

Némedi Dénes

# **Az ész társadalmasítása**

(Durkheim útja a megismerés szociológiai elméletéhez)

Akadémiai doktori értekezés

Budapest  
1994

## Előszó

E munka megszületéséhez – tudva vagy akaratlanul – annyian járultak hozzá, hogy felsorolásuk és a nekik járó köszönet kifejezése talán oldalakat venne igénybe, s az olvasónak nem is lenne mindig világos, kinek pontosan miért is tartozik a szerző köszönettel. Így csak a legszűkebb értelemben vett szakmai és intézményi segítségért fejezem ki hálámat.

Köszönettel tartozom mindenekelőtt kollégáimnak az ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézetében, akik nemcsak tudomásul vették, hogy a szociológia főáramától annyira különböző történeti stúdiumokkal foglalkozom, de érdeklődésükkel azt is kifejezték, hogy ezt a kutatást értékesnek és fontosnak tartják. Külön hálával tartozom azoknak, akik e tanulmány egyes fejezeteit elolvasták és kritikai megjegyzéseiket rendelkezésemre bocsátották: Bártfai Editnek, Haskó Katalinnak, Heller Máriának, Huszár Tibornak, Rényi Ágnesnek, Somlai Péternek. Köszönettel tartozom a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtárnak, amelynek gazdag szociológiai gyűjteménye nélkül ez a munka nem szülehetett volna meg, különösképpen e könyvtár Szociológiai Osztálya munkatársainak, akik mindig készséggel segítettek. Köszönettel tartozom a Soros Alapítványnak, mert egy kilenc hónapos párizsi ösztöndíjjal döntő módon hozzájárult ahhoz, hogy e könyv megszülessen. A párizsi Maison des Sciences de L'Homme és École Normale Supérieure könyvtárai tették lehetővé, hogy ez a párizsi tanulmányút eredményes legyen.

\*\*\*

A munkában a tudományos értekezésekben megszokott formai eljárásokhoz tartom magam, azaz az idézett vagy hivatkozott munkákra a szövegben egy névvel, egy évszámmal, ha szükséges, egy betűjellel és természetesen a lapszámmal utalok; az évszám mindig az általam használt kiadásra utal. A hivatkozott munkák pontos adatait a tanulmány végén található irodalomjegyzék tartalmazza. Az általános eljáráshoz képest kivételt képeznek Durkheim és Mauss hivatkozott írásai. Általában modern kiadásokat használtam, de zavart okozna, történeti munkáról lévén szó, ha – miközben a szövegben 1893-as eseményekről beszélek – a hivatkozásban 1986 szerepelne. Ezért a hivatkozás kódjában az eredeti megjelenési évet adom meg (a posztumusz munkáknál is, azaz itt nem a megírás feltételezhető idejét!), és az irodalomjegyzék is az eredeti megjelenés sorrendjében tartalmazza ezeket a műveket. Ha a szövegben általánosságban utalok Durkheim legfontosabb munkáira, ezt az egyszerűség kedvéért az eredeti francia cím első szavával teszem. Azaz: *Division* = A társadalmi munkamegosztásról (1893a és 1893m); *Règles* = A szociológia módszertani szabályai (1894 és 1894m); *Suicide* = Az öngyilkosság (1897a és 1897m); *Legons* = Legons de sociologie (1950); *Formes* = Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912).

## Tartalomjegyzék

Bevezetés	3
1. fejezet: A 'kollektív tudat' elméletének előzményei	6
Excursus a magyarázatról és Durkheim 'osztályhelyzetéről'	11
A tudat és tudás problémája az első írásokban	13
2. fejezet: A 'conscience collective' és a szolidaritás típusai	26
A munkamegosztásról szóló könyv programja	28
A szolidaritás 'funkcionális' elmélete és a tudat problémája	33
A funkcionális 'elmélet' korrekciós kísérletei	41
3. fejezet: A tudás 'morfológiai elmélete'.	
A 'conscience collective' és a kollektív reprezentációk	48
A 'kollektív tudat' 1893 után	49
A szolidaritás elmélete és a morfológiai meghatározottság tézise	52
A morfológiai meghatározottság elve 1893 után	54
A reprezentációk problémája	59
4. fejezet: A család, a korporációk és az állam: a 'tudat' mint kommunikáció	67
A 'sűrűség' értelmezésének a megváltozása	67
A 'családi szolidaritás'	68
A "hivatási tudat" elmélete	71
Az állam mint 'tudat'	78
5. fejezet: Szociológia és filozófia viszonya a 90-es évek Durkheimnél	89
6. fejezet: Durkheim pályafordulata	99
Az Année sociologique megszervezése. A szociológia: 'útkereszteződés'	105
Az értelmiség szerepe és az individualizmus kultusza	119
Függelék	131
7. fejezet: Durkheim 'első' vallásszociológiája	137
8. fejezet: „... az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak...”	148

9. fejezet: A filozófus Durkheim	159
Az erkölcs-meghatározás vitája	160
A szociológia mint filozófia	170
Függelék:	
Érték- és tényítéletek	183
Egy alternatíva: a filozófusok	
"mérsékelt tudásszociológiája"	187
10. fejezet: A vallásszociológia	
mint szociális episztemológia	189
A vallás meghatározása. Szent és profán	190
Excursus: vallás és mágia	196
A totemisztikus hiedelmek. A szent személytelen erő	197
A szent szimbolizáció eredete. Újjítás és megújítás	204
Politikai integráció és morális megújulás	213
Ráció és ideál	218
Zárszó	225
Irodalomjegyzék	228

### Bevezetés

Az, hogy egy társadalomtudós vagy filozófus Durkheimmel kezd foglalkozni, még Magyarországon sem szorul külön igazolásra. Durkheim kutatói hagyatéka kiszakíthatatlanul beleszövődött abba a szövegekészletbe, amely a szociológia identitását biztosítja. Az a körülmény pedig, hogy a szociológiai elmélet – legalábbis az utóbbi időkig – elválaszthatatlan TOÉC az elmélettörténettől, újra és újra történeti reflexióra csábít. A Durkheimmel való foglalkozás így nem valamiféle alárendelt vagy kiegészítő tevékenység a szociológián belül sem, hanem a viszonylag magas presztízsű témák közé számít. Ezért kellemes menedék azok számára, akiket egyszerre vonz az elméleti elemzés logikája és a másság felfedezésének az nyugalma, amely minden történeti kutatásban benne rejlő lehetőség.

A már félévszázados ‘Durkheim-les’ (*Durkheim watching*) ösztönzően hat a kutatásra izén is, mert sok értelmezést, szempontot, ötletet hozott a felszínre. A folyamatos kutatás nemhogy kimerítené az anyagot, éppenséggel bővíti és gazdagítja azt, s így az olyan kérdések szempontjából is releváns lesz, amelyekhez eredetileg mintha nem is lett volna köze. A szövegek elméletileg ‘feldúsulnak’, egyes, Durkheim korában banálisnak vagy problémátlannak tartott kijelentések váratlan súlyra tesznek szert, s ez a jelentőség, pótlólagos értelem nem látszólagos: mert Durkheim életműve a szociológia önértelmezésének forrása lett. Mindez a történeti-elméleti elemző kezére játszik, aki nem is titkoltan bízik abban, hogy az ő munkája is egy újabb réteget von a Durkheim-szövegek köré, amelyet újabb értelmezések fognak lefejtetni – mindaddig, míg a szociológia el nem veszti érdeklődését saját múltja iránt.

Ez a tanulmány egy olyan problémakört tekint át, amelyben különösen világosan látszik az eredeti kijelentések és a későbbi konstrukciók, értelmezések bonyolult viszonya. Alig van olyan, a ‘tudásszociológiára’ irányuló reflexió, amely ne említené meg Durkheim szerepét e sajátos szociológiai kvázi-részdiszciplína megteremtésében – természetesen mindig csak második vagy harmadik helyen a jeles német szerzők után. Amilyen értelmetlen lett volna a Durkheim-ekrológokban a ‘tudásszociológia’ megteremtése körüli érdemeiről beszélni (nem is lenne senki), annyira magátólértelődővé vált ugyanez az 50-es – 60-as években. Így aztán az a kutatás, amelynek ez a tanulmány a produktuma, ebből a banális kérdésből indult ki: hogyan nézett ki Durkheim ‘tudásszociológiája’?

Durkheim ‘tudásszociológiájának’ a rekonstrukciója első lépésként természetesen azt kívánta meg, hogy el lehessen különíteni az ebből a szempontból releváns szövegeket, elméleti produktumokat és kutatási jegyzeteket a többitől. A kiindulópontot itt Durkheimnél magánál is reg lehetett találni – olyan megfontolásokban, amelyek közelebbi megtekintés után minden zseton ellene mondtak a bevett ‘tudásszociológiai’ tételeknek. A tudás/megismerés szociológiai elmélete ez, amelynek a programját több helyütt megfogalmazta, legteljesebben a *Formes* előszavában. (Ld. 9. és 10. fejezet) Ebből visszafelé tekintve mintha irrelevánsak lennének Durkheim korábbi, de a kanonizált szövegek közt számontartott ‘tudásszociológiai’ fejtegetései. A Durkheim utáni szociológiai elméletképzés azonban közvetlenül éppenséggel izokhoz a kérdésekhez kapcsolódott, amelyeket Durkheim pályája első szakaszában, a tudás szociológiai elmélete ötletének megszületése előtt dolgozott ki, így pl. a ‘kollektív tudat’ elméletéhez (ld. a 2. fejezetben), s nem a botrányos és többnyire zavart mormogással mellőzött kései elméletéhez. A kutatás így észrevétlenül a tudásszociológia lehetősége kérdésének a vizsgálatává tágul ki – noha a problémák kezelhetősége kedvéért tudatosan lemondott arról, hogy explicit formában egymás mellé állítsa a durkheimi és a későbbi ‘tudásszociológiai’ koncepciót. A problémák, amelyek így szándékosan a kutatáson kívülre helyeződtek, mégis visszalopakodnak, de mindvégig csak a kutatás általános horizontját képezik.

Az elméleti-rendszerző szempontot az ellensúlyozza, hogy e kutatás egy azonosítható személy tudományos produkcióját vizsgálja, s így az életrajzi megközelítéstől nem tekinthet el. A könyv szerkezete egészében kronologikus, ezt azonban nemcsak kényelmi, ábrázolástechnikai szempontok igazolják. Ha úgy fogjuk fel, hogy a tudományos produktumok nem időn és téren kívül, a logikai összefüggések világában születnek, hanem – Durkheimhez igazodva – úgy tekintjük őket, mint egy folyamatos munka termékeit, akkor ábrázolni őket legcélszerűbben e munka időbeliségében lehet.

Hamar ki kellett derülnie e munkafolyamat rekonstrukciója során annak is, hogy Durkheimnél az egész ‘tudásszociológiai’ probléma oly mélyen összeszövődött a szociológia és filozófia viszonyával kapcsolatos reflexióival, a szociológia hivatásával és lehetőségeivel kapcsolatos gondolataival, hogy ennek szinte ugyanakkora figyelmet kell szentelni, mint az eredeti témának. (Ld. az 5., 7. és 9. fejezetet.) Így aztán ez a tanulmány – ha nem is az eredeti szándék ellenére, de nem is közvetlenül abból adódóan – a szociológiával kapcsolatos reflexióvá is vált.

E tanulmány három eleme tehát: a durkheimi életmű, a rétegekben rá rakódó történeti és elméleti reflexió és a munkát megszerkesztő szerző. Nem tárgya azonban e munkának az elemeknek ez az összjátéka. Nem tesz e tanulmány kísérletet arra, hogy bemutassa azt a folyamatot, amelynek során a szociológia a durkheimi szövegeket fel- és kihasználta – noha ez a munka, mert a szociológia működésmódját tárná fel, páratlanul tanulságos lenne.<sup>1</sup>

E tanulmány tehát nagyon egyszerűen, mondhatnánk leegyszerűsítően jár el: Durkheim élettörténetét veszi vezérfonalul, s nagyjából-egészében erre fűzi fel mondandóját. Leegyszerűsítő ez az eljárás, mert a kutatás ideje nem teljesen azonos az élet lineáris folyamatával. Tanácsosnak tűnt azonban ez az eljárás, mert a figyelem természetesen terelődött arra a kérdésre, hogyan jutott el valaki oda, hogy a ‘normális’ szociológiai elképzelések helyett valami roppant gyanús szociológiai ismeretelmélet kidolgozására vállalkozzék. E vállalkozást mégiscsak a kutató életpályája hordozza: ezért e szinte krónikási eljárás.

E könyv mégsem azoknak íródott, akik most kezdenek Durkheimmel ismerkedni. Olvasóiról felteszi, hogy legalábbis a négy leghíresebb Durkheim-munkáról (a *Division*, a *Régles*, a *Suicide* és a *Formes*) van valamelyes képük, és Durkheim életének alaptényeit is ismerik. E kutatás nem kívánta Durkheimet kiszakítani egyik kontextusából sem: sem a durkheimi vállalkozás közegéből, a századforduló francia világából, sem a durkheimi vállalkozást feldolgozó szociológiából. De ahogy nem dolgozta fel szisztematikusan a Durkheim-kutatást, ugyanúgy lemondott arról, hogy áttekintően ábrázolja a világot, amelyben Durkheim élt. Erre itt és ott, ahol szükséges volt, kitér, de egyebekben kénytelen arra hagyni, hogy az olvasó nem teljesen tudatlan a francia történelemben sem.

E vonatkozásban egyébként a Durkheim-kutatónak és -olvasónak sajátos élményben lehet része: kevés szociológus van, akinek munkáiból első olvasásra olyan keveset lehet megtudni kora társadalmáról, az életet akkor mozgó nagy kérdésekről, az akkori intellektuális vitákról, mint Durkheim. Közelebbről megnézve ugyanakkor az derül ki, hogy kevés szociológus volt, aki ennyire fenntartás nélkül korának gyermeke lett volna, aki annyira magátólértékdőnek fogta volna fel a világ adott állapotát. Nem volt vele elégedett – de benne élt, mint hal a vízben. Talán ezért is költözött át gondolatban Ausztráliában, amikor a társadalmasulás alapproblémáit akarta vizsgálni. Végző soron azonban kora világáról, ha nem is magától Durkheimtől, de munkái tanulmányozásából többet tudunk meg, mint nem egy első pillantásra reflexívebb kortársától. E tanulmány, ahol feltétlenül szükségesnek érzi, ad az olvasónak eligazítást, hogy

<sup>1</sup> Besnard könyve (1987) mérhetetlenül tanulságos mindenkinek, akit tényleg érdekel a szociológia – és nemcsak az, amit az magáról állít.

Durkheimet korában tudja olvasni – de nem arról szól, hogy hogyan élt és ügyködött egy nagyon convencionális, az életet megkérdőjelezhetetlen kötelességek láncolataként felfogó, de (éppen ezért) örökösen fáradtságról és idegkimerültségről panaszkodó, kétely nélkül francia patrióta professzor, akinek az ősei, ameddig az emlékezet nyúlik, rabbik voltak a Rajna vidékén.

Két egyszerű kérdéssel indul tehát ez a tanulmány: Mit mondott Durkheim azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyeket a későbbi tudásszociológia a saját problémáinak tekintett (ismeretek, hiedelmek, gondolati formák, a gondolatok, hiedelmek, a szorosabb értelemben vett tudás létrejöttével, terjedésével kapcsolatos intézmények, stb.)? Mit jelentett és hogyan alakult ki a tudás szociológiai elmélete – az a vállalkozás, amit a szociológia – éppen a ‘Durkheim-les’ legintenzívebb évtizedeiben – annyira idegennek tekintett magától.

## 1. fejezet

### A 'kollektív tudat' előzményei

A fiatal Durkheim megírandó doktori értekezése témájául először az/Individualizmus és szocializmus viszonyát' (*Rapports de l'individualisme et du socialisme*)<sup>1</sup> választotta, majd 1883-ban ezt 'az egyén és társadalom viszonyá'-ra módosította (Mauss 1928, V). A mai szociológus hallgatók ezt a témát egyfelől bizonyára naivnak és banálisnak tartanak, másfelől megfoghatatlanul általánosnak, hiszen az egész szociológia (és nemcsak az) erről szól. Csakhogy ami ma tudományos részkérdésekké transzformálódott, aminek több szakma tolvajnyelve próbálja a megoldhatóság látszatát kölcsönözni, az a kérdés a 19. század utolsó harmadában még többé-kevésbé megőrizte eredeti társadalomfilozófiai jellegét, még közvetlenebbül jelen voltak a 17. század óta ismétlődő kísérletek az újkorban egyre nyilvánvalóbbá váló paradoxonnak a feloldására. A liberális politikai filozófiának, akárcsak elődeinek és versenytársainak is ez volt a központi problémája (Logue 1983,2), s a maguk módján a 19. század nagy művészi válságai és kísérletei is egyén és társadalom dilemmái körül forogtak.

Durkheim eredeti problémája tehát semmiképpen nem volt új. Persze minden nemzedék kicsit máshogy fogalmazta meg a régi kérdést. A század utolsó harmadában, Franciaországban a régi probléma sajátos színezetet kapott. Abban persze Franciaország nem különbözött a többi, az iparosodáson éppen átesett országtól, hogy az egyén/társadalom kérdése újszerű szociális színezetet kapott – ez közismert. A szocialista politikai tanok (ezekre utalt Durkheim első címválasztása, noha azt, hogy pontosan mit is értett ekkor 'szocializmuson', ma már lehetetlen rekonstruálni) mintha az egyén értékét vonták volna kétségbe, más anti-individualista áramlatokkal együtt mintha egy több évszázados fejlődés végére akartak volna pontot tenni.

Az sem francia sajátosság volt, hogy a felvilágosult és liberális individualizmus és az újfajta tudományos determinisztikus megközelítések viszonya kérdésessé vált. Már a klasszikus pozitivizmus is (amelynek a 80-as években igen komoly volt a befolyása Franciaországban) hajlott arra, hogy illuzórikusnak tartsa az individualista morál- és társadalmielfogást, és az újonnan kibontakozó evolucionista, szociáldarwinista megközelítések méginkább igazat látszottak neki adni.

Maga az individualizmus is sokértelmű kategória volt a franciaországi filozófiai és emeltebb szintű publicisztikai, értelmiségi diskurzusban. A 80-as – 90-es években világosan meg lehetett különböztetni a kantianus filozófia asszimilálása révén megújult idealista-racionalista individualizmust, amelynek legtekintélyesebb szövivője Renouvier volt, s amely

<sup>1</sup> Franciaországban a saint-simonisták körében bukkant fel először a szocializmus szó, 1831-ben, s az egyetemes szimpátiát, a humanitárius érzést jelentette, szemben az egoizmussal. Pierre Leroux 1833-tól rendszeresen használta, s ő is az 'individualizmus' ellentétéként alkalmazta (Lalande 1960,999, 1277-1279); Durkheim tehát témája első megfogalmazásakor a szó archaikus értelmezéséhez kapcsolódott. Renouvier a két ellentétes 'doktrína' vagy 'rendszer', azaz a szocializmus és individualizmus egyeztetésére törekedett. (Filloux 1977,1617) Alfréd Fouillée, akinek *La propriété sociale et démocratie* című könyvéről írta Durkheim első recenzióinak egyikét, szintén individualizmus és szocializmus egyeztetésével foglalkozott éppen e könyvben. (Durkheim 1885b) A valamiféle szociális utilitarizmust képviselő Gustave Belot (aki Durkheim legmakacsabb és végsősoron meglehetősen sikertelen kritikusa volt) 1893-ban a szocializmus meghatározásával kísérletező cikkében ugyancsak individualizmus és szocializmus ellentétéből indult ki (Belot 1893a, 184). Durkheim ekkor már a kérdésnek ezt a megfogalmazását elutasította! (1893b, 226-7)



asszimilálta a felvilágosult és Rousseau-ista tradíciót, és egyfajta elitista, inkább konzervatív individualizmust, amelyet a császárság összeomlása után Taine és Renan is képviselt, Durkheim kortársai közül pedig Le Bon és Tarde propagált.

Az általános liberális problémák az 1871 utáni Franciaországban sajátos 'helyi értékre' tettek szert. Jeles értelmiségiek sora keresett választ arra, hogyan következhetett a második császárság megtévesztő ragyogására a nemzeti katasztrófa és a nyomában járó polgárháború. (Digeon 1959) 1887-ben a Németországból hazatérő Durkheim gondolkodásában nemzeti problémák, általános morális kérdések, az egyén társadalmi szerepére vonatkozó reflexiók szerves egységet képeztek:

"Meg kell... tanítani a növendékeknek, hogy mi a szimpátia és a társiaság, látniuk kell ezeknek a valóságosságát és valamennyi előnyét. Ki kell nekik fejteni, hogy személyiségünk nagy részben kölcsönzésekéből épül fel, és hogy elválasztva a környező fizikai és társadalmi környezettől az ember csak absztrakció. Végül meg kell nekik mutatni, hogy a szimpátiát csak különböző kiterjedésű, de mindig zárt és körülhatárolt csoportokban lehet gyakorolni, és ki kell jelölni ezen csoportok közt a haza helyét."

A sajátos francia problémát a kortársak többsége morális<sup>3</sup> problémaként kezelte. Ez azt jelentette, hogy a nemzeti kérdés – egyebek mellett – a nemzeti szolidaritás kérdése volt (ez világosan látható a fentebbi Durkheim-idézetben is), a nemzeti társadalom pedig valamiféle morális lényként jelent meg. Ennél fogva nemcsak azt kellett tisztázni, hogy a társadalom determinisztikus felfogását elfogadva hogyan lehet helyet szorítani az egyénnek és morális felelősségének, hanem azt is, hogy hogyan lehet összeegyeztetni két 'morális lény', a haza, nemzet képében felfogott társadalom és az egyén legitim igényeit. Nemzeti és morális problematika 'szerves' összekapcsolásának Durkheim egész pályájára kiható következménye iett, hogy a 'társadalom' fogalma egész pályája során kétértelmű maradt: a társadalom mintegy magátólértetődően mindig nemzeti társadalom is volt nála, ugyanakkor a valóság szerveződésének sajátos, az élő természettől és a pszichikumtól elkülönülő szintje is, s ebben a vonatkozásban a nemzeti szerveződés természetesen nem játszott szerepet.<sup>4</sup>

Durkheim diákkorában egyaránt lelkes olvasója volt Renouvier-nak és Comte-nak.<sup>5</sup> Ebben

<sup>2</sup> il faut... apprendre aux élèves ce que c'est que la sympathie et la sociabilité, et leur en faire voir toute la réalité et tous les avantages. Il faut leur expliquer que notre personnalité est en grande partie faite d'emprunts et que dégagé du milieu physique et social qui l'enveloppe l'homme n'est qu'une abstraction. Il faut en fin leur montrer que la sympathie ne s'exerce qu'au sein de groupes inégalement extensifs mais toujours clos et fermés, et marquer la place de la patrie parmi ces groupes." (1887b, 485) Durkheim azt a látszatot kelti itt, mintha a hazafias nevelés és a szociológiai tudás összefüggése magától értetődő lenne. A századfordulón így emlékezett a kor általános hangulatára: "La secousse produite par les événements fut le stimulant qui ranima les esprits. Le pays se trouvait en face de la même question qu'au commencement du siècle. L'organisation, d'ailleurs toute en façade, qui constituait le système impérial, venait de s'écrouler; il s'agissait d'en refaire une autre, ou plutôt d'en faire une qui put subsister autrement que par des artifices administratifs, c'est-à-dire qui fut vraiment fondée dans la nature des choses. Pour cela, il était nécessaire de savoir ce qu'était cette nature des choses; par suite, l'urgence d'une science des sociétés ne tarda pas à se faire sentir." (1900,122-123)

<sup>3</sup> 'Morális' franciául szélesebb értelmű, mint magyarul. Nemcsak 'erkölcsit' jelent, hanem 'szellemit', a 'lélekező' tartozót is. (Littré 1968,5,427-8, Lalande 1960,653-654) Nem ez az egyetlen eset, ahol a francia szemantikai sajátosságok az elméleti konstrukciókban konstitutív szerepet játszanak.

<sup>4</sup> Ld. a 'szolidaritás' esetét később.

<sup>5</sup> Ld. e vonatkozásban Touraine (1981).

<sup>6</sup> "Renouvier et Comte également positifs, furent beaucoup plus que Kant dont il se défiait, les maîtres de la pensée de Durkheim." (Davy 1919,186) Renouvier és Comte hatására ld. Lukes 1973,54-5 és 67-69. Lukes idézi Maublanc visszaemlékezését, amely szerint Durkheim azt mondta volt, hogy ha

a szimpla életrajzi tényben is a társadalmi integráció és az individualizmus dilemmája jelent meg. Renouvier a morál tudományát a cselekvő kantianus értelemben felfogott választási szabadságára alapozta,<sup>6</sup> míg Comte éppenséggel a kritikai szellemet, a szubjektív önkényre alapozott gondolkodást tartotta az általa diagnosztizált átfogó társadalmi és szellemi válság okának.<sup>7</sup> Ennek megfelelően az egyik éppenséggel az individualitás erősítésében, a másik az individualizmus megnyirbálásában találta meg a megoldást a diagnosztizált bajokra (Comte természetesen nem reagálhatott a császárság összeomlására, s Renouvier is lényegében már 1870 előtt kialakította diagnózisát és javaslatait.) Az egyik a társadalmi béke és integráció biztosítékát az egyének azonos mentális a priori felszereltségében találta meg, a másik a közös egyénfeletti hiedelmekben, ennél fogva holista volt. Durkheim egész pályája leírható e két pólus közti feszültségben.

Nemcsak Durkheim ingadozott Comte és Renouvier között. Tudni kell mindenekelőtt, hogy a 80-as évek intellektuális elitjében Comte tanításának (és általában a pozitívizmus különböző változatainak) sok követője volt. Persze nem egy határozott körvonalú doktrínára, hanem egy bizonytalan konzisztenciájú, diffúz hiedelemrendszerre kell gondolnunk. Ez nem jelentette ugyanakkor azt, hogy az apriorisztikus idealista, felvilágosult meggyőződés, az abból származó jellegzetes fordulatok ne lettek volna ugyanolyan népszerűek. Ferry, a III. Köztársaság első éveinek meghatározó politikusa bizonyosan pozitivistá volt, ugyanakkor ismételtén Avatkozott a Forradalom Comte által elítélt hagyományaira és gondolatvilágára. Gambetta-nál (akiért Durkheim diákkorában lelkesedett – Lukes 1973,47) szintén felfedezhetők a pozitivistá gondolatok is az általános republikánus retorika mellett. (Nicolet 1982,188sk) Durkheimnél a dilemma mintha a pozitívizmus javára dőlt volna el, de nem szabad elfelejteni, hogy a morál problémájával kapcsolatban a Renouvier által közvetített kanti problémához kötődött, hogy gondolatvilágának egyik (legalábbis működése első éveiben) központi kategóriáját, a szolidaritást mások mellett éppen Renouvier-től örökölte.

Egyén és társadalom közti viszonyban a 'viszony' szót 'ellentmondásnak' vagy 'lehetséges összeegyeztetésnek' kell-e értenünk? Dilemmát fogalmazott-e meg,<sup>8</sup> vagy egyeztetni próbált a két pólus között? A Division első bevezetésében írtak az utóbbi értelmezés mellett szólnak:

gondolkodását tökéletesíteni akarja [to mature your thought], egy nagy mesternek kell szentelnie magát, szétbontani rendszerét, feltárni belső titkait. "That is what I did and my educator was Renouvier." (1973, 54) Renouvier-t mindenesetre előbb olvasta, mint Comte-ot (Durkheim 1907f).

<sup>6</sup> Ce qui est indispensable á la morale, ce n'est point un postulat, c'est un fait,... le fait de la liberté apparente et crue pratiquement, et auquel il n'est point possible de se soustraire á quiconque délibere et se résout á l'acte, en comparant, sous le rapport du bien, des possibles divers, des possibles également possibles selon son jugement pratique, et dont nul s'offre á lui comme nécessaire par avance.... Mais la moralité étant essentiellement subjective, ou du ressort intime de la conscience dans l'homme, ainsi qu'on le reconnaitra de plus en plus avancant, il ne faut pas s'étonner si la liberté qu'elle implique est de la meme nature." (Renouvier 1908,1.6)

<sup>7</sup> A kritikai szellemről: "Azzal, hogy ez az elmélet minden egyes individuális ész szuverenitását hirdeti, tulajdonképpen megakadályozza, hogy létrejöhön bármifajta általános eszmerendszer, jóllehet ilyen nélkül társadalom nem létezhet." "A csillagászatban, a fizikában, a kémiában és a fiziológiában nem beszélhetünk semmifajta lelkiismereti szabadságról, s ugyanígy mindenki abszurdumnak tartaná, ha nem bíznánk meg azokban az elvekben, amelyeket a hozzáértő emberek állapítottak meg e tudományokban." (Comte 1979,19,20)

<sup>8</sup> Első, 1885-ben írt recenziójában így írt: "Les sociologues se divisent en deux écoles, suivant qu'ils subordonnent la société á l'individu ou l'individu á la société. Pour les premiers la libre raison est l'unique moteur de la vie sociale.... Mais si la société est un être qui a sa fin, alors il est permis de trouver les raisons individuelles trop indépendentes et trop mobües, pour qu'on puisse leur confier sans crainte les destinées communes... Certes, voilà deux tendances nettement opposées et qui semblent s'exclure!" (1885a, 375)

"Munkánk eredendő kérdése az egyéni személyiség és a társadalmi szolidaritás viszonya. Hogyan jön létre az, hogy az egyén, miközben egyre önállóbb lesz, egyre szorosabban függ a társadalomtól? Hogyan lehet személyesebb és szolidárisabb egyszerre? Mert az vitathatatlan, hogy ez a két mozgás, bármily ellentétesnek tűnjék is, párhuzamosan halad. Ezt a kérdést tettük fel magunknak. Úgy tűnt, hogy ezt a látszólagos antinómiát a társadalmi szolidaritás átalakulása oldja fel..." (1893m, 26)

Több helyen a hagyományos etikai-esztétikai értelmiségi individualizmust és az utilitarista kalkuláló egyént feltételező felfogást egyforma hévvel utasítja el. Látható, hogy a társadalomtudománytól e két rossz pólus ellentétének meghaladását, az individualizmus dilammájának megoldását várta. (Ld. Joas 1992a, 80,83-4)

"Ha az ember lényegét tekintve egy egész, egy személyes és egoista létező – s most mellékes, hogy morális vagy materiális egoizmusról van-e szó – ha nincs más célja, mint saját morális személyiségének fejlesztése (Kant) vagy szükségleteinek a lehető legkisebb fáradtsággal való kielégítése (Bastiat), akkor a társadalom csak valami természetellenesnek tűnhet. Rousseau ezt bevallja, vagy inkább proklamálja; Bastiat harcol Rousseau ellen, de nézeteltérésük csak látszólagos.

\*\*\*

A nemzeti-morális problematikával azonos súlyú volt Durkheim számára a saját tudományos helyének, önmaga szociológusként való megkonstruálásának feladata. Durkheim ugyanis azt állította, hogy a morális kérdésre a társadalomtudományban<sup>10</sup> lehet megoldást találni. Ebben természetesen Comte-ot követte. Úgy gondolta, hogy a szociológiának önálló, saját módszerrel rendelkező tudományá kell válnia (ebben tanára, Boutroux is hatott rá), és ugyanakkor morális hivatása is van. A durkheimi vállalkozás sok sajátos vonása származik ebből a kettősségből, amely azt is befolyásolta, ahogy a szociológia és filozófia közti viszonyt felfogta.

Önmagát első írásaitól kezdve szociológusként illetve társadalomtudósként definiálta.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 'Si l'homme est essentiellement un tout, un être personnel et égoïste, – d'un égoïsme moral ou matériel, peu importé, – s'il n'a d'autre objectif que le développement de sa personnalité morale (Kant) ou que la satisfaction de ses besoins avec la moindre fatigue possible (Bastiat), la société apparaît comme quelque chose de contre nature, comme une violence faite à nos penchants les plus fondamentaux. Rousseau l'avoue ou plutôt le proclame; Bastiat combat Rousseau, mais leur désaccord n'est qu'apparent." (1890,221-2; ui. ld. 1887a, 271-2)

<sup>10</sup> Durkheim úgy vélte, hogy nemcsak morális, hanem tudományos, filozófiai krízis is megfigyelhető. "Entre les différents philosophes qui enseignent dans nos facultés il n'y a presque plus rien de commun ni en fait de doctrine, ni, ce qui est plus grave, en fait de méthode. Si on compare les sujets des thèses passées devant la Faculté de Paris dans ces dernières années on verra qu'il est impossible d'en dégager une tendance commune. Chaque philosophe travaille à part comme s'il était seul au monde ou comme si la philosophie était un art." (1887b, 483) Ismeretes, hogy a morális és a tudományos krízist *Division III* részében is összekapcsolta. (1893m, 174) A szociológia művelése ezért egyszerre kínálhatott mindkettőre megoldást, (v. ö. Müller 1983,15,22 sk. l.)

<sup>11</sup> Mauss 1928 szerint Durkheim 1884 és 1886 között (erre az időszakra esik németországi tanulmányútja is!) jutott arra a belátásra, hogy problémáit egy új tudományban a szociológiában kell megoldania – "celle-ci était alors bien peu en vogue, surtout en France..." (Mauss 1928, V). Ez utóbbi állítás a durkheimi iskola belső perspektívájából született, s legalábbis módosításra szorul. (Ld. Clark 1973) Littré 1879-ben azt írta, hogy Tétude de la sociologie a été mise partout a Tordre du jour. Partout maintenant cette science... est l'objet de travaux considérables. Il est recu dorénavant dans les hautes régions du savoir que les sociétés sont des tous qui ont leur mode d'existence et de développement, que leur évolution croissante... est un phénomène naturel et que tout ce qui s'y produit... est le produit des forces immanentes aux corps sociaux." (Emile Littré: Conservation, Révolution, Positivisme, 2e éd, Paris

Viszont azt a feladatot, amelyet Durkheim a szociológia elé állított (ti. a morális válság megoldásához való hozzájárulást) a kortársak többsége, hamar a tudományokról volt szó, inkább a morálfilozófia természetes feladatának tartotta.<sup>12</sup>

Durkheim pályája első szakaszán a szociológiát önálló, a filozófiától független szaktudománynak tartotta. Ezzel 'meggyengítette' a szociológia pozícióit: míg előfutárai (Espinás, Fouillée pl., de Comte is) a nagypresztízsű és a tudományos mezőn belül nagyhatalmú filozófia egyik ágaként művelték, s annak erejét vették kölcsön saját társadalomtudományi nézeteik elfogadtatásához, addig Durkheimnak azzal kellett számolnia, hogy felépíteni kívánt új tudománya erőforrásokban bizony elég 'szegény'. De amikor Durkheim az új tudománynak egyben morális funkciót tulajdonított, ezzel ezt a 'gyengeséget' is ellensúlyozta: hiszen ha a nemzeti és társadalmi morális válság megoldása is a szociológia hivatása (ahogy Durkheim már korán proklamálta), a nagy feladat 'erőt' is jelent. Aki ilyen sokra vállalkozik, már a vállalással potenciális szövetségeseire tett szert. A 'gyenge' nem úgy lesz 'erős', hogy elkülönülve, elszigetelten építgeti állásait, hanem úgy, hogy megpróbálja maga felé 'terelni' az 'erősek' pozícióit tápláló folyamatokat.<sup>13</sup> Durkheim diszkurzív stratégiája mindig is az volt, hogy a szociológia hivatására utalva a hagyományosan a filozófia rendelkezésére álló erőforrásokat 'átterelje' – s ez a stratégia félig-meddig sikeres is volt. Ennek természetesen az volt a feltétele, hogy a szociológia belső diszkurzusa ezt a morális feladatvállalást természetesnek tartsa. Ha a szociológia központi problémája a morális válság kérdése, ez azt is jelenti, hogy a társadalom maga, a szociológia sokértelmű tárgya morális képződmény. Durkheim 'idealizmusa', az, hogy a társadalmat 'ideális természetűnek' fogta fel, nem valamiféle 'világnézeti' választás eredménye volt: a durkheimi projektum szerves részét képezte.

A szociológiát (társadalomtudományt) tehát már első írásaiban<sup>14</sup> úgy fogta fel, mint önálló, a filozófiától és más tudományoktól elkülönülő, saját elvekkel rendelkező tudományt: első megjelent írásában Schäfflet azért dicsérte, mert az az organizmus és a társadalom között egyértelmű határvonalat vont (1885a, 356-357), ami a biológia és a szociológia határozott elválasztását implikálta (ahogy azt Durkheim Comte-tól is tanulta, s ahogy Boutroux filozófiája is megerősítette benne). Ha a szociológia önálló tudomány, ebből az következett, hogy nem

1879,327, idézi Nicolet, 1982,206) Természetesen a szociológia értelme Littrénél még meglehetősen határozatlan volt: valamiféle társadalomfilozófia, morálfilozófia és politikai doktrína elegye volt. Durkheim tehát nem találta készen a szociológiát, de a szociológia ötlete már 'benne volt a levegőben', 'en vogue' volt. Durkheim is úgy látta pályája kezdetén: a szociológia létezik, halad előre, bár kétségtelen, további kollektív erőfeszítés szükséges. (1886a, 214) Fabiani (1988,59) említi, hogy az agregációs és licencia tusa témák közt a 80-as években megjelennek a kifejezetten társadalomtudomány jellegűek. Durkheim még sokáig bizonytalan volt a tekintetben, hogy milyen nevet használjon választott tudományágja megjelölésére (a szociológia, társadalomtudomány, politikai tudomány s több más évekig párhuzamosan szerepel – Lacroix 1981,29-30), de legkésőbb 1893-ra ez, Lacroix véleményével ellentétben, már eldőlt. Címével ellentétben már bordeaux-i bemutatkozó előadásában is egyértelműen szociológiáról beszélt. (1888a)

<sup>12</sup> Jellemző, hogy Espinas (1882,566) szerint még a Durkheimet egyébként pártfogoló Liard is a spiritualista metafizika híve, s ezért nem ismeri el a szociológia politikai funkcióit. Azt is tekintetbe kell azonban venni, hogy a 'morálfilozófia', 'morális tudományok' értelme (ebben a 'morál' szó már említett sokértelműsége is szerepet játszott) nem volt pontosan körülhatárolt ebben a korban. Mill a 'morál sciences' kifejezést abban az értelemben használta, ahogy ma társadalomtudományokról beszélünk (és mint közismert, a német 'Geisteswissenschaft ten' kifejezés is a mill-i kifejezés fordításaként született).

<sup>13</sup> A 'gyengeség' és 'erő' értelmére és analitikus használhatóságára ld. Latour 1984 (a könyv egyébként a Durkheimet megelőző nemzedékekhez tartozó Pasteur tudományos stratégiáit elemzi).

<sup>14</sup> Az első írások ismertetések, ezért nagyon óvatosan kell eljárni, nehogy Durkheim véleményének tekintsük azt, amit valójában csak mint idegen véleményt referál. Sem Lacroix (1981, 34 sk.), sem Alexander (1982,76 sk.) nem figyel eléggé erre, s részletesen kidolgozott (de nagyon különböző) konstrukciókat építenek az ismertetések egy-egy mondatára.

terhelik a filozófiai, metafizikai hipotézisek és dilemmák.

De természetesen többről volt szó, mint valamiféle magábanálló tudományfilozófiai kérdés döntéséről. Durkheim proklamálta, hogy egy új tudományt 'csinál', konstruál, illetve ebben a munkában vesz részt (ld. 1886a, 1888a). Néha magabiztosabban lépett fel (így egy helyen már a szociológiai tudományok rendszerét is kifejtette: 1886a, 213-4), máskor még bizonytalan wolt, hogy már az adott pillanatban kielégítően keresztül vihető-e a kívánatos elhatárolás a filozófiától. (1886b, 42) A szociológiának mindenesetre igazolnia kellett létjogosultságát is, tudományos értelemben vett hihetőségét és 'megbízhatóságát' is – s mindezt más, hasonlóan fiatal' tudományokkal versengve.

Durkheim indulásának éveiben ment végbe Európában általában és különösen Franciaországban a társadalomtudományos mező átrendeződése. Az Ecole Normale Supérieure-ben Durkheim a klasszikus tanulmányokon kívül filozófiát és történelmet tanult – azt a két diszciplínát, amely régebben szerzett legitimitással bírt. A nyolcvanas években a francia egyetemi reformok keretében a bölcsészkarokon önálló tanszékekkel képviselve megjelent a földrajz, a pszichológia, a jogi karokon (más feltételekkel) a politikai gazdaságtan, a statisztika és a modern jogágak. (Karády 1976) Ezek közül Durkheim számára a pszichológia és a politikai gazdaságtan bírt nagyobb jelentőséggel: írásaiban ismételten mint mintára hivatkozott a pszichológiára, s konzekvensen tudományos tévedésnek tartotta a klasszikus gazdaságtant. A szociológiának mint szaktudománynak a hozzá képest több-kevesebb előnnyel rendelkező tudományok példáját kellett követni: ebbe beletartozott az egyetemi tanszékek megszerzése, a megfelelő szakmai publikációs fórum és társaság megteremtése, az egyetemi tanrendbe való integrálódás.<sup>15</sup>

De a szociológiának (ahogy Durkheim felfogta) nemcsak tudományrendszertani legitimitását kellett igazolnia, hanem azt is, hogy képes megoldani a filozófiától átvett vagy elorzott nemzeti-morális problémát. Ezért a filozófiához való viszony (szemben a pszichológiához való viszonyal) nem egy másik, szakszerűen elkülönült diszciplínához való viszony volt a durkheimi elképzelés szerint. A filozófiához való viszony a szociológia legfontosabb kérdéseit érintette. Az, ahogy e viszonyt elgondolta, együtt változott Durkheimnak a szociológia módszeréről és kutatási feladatáról kialakított felfogásával. A durkheimi szociológia eredeti tárgyválasztása is messzemenően 'filozófiai' kérdés volt.

### **Excursus a magyarázatról és Durkheim 'osztályhelyzetéről'**

Durkheim választásait és szándékait, tudományépítő stratégiáit 'tudásszociológiáig', nem csak valamiféle magábanálló 'szellemi' folyamatként kell megérteni. De félrevezető az is, ha csak Durkheim szűk értelemben vett 'társadalmi' pozíciójából indulnánk ki, ha mondjuk azt állítanánk, hogy azért próbált volna az új, a kiépült uralmi pozícióktól távoli területeken érvényesülni, illetve azért vonzódott volna a pozitívista szellemiséghez, mert kispolgári,

<sup>15</sup> A pszichológia Franciaországban önálló tanszéket később kapott, mint a szociológia (ha Durkheim bordeaux-i tanszékét szociológiának tekintjük), de elismert szakmai lapja már 1876-tól volt, 1888 óta képviselve volt a Collège de France-on, 1889-ben már egy pszichológiai laboratórium is létrejött. Az első vidéki tanszéket 1891-ben alapították, a Sorbonne-ra 1898-ban nevezték ki az első oktatót. Minthogy korábban a filozófia részének tekintették, nehézség nélkül kapott helyet a filozófiai vizsgák anyagában. A politikai gazdaságtan befogadása az egyetemre sokkal korábban végbement: 1865-től volt tanszéke, 1877-től bekerült a 1/cence anyagába, 1895-től volt gazdaságtani doktorátus. Az első szakfolyóirat már 1841-ben megjelent. (Karády 1976,278-301) A szociológia ehhez képest gyenge is volt és 'koraérett' is, ha azt tekintjük, hogy amikor Durkheim már a szociológia belső tagolódásáról elmélkedett, se igazi szakmai lapja és közönsége, se egyetemi pozíciója nem volt.

alávetett pozícióból indult, csekély örökölt gazdasági és bizonytalan kulturális tőkével rendelkezett (ami igaz), vagy profetikus státusát abból a tudat alatt továbbélő vágyból akarnánk megérteni, hogy a rabbi apa nem teljesített elvárásainak mégiscsak megfeleljen. Ha a szociológiának mint újonnan jött és ezért alávetett pozícióban levő diszciplína megkonstruálásának a munkáját tekintjük, ez a fajta magyarázat egyszerűen abszurd, látszat-oksági összefüggéseket állít fel.<sup>15</sup>

A kispolgári morális szigorúság, merevség és komolyság tagadhatatlanul nagyon jellemzőek voltak Durkheimre. Ez nagymértékben meghatározta munkastílusát is. Mindebben igencsak különbözött a párizsi irodalmi-művészeti értelmiségiektől. Érdemes szemügyre venni, hogyan jellemezte Durkheimet egy jobboldali publicista a Dreyfus-ügy tetőpontján: szorgalmas, de erőfeszítése nem áll arányban az eredménnyel, hamis elme (esprit faux), egyoldalú, inkább művelt (érudit), mint tudós (savant),<sup>19</sup> hiányzik nála a látókör

<sup>16</sup> Fabiani (1988,93-97 pl.) hajlik ilyen redukcionista magyarázatokra, de a nála sokkal mélyebben elemző Lacroix is (1981,127,154 pl.)

<sup>17</sup> Kétségtelen összefüggés van a társadalmi származás és a választott szakterület között a párizsi professzorok esetében a század végén: a kispolgári, kishivatalnoki származásúak aránya a filozófiai, történelmi, irodalmi és természettudományi szakok esetében magasabb, mint a jogi és orvosi szakoknál. Fordított összefüggés mutatkozik, ha a burzsoá, felsőbb közhivatalnoki és szabad értelmiségi származásúakat tekintjük. Az összefüggés érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy a 'kispolgári' szakok jellegzetesen azok, ahol a középfokú és a felsőfokú oktatás kritériumai között nincs törés, a felsőfokú képzés mintegy a középiskola meghosszabbítása, ennél fogva kisebbnek tűnik a kockázat. (Charle 1983) Ez az elemzés azonban semmiféle támpontot nem ad, ha azt próbáljuk megmagyarázni, hogy ki és hogyan konstruálja meg a szociológiát mint diszciplínát. Érdekeség kedvéért hasonlítsuk össze Durkheim pályáját a Frederic Rauh-éval, aki a hagyományos idealista racionalizmus egyik prominens képviselője volt. (Az első helyen Durkheim, a második helyen Rauh adatai – ez utóbbiak forrása: Charle 1986,1,152-3)

Született: 1858, Épinal (Vosges megye), zsidó származású, apja rabbi. 11861, Saint-Martin-le-Vinoux (Isere megye), zsidó származású, apja tanár a süketnémák intézetében.

Iskolák: Épinal, Paris: Lycée Louis-le-Grand; kétszeri bukás után csak harmadszorra kerül be az ENS-be; 1882: agregation | Lyon, Paris: Lycée Louis-le-Grand, elsőre bekerül az ENS-be; az agregációs vizsgán csak másodsorra jut át, 1885-ben

Pályafutás: 1882-1887: középiskolai tanár (Puy, Sens, Saint-Quentin); 1887: chargé de cours, Bordeaux; 1896: professzor, Bordeaux, 1902: professzor, Paris, Sorbonne) 1885-1888: középiskolai tanár (Vendome, Valenciennes), 1888:suppléant,Toulouse; 1893: professzor, Toulouse, 1900:maitrede conférence, Paris, ENS; 1908: professzor, Paris, Sorbonne

Politikai álláspont: aktív dreyf sard | aktív dreyf usard

Meghalt: 1917, Paris 11909, Paris.

<sup>18</sup> Lukes idézi Jules Lachelier filozófus, akkor tanfelügyelő véleményét a fiatal gimnáziumi (lycée) tanárról: "M. Durkheim has a very serious and somewhat cold appearance. He is conscientious, hard-working, well-informed and very clever, though his mind is perhaps more rigorous than penetrating and more capable of assimilation than invention: none the less, his teaching is very exact, very precise, very concise and perfectly clear, though the clarity is, it is true, of a scientific rather than a popular nature. His way of speaking is firm and clear-cut, though somewhat brief... M. Durkheim is, in short, one of the most serious of our young professors of philosophy." (1973,64-5) Érdemes figyelni azokra a kívánalmakra, amelyeknek Durkheim nem felelt meg: az eredetiség és a népszerű, könnyen érthető előadásmód. Ugyanezeket a hagyományos francia értelmiségi és iskolai értékeket találta meg 1970-ben Bourdieu. a versenyvizsgák során született értékeléseket elemezve. (1978,83 sk.)

Nehezen adható vissza más nyelveken az 'érudit' és a 'savant' jelentése közti különbség, különösen az az (le)értékelő konnotáció, amely még ma is (s nemcsak a jobboldali körökben!) kíséri az 'érudit' szót. A fáradtságos munka és a könnyed szellem különbségéről van szó, de az 'érudit' még abban a diskurzusban sem számít dicsőretnek, amely egyébként sokrétű dialektikával leplezi le a 'könnyed szellemet' mint az uralmat reprodukáló és elleplező beszédmódot.

tágassága, az együttérző értelem (la sympathie de l'intelligence), a szellem nagyvonalúsága (générosité de l'esprit), s csak úgy mellékesen: zsidó is. (Mazel 1899) Ez ugyan rosszindulatú karikaturá, de karikatúrának nem hamis. Durkheim ideálja tagadhatatlanul az a 'komoly élet' (vie sérieuse)<sup>20</sup> volt, amelyet Mazel annyira ellenszenvesnek talált. Ezért műveiben nyomát sem találjuk annak, hogy a századforduló forrongó, innovatív művészeti élete valami hatást gyakorolt volna rá. Világlátása és életfelfogása mélységesen konvencionális volt. Többször s igen ékesszólóan megírta a korlátozottság dicséretét:

"Ezért az embernek ahhoz, hogy teljes mértékben érezze önmagát, távolról sincs szüksége arra, hogy határtalan távlatokat lásson kinyitni maga előtt; valójában semmi sem fájdalmasabb, mint egy ilyen perspektíva meghatározatlansága. Egyáltalán nincs szüksége arra, hogy maga előtt egy meghatározható cél nélküli pályát lásson, ellenkezőleg, nem lehet boldog csak akkor, ha meghatározott és speciális feladatokra vállalkozik.... Az a fontos, hogy a tevékenységnek mindig pontos tárgya legyen, amelyre irányulhat. Minden olyan erő, amelyet egy ellenerő nem korlátoz, szükségképpen arra hajlik, hogy a végtelenben vesszen el.

Ez a kispolgári komolyság sokmindent megmagyaráz Durkheim szociológiájának a jellegzetességeiből, de azt nem, hogy miért vállalkozott a szociológia megkonstruálására. Miért fordult Tarde is a szociológiához, aki sem kispolgári származék, sem zsidó nem volt, aki a domináns pozícióban levő jogi pályán indult el, s akire mindaz jellemző volt, amit Mazel Durkheimben hiányolt? (Igaz, Tarde igencsak másféle szociológiát csinált.)

### A tudat és tudás problémája az első írásokban

Durkheim pályája mint társadalomtudósi pálya nem volt predeterminált. Ezt a pályát ő konstruálta (s bármennyire is magátólértetődő, ezt hangsúlyozni kell: ebben alapvetően különbözött mindenkitől, aki utána jött, épp azért, mert azok utána jöttek), s azok az eszközök, készségek, hajlamok, amelyeket magával hozott, ebben a konstrukcióban játszottak szerepet. Ebben a folyamatban az állásfoglalások (*prise de position*) nem egy adott helyzet vagy 'állás' (*iposition*) leképeződései, hanem egy vállalkozás egymásba kölcsönösen átmenő mozzanatai.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> A Vie sérieuse'-ről ld. Durkheim nekrológját barátjáról, Hamelinről: "C'était un pur rationaliste, un amant austère de la droite raison, un ennemi de tous les diétantismes. Pour lui, penser était la chose sérieuse de la vie..." (1907e, 429) A 'vie sérieuse' fontosságáról Durkheim gondolkodásában ld. Pickering (1984,352 sk). Mint jellegzetes példát ld. a művészet, a játék és az erkölcs, a Vie sérieuse' szembeállítását: Durkheim 1925,231 -2.

<sup>21</sup> "Ainsi, bien loin que l'homme, pour avoir le plein sentiment de lui-même, ait besoin de voir se développer devant lui ces horizons illimités, en réalité, rien ne lui est douloureux comme l'indétermination d'une telle perspective. Bien loin qu'il ait besoin de se sentir en face d'une carrière sans terme assignable, il ne peut être heureux que quand il s'emploie à des tâches définitives et spéciales.... L'important est que l'activité ait toujours un objet précis auquel elle puisse se prendre, et qui la limite en le déterminant. Or, toute force qu'aucune force contraire ne contient tend nécessairement à se perdre à l'infini." (1925,35) Morális kérdésekben Durkheim nagyon konvencionális volt. Bizonyára ezzel függnek össze nőikkel kapcsolatos nézetei, a nő és férfi természetes másságának állítása (ami a nő bizonyos értelemben vett alacsonyabbrendűségét jelenti), a válás intézményével szembeni ellenszenv. Ld. 1897m, 244-261,1906b, Roth 1989-90.

<sup>22</sup>"Dans tous les cas, les raisons logiques et les causes sociales s'entremêlent pour constituer ce complexe de nécessités d'ordre différentes qui est au principe des échanges symboliques entre les différents champs." "Chaque prise de position... se définit... par rapport à l'univers des prises de position – par rapport à la problématique comme espace des possibles qui s'y trouvent indiqués ou suggérés." Bourdieu 1991,17,19) (Persze ennek ellentmondó, 'redukcionista' fogalmazásokat is lehet nála találni.)

Láttuk már, hogy Durkheim számára a szociológia mint szaktudomány megkonstruálásának politikai értelme volt. Bordeaux-i bemutatkozó előadását ímígyen fejezte be:

‘Olyan okok hatására, amelyeket terjedelmi okokból itt nem tudunk elemezni, a kollektivitás szelleme nálunk meggyengült. Valamennyien olymértékben eltűzött Én-érzettel rendelkezünk, hogy nem vesszük észre a határokat, amelyek minden oldalról körbezárnak minket.... Minden erőnkkel reagálni kell erre a szétbontó tendenciára. Szükséges, hogy társadalmunk tudatára ébredjen szerves egységének; hogy az egyén érezze azt a társadalmi tömeget, amely körbeveszi és belehatol, hogy mindig érezze annak jelenlétét és hatékonyságát, s hogy ez az érzés szabályozza mindig a viselkedését.

Ez természetesen nem azt jelentette, hogy Durkheim szociológia helyett ‘politikatudományt’ akart volna csinálni.<sup>4</sup> A szociológiának annyiban volt számára értelme, amennyiben az nem politikai és nem filozófiai-etikai diskurzus volt, de mint önálló tudománynak viszont volt politikai és morális jelentősége. A szociológiának ugyanis a maga sajátos módján a morálról (s ezen keresztül, ahogy a fenti idézet sugallja, a politikáról) kellett szólnia, ezzel járulva hozzá a nagy (nemzeti) problémák megoldásához.<sup>5</sup> Ez a comte-i vonalat folytató program egyszerre volt nagyigényű és korlátozott. Korlátozott, mert eleve kizárta érdeklődési köréből a hatalmi és többé-kevésbé az érdekkonfliktusokat is.<sup>26</sup> Nagyigényű, mert a szociológia így, hiába deklarálta magáról, hogy szaktudomány, nem szaktudományos funkciókat is vállalt.

A Durkheim első írásaiban felvázolt összetett problematika (a jelenkor morális válsága és annak megoldása) lényegi szerkezetét tekintve változatlan maradt élete végéig. E problematika terében azonban a szociológia nem mindig ugyanazt a helyet foglalta el. Korai írásaiban a szociológiának roppant morális jelentőséget tulajdonított, a 90-es évek első felében helyzetmeghatározása szaktudományosabb, a századforduló után a szociológia újra bátrabban vállalt magára a szaktudományénál szélesebb körű funkciókat. A végig azonos morális, politikai problematika és a szociológia-(morál)filozófia viszony változó felfogása határozta meg azt, ahogy Durkheim a gondolkodás, a tudás, az értékek és eszmények, a kommunikáció

<sup>23</sup> ‘Sous l’influence de causes qu’il serait trop long d’analyser ici, l’esprit de collectivité s’est affaibli chez nous. Chacun de nous a de son moi un sentiment tellement exorbitant qu’il n’aperçoit plus les limites qui renserrent de toutes parts.... H faut réagir et de toutes nos forces contre cette tendance dispersive. n faut que notre société reprenne conscience de son unité organique; que l’individu sente cette masse sociale qui Fenveloppe et le pénètre, qu’il la sente toujours présente et agissante, et que ce sentiment régle toujours sa conduite...’ (1888a, 109) Sokat idézik Davy cikkét, ahol nyúvánvalóan nemcsak olvasmányait, hanem a Durkheimtől haUottakat is szem előtt tartva, így írt: (Durkheim szemében) ‘‘La sociologie dévait être cette phüosophie (!) qui contribuerait á asseoir déf initivement la République et á inspirer ses ref ormes rationnelles en meme temps qu’á donner a la Nation un principe d’ordre et une doctrine morale. La vocation du jeune sociologue s’exaltait a cette pensée.’’ (1919,188)

<sup>24</sup> Ahogy ezt Lacroix (1981) szuggerálja.

<sup>25</sup> Durkheim általában nem kötelezte el magát napi politikai ügyekben. Pályáján két kivételt ismerünk: az ‘Affaire’ csúcspontján írt individualizmus-esszéjét és a világháború idején a francia háborús propaganda érdekében kifejtett tevékenységét. Mindkettő nemzeti krízishelyzet volt. Ismert, hogy Durkheim ifjúkorában, a 80-as években, politikai botrányok követték egymást, a legnagyobb botrány, a Panama-ügy, éppen a munkamegosztásról szóló könyve írása idején zajlott, 1892-3-ban. Ezekben a botrányokban alaposan kompromittálódtak Durkheim diákkori hőse, Gambetta ‘opportunistá’ republikánusai.

<sup>26</sup> ‘Die Rekonstruktion der Perspektive von Wertkrise und Gesellschaf tsref orm in Durkheims Werk hat ergeben, dass sein moralsoziologischer Ansatz im Zugé der Ausarbeitung zu einem ethischen Maximalprogramm führt, dem nur ein institutionelles Minimalprogramm gegenübersteht.’ (Müller 1983,181 – kiemelés tőlem ND)



természetét és folyamatait felfogta – azt tehát, amit egy későbbi kor ‘tudásszociológiaként’ definiált. Milyen volt ezeknek az elemeknek a szerepe Durkheim egész elméleti építményében ezt kell e munkában tisztáznunk.

A kezdő Durkheim szerint, amikor választott diszciplináját és ezzel saját ‘pozícióját’ próbálta megkonstruálni, a szociológia önállóságának, legitimitásának és ‘hitelességének’<sup>27</sup> kérdése attól függött, hogy képes-e beszélni a jelzett morális problémákról, és képes-e sajátos, a többi tudománytól megkülönböztethető módon beszélni ezekről. Ebből következett az, hogy a társadalmat nem foghatta fel sem természeti, sem pedig szerződés útján létrejövő képződménynek, de nem beszélhetett róla a szokott morálfilozófiai módon sem. (v. ö. 1887a, 335) Ezért az első írásokban a társadalom mibenlétének igen általános problémája dominált.

Durkheim a koráramlatot követte, amely elfordult az utilitarizmustól és annak morálfelfogásától (Burrow 1966), de az utilitarizmus kritikája tekintetében némileg eltért a domináns evolucionista-organicista megközelítéstől. Durkheim programszerű pozitívizmusa a kései felületes olvasóban olykor ugyan azt a benyomást kelti, hogy evolucionista, organicista materialista’ szociológussal van dolga. Valójában már korai szociológiája is ‘idealista’, nemcsak a kései. ‘Idealizmus’ persze nagyon sokféle van. Durkheimnél az ‘egész’, a társadalom szellemi-morális természetű (morális erők tartják össze) (Giddens 1971 a, 71), de nem célszerű, akaratlagos tevékenység eredménye. Nem ‘voluntarista’ tehát, ami azt jelenti, hogy szerinte a társadalom magyarázatában nem lehet az egyének morális vagy immorális szándékaiból, értelemadásából kiindulni. A szociológiának, ahogy azt Durkheim felfogta, éppenséggel azért van létjogosultsága, mert a ‘Voluntarizmus’ (a klasszikus idealizmus és az utilitarizmus) nem adott magyarázatot a társadalom jelenségeire.<sup>28</sup>

Az, hogy Durkheim a társadalmi köteléket szellemi-morális természetűnek látta, összefüggött vállalkozása lényegével. Nem csak filozófiai meggyőződésétől függött, noha természetesen egy gazdag filozófiai hagyomány állt mögötte: gondolnunk kell Comte-ra, de támaszkodhatott Fustel de Coulanges, Espinas, Schäffle és Wundt előmunkálataira. A hagyomány azonban önmagában a megközelítést nem magyarázza meg. A szociológia morális reakcióját első írásaiban azzal vélte megalapozhatónak, ha bemutatja, hogy a társadalom jényegileg szellemi képződmény (ennélfogva a társadalomtudomány, amely a szellemi kötelékekkel foglalkozik, jogosultan szól hozzá morális kérdésekhez).

Első írásaiban egy ‘idealista’ megközelítést bontott ki – s ennek kapcsán természetesen már kifejtett egyfajta ‘tudatelméletet’. Ebben a ‘tudatfelfogásban’, a munkák előkészítő jellegéből is adódóan, mindig a társadalomról mint egészről van szó, differenciálatlanul és nélyebb elemzés nélkül. Ekkor jelent meg a ‘kollektív tudat’ (*conscience collective*) fogalma is.

Első írásai, 1885-ben publikált könyvismertetései (valamennyi németországi tanulmányútja előtt készült) természetesen még sok vonatkozásban bizonytalanok voltak Durkheim ekkor 27 éves). Először Schäffle-ben talált olyan szociológusra, aki néhány liapkérdést tisztázott számára, noha Durkheim először fenntartásokkal is élt vele szemben.<sup>29</sup>

<sup>27</sup>A tudomány ‘hitelességének’, ‘megbízhatóságának’, ‘hitelességének’ kérdésére ld. Latour-Woolgar 1988,191 sk. l.

<sup>28</sup>A fiatal Durkheim esetében is a ‘mechanical basis of moral order’ kereséséről van szó (Alexander 1982,108), téved tehát, aki nála a ‘voluntarista’ társadalomfelfogás kiépítésére irányuló igaz, sikertelen kísérletet lát. (mint Alexander 1982,81-109)

<sup>29</sup>Durkheim és Schäffle kapcsolatára ld. Gephart 1982. Az ismertetés végén elhelyezett megjegyzése retorikus formában fejezte ki elméleti és morális fenntartásait. Schäfflénél, mondta, "on n'y sent meme pas ses craintes, ces vagues inquiétudes si familières a notre temps. Cet optimisme se fait rare au jour'hui, meme chez nous. Nous commencons a sentir que tout n'est pas clair et que la raison ne guérit pas tous les maux." (Durkheim 1885a, 377) E megjegyzés jellegzetesen tükrözi Durkheimnak a

Schäffle-nél is megtalálta azt a már Espinasnál<sup>30</sup> olvasott gondolatot, hogy a társadalom tagjait szellemi és nem materiális kapcsolatok fűzik egymáshoz.<sup>31</sup> (1885a, 356) A kapcsolat Schäfflenél 'spontán' módon keletkezik, nem akarattal, 'szerződés' hozza létre – a 'szerződési' felfogás ellen a fiatal Durkheim is elszántan hadakozott (ld. pl. 1887a,325). Schäffle is beszélt kollektív<sup>32</sup> tudatról – a szó és sok tekintetben a fogalmi tartalom is tőle (valamint Espinastól)<sup>33</sup> származott. (Durkheim 1885a, 364-5) Schäffle fogalmazta meg Durkheim számára azt a később oly sokszor felmerülő gondolatot, hogy az 'ideál' nem az individualitás tartozéka, hanem

szociológiával szembeni elvárásait, ugyanakkor nyilván kézzentáit fordulat is a kezdő szociológus bizonytalanságának lepezésére.

<sup>30</sup> "Ily a donc représentation, c'est-à-dire pensée, c'est-à-dire, et nécessairement, conscience dans tous les actes de la vie sociale, chez les animaux comme chez l'homme." (Espinas 1878,133.- a felsorolt szinonimák is jellegzetesek!) "...nous dirons qu'une société est, il est vrai, un être vivant, mais qui se distingue des autres en ce qu'il est avant tout constitué par une conscience. Une société est une conscience vivante, ou un organisme d'idées." (Kiemelés tőlem – ND) "Au lieu d'essayer de rendre compte de la conscience par l'organisme matériel, nous serions plutôt tenté d'expliquer l'organisme matériel par la conscience." (Espinas 1878,530) Durkheimnak jó véleménye volt Espinasnak a francia szociológia megkonstruálásában játszott szerepéről (ld. pl. 1900a, 125). Espinas Durkheimre gyakorolt hatásáról ld.Filloux (1979,145)

<sup>31</sup> "Die Universalität und hochgradige Vergeistigung seiner Stoffe und seiner Bewegungen sind die unterscheidenden und auszeichnenden Charaktermerkmale des sozialen Körpers." "Das soziale Leben ist die geistigste und universellste Integration, Differenzierung und Gliederung aller anorganischen und organischen, aller physischen und psychischen Kräfte der irdischen Welt..." (Schäffle 1896,15) Egy összefoglaló megállapítás: "Ueberblickt man die vorstehende Erörterung der Ideezeichen, so erwähnen die letzteren wirklich in jeder Hinsicht einen hervorragend sozialen Charakter, sowohl was ihre kulturgeschichtlich wachsende Bedeutung, als was ihr innewohnendes Streben nach gesellschaftlicher Hervorbringung, Vielfältigkeit, Verbreitung, Vergeltung und Benutzung betrifft. Als geistige Verkehrsmittel sind sie die realen Bande gesellschaftlicher Verkörperung in Raum und Zeit. Sie gehören der organischen Welt noch nicht an; erst der soziale Körper hat durchaus einen bewusst geistig vermittelten Zusammenhalt. Diese Güterklasse ist als lebendige Sprache, als Schrift, Druck, Bild, Kunstwerk spirituellste, wirtschaftlich mindest kostspielige und doch meist gemeinnützige Stoffgestaltung." (Schäffle 1896,35. – kiemelések az eredetiben) Megalapozatlan azt mondani, mint Alexander (1982,92-95,101) teszi, hogy itt a kollektív erő az 'individual interaction' eredménye lenne – mégkevésbé, hogy Durkheim ezért vonzódott volna Schäfflehez.

<sup>32</sup>"Die Modifikation der individuellen Bewusstseinsinhalte ist übrigens nicht die einzige Folge ihrer sozialen Wechselwirkung. Als völlig neues Produkt der letzteren ergibt sich eine unabsehbare Mannigfaltigkeit bestimmter Beziehungen, Verbindungen und Zusammenhänge der individuellen Bewusstseinsinhalte verschiedener Personen unter einander, ein ununterbrochener innerer Kollektivzusammenhang des sozialen Körpers. Vermöge dieses Zusammenhanges können die Teile einerseits bei aller ihrer psychischen und psychophysischen Gleichwertigkeit die ganze Mannigfaltigkeit besonderer Berufleistungen, woraus die geistige Kollektivarbeit besteht, bewältigen, andererseits einander darin vertreten und zu geistigem Gesamtwerk sich ergänzen. Es hat sich ein sozialer Zusammenhang der successiven und gleichzeitigen inneren Zustände, Kollektivbewusstsein, Volksgeist, Gemeinschaft gebildet. Damit erst wird Kollektivwirksamkeit überhaupt, Verfügung führender Individuen über die kollektive Kraft sozialer Massen möglich." (Schäffle 1896,252. – kiemelések az eredetiben; NB a társadalmi munkamegosztásra való utalásokat!)

<sup>33</sup> A 'conscience collective' az emberi társadalomban: Az állati társadalmak dolgában tévedhetünk. "Mais l'erreur n'est guère possible en présence des phénomènes si manifestes que nous avons énumérés. Si les différentes individus qui composent les sociétés n'étaient pas présents à la pensée les uns des autres, ils ne vivraient pas agglomérés: l'idée est, comme nous Favons vu, la force qui tient unis ces éléments épars. Non seulement, donc, les sociétés sont réelles comme ensemble de phénomènes réguliers, mais elles sont réelles encore comme consciences existant en elles-mêmes et pour elles-mêmes." Espinas 1878,540. 1.

társadalmi erő, s mint ilyen: a leghatalmasabb integratív erő. (Durkheim 1885a, 359) Ugyancsak itt találkozott Durkheim a korporációk restaurálásának egyébként elterjedt eszméjével. (1885a, 371) A történet folytatásának ismeretében azt találnánk természetesnek, hogy a Schäfflel való találkozástól már egyenes út vezetett a *Division-ig*. De nem így van.

Durkheimnak jó érvei voltak az egyén/társadalom probléma Schäffle által javasolt elfogadása ellen. A kollektív tudat fogalmát Schäffle intellektualisztikusan értette, a társadalmak spontán, tehát nem szerződéses keletkezését reflektált folyamatnak tartotta ("tudatosan szellemileg közvetített összefüggés").<sup>34</sup> A kollektív tudat Schäfflenél 'világos eszméből' áll Durkheim 1885a,357, ui. 1888a, 98), s ezt Durkheim lehetetlennek tartotta. A konszenzus (l'accord des volontés') nem alapulhat azon, hogy a társadalom tagjai képesek megfelelő, adekvát képet alkotni világukról. (1885a 375-6)

"Kétségkívül ösztönösen mindenki megérti, hogy nem elegendő önmaga számára. A gyermek nagyon jól érzi, hogy függ szüleitől, a kereskedő a vásárlótól, a munkás főnökétől, a munkaadó az alkalmazottaitól. Ezek a viszonyok egyszerűek, nyilvánvalóak, kézzelfoghatóak és senki figyelmét nem kerülik el. De azt kell tudnunk, hogy vajon ez az érzés elegendő-e arra, hogy az egész társadalmat felfogjuk. Márpedig láttuk, hogy a legtöbb elme nem képes egy szűk horizontnál többet átfogni.

Durkheim ellentéte teljesen helytálló. Ha a társadalmi élet nyugalma attól függ, hogy létezen egyfajta közös, kollektív tudat, ez utóbbinak pedig az a feltétele, hogy a társadalom tagjai igaz ismeretekkel rendelkezzenek a társadalmi valóságról, akkor az empirikusan megfigyelhető társadalmakban lehetetlen elérni a társadalmi élet nyugalma, az integrációt.<sup>6</sup>

A 'kollektív tudat' problémája tehát az, hogyha társadalomintegráló funkcióval bír, nem lehet 'tudás' a szó szoros értelmében, mert empirikusan teljesíthetetlen, hogy a társadalom tagjai társadalmi feltételeik teljes ismeretével bírjanak, tökéletes transzparenciában éljenek. Hogyan lehet tehát a 'tudat' egyszerre 'tudás' is és 'nem-tudás' is? Erre később Durkheim többféle megoldást is javasolt:

- először (a *Divisionban*) azt a feltevést oldotta fel, hogy a tudat közössége a világos, reflektált ismeretek közösségét (a környező világ helyes ismeretét) jelenti, s így a közös tudat normatív és affektív elemei kerültek az előtérbe; ezt a megoldást a francia '*conscience*' szó szemantikája is támogatta;

- később (a századforduló után) a kérdést úgy tette fel, hogy nincsenek-e olyan tudati elemek, amelyek közösek s így integratív hatásúak, de nem az ismeretek, hiedelmek, morális meggyőződések, hanem az ismeretek, stb. strukturális, kategoriális előfeltételeinek szintjén helyezkednek el.

1885-ben Durkheim elméleti tekintetben még bizonytalan volt. Ezt mutatja, hogy ez évben megjelent két recenziójában az egyén/társadalom probléma megoldása tekintetében homlokegyenest ellenkező álláspontokat foglalt el?<sup>7</sup> Előbb a társadalom morális felsőbbrendűségét védelmezte Fouillée-val szemben, és tagadta 'az akaratok spontán

<sup>34</sup> "... bewusst geistig vermittelter Zusammenhang" (Schäffle 1896,35)

<sup>35</sup> "Sans doute tout homme comprend instinctivement qu'il ne se suffit pas à lui-même. L'enfant sent bien qu'il dépend de ses parents, le marchand de ses clients, l'ouvrier de son patron, le patron de ses ouvriers. Ces rapports sont simples, évidents, tangibles et n'échappent à personne. Mais il s'agit de savoir si ce sentiment peut aller jusqu'à comprendre la société tout entière. Or, nous avons vu que la pluoart des intelligences ne sont en état d'embrasser qu'un horizon restreint." (1885a, 376-377)

<sup>36</sup> Durkheim tehát már ekkor túljutott a 'cognitive bias'-on, azon a felfogáson, hogy a társadalom fegyelmező ereje attól függne, hogy a cselekvő mennyire ismeri a külső realitást. Parsons (1949,387-8) ezt a felismerést későbbre teszi.

<sup>37</sup>Alexander (1982,102) is észreveszi a bizonytalanságot, de egészen más okoknak tulajdonítja.

egyezéséből' fakadó társadalmi harmónia lehetőségét (1885b), majd az individualizmus jogait védelmezte Gumplowicz-csal szemben, aki úgy fogta fel, hogy a társadalomban működő erők az egyéneket tehetetlen bábuként lökdösik és taszítják. Gumplowicz-csal ellentétben a szociológiát itt egyenesen szocio-pszichikai tudománynak tartotta. (1885c).

Durkheimnak a német tanulmányút előtti felfogását tükrözi az 1886 elején publikált (tehát feltehetőleg 1885 közepén megírt) *Les études de science sociale* címet viselő ismertetéssorozat is. Ebben a legterjedelmesebb a szociológia akkori nagymestere, Spencer<sup>38</sup> vallásszociológiájának az ismertetése. Úgy vélte, hogy az általános szociológiának egyik fő feladata (a munkamegosztás tanulmányozása mellett) a 'kollektív tudat' kialakulásának a vizsgálata. (1886a, 214) Megjegyzéseiből két dolog derül ki: egyrészt az, hogy a 'kollektív tudat' értelmezésében a már megfogalmazódott kritika ellenére még mindig a fogalom Schöfflenél megismert kognitivistá felfogása dominált.<sup>39</sup> Másrészt az, hogy Durkheim már ^ kereste a kiutat egy olyan megközelítés felé, amelyben a morális, szabályozó, érzelmi funkciók kerülnének az előtérbe.<sup>40</sup> A morált már egyértelműen úgy fogta fel, mint a társadalom létezését biztosító mechanizmust.<sup>41</sup>

A német tanulmányút<sup>42</sup> megerősítette Durkheim formálódó koncepcióját, s néhány új elemet is hozzatett. Az egyén/társadalom probléma, láttuk, morális probléma volt Durkheim számára. Németországban tapasztalta, hogy egyfelől a kollektív tudat intellektualisztikus, kognitivistá értelmezése nem feltétlenül kényszerítő, másfelől megerősödött az az elképzelése, hogy az 'egész', a társadalom szempontjából a morális kérdéseknek elsőrangú jelentősége van. így már nem volt akadálya annak, hogy elgondolja a társadalom eszmék, szellemi elemek révén való integrációját, és összegeyztesse comte-ista szociológiai nézőpontját a renouvierista, kanti

<sup>38</sup> Durkheim első munkáiban félreismerhetetlen, hogy Spencer az egyik legfontosabb vonatkoztatási pont – de nem abban az értelemben, hogy tőle akart volna tanulni. Durkheim és Spencer viszonyára ld. Burrow 1966, Coming 1982 (aki nagyon elfogult Spencer javára), Filloux 1979, Rüschemeyer 1985.

<sup>39</sup> Spencert bírálja, mert a civilizáció fejlődésében az túl nagy szerepet tulajdonít a 'kritikai szellemnek' ('l'esprit critique'). "Nous croyons, au contraire, que le role de la conscience collective, comme celui de la conscience individuelle, se réduit á constater des faits sans les produire. Elle reflète plus ou moins fidèlement ce qui se passe dans les profondeurs de l'organisme. Mais elle ne fait rien de plus." (1886a, 194) Látható, hogy Durkheim kritikája az ész individuális, 'szerződéses', 'voluntarista' használata ellen irányul. A 'conscience collective' passzivitása csak ezért fontos, s egy másképpen felfogott társadalmi tudatnak már nem lenne lényeges ismertetőjegye.

<sup>40</sup> Ez derül ki a vallásra vonatkozó durkheimi megfogalmazásokból. A vallás egyrészt szabályozó funkció tölt be (1886a, 193), másrésztől rokona más szabályozó eszközöknek. "La religion n'est donc qu'une forme de la coutume, comme le droit et les moeurs. Ce qui, peut-etre, distingue le mieux cette forme de toutes les autres, c'est qu'elle s'impose non seulement á la conduite, mais á la conscience. Elle ne dicte pas seulement des actes, mais des idées et des sentiments. En définitive, la religion commence avec la foi, c'est-á-dire avec toute croyance acceptée ou subie sans discussion." (1886a, 195) Ugyanilyen értelemben beszél az elítéletek szükségességéről, a közös hiedelmek ('foi commune') szükségszerű kialakulásáról. A vallásnak így a jog és a morál mellett a társadalomban szabályozó funkciója van. (1886a, 197) Ennek a megfontolásnak a kiterjesztése ahhoz vezet, hogy a 'kollektív tudat' passzivitására vonatkozó tézist majd el lehet ejteni, anélkül, hogy el kellene fogadni a 'kritikai szellem' aktív szerepére vonatkozó spenceri tézist.

<sup>41</sup> "La morale ne peut avoir une autorité objective que si elle vise á autre chose qu'au bonheur ou au perfectionnement de l'individu. Elle n'est rien si elle n'est pas une discipline sociale. Ce qu'elle exprime ce sont les conditions d'existence des sociétés." (1886a, 206) Itt az egyébként pozitívan értékelt Coste individualista, közzgazdasági ihletettségu felfogását bírálja. Durkheimet – ahogy ez akkor szokásban volt – a minisztérium küldte ki Németországba az ottani egyetemi oktatás s azonbelül a fúozófiaoktatás tanulmányozására. A tanulmányútról ld. Lukes (1973,86 sk.), Jones (1986-1987), Némedi (1994).

eredetű morális eszméssel.

Durkheim németországi tapasztalatait mindenekelőtt terjedelmes, a német moráltudományról<sup>43</sup> szóló beszámolójából (voltaképpen könyvismertetések sorozata ez) ismerjük. (1887a) E cikknek már a bevezetőjében feltűnik, hogy milyen határozottan állította szembe a 'morál pozitív tudományát' mind a francia (többnyire a Renouvier által átdolgozott kanti hagyományban dolgozó) morálfilozófusok produkcióival, mind az utilitarista közgazdaságtannal. Durkheim érdemben és részleteiben nem foglalkozott a gazdasági elméletekkel. Feltehetőleg ismerte a vezető francia közgazdászok írásait (Lacroix 1981, 83), és megnyugodott abban a hitében, hogy a német 'pozitív moráltudomány' (a katedraszocializmus és a történeti gazdaságtan) kielégítően megcáfolta a klasszikus gazdaságtan állításait. A gazdaságtanra és annak absztrakcióira vonatkozó megjegyzései általánosak, nem elemzőek, és sokszor összeolvadnak az utilitarista morálfelfogás elleni polémiájával.

Németországból visszatérve a német moralistákat dicsérte azért, mert az etikát mint önálló, azaz a filozófiától elkülönült tudományt akarták megalapítani. (1887a, 267) A német moralisták végleg meggyőzték Durkheimet, hogy a morál társadalmi természetű, ami másfelől azt is jelenti, hogy a társadalom valóságos létező, s mint ilyen, nem idegen a moráltól. Wagnerről és Schmollerről beszélve érezhető megnyugvása, hogy korábbi kétségei és bizonytalanságai a társadalom/egyén viszonyban alaptalanok voltak.

"Számukra, ezzel szemben, a társadalom igazi létező, amely kétségtelenül semmi az őt alkotó egyéneken kívül, de amelynek ennek ellenére megvan a saját természete és személyisége. A köznyelv olyan kifejezéseinek, mint a kollektív tudat, a kollektív szellem, a nemzet teste nemcsak egyszerűen verbális értékük van, hanem nagyonis konkrét tényeket fejeznek ki."

Mindebből két következtetés adódik: egyrészt az, amit Durkheim szociológusi tervei megerősítéseként fogott fel: t. i. hogy a morál tudományosan, más pozitív tudományok mintájára vizsgálható és megfigyelhető,<sup>40</sup> másrészt az – s most problémánk szempontjából ez

<sup>43</sup> Durkheim a német 'moráltudományban' egy önálló és pozitív empirikus társadalomtudományt látott: "La morale n'est pas une conséquence et comme un corollaire de la sociologie, mais une science sociale à coté et au milieu des autres." (1887a, 335) Nyilvánvaló, hogy Durkheim szociológiáját, amelyben a morális kérdések központi szerepet játszottak, nehéz lenne teljesen és konzekvensen elkülöníteni egy 'pozitív' felfogott 'moráltudománytól'. Az idézetben látni kell azt is, hogy nem szerette volna, ha vállalkozását összekeverik a renouvier-i értelemben vett 'science de la morale'-lal. Wundt, ahogy Durkheim is idézi, nem a szociológiát, hanem a néplélektant (Völkerpsychologie) kívánja művelni, másrészt viszont ezt az etika előcsarnokának tekinti (Vorhalle de Ethik) (Wundt 1912, I.k., DI; Vorwort zur ersten Auflage). Wundtról ld. röviden Pléh (1992, 82 sk.). Wundt integratív tudományos stratégiája a német bölcsészkarai viszonyokhoz igazodott, ahol a filozófia megőrizte hegemon szerepét, szemben a francia állapotokkal, ahol a szakmák között munkamegosztásos versengés alakult ki.

<sup>44</sup> NB ezek nem köznyelvi kifejezések voltak! Schäfflenél és Espinasnál Durkheim is elméleti terminusokként kezelte őket!

<sup>45</sup> "Pour eux, au contraire, la société est un être véritable, qui sans doute n'est rien en dehors des individus qui le composent, mais qui n'en a pas moins sa nature propre et sa personnalité. Ces expressions de la langue courante, la conscience sociale, l'esprit collectif, le corps de la nation, n'ont pas une simple valeur verbale, mais expriment des faits éminemment concrets." (1887a, 272) Ugyanígy ír a német egyetemi filozófiaoktatásról szóló beszámolójában: a német közgazdászok munkássága nyomán "(l)a morale n'apparaît plus comme quelque chose d'abstrait, d'inerte et de mort que contemple l'impersonnelle raison; c'est un facteur de la vie collective." (1887b, 464) Ld. erre Assoun 1976, aki különösen Schmoller jelentőségét emeli ki, mert nála kap erős hangsúlyt 'a közös eszmék és érzelmek világa', az 'etikai közösség'

<sup>46</sup> "Jusqu'ici, pour toutes les écoles de morale, pour les utilitaires comme pour les kantien, le

a fontosabb – hogy a morál társadalmi természetű, tehát a morál és a társadalom nem idegenek egymás számára.

"Az élet forrásával való kapcsolat nélkül [az erkölcs] olymértékben elszárad, hogy egy absztrakt fogalomra redukálódik, amelyet teljes mértékben be lehet foglalni egy száraz és üres formulába. Ezzel szemben, ha megőrződik az őt magát is tartalmazó valósággal való kapcsolata, úgy jelenik meg, mint a társadalmi szervezet eleven és komplex funkciója. Nem fordulhat elő a társadalomban olyan tény, amelynek a visszahatását ne érezné s nyomát ne hordozná. Igaz, a közgazdászok [a történeti közgazdászokról van szó] e tények közül csak némelyekre hívták fel a figyelmünket, amelyek őket különösképpen érdekelték: de könnyű következtetéseiket általánosítani. Ha ez így van, az erkölcsöt a politikai gazdaságtantól, a statisztikától, a pozitív jog tudományától éppúgy lehetetlen elválasztani, mint ahogy az idegrendszert sem lehet a többi szervtől és funkciótól elvonatkoztatva tanulmányozni."

A tanulmányból világosan látszik, hogy az igazi nagy élményt Wundt jelentette Durkheim számára.<sup>48</sup> Láttuk, hogy a 'kollektív tudat' fogalmával szemben Durkheimnak fenntartásai voltak, feltehetőleg, mert túl intellektualisztikusnak érezte, s ezért lehetetlennek tartotta, hogy valóban általános legyen. Wundt ugyan közvetlenül nem foglalkozott ezzel a problémával, de két vonatkozásban segítette Durkheimot felfogása tisztázásában: egyrészt azzal, hogy a vallást jelölte meg, mint a szokások, az erkölcs ősi integratív faktorát, másfelől a *Sitté* (moeurs, 'szokáserkölcs') fogalmának kifejtésével. Mindkét esetben a tudat és a morál nem-kognitív oldalait emelte ki.

Durkheim nem volt mindig pontos olvasója forrásainak, de épp ezekből az apró csúsztatásokból lehet érzékelni, hogy mi volt számára a valóban fontos. A vallás tekintetében Wundt-ot ismertette azt írja:

"Kezdetben jog, erkölcs és vallás egyfajta szintézisben össze voltak olvadva, amelynek lehetetlen az elemeit elválasztani. E jelenségek egyike sem előzménye a másiknak; de egyik a másik után bontakozott ki ebből a megkülönböztetés nélküli keverékszerűségből, ahol csíra formában már léteztek."<sup>49</sup>

problème de l'éthique consistait essentiellement à déterminer la forme générale de la conduite morale, d'où ensuite on déduisait la matière. On commençait par établir que la principe de la morale est le bien ou le devoir ou l'utilité, puis de cet axiome on tirait quelques maximes qui constituaient la morale pratique ou appliquée. Des travaux que nous venons de résumer, il résulte au contraire qu'ici comme ailleurs la forme ne préexiste pas à la matière, mais en dérive et l'exprime. On ne peut pas construire la morale de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses, mais il faut observer les choses pour en induire la morale. Il faut la saisir dans ses relations multiples avec les faits innombrables sur lesquels elle se modèle et qu'elle régle tour à tour." (1887a, 278)

<sup>47</sup>"Sans communication avec la source même de la vie, elle [la morale] se dessèche au point de se réduire à n'être plus qu'un concept abstrait, à tenir tout entière dans une formule sèche et vide. Au contraire, si on la laisse en rapport avec cette réalité dont elle fait partie, elle apparaît comme une fonction vivante et complexe de l'organisme social. Il ne peut se passer dans la société un fait un peu important dont elle ne reçoive le contrecoup et ne garde la marque. Les économistes, il est vrai, n'ont attiré notre attention que sur certains de ces faits, qui les intéressaient particulièrement: mais il est aisé de généraliser les conclusions auxquelles ils sont arrivés. S'il en est ainsi, il est tout aussi impossible de séparer radicalement la morale de l'économie politique, de la statistique, de la science du droit positif que d'étudier le système nerveux, abstraction faite des autres organes et des autres fonctions." (1887a, 278-279)

<sup>48</sup> Arra, hogy Wundt milyen jelentőséggel bírt számára, Id. 1887b (436). Wundt referált könyvét, 1886-ban megjelent Etikáját valójában már nem is Németországban, hanem hazatérte után Franciaországban olvasta, 1887-ben. (Ld. 1907f, 404)

<sup>49</sup>"A l'origine, droit, morale et religion sont confondus dans une sorte de synthèse dont il est

Valóban ez az ősi egység<sup>50</sup> volt Durkheim számára fontos (s ez válik később explicit vallás-elméletének magjává), mert ez mutatta, hogy a kollektív tudatban az érzelmi, akarati elemek éppoly fontosak, mint a kognitívak. De Wundtnál nem pontosan ezt találta. Találni ugyan nála ilyen megfogalmazásokat is,<sup>51</sup> de Wundt egyébként elég világosan kifejtette, hogy a vallási érzelmek és az erkölcsi ösztönzők egymástól függetlenül keletkeztek (1912,55), noha az eltérő kezdetek ellenére egy időre összeolvadni látszanak az ún. "természeti vallásokban".<sup>52</sup> Durkheim átvette az ősi szintézis tételét, és elfeledkezett azokról a metafizikai megfontolások által generált kijelentésekről, amelyek vallás és erkölcs eredeti különbségét tételezték.

A 'Sitte' (*moeurs*) fogalma ennek az eredeti, de lassan felbomló egységnek az értelmezését segítette elő. Durkheim Wundt-olvasatában a 'moeurs' az az elem, amely a vallás és a tulajdonképpeni morál között a kapcsolatot biztosítja ('*intermédiaire*'). (1887a, 303,305) Másrészt a 'moeurs' az eminensen szociológiai elem, mintegy az a terület, amelyet a berendezkedett hatalmak egyike sem igényelhet magának, sem a filozófia, sem a teológia. Ugyanakkor a 'moeurs' erkölcsileg nem lehet közömbös, hiszen mind a vallással, mind a tulajdonképpeni morállal kapcsolatban áll. Durkheim nyilvánvalóan Wundtra támaszkodott, de megintcsak igen szabadon. Wundt ugyanis azzal vezeti be a 'Sitté' taglalását, hogy utal az erkölcsi élet ('*das sittliche Leben*') és a vallás elválására. Ez csak azért lehetséges, mondja, mert az erkölcsi eszmék (*die sittlichen Ideen*) önálló értékűek és függetlenül lehetnek a vallási motívumoktól. De e függetlenséghez kellene még más faktorok is: s ez éppen a 'Sitté'. "Csak egy terület van, amely e vonatkozásban az erkölcsi élet vallási alapjaihoz mérhető; ezt a szokáserkölcst azon jelenségei képezik, amelyek az emberi lét társadalmi viszonyaiban gyökereznek."<sup>53</sup> Wundtnál tehát a Durkheim által említett közvetítői szerep hiányzott, mert igazából nem volt rá szüksége.<sup>54</sup>

A 'moeurs' mint a társadalmasulás par excellence területe (legalábbis Durkheimnek ebben a dolgozatában) rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek egy önálló szociológiát jogosulttá tesznek – ugyanakkor ez a szociológia által vizsgált terület alapvetően ideális természetű és morális jelentőségű. Itt találkozunk először annak az elvnek az explicit megfogalmazásával, hogy a 'moeurs' mint kollektív tények okai más kollektív tényekben és nem az egyénben találhatók.<sup>55</sup> Ezt a gondolatot valóban Wundtnál is megtalálta Durkheim,<sup>56</sup> noha

impossible de dissocier les éléments. Aucun de ces phénomènes n'est antérieur à l'autre; mais il se sont successivement dégagés de cette espece de mélange indistincte où ils préexistaient à l'état de germe." (1887a, 301)

<sup>50</sup> A vallási és morális előírások hasonló természetét tulajdonképpen már tanulmányútja előtt látta. (1886a, 193)

<sup>51</sup>"Sitte, Recht und religiöser Kultus verschmelzen so auf das innigste." (Wundt 1912,103)

<sup>52</sup>"So kommt, im Gegensatz zu jener primären Scheidung der Gebiete, eine Zeit, in der beide völlig zur Einheit verschmolzen scheinen; und das ist eben die Zeit der aus ursprünglichen Naturmythen, aus Seelen- und Zaubervorstellungen erwachsenen 'Naturreligionen', deren Charakter vor allem darin besteht, dass der Mythos alle Bestandteile der Weltanschauung, Religion, Sittlichkeit und primitive Philosophie, in ungetrennter Einheit umschließt, und wo daher ebenso die im Mythos verhüllte Religion erhebend und erweiternd auf das sittliche Leben wie umgekehrt dieses läuternd und vertiefend auf die religiöse Affekte und ihre Äusserungen einwirkt." (Wundt 1912,56)

<sup>53</sup> "Es gibt nur ein Gebiet, das in dieser Beziehung mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens sich messen kann; dies sind diejenigen Erscheinungen der Sitté, die in den sozialen Beziehungendes menschlichen Daseins wurzeln." (Wundt 1912,108)

<sup>54</sup> A 'Sitté' egyébként a társadalmi élet egész területét átfogja Wundtnál: die individuellen Lebensformen (Arbeit, Nahrung, etc), die Verkehrsformen (Umgangsformen, Spiel, etc), die Gesellschaftsformen (Familie, Stamm, Staat, Volk, Recht, etc).

<sup>55</sup> "De ce que les phénomènes collectifs n'existent pas en dehors des consciences individuelles, il n'ensuit pas qu'ils en viennent; mais ils sont l'oeuvre de la communauté. Ils ne partent pas des individus pour se répandre dans la société, mais ils émanent de la société et se diffusent ensuite chez les individus."

nyilvánvalóan nem ő volt az egyedük vagy a legfontosabb forrása. Wundt megfogalmazása azonban gyengébb volt. az ő számára ez nem volt égető probléma. Diszciplináris stratégiája egész más volt, mint a korai Durkheimé: éppenséggel arra törekedett, hogy a filozófiát és a legkülönbélebb társadalomtudományokat polihisztorként egyszerre művelje. Nem volt tehát érdeke a következetes módszertani antiindividualizmus. A 'Sitté' kapcsán, éppen mert a tulajdonképpeni 'sittliches Leben'-től el akarta különíteni, persze antiindividualista volt, s Durkheimet éppen ez ragadta meg.

Durkheim úgy találta, hogy kiinduló problémájára Wundt etikája adott egyfajta választ: egyfelől rá alapozva ellentmondásmentesen vissza tudta utasítani az individualista, utilitárius megközelítéseket, másfelől viszont nem zárta ki az individuum morális értékének az elismerését. Ekkor jelent meg Durkheimnél a 'kollektív tudatnak' az a (terjedelmi) fogalma, amellyel majd a mechanikus szolidaritás kapcsán találkozunk:

"Ettől fogva az individualizmusnak nincs többé elméleti alapja. Ha csak jelenségek vannak bennünk, személyiségünknek nincsenek olyan határozottan meghúzott körvonalai, amelyek megakadályoznák a kölcsönös behatolást. Hiszen a tudatunk anyaga (eszmék, érzelmek, stb.) azonos a hozzánk hasonlókéval, s mindenekelőtt azokéval közülük, akik közel állnak hozzánk, mint rokonaink vagy honfitársaink; ez oldalról tehát egybeolvadunk velük.

"Les moeurs, fait collectif, doivent donc avoir pour cause un autre fait collectif. Et en eff et si, au lieu de chercher par le raisonnement comment les choses auraient pu se passer, on observe dans l'histoire comment en fait elles se sont passées. on s'aperçoit que toute coutume sociale a pour origine une autre coutume sociale." (1887a, 304) "En tout cas, dans cette suite ininterrompue de coutumes qui s'engendrent les unes les autres, nous n'apercevrons jamais le moindre vide ni le plus petit joint par où put s'introduire l'artifice individuel." (1887a, 305)

<sup>56</sup> Wundt az ellen érvelt, hogy a 'Sitte'-t az egyéni szokásokból vezessék le: "Immer stossen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitté, Formen, die unter Umständen in Zweck und Bedeutung, wie in der äusseren Erscheinung, beträchtlich abweichen können. Jené Abieitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt so der eigentlichen Sitté gegenüber eine Fiktion, analog der Fiktion eines ersten Besitzergreif ers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpf ers, mittels derén man die ursprüngliche Entstehung des Eigentums, der Staatsgemeinschaft t und der Sprache hat erklären wollen. Allé diese Fiktionen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben, für die grossen geistigen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewusstsein die letzten Erklärungsgründe auf zufinden; sie machen nur von dieser Maximé einen unrechtmässigen Gebrauch, in dem sie die unleugbare Tatsache, dass das Individuum der Faktor der Gesamtentwicklung ist, in die Voraussetzung umwandeln, dass er der Motor derselben sei." Es ist gewiss, "dass die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythos, Sitté, Recht zwar von dem einzelnen beeinflusst, nie aber von ihm geschaffen werden können." (1912, 134-135)

<sup>57</sup> Wundtnál pl. nem lehet ilyen kemény formulákat találni: "Mais tout se passe mécaniquement, et les moeurs produisent des conséquences morales, sans que celles-ci aient été voulues ni prévues." (Durkheim 1887a, 306)

<sup>58</sup> "Des lors, l'individualisme manque de base théorique. S'il n'y a en nous que des phénomènes, nos personnalités n'ont plus ces contours nettement arrêtés qui en rendaient impossible la pénétration réciproque. Car la matière de la conscience (idées, sentiments, etc.) nous est commune avec nos semblables et surtout avec ceux d'entre eux qui nous tiennent de près, comme nos parents et nos compatriotes; par ce coté donc nous nous confondons avec eux." (1887a, 315-6) Hasonlóképpen fogalmaz 1887b (465) is. Ld. Wundt (1912, m.k., 23-25 és 36): "Wüle und Vorstellungsinhalt sind individuell, insoweit sie der individuellen Persönlichkeit spezifisch eigentümlich sind; sie gehören zu einem Gesamtbewusstsein, insoweit sie einer Gemeinschaft von Individuen gemeinsam sind. Besteht die individuelle Seele immer nur in der aktuellen seelischen Tätigkeit, nicht in einem davon verschiedenen für sich existierenden Substrat, so ist aber damit ohne weiteres zugestanden, dass dem Gesamtwillen die gleiche Realität zuzuschreiben ist wie dem Individualwillen." Durkheim említetlenül hagyta Wundtnak azt a tézisé, hogy a közös tudatot viszont az egyéni teljesítmények alakítják ki, a végső



Wundtra alapozva Durkheim megfogalmazta a történeti individualizáció tézisének is, azaz az egyén/társadalom dilemmát a történeti dimenzió bevezetésével vélte feloldhatónak.

"Ekképpen nemcsak az nem igaz, hogy az individualitás lenne az elsődleges társadalmi tény és a társadalom leszármaztatott tény lenne, hanem éppenséggel az az előbbi az, amely lassan bontakozik ki a másodikból. De ahogy az individualitás kifermálódik és növekszik, a kollektív élet nem bomlik fel mégsem; csak egyre gazdagabb és tudatosabb lesz.

Az utolsó mondatban már feltűnt a Division-t mozgató dilemma. Itt Durkheim még hitt a könnyű megoldásban.

A morál társadalmi természetét kikerülhetetlenül felvetette az eltérő, empirikusan létező morálrendszerek összemérésének kérdését. Wundtnak könnyű dolga volt, mert (ezt Durkheim tulajdonképpen csak az ismertetés végén emelte ki) a morál társadalmisága számára viszonylagos: egyfelől a morál az egyéni teremtő szellemből származik, másfelől az erkölcsben vannak általános emberi célok, amely szemszögéből az egyes, korhoz kötött erkölcsök megítélhetők. (1912, III. k., 85 sk.) Durkheim egyik megoldást sem fogadhatta el, mert ezzel iláasta volna a morál pozitív tudományának, ennél fogva a szociológiának is a filozófiától, metafizikától való függetlenségét. Durkheim álláspontjával csak az a relativizmus fért össze, amelyet a Wundt-ismertetés végén, több kritikai megjegyzés után így fogalmazott meg: „Annyiféle morál van, ahány társadalmi típus, és az alsóbbrendű társadalmaké ugyanolyan joggal tekinthető annak, mint a művelt társadalmaké.”<sup>60</sup>

A morál társadalmi természetének tételezése nemcsak azt jelentette, hogy amikor a szociológia a 'kollektív tudatról' beszélt, morális kérdéseket érintett, hanem azt is, hogy a morálról szólva egyfajta tudatelméletet is szükségképpen kifejtett. Morálszociológia és tudásszociológia' így összekapcsolódott.

Durkheim valóban sokat tanult Németországban, többet, mint amit húsz év múlva a Deploige-zsal való és politikai-ideológiai felhangoktól nem mentes vita hevében hajlandó volt elismerni. (1907f) Ugyanakkor Durkheimnek teljesen igaza volt, amikor saját felfogását eredetinek tartotta., Az ugyanis, amit Wundttól tanult (a morál kérdéseinek pozitív tudományos kezelése) kialakuló koncepciójának csak egyik fele. Nem Wundttól tanulta viszont, ezt láttuk, ízt, hogy a morál pozitív elemzése egy külön tudomány feladata. Ez a comte-i örökségből származik. A két elem összekapcsolás nem pusztán 'szellemi' teljesítmény volt. Durkheim ezzel egy új (a későbbiekben egyetemi) intézményt teremtett meg.

Durkheim írásai mind egy maradandó problematika és egy periódusról periódusra változó diszciplináris szituáció hatását tükrözik. A morális megújulás és az ezzel összefüggő társadalmi reform gondolata egész pályáján meghatározta gondolkodását. Azt azonban, hogy elméletileg ezt hogyan dolgozta fel, az is befolyásolta, hogyan gondolta el a szociológia és filozófia viszonyát, a szociológia helyét a tudományok között. Ez a kettős hatás természetesen

mozgató erő tehát mégiscsak az individualitás. "So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes.... Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen." (1912, III. k., 38) Épp ezért érthetetlen, hogy miért vetett Durkheim túl erős antiindividualizmust Wundt szemére (1887a, 329) – ha csak nem azért, hogy a saját antiindividualizmusát kevésbé radikálisnak állítsa be.

<sup>59</sup> "Ainsi bien loin que l'individualité soit le fait primitif et la société le fait dérivé, la première ne se dégage que lentement de la seconde. Mais la mesure qu'elle se forme et s'accroît, la vie collective ne se dissout pourtant pas; elle ne fait que devenir plus riche et plus consciente." (Durkheim 1887a, 316) Ld. Wundt 1912 (III.k., 24-25)

<sup>60</sup> "Il y a autant de morales que de types sociaux, et celle des sociétés inférieures est une morale au même titre que celle des sociétés cultivées." (1887a, 331)

leginkább a közvetlenül erkölcsszociológiai témájú írásokban figyelhető meg, s ezek közvetítésével minden, a tudás és tudat kérdéskörével összefüggő témában.

Első írásaiban, mint bemutattam, központi szerepet kapott az a gondolat, hogy a társadalommagyarázatban a morális eszményeknek, a közös tudatnak kiemelt helyet kell kapni. Úgy látszik, mintha Durkheim kialakuló szociológiájában valamiféle tudásszociológia játszana az elméleti integráló szerepet párhuzamosan azzal, ahogy a társadalomban is a közös tudat az integráció elsődleges tényezője. Ez a korai elmélet természetesen még kidolgozatlan, elnagyolt körvonalú – összefüggésben azzal, hogy Durkheim számára a szociológia mint önálló tudomány léterhozása bordeaux-i tanári kinevezéséig bizonytalan körvonalú terv volt csak. A társadalom- és morálfilozófiától való elhatárolódás általános igényként merült csak fel, de nem volt konkrét, intézményi probléma. Durkheim gondolkodása néhány nagyon általános kérdés megoldás körül forgott (egyén/társadalom probléma, az utilitarizmus kritikája, stb.) – s ezekre úgy-ahogy válaszokat talált. A részletes, szakszerű kutatás, s ami ennek szervezeti oldala, a filozófusétól különböző szociológusi pálya még csak lehetőség volt. Amikor a feltételek és lehetőségek megváltoztak, átalakult az egész kérdésfeltevés is.

A 'kollektív tudat' fogalmának a kidolgozása lehetővé tette tehát az egyén/társadalom probléma kielégítőbb megfogalmazását és az utilitarizmus általános kritikáját, messze nem volt azonban alkalmas arra, hogy szélesebb vonatkozásban, az önállósuló szociológia keretein belül is kielégítő megoldást kínáljon. Ez Durkheim számára a Division kidolgozása során több lépésben nyilvánvalóvá vált.

## 2. fejezet

### A 'conscience collective' és a szolidaritás típusai

Espinas, Schäffle, Wundt nyomán – láttuk – Durkheim korai írásaiban azt fogalmazta meg, hogy a társadalom szövetét egy 'kollektív tudat' képezi, a társadalmi integrációt ez biztosítja. Ez a megfogalmazás kielégítőnek tetszhetett, amennyiben az utilitarizmus általános, elvont kritikájáról volt szó. Nyilvánvalóan elégtelen volt viszont két, egymással részben összefüggő szempontból. A Durkheimet társadalomtudományi vizsgálataiban ösztönző morális-politikai problémát, a nemzeti integráció hiányát és a közös nemzeti morál megteremtésének lehetőségét úgy is meg lehetett fogalmazni, hogy miért vannak különbségek az egyes kortárs (nemzeti) társadalmak között a közös meggyőződések erőssége tekintetében, miért lehetséges az, hogy a francia társadalom, szemben a konkurrens nemzeti társadalmakkal immáron egy évszázada nem tudott az integráció megnyugtató fokára eljutni. Másfelől: ha Durkheim a szociológiát mint szaktudományt kívánta megteremteni, az általános, elmosódott filozofikus válaszokkal nem elégedhetett meg. Az a megfogalmazás, amelyet Durkheim pl. Espinasnál talált, ti. hogy a társadalmiság semmi más, mint egy 'kollektív tudat' meglelte, mindkét a szemszögből a probléma megkerülését jelentette. Vagyis Durkheim korai elméleti megfogalmazásaiban is adva volt már annak a lehetősége, hogy eredeti elméleti téziseit felbontsa és átalakítsa.

A kortárs társadalomtudományi gondolkodás fejlődéstendenciái is megkövetelték a kiinduló pozíció továbbfejlesztését. Az európai társadalomtudományi gondolkodásban az utilitarizmus kritikája egyben az evolucionista-történeti megközelítések elterjedését jelentette. (Burrow 1966) Durkheim ezekkel a tendenciákkal találkozott: az utilitarizmus nem-evolucionista, de történeti kritikájával a német történeti gazdaságtanban, az organicista-evolucionista szemlélettel Espinasnál, az utilitarizmus és evolucionizmus egyeztetésére törekvő megközelítéssel Spencernél. Mindezen hatások a 'kollektív tudat' kvázi-történeti, fejlődéselvű tipológiájának a kidolgozására ösztönözték<sup>1</sup> – s ez a munka eredményezte az eredeti feltevések átalakulását.

Elméleti szempontból a 'szolidaritás' kérdésének kidolgozása bizonyult a döntő láncszemnek. Ezen Durkheim már németországi tanulmányútja előtt elkezdett dolgozni.<sup>2</sup> A szolidaritás-probléma révén fogalmazhatta meg világosabban és konkrétan, hogy milyen szerepet játszanak a morális elemek a társadalmi kohézióban. A munkamegosztás problémája, amelynek kapcsán ezt a kérdést tárgyalni kezdte, 'divatos' téma volt a 19. századi társadalomtudományban. Az utilitarista, spenceri tradícióban a munkamegosztásból származó termelékenység-növekedés, a 'túlélés-probléma' állt az előtérben. A marxi hagyományban a munkamegosztásból származó kizsákmányolás, az osztályképződés kérdése volt a fontos. Durkheim azonban leginkább a comte-i megközelítéshez kapcsolódott, amelyben a 'morális egészség', a társadalomnak a munkamegosztásból adódó szétszakadása és ennek ellensúlyozása volt a fő kérdés.<sup>3</sup> (Corning 1982, Müller, 1988).

<sup>1</sup> Végeredményben a nagyon korai Comte-hatás is ebbe az irányba mutathatót volna a 'három stádium' elméletével. Durkheim azonban korán felismeri és kritizálja Comte ál-e) olucionizmusát, amely egy minden társadalomban azonos fejlődést tételez fel, s az emberiséget úgy fogja fel, mintha az egy halhatatlan személy lenne. (Ld. 1888a, 89-90)

<sup>2</sup> Mauss azt írja, hogy a későbbi Division első terve 1884-ben már megvolt, az első fogalmazvány 1886-ban készült: Mauss 1928, V. Ennek ellene szól az, hogy a Division alap gondolata írásaiban 1888-ban jelenik meg először. (1888b)

<sup>3</sup> Comte-nál is megjelent az a gondolat, hogy a munkamegosztás a társadalmi szolidaritás forrása. (1969, IV, 478-9) Ugyanakkor szerinte a városi ipari társadalmakban "par une déplorable

Másfelől Durkheim számára Spencer militáris/ipari társadalomtipológiája is kihívást jelentett.<sup>4</sup> Durkheim első nagy munkájában egy olyan tipológiát akart kidolgozni, amely mindazokra a kérdésekre, amelyekre Spencer választ ad, ugyancsak ad egyfajta és elméletileg kielégítőbb választ, ugyanakkor végleg kiiktat mindenfajta utilitarista maradványt. Értelemszerűen ez azt kívánta meg, hogy a tipológia elméleti kiindulópontja más legyen, mint a Spenceré – és más is volt, hiszen ezt a kiindulópontot a 'kollektív tudat' kvázi-elmélete már megteremtette.

A gondolat kialakulását és vele a 'kollektív tudat' fogalmának átrendeződését a bordeaux-i korszak első írásaiban kísérhetjük nyomon. Bemutakozó előadása (1888a) tudománytörténeti jellegű volt: a gazdaságtan és Comte kritikája után és Espinas méltatása előtt tért ki Spencerre és az ipari társadalom elméletére. Egyelőre csak a problematika megfogalmazásáig jutott el: ha úgy van, ahogy Spencer feltételezi, azaz hogy a 'társadalmi fegyelem' fokozatosan gyengül, ahogy az ipari társadalom kialakul, akkor ez azt kell, hogy jelentse, hogy a társadalom tagjait összefűző szolidaritás túlságosan nagy teher az ember számára (t. i. ezért veti le, ahogy erre módja van). (1888a, 95) Márpedig ez nem így van – gondolta Durkheim, hiszen az előző 3-4 évben éppenséggel nem ezt a tanulságot szűrte le olvasmányaiából. Azt vetette ugyan Spencer szemére, hogy az nem ismeri fel a társadalom valóságos természetét (vagyis tévedése annak következménye, hogy bizonyos tapasztalati adatokat negligál), az érvelés azonban teljesen nyilvánvalóan egy (elméleti-morális-politikai) előfeltevésre támaszkodott, s nem empirikus megfigyelésekre:

"Az egyéni szabadságot tehát mindig és mindenütt korlátozza a társadalmi kényszer, öltse az a szokások, a szokáserkölc, a törvények vagy a szabályozások alakját. És minthogy a társadalmak nagyobb méretűvé válásával párhuzamosan a társadalom hatóköre párhuzamosan nő az egyénekével, joggal vehetjük Spencer szemére, hogy a valóságnak csak egyik oldalát látta, s lehet, hogy a kisebb jelentőségűt..."<sup>5</sup>

conséquence universelle de la prépondérance croissante de l'esprit d'individualisme et de spécialité, le développement moral y est resté fort en arrière du développement matériel." (1969, VI, 265) Az ipari társadalmakban hiányzik mindenfajta rendszeres morál, mindenkít csak a saját érdeke köt le, szemben "avec l'ordre admirable relatif à l'ancienne sociabilité mutuelle" (!). (1969, VI, 266) Az egyetlen kiút ezért "se trouve dans une systématisation convenable du mouvement industriel, laquelle est, à son tour, inséparable d'une élaboration directe de la réorganisation générale." (1969, VI, 267) A munkamegosztás káros következményeinek elhárításáról, s ebben a kormányzat által betöltendő szerepről szóló kijelentéseit Durkheim hosszan és helyeslően idézte. (Ld. Durkheim 1893m, 175-176, vö. Comte 1969, IV, 482,486) De Durkheim Comte-tal szemben a specializálódást morális parancsnak is tartotta. (1893m, 30-31) Világosan tudta, hogy a modern kor embere morálisan ellentmondásos helyzetben van. (vö. Giddens 1971a, 73)

<sup>4</sup> Ez a szakirodalomban általánosan ismert, ld. Corning 1982, Füloux 1979, Lukes 1973,141 sk., Rüschemeyer 1985, Tyrell 1985. A két típus rövid jellemzése: "The organization which cooperation implies, is of two kinds, distinct in origin and nature. The one, arising directly from the pursuit of individual ends, and indirectly conducing to social welf are, develops unconsciously and is non-coercive. The other, arising directly from the pursuit of social ends, and indirectly conducing to individual welf are, develops consciously and is coercive." (Spencer 1882,263)

<sup>5</sup> "La liberté individuelle se trouve donc toujours et partout limitée par la contrainte sociale, que celle-ci prenne la forme de coutumes, de moeurs, de lois ou de réglemens. Et, comme à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses, la sphère d'action de la société grandit en meme temps que celle de l'individu, on est en droit de reprocher à M. Spencer de n'avoir vu qu'une face de la réalité et peut-être la moindre..." (1888a,96) Abszurdum Alexandernek az a feltételezése, hogy Durkheim ebben az időben valamifajta 'instrumentalista', 'mechanisztikus' cselekvés- és társadalomfelfogást tett volna magáévá, hogy elfogadta volna Spencer utilitarista megközelítését, és ezért(?) egyfajta szociológiai materializmus felé tolódott volna el. (1982,109-110,115-118) A 'voluntarizmus/instrumentalizmus' kategóriápar, amellyel Alexander dolgozik, alkalmatlan a durkheimi problematika megragadására.

A Spencer-kritika akkor vált teljessé, amikor meg tudta mutatni, hogy e 'társadalmi kényszer' milyen formákat ölt a különböző társadalmakban.

Tönniesnek is voltak erre nézve javaslatai. Durkheim 1889-ben publikált recenziójában úgy gondolta, hogy egyetértenek abban,<sup>6</sup> hogy két nagy társadalomfajtát (especies de sociétés) lehet megkülönböztetni, elfogadva az ezekre javasolt német *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* terminusokat.<sup>7</sup> (1889,387) Ugy gondolta azonban, hogy Tönnies is Spencer hibáját követte el, vagyis a modern társadalmakra nézve feltételezi az individualizmus kiteljesedését, a társadalmi kötelékek lazulását. (1889,389) Ez visszesés az utilitarizmusba szerinte, ezért elfogadhatatlan. Ő maga úgy gondolta,

"... hogy a nagy társadalmi tömörülések élete ugyanolyan természetes, mint a kicsiny csoportoké. Az előbbieké nem kevésbé organikus és nem kevésbé bensőséges. A tisztán egyéni mozgásokon kívül a mi kortárs társadalminkban egy sajátos kollektív tevékenység is van, amely éppolyan természetes, mint a korábbi kevésbé kiterjedt társadalmaké. Kétségtelenül másfajta; eltérő típust alkot, de e nem két fajta közt, bármily különbözők legyenek is, nincs alaptermészetükből adódó különbség.

Ezt az elméleti állítást kiegészítette egy empirikus kutatási javaslat: a *Gesellschaft* típusú társadalmakat összetartó kollektív aktivitást induktíve lehet megismerni, "azaz a *Gesellschaftot* a rá jellemző és annak struktúráját magára öltő jognon és szokáserkölcson keresztül kell tanulmányozni."<sup>9</sup>

### A munkamegosztásról szóló könyv programja

A fentebb említett előadások és recenziók már egy egyetemi oktató munkái voltak, s ez nem lényegtelen körülmény. Durkheimnek, amikor megkapta kinevezését Bordeaux-ba, személyes programja első részét sikerült teljesítenie: a szociológiát, ha egyelőre csak a kiskapun is (hiszen megbízatása elsősorban pedagógiai előadások tartására vonatkozott) sikerült bevinni az egyetemre. A siker nemcsak Durkheim személyes sikere volt, hanem pártfogóié, a republikánus oktatásigazgatásé is. A köztársasági rendszer a 80-as, 90-es években komolyan nekilátott, hogy az addig különösen vidéken inkább vizsgáztató intézményként működő egyetemeket valóban színvonalas felsőfokú oktató intézményekké tegye. (Karady

Alexander kritikájához ld. Joas (1984).

<sup>6</sup> Tönnies úgy vélte, hogy Durkheim félreértette őt, amikor absztrakt tipológiának fogja fel elméletét; ő egy konkrét kultúra változásának elemzésére szánta azt. Ld. Gephart 1982,6 sk. 1.

<sup>7</sup> Minthogy lehetetlen ezeket franciára fordítani, organikus (*Gemeinschaft*) és mechanikus (*Gesellschaft*) társadalmakról beszél, pontosan fordítva használva a terminusokat, mint későbbi könyvében! Minthogy Durkheim pontosan ismerte a német gondolkodást, nyilvánvalóan a Tönnies tipológiájában meglévő romantikus elemet kívánta érzékeltetni a francia olvasókkal, a közönségnek mint 'organikus', 'nőtt' képződménynek a felfogását. Gondolhatnánk arra, hogy ekkor még saját tipológiája nem volt készen, ezért nem félt, hogy szóhasználatával zavart okozhat. Egy évvel korábbi családszociológiai bevezető előadásában (1888b, 9-10) azonban már a *Division* szóhasználatával találkozunk!

<sup>8n</sup> "...que la vie des grandes agglomérations sociales est tout aussi naturelle que celle des petits agrégats. Elle n'est ni moins organique ni moins interne. En dehors des mouvements purement individuels, il y a dans nos sociétés contemporaines une activité proprement collective qui est toute aussi naturelle que celle des sociétés moins étendues d'autrefois. Elle est autre assurément; elle constitue un type différent, mais entre ces deux espèces d'un même genre, si diverses qu'elles soient, il n'y a pas une différence de nature." (1889, 390)

<sup>9</sup> "... c'est-à-dire d'étudier la *Gesellschaft* á travers le droit et les moeurs qui lui sont propres et qui en revérent la structure." (1889)

1976,1983, Weisz 1983) Az új társadalomtudományok egyetemre való bejuttatásában a korszak oktatáspolitikusai nemcsak tematikai, hanem 'ideológiai' újítást is láttak: a felvilágosult, laikus republikánus szellem terjesztésére tartották alkalmasnak. (Karády 1976, 273)<sup>10</sup>

A szociológiának azonban sem egyetemi hagyományai, se legitimitása nem volt, az egyetemen belüli versengésben nem voltak *igazi* ütőkártyái. Durkheim, ahogy ezt a már hivatkozott bemutatkozó előadásban kifejtette, a szakszerű, tehát specializált kutatások révén kívánt *igazi* tudományos legitimitásra szert tenni. Ezért hangsúlyozta annyira a munkamegosztás és kooperáció szükségességét:

"Egy tudomány igazán csak akkor alakul ki, ha részekre és alágazatokra van osztva, ha meghatározott számú különálló és a többivel összefüggő problémát fog át. Az szükséges, hogy a kezdeti zavaros homogeneitás állapotából az elkülönített és rendezett heterogeneitás állapotába menjen át."<sup>11</sup> tudomány azáltal, hogy speciálisabbá válik, közelebb kerül a dolgokhoz, amelyek maguk is speciálisak; a tudomány így objektívebb, személytelenebb lesz, s ezért hozzáférhető lesz a legkülönbözőbb tehetségek, valamennyi jóakarátú munkás számára."<sup>12</sup>

Az egyetemi oktató, szemben a szaklapokban publikáló középiskolai tanárral, nem maradhatott meg az alapelvek deklarálásánál: meghatározott speciális témákról kellett beszélnie, részletezett tudásanyagot kellett a hallgatónak átnyújtani. Ezzel összefüggésben elméleti nézetei is változtak. Ezt a követelményt Durkheim nagyon komolyan vette.<sup>13</sup>

Álláspontjának módosulása az 'elmélyült kutatás és reflexió' eredménye volt, de az 'elmélyült kutatást' nem szabad a szó hagiografikus értelmében vennünk, azaz a kutató, a 'tisza szellem' és a 'valóság' misztikus egymásratalálásaként felfognunk. Durkheim vállalkozása, 'elmélyült kutatása' – láttuk – egy nagyobb és nemcsak a szociológiát érintő vállalkozás része volt. Ugyanakkor ez az 'elmélyült kutatás' *eo ipso*, mert szociológiai volt, a diszciplínák közti egyetemi viszonyok módosulását jelentette, s láttuk, hogy Durkheim is így fogta fel. Az egyetemen belül a szociológia 'hitelképességét' a többi szakkal versengve kellett bizonyítani.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Durkheim Bordeaux-ba kerülésében komoly szerepe volt L. Liard-nak, aki a minisztériumban Directeur de l'Enseignement Supérieur, és Espinas-nak, aki 1887-től a bordeaux-i Faculté des Lettres dékánja. A francia szociológia intézményesülésének történetére ld. Clark (1973). Durkheim pályája arra az időszakra esik, amikor a közoktatás ('instruction public', azaz laikus, állami oktatás) személyi állománya jelentékenyen kibővült. Az egyetemi oktatók száma is gyorsan növekedett. A pályán, amelyen Durkheim mozgott, sok társa volt, a lehetőségek is nőttek, de a verseny is erős volt. Durkheim helyzetét megkönnyítette a minisztériumnak az a kifejezett törekvése, hogy Párizsban szemben erős vidéki egyetemeket hozzon létre. Ld. minderre Karády (1976,1983).

<sup>11</sup> Itt még a spencer-i differenciálódás-gondolatot használja – nem úgy, mint a Division-ban magában!

<sup>12</sup> "Une science n'est vraiment constituée que quand elle s'est divisée et subdivisée, quand elle comprend un certain nombre de problèmes différents et solidaires les uns des autres. D faut qu'elle passe de cet état d'homogénéité confuse par où elle commence à une hétérogénéité distincte et ordonnée." "... en devenant plus spéciale, la science se rapproche davantage des choses qui sont spéciales, elles aussi; elle devient ainsi plus objective, plus impersonnelle, et par conséquent accessible à la variété des talents, à tous les ouvriers d'une bonne volonté." (1888a, 100,101)

<sup>13</sup> Ld. erre Mauss 1925,484-5 plasztikus leírását. Mauss a 90-es évek elején Bordeaux-ban tanult maga is.

<sup>14</sup> A 'társadalomtudomány' megjelenése a bordeaux-i egyetemen rögtön konfliktust váltott ki. Ahogy Durkheim családszociológiai kurzusának bevezető előadásából kiderül, a jogi kar kifogásolta, hogy az új kurzus a bölcsészkaron (Faculté des lettres) indult, s a jogi karra való áthelyezését kívánta. Durkheim, a 'csak a dolgot magát' néző tudós ideáljához alkalmazkodva konciliánsnak mutatkozott: jó

A munkának, amely így egyszerre volt elfogulatlan, 'objektív' és versengő, elméletileg több követelménynek kellett megfelelni. Egyrészt – összhangban a korábbi elemzésekkel – igazolnia kellett, hogy minden társadalomra jellemző bizonyos kollektív integráló erőnek a megléte, de nem feltétlenül minden társadalomban kellett ennek ugyanolyan típusúnak lenni (ezt Tönnies mellett Comte és Spencer elméletei is valószínűsítették). Nyitott maradt, hogy mennyire lehet feltételezni közös meggyőződéseket mint integráló tényezőt minden társadalomban, az azonban a korábbi vitacikkek alapján világos volt, hogy Durkheim szerint az integráció nem lehet az utilitarista gazdaságtan által feltételezett 'rejtett kéz' működésének az eredménye, s nem származhat az egoista egyének megegyezéséből sem. A típusok kialakítása során a 'szakszerű kutató', a specialista nem maradhatott meg a filozófiai általánosságú kijelentéseknél, többé-kevésbé 'empirikusan' kellett eljárnia. A kutatási program, amely ezekből a követelményekből kirajzolódott, több csapdát is rejtett, s végül Durkheim csak elméleti nézeteinek bizonyos módosításával tudott kellemetlen következményeitől megszabadulni.

Az elméleti állásfoglalások egy olyan logika követelményeinek is engedelmessé váltak, amely egyszerre szabályozta a szociológiának az egyetemen és a többi tudomány közt elfoglalt helyét, az ezért a helyért vívott harcot és a gondolatok elrendezését. A gondolatokat éppoly kevésbé lehet a tudományos világban elfoglalt társadalmi pozícióra redukálni, mint a pozíciót a gondolatokra. Ebből azonban az is következett, hogy a gondolatok koherenciájának és retorikai értelemben vett meggyőző erejének kérdése közvetlenül befolyásolta szerzőjének egyetemi és tudományos pozícióját – ennyiben nem volt pusztán elméleti ügy.

Durkheim a munkamegosztásról szóló könyvében a társadalmakat integráló erők problémáját – ismeretes módon – mint a szolidaritás különböző fajtáinak problémáját tárgyalta. A 'szolidaritás' fogalma már előző írásaiban is előfordult, először 1886-os, néhány társadalomtudományi könyvet ismertető cikkében, ahol A. Coste szóhasználatához kapcsolódva jelent meg. Csakhogy míg Coste-nál – Durkheim szerint – az egyén morális beállítottságát, együttműködésre való hajlandóságát jellemezte, nála valami többről volt szó.

A szolidaritás "... a társadalmi élet alapfeltétele. Valóban, egy olyan társadalom, amelynek a tagjai nem kapcsolná egymáshoz valamilyen tartós és szilárd kötelék, egy halom laza porhoz hasonlítana, amelyet a legkisebb szél is szétszórna a négy égtáj felé."<sup>15</sup>

A 'szolidaritás' itt társadalmi integrációt is jelentett, integráción értve a társadalom elemeinek egymáshoz, a részeknek az egészhez való kötődését. (Müller-Schmid 1988, 489-490) Ezt az integrációt alapjában véve (ebben a korai koncepcióban) a *kollektív tudat*, a szellemi-ideális társadalmi kötelek biztosították.

1887-ben Bordeaux-ban első előadásorozatának a címéül is ezt választotta: "A társadalmi

helyen lenne persze ez a kurzus a jogi karon is, de a bölcsészkar elhelyezkedés is ésszerű. (1888b, 32-4, Lacroix 1981, 86-7) Az ügy valójában nem volt ilyen ártalmatlan és légiés. A szociológia a jogi karon az akkor ott már berendezkedő közgazdaságtan közelében találta volna magát. A bölcsészkaron, ahogy ezt Durkheim is kifejtette, a történettudományokkal volt szoros kapcsolatban, s a 'politikai és morális' tudományok közé illeszkedett. A 'fakultások harca' a kialakuló szociológia elméleti irányvétele körül folyt. 1893 végén, 1894 elején Párizsban is konfliktusba került a jogi és bölcsész kar a szociológia miatt. Egy magánalapítvány lehetővé tette volna egy társadalomgazdaságtani (szociológiai) tanszék létrehozását a bölcsészkaron; a jogászok rögtön tüntakoztak, hogy ennek helye náluk lenne. A karok konfliktusa miatt a dologból semmi sem lett. (Weisz: 1979, 93-96)

<sup>15</sup> "... elle est la condition meme de la vie sociale. En effet, une société dont les membres ne seraient par rattachés les uns aux autres par quelque lien solide et durable ressemblerait a un monceau de poussière désagrégée que le moindre vent aurait tot fait de disperser aux quatre coins de l'horizon." (1886a, 207)

szolidaritás"<sup>16</sup> (Lukes 1973,617) Ahhoz képest, hogy mennyit foglalkozott vele, hogy a munkamegosztással kapcsolatos problémák kidolgozásában milyen szerepet nyert, a szolidaritás fogalma Durkheimnél elemzetlen maradt: mint teljesen magától értetődő terminust használja 1888-ban 1888b, 10-1 l),s magában a *Division*-ban is úgy bukkan elő, mint bármely más köznyelvi szó.<sup>17</sup> Arról értesülünk ugyanis, hogy a munkamegosztás, ha nem rendelkezne más szereppel, mint a civilizáció haladásának lehetővé tételével, erkölcsileg semleges lenne. (1893m, 39) De természetesen nem az, mert "a szolidaritás érzését" teremt meg két vagy több személy között. (1893m, 42) A 'szolidaritás érzésétől' aztán páratlan gyorsasággal jutunk el a 'társadalmi szolidaritáshoz'. (1893m,43) Kicsivel lejjebb a szolidaritás erősségét a társadalom tagjai közötti kapcsolatok számával tartja arányosnak (1893m, 45), aminek kellemetlen következményei lennének,<sup>18</sup> ha komolyan izgatná alapkategóriái meghatározása. Durkheim a továbbiakban már úgy kezeli a szolidaritást, mint jól bevezetett alapfogalmat.<sup>19</sup>

Ennek csak a bevezetője maradt meg, ez volt a már idézett tudománytörténeti áttekintés: Durkheim 1888a.

A szolidaritás témája – erről egyébként a *Division* szerkezete, a 'természetellenes' formákat taglaló ül. könyv zárófejezetként való beillesztése is tanúskodik – nagyon 'időszerű' volt. A 80-as évek vége – 90-es évek eleje politikailag is, az ipari viszonyok tekintetében is válságos időszak volt (Boulangier-ügy, a Panama-botrány, a fourmies-i sortűz, a carmaux-i sztrájkmozgalom pl.) S ahogy Durkheim kutatása kapcsolódott az átélt társadalmi válsághoz, úgy a könyv maga is hozzájárult, hogy a válságokat kortársai mint a szolidaritás problémáját tematizálják. A 'solidarité' volt – mondták – a 90-es évek 'nagy ideálja'. 1893-ban a vagyontalanoknak nyújtandó orvosi ellátásról szóló törvényt 'a szolidaritás nagyszerű elvéhez igazodva' fogadják el. (Zeldin 1973,1,665) Littré szótárában (1873-ban fejezte be) a 'solidarité' szócikke viszonylag rövid. Három értelmét különbözteti meg: a jogban (a *Code civil eben*) a személyek kölcsönös kötelezettségét jelenti, a köznyelvben a személyek közti kölcsönös felelősséget, s a fiziológiában a szükségszerű kapcsolatot az egységek közt, ez a 'solidarité organique' (!). (1968,7,239) A kölcsönös, erkölcsi és jogi kötelezettség mint a szó jelentésének eleme a 19. század eleje óta megvan. Politikai-erkölcsi értelemben, a társadalom tagjai kölcsönös segítségnyújtására vonatkozó erkölcsi parancsként Lalande szerint (filozófiai szótára füzetek formájában jelent meg 1902 és 1923 között) először Pierre Leroux használta a szót 1840-ben. Megjelent a 'solidarité\*' a radikális társadalmi reformereknél (Fourier, Considérant, Louis Blanc, Proudhon). Comte-nál és Claude Bernard-nál a fogalom kölcsönös függőséget, mai szóhasználattal 'funkcionális összefüggést' jelent. 1871 után a radikális republikanizmus központi eszméje lesz. Hangsúlyosan szerepel Renouvier-nál (ő már 1848-ban népszerűsítette, foglalkozik vele fő munkájában, a *Science de la morale*-ban is, amely Durkheim számára is nagy élményt jelentett), Fouillé-nál, a jogász L. Duguit-nél, L. Bourgeois egyenesen szolidarista mozgalmat indít. A Lalande definícióit kommentáló filozófusok (Lachelier, Mentre, Bernés) a 'solidarité' morális kötelezettséggé váló felfogását bírálták, a 'funkcionális összefüggésként' való értelmezését tartották igazán jogosultnak. A szót azonban ténylegesen használták kölcsönös morális kötelezettség értelmében. (Ld. Hayward 1959, Lalande 1960,1005-1008, Nicolet 1982,155) Durkheimnek is volt bizonyos kapcsolata a szolidarizmust propagáló intézményekkel (pl. Faculté des Hautes Etudes Sociales), de inkább csak a *Division* megjelenése után. (Ld. LaCapra 1972,69-70) Látható, hogy a 'solidarité' szó jelentéstartományában mindaz a kétértelműség, amely a durkheimi elméletet jellemzi, csíraformában megvan. Nem lehet azt állítani (ahogy Alpert teszi, idézi Müller-Schmid 1988,489-490), hogy Durkheim a *Divisionban* a szolidaritást csak 'objektivistá' módon értette volna, azaz az etikai komponenst kihagyta volna belőle. De a szó története folytán az 'objektivistá', 'funkcionalista' jelentés is 'benne volt'. A szolidaritás problémája Durkheimhez sokban hasonló értelemben előfordul Tönniesnél is. Ld. Bickel (1988,126)

<sup>18</sup> A mechanikus szolidaritás ugyanis nem lenne szolidaritás, hiszen épp a tekintetben különbözik az organikustól, hogy a kapcsolatok száma, a dinamikus sűrűség kisebb. (1893m, 131-2) Másrészt nem lenne szükség annak bizonyítására, hogy a munkamegosztás szolidaritást teremt, mert ebben az esetben definíciószerűen, azaz tautológiakusan azonos lenne munkamegosztás és szolidaritás. Később, a szolidaritástipológia elejtése után a sűrűség-problémát Durkheim kibontja, s az elméletileg jelentős szerepet játszik.

<sup>19</sup> Csak annyit tart a továbbiakban szükségesnek, hogy a szolidaritást elhatárolja a



Végeredményben a társadalomintegráló erők hatását, a sikeres integrációt jelzi vele, a szolidaritás ilyenformán tehát hatás, eredmény; a megvalósult szolidaritást a létrehozó okok szerint gondolta tipizálni. Ezért a megvalósult szolidaritás két nagyon különböző dolgot jelent: a morális kötelezettség és a kölcsönös függőség, a szó jelentésének két fő eleme mentén két ellentétes típusra (a mechanikusra és az organikusra) hasadt szét.

Tisztázatlan volt a könyvben a *munkamegosztás* fogalma is.<sup>20</sup> Durkheim nyilvánvalóan ezt is magátólértetődőnek tekintette, hiszen, mint írja, "a jelenség annyira általánossá vált, hogy mindentínek a szemébe tűnik." (1893m, 27) Ezért nem is tért ki alaposabban elemzésére. Problémája sokkal inkább az volt, hogy az egymással ellentétes erkölcsi parancsok közül melyik érvényes: az-e, amelyik a specializálódást írja elő ("Tedd magad alkalmassá egy meghatározott funkció hasznos ellátására." 1893m, 30), vagy az, amely szerint mindannyiunknak ugyanazt az eszményt kell követnünk (1893m, 31) – vagyis hasonlóknak kell lennünk.

Pedig a munkamegosztás problémája megérdemelt volna egy alaposabb bemutatást, hiszen itt Durkheim nagyon tudatosan tért el elődei megoldásaitól. Míg általában közelebb állt Comte-hoz, a modern társadalmak és a munkamegosztás összefüggésének elemzésében nem fogadta el Comte-nak azt a nézetét, hogy a munkamegosztás társadalmi felbomláshoz vezet, s ezért vallásos-autoritárius következtetéseit sem. Általában nem értett egyet Spencerrel, így végső soron azzal sem, hogy a munkamegosztás automatikusan szolidaritáshoz vezet (noha olykor ez a látszat keletkezik – ld. lejjebb!), de sokat átvett tőle, noha éppen Spencer központi kategóriáját, a differenciálódás fogalmát a *Division* központi fejtegetéseiben nem használta.<sup>21</sup>

Annak, hogy ennyire 'figyelmetlen' volt, amikor a könyv alapkategóriáinak meghatározásáról van szó, csak az a magyarázata lehet, hogy valójában nem ezek érdekelték. Kétségtelenül bizarr dolog, hogy egy könyvből, amelynek *A társadalmi munkamegosztásról* a címe, nem sokat tudunk meg a munkamegosztásról, s a szerző, noha két fő kategóriájának a mechanikus és organikus szolidaritást veszi, nem törekszik a szolidaritás mibenlétének alapos tisztázására. Mindenesetre a könyv első mondata így szól: "Ez a könyv mindenekelőtt kísérlet arra, hogy az erkölcsi élet tényeit a pozitív tudományok módszerével tárgyaljuk." (Kiemelés tőlem – ND) (1893m, 20)<sup>22</sup> A kiemelt szavak visszautalnak a korai írások problematikájára.

szociabilitástól. Ez utóbbit 'általános hajlamnak' nevezi (1893m, 47), amiből az következne, hogy a szolidaritás valami specifikusabb aspektusa a társadalomnak. A szociabilitás kérdésével Durkheim ugyan *érintőlegesen foglalkozott (1887c 162-3, 1888c 236), de érdemben aztán nem mondott róla sokat.* Nem lehet tehát azt állítani, hogy a 'szociabilitás' a durkheimi tárgymeghatározás részét képezné. (Lacroix 1981, 75) Amikor később Durkheim altruizmusról beszél, az már semmiképpen sem valami 'általános hajlam'.

<sup>20</sup> Meghatározatlansága miatt a munkamegosztás a szövegben többféle értelmet nyerhet. Schmid két, egymással összeegyeztethetetlen felfogást emel ki: a munkamegosztás szerepel a hagyományos értelemben mint a tevékenységek feldarabolása, másrészt a munkamegosztás jelenti a résztvevőknek azt a kötelezettségét, hogy hozzájáruljanak a javak előállításához. (1989, 631-634, v. ö. Müller 1983, 131)

<sup>21</sup> Pedig, Tyrell (1985, 184-6) szerint, megkönnyítette volna a saját dolgát, ha ezt teszi, hiszen a differenciálódás általánosabb és semlegesebb értelmű kategória, mint a gazdasághoz kötődő munkamegosztás, s Durkheim épp ezt az általánosabb és semlegesebb értelmet próbálta hangsúlyozni. A Spencer iránti ellenszenv mellett ebben szerepet játszott az a szándék is, hogy elhatárolódjon az organicismustól.

<sup>22</sup> Vissza kell gondolnunk 1887-es bemutatkozó előadásának befejező részére, ahol egyebek mellett ezt mondta: "La morale est meme de toutes les parties de la sociologie celle qui nous attire de preference et nous retiendra tout d'abord. Seulement, nous essayerons de la traiter scientifiquement." (1888a, 106)

A következőkben (ismertnek tételezve a könyv gondolatmenetét) a *Division* általános elméleti magvát próbálom meg rekonstruálni. Ennek kapcsán azt is igazolni kívánom, hogy Durkheim ellentmondásos és őt ki nem elégítő eredményre jutott, s ez ahhoz vezetett, hogy tulajdonképpen már a könyv írása közben módosította felfogását – s ennyiben már ebben a könyvben fellelhetők azoknak a nézeteknek az előzményei, amelyeket az évtized közepén végén született munkáiban fejtett ki.

A szolidaritás 'funkcionális' elmélete és a tudat problémája

Közismert a mechanikus szolidaritás durkheimi meghatározása: "Köztudott, hogy létezik egy olyan társadalmi kohézió, amelynek az az oka, hogy minden egyedi tudat valamiképpen egy közös típusnak, a társadalom pszichikai típusának felel meg." (1893m, 64) A gondolat Espinas<sup>23</sup> és Schäffle 'közös tudat' fogalmára utalt vissza. Úgy tűnik, hogy a 'közös tudatnak'<sup>24</sup> ez a fogalma képezte Durkheim kiindulópontját. Ezt két mozzanat is valószínűsíti. Egyrészt ez a szolidaritás-forma, ez a "közös tudat" antropológiailag lehorgonyozott. Durkheim általános érvényű tételként (tehát nem csak a mechanikus szolidaritás állapotaira jellemzőként) szögezte le, hogy "(k)ét tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniék és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész közösségre (société) nézve közösök." (1893m, 64) Másrészt – e gondolat folytatásaként – egy (szándékos vagy véletlen?) szójáték a szolidaritás fogalmát egyértelműen a mechanikus szolidaritáshoz köti:

"E két tudat pedig, bár különböző, összekapcsolódik egymással, hiszen végülis egy, mivel mindkettőt egy és ugyanazon szerv hordozza. Tehát kölcsönösen függenek egymástól (solidaires). Innen származik egy *Sui generis* szolidaritás, amely a hasonlóságból születvén közvetlenül összekapcsolja az egyént a társadalommal." (1893m, 65)

A kohézió biztosítóka így tehát kettős: egyrészt a tudat közössége, másrészt pedig az, hogy éppen pszichikai és testi individualitásunk következtében e közös tudatelemek szilárdan fogják', rögzítik az individuális, kontingens pszichés mozzanatokot.

Ez a felfogás volt a szolidaritás-probléma tárgyalásának a kiindulópontja és mintája. Tyrell (1985,207) Durkheim ezzel lényeges vonatkozásokban megkötötte a kezét; pontosabban, megkötötte a kezét az a reprezentáció-készlet, amellyel a saját szociológusi

<sup>23</sup> Espinas 1882-ben Durkheimmel lényegében egyezően így definiálta a 'conscience sociale' fogalmát: "Mais la pensée n'est pas tout entière dans la conscience de soi; elle pense le monde, et c'est comme représentation du monde que les diverses pensées des hommes sont capables d'accord, surtout comme représentations de cette partie du monde que constitue la société, famille ou nation, dont on fait partie. Par là, les diverses images, bien qu'inhérentes, comme mouvements cérébraux, a des sujets divers, sont susceptibles de s'identifier dans une large mesure et de concorder, de manière à former un consensus nouveau, un organisme d'idées et de volontés, qui est la conscience sociale." (1882,346) Ezt a felfogást szembeállítja Fouillée szerződéselvi megközelítésével (annak *La science sociale contemporaine* című könyvében). (1882, 355)

<sup>24</sup> A 'conscience collective' terminusban a 'conscience' jelentésmezeje eltér mind az angol, a német és a magyar megfelelők jelentésmezéjétől. A 'conscience' egyrészt megfelel a magyar 'lelkiismeret' (angol 'conscience', német 'Gewissen') szónak, másfelől a magyar 'tudat, tudás' (angol 'consciousness', a német 'Bewusstsein') szónak. (Littré 1968,2,686-689) Emellett a tudat tartalmára is vonatkozik, tehát egyszerre utal arra, 'ami' tud valamit, és arra, amit tud ('ambiguous assimilation of the knowing instrument and the known thing'). (Lukes 1973,4-6, Bohannan 1960,78-80, Lalonde 1960, 173-176) Nem kell mondani, hogy a francia nyelvnek ez a szemantikai jellegzetessége konstitutív szerepet játszott a sajátos durkheimi tudásfelfogás ('blending of subject and object into a single unit' Bohannan, 1979,80) kialakításában.

identitását és vállalkozását megkonstruálta.

A mechanikus szolidaritás elsősorban kétségtelenül azt jelenti, hogy a társadalom minden egyénében van egy azonos és közös tudattartalom – ilyen értelemben lehet a mechanikus szolidaritás erősségét "a közös tudat és az egyéni tudat terjedelmének arányával" meghatározni. (1893m, 83)<sup>25</sup> Durkheim azonban többre gondolt. Ismeretes módon a mechanikus szolidaritás 'indikátoraként' a represszív szankciók elterjedtségét választotta. A mechanikus szolidaritás megléte esetén, úgymond, azért dominálnak a represszív szankciók,<sup>26</sup> mert a kollektív tudat állapotai "erősek és határozottak" (forts et définis); ezzel kapcsolatban erős és határozott "érzelmekről", a kollektív tudat "intenzitásáról" beszélt. (1893m, 57,58,83) A továbbiakban a bűn szenvedélyes megtorlását azzal magyarázta, hogy a bűn nemcsak általánosan elterjedt és erős (minden egyénben meglévő) érzelmeket, hanem egy transzcendens, azaz az egyén felett álló tekintélyt is sért, ez a tekintély pedig egy kollektív erőből származik. (1893m, 61) E három mozzanat (a tudat, az érzelmek és a tekintély) egyformán fontos eleme a durkheimi koncepciónak, morálfelfogásának. A mechanikus szolidaritást csak e három tényező – a közös tudat, közös érzelmek és a feltétlen tekintély – együtt biztosítja. E komplexitás miatt állíthatja, hogy a mechanikus szolidaritás lényegében vallási jellegű.<sup>27</sup>

A mechanikus szolidaritás fogalmának kialakításához vezető kutatási utat fentebb végigkövettük.<sup>28</sup> Szemben első megfogalmazásaival, Durkheim a könyv írása idején már nem hitte, hogy a mechanikus szolidaritásban meglévő közös tudat választ jelenthet az eredeti, morális-politikai kérdésre, a modern társadalmak integrációjának lehetőségére is. Ahogy Durkheim előrehaladt szociológiai munkaeszközeinek konstrukciójában,<sup>29</sup> saját beszédének feltételeit is folyamatosan átalakította, s így azok a megoldások, amelyeket előző problémáira talált, olyan konzekvenciákkal jártak, amelyek újra illuzórikussá tették a megadni vélt megoldást, mert átalakították a kérdés feltételeit.

Láttuk, hogy az induló morális-politikai kérdés (az 'egyén/társadalom' viszony) hogyan vezetett egy szociológiai pozíció kialakításához (a szó 'szellemi' és 'hivatali' értelmében egyaránt) és a 'közös tudat' fogalmának kialakításához-átvételéhez. A mechanikus szolidaritás elmélete annak eredménye, hogy a 'pozícióba' bekerült tudós pontosította fogalmait. De az

<sup>25</sup> Ennek az állításnak a formalizálását ld. Csontos (1986). Természetesen abból, hogy a csoportban található tudattartalmaknak van egy olyan részhalma, amely minden egyes egyén tudatában is előfordul, teljesen jogosulatlan arra következtetni, hogy ezért az egyéneket sajátos kapcsolat köti egymáshoz. (Gurvitch 1950,367)

<sup>26</sup> Ismeretes módon Durkheim tévedett, amikor az ún. primitív társadalmakban a represszív szankciók dominanciáját tételezte fel. Ld. erre Lukes-Scull (1983,10-13)

<sup>27</sup> Ld. 1893a (64-70), pl. 68: "Quand nous réclavons la répression du crime, ce n'est pas nous que nous voulons personnellement venger, mais quelque chose de sacré que nous sentons plus ou moins confusément en dehors et au-dessus de nous." A vallás a mechanikus szolidaritás egyik alosztala lesz (vagy fordítva?): "... úgy tűnik, hogy az egyetlen olyan jellemző, amely valamennyi vallásos gondolatban és érzésben egyaránt jelen van, az, hogy ezek a gondolatok és érzések bizonyos számú együtt élő egyénben közősek, és átlagos intenzitásuk elég magas. Valóban általános tény, hogy ha egy emberi közösség osztozik egy némileg erős meggyőződésben, akkor ez elkerülhetetlenül vallásos jelleget ölt.." (1893m, 87)

<sup>28</sup> A terminusválasztás kétségkívül sajátos (mechanikus az ősi, organikus a 'modern'). Durkheim evolucionista létére konzekvensen járt el: ahogy a természeti világ fejlődésében a szervetlenre következett a szerves, a társadalomban a mechanikusra az organikus.

<sup>29</sup> Figyeljük meg, hogyan bukkan rá az indikátorképzés logikájára: "A társadalmi szolidaritás azonban teljes egészében erkölcsi jelenség, amely önmagában nem figyelhető meg pontosan, főleg pedig nem mérhető. A kezünk közül kicsúszó belső tény az osztályozás és az összehasonlítás érdekében egy külsővel kell helyettesítenünk, amely szimbolizálja, és az előbbit az utóbbin át kell tanulmányoznunk." (1893m, 44) Durkheim indikátorai a szankciók; elméletileg 'igazolja', hogy egy-az-egy megfelelés áll fenn bizonyos típusú szankciók és az egyes szolidaritástípusok közt.

egyetemi 'szellemi' és 'hivatali' követelmények teljesítése a mechanikus szolidaritás elméletének redukciójához vezettek. Amikor a 'modern korszakra', azaz a századvégi francia állapotokra került a sor, a közös tudatra való általános retorikus utalás már nem volt elegendő. A szakszerűség, láttuk, kettős követelmény volt: egyfelől a republikánus oktatási reformok hivatali képviselői is komolyságot és színvonalas munkát vártak az egyetemi oktatóktól, másfelől a konkurens szakokkal szemben is csak a szakszerű munka révén állhatott helyt a szociológia. De az eredeti morális-politikai probléma nyomása sem enyhült, továbbra is a társadalmi és morális kohézió lehetősége ösztönözte Durkheim kutatásait. E kettős követelmény nyomása alatt született a munkamegosztás, az organikus szolidaritás<sup>30</sup> elmélete.

Nem véletlen, hogy ott, ahol a mechanikus szolidaritás visszaszorulásáról, gyengüléséről beszélt,<sup>31</sup> gyakoriak voltak az erkölcsi-politikai problematikára nyíltan utaló szavak, állítások, így például azt mondta, hogy a történelemben előrehaladva... a vallás a társadalmi élet egyre szűkebb körét fogja át... a politikai, gazdasági, tudományos funkciók lassanként elválnak a vallásos funkciótól, önállósulnak..." (1893m, 87)<sup>32</sup> Másrészt, mondta Durkheim, a kollektív apus hanyatlak s egyidejűleg az egyéni tudat [kiterjedése, intenzitása] nő. "Ha ez a hanyatlás... legújabb civilizációnk saját terméke és a társadalmak történetének egyedülálló jelensége lenne, akkor kétségtelenül feltehetnénk a kérdést: vajon tartós lesz-e – a valóságban azonban a legtávolabbi időktől kezdve szakadatlanul folyik.... Az individualizmus, a szabad gondolat nem a mi korunktól kezdődött, nem 1789-től..." (1893m, 88) A megfogalmazáson érződik Durkheim kettős problémája: a közvetlenül nyomasztó kérdés az volt, hogy hogyan lehetséges a morális, társadalmi kohézió a századvégi francia társadalmában, de ezt a kérdést Durkheim a modern társadalmak általános problémájába ágyazva akarta megoldani. A szöveg ezért tagadta azt, hogy a századvégi francia helyzet különös vagy egyedi lenne.

A megoldandó probléma tehát az volt, hogy ha a mechanikus szolidaritás általában és szükségszerűen gyengül, mi léphet a helyére. Durkheim, ahogy erre többen rámutattak,<sup>33</sup> azt állítja, hogy a közös tudat és a munkamegosztás egymásnak funkcionális alternatívái.<sup>34</sup> "Egyre inkább a munkamegosztás tölti be azt a szerepet, amelyet valaha a közös tudat: elsősorban ez Jártja össze a magasabbrendű típusok társadalmi együtteseit (aggregats)." (1893m, 90)<sup>35</sup> Ugyanezt sugallja a kétféle szolidaritás szembeállítása:

<sup>30</sup> Az 'organikus szolidaritás' kifejezés, láttuk, előfordul már Littré szótárában. Littrével egyező értelemben használta Espinas, azaz az (élő vagy társadalmi) 'test' elemeinek objektív, tényszerű összefüggését jelezte vele. (1882,520)

<sup>31</sup> Elméletileg ezek a fejtegetések vezetnek át az organikus szolidaritáshoz; a kifejtés során a sorrend más, Durkheim már előzőleg beszélt az organikus szolidaritásról.

<sup>32</sup> Ez az állítás már akkor is közhely volt, de ilyen mivoltában sem volt a 90-es években teljesen ártatlan. Az állami oktatás professzorának, különösen ha az illetőnek mint a pedagógia tanárának a jövőendő középiskolai tanárok megfelelő szellemű felkészítéséről is gondoskodnia kellett, mintegy kötelessége is volt, hogy elősegítse a tudományos és vallási funkcióknak ezt az 'elválását'. Az egyházi (katolikus) és az állami közép- és felsőfokú oktatás versengésére, klientúrájuk társadalmi jellegzetességeire ld. Karady (1983). Az egyetemekkel szemben Durkheim idején támasztott republikánus politikai és morális elvárásokra ld. Weisz (1983,274 sk.). A Durkheimmel szemben Bordeaux-ba való kinevezésekor támasztott, a laikus nevelés erősítését célzó követelményekre Lukes (1973,109). Az erkölcsi nevelésről szóló előadássorozatának kezdetén Durkheim egyértelműen exponálta a problémát, amely pedagógiai tevékenységének középpontjában állt: a laikus (azaz: nem egyházi, nem vallásos) morál megteremtésének kérdése. (1925,1-12, különösen 3)

<sup>33</sup> Tyrell (1985,207), Wallwork (1984)

<sup>34</sup> Durkheim és a későbbi antropológiai és strukturalista funkcionalizmus viszonyára, hasonlóságaikra és különbségeikre ld. Peirce (1960).

<sup>35</sup> Schmid (1989,621-623) úgy véli, hogy a durkheimi organikus szolidaritás azt jelenti, hogy 1. a cselekvők egymástól (munkamegosztásosan) függenek és tudják ezt, valamint 2. a nyereségek megosztása a cselekvők közt igazságos. A két kritérium együtt koherens, logikus és védhető, de

## A mechanikus szolidaritás

1. közvetlenül kapcsolja az egyént a társadalomhoz
2. a társadalom a közös hiedelmek és érzések rendszere
3. a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék erősségével és fordítottan az egyéniség fejlettségével (1893m, 77-80)

Ami a modern társadalmakat illeti, Durkheim állítása első pillantásra világos: ezekben a társadalmakban (a megnövekedett 'sűrűség' és az ebből eredő fokozott konkurrencia következtében)<sup>37</sup> a társadalmi kohézió, a szolidaritás csak a munkamegosztásosan elkülönült funkciók rendszerszerű összefüggésén keresztül biztosítható.<sup>38</sup> Azt jelenti ez, hogy *csak az egyik társadalomtípus integrációs mechanizmusai között szerepel a 'tudat'*.<sup>9</sup> A 'tudásszociológia' ezek szerint *lokális érvényességű elmélet* lenne Durkheim életművében, csak a mechanikus szolidaritás viszonyai között lennének a tudati változók lényegesek. A mechanikus szolidaritás viszonyai között a 'tudat' nem a társadalmi életet kísérő epifenomen, függelék. A 'tudat', a 'tudás' itt a társadalmi élet konstitutív eleme, bizonyos szempontból maga a társadalom, ahogy ez Durkheim induló programjának megfelelt. Hogy az organikus szolidaritás viszonyai között a tudati elemek, amelyek most már nem alkotnak 'kollektív tudatot', milyen szerepet játszanak, arra a szolidaritás-tipológia mintha nem adna választ; ebből úgy tűnik, hogy nincs értelme Durkheimnél általános érvényű 'tudásszociológiát' keresni.

félrevezető, ami Durkheim felfogását illeti. A második kritériumot Durkheim pótlólagosan vezeti be, s az eredeti program kudarcát mutatja (erre lejjebb még kitérek). Az első kritérium nyilvánvalóan eltér Durkheim 'hivatalos' felfogásától. A probléma abból adódik, hogy Durkheim a könyvön belül annyit módosított ezen a 'hivatalos' felfogáson, hogy az eredetileg egyszerű és esztétikus architektúrájú könyv kuszává vált. Schmid egyébként helyesen jegyzi meg, hogy megalapozatlan az a feltevés Durkheimnél, mintha a cselekvők egymásrautaltsága és egymás iránti morális elkötelezettsége egy és ugyanaz lenne. (1989,628) Láttuk, hogy a korabeli nyelvhasználat ezen aspektusok elválasztása tekintetében ambivalens volt.

<sup>36</sup> A funkcionális összefüggés gondolatát természetesen Spencernél is megtalálhatta: "So that the consensus of functions becomes closer as evolution advances. In low aggregates, both individual and social, the actions of the parts are but little dependent on one another; whereas in developed aggregates... that combination of actions which constitutes the life of the whole, makes possible the component actions which constitute the lives of the parts." (1876,475)

<sup>37</sup> A 'sűrűség' növekedésével kapcsolatos durkheimi gondolatmenet közismert (1893m, 131 sk.), ezzel nem foglalkozom; a 'sűrűség' problémájára később, egy témánk szempontjából fontosabb összefüggésben visszatérek. A volumen növekedése és a társadalom szerveződése között már Spencer hasonló jellegű összefüggést látott, mint Durkheim: "The social aggregate, homogeneous when minute, habitually gains in heterogeneity along with each increment of growth; and to reach great size must acquire great complexity." (1876,459)

<sup>38</sup> Müller azt állítja, hogy Durkheim problémája: "Wie ist eine moralisch inspirierte Lebensführung in einer funktional differenzierter Gesellschaft möglich?" (1992, 51) Durkheim problémája nyilvánvalóan nem az egyéni morális viselkedéssel kapcsolatos, illetve úgy véli, hogy ha a társadalmi szolidaritás létezik, az ennek megfelelő egyéni viselkedés automatikusan adódik a szolidaritás feltételeiből.

<sup>39</sup> Éppen ezért túlzás azt mondani, hogy a 'kollektív tudat' elmélete alkotja Durkheim szociológiájának az uralkodó elemét (pièce maitresse). (Gurvitch 1950,351)

## az organikus szolidaritás

1. közvetve kapcsolja az egyént a társadalomhoz
2. a társadalom speciális funkciók rendszere<sup>36</sup>
3. a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék és az egyéniség fejlettségével.

Teljesen világos, hogy Durkheim az organikus szolidaritásról beszélve Spencerrel szemben kívánt valamit állítani.<sup>40</sup> Igaz ugyan, hogy éppen a lényeges állításokat tartalmazó fejezetben (I. könyv, III. fejezet) mindössze egyszer utalt (egy mellékes tárgy kapcsán) Spencerre, de az egész könyvben mégis Spencer a legtöbbet hivatkozott szerző, s egyébként is, teljesen nyilvánvaló, hogy Durkheim szándéka az volt, hogy egy elméletileg kielégítőbb apológiát kínáljon a katonai és ipari társadalom spenceri tipológiája helyett. Durkheim mechanikus szolidaritása különbözik is a 'katonai társadalom' modelljétől. Van-e azonban különbség a munkamegosztáson, funkcionális tagozódáson alapuló és organikus szolidaritást mutató társadalom és Spencer ipari társadalma között? Félelmetesen kevés – s ami kevés van, az, természetesen, az állam szerepével kapcsolatos.<sup>41</sup> Durkheim ezt nem vallotta be, ezért sokszor igazságtalan volt Spencerrel szemben. Úgy látszik tehát, mintha a megközelítés logikája', az örökölt reprezentációk, érvelési módok Durkheimet éppenséggel a szándékaival ellentétes irányba sodornák. Ha tartja magát elméleti állításaihoz, s az 'organikus szolidaritást' közvetlenül az egyének kooperációjából és szerződéses kapcsolataiból eredezteti, akkor Spencer és a közgazdászok közelébe jut; ha viszont a könyv bevezetésében szereplő gondolatokhoz, a munkamegosztás erkölcsi jelentőségéről mondottakhoz ragaszkodik, akkor az elméleti tételekkel kerül konfliktusba, hiszen a munkamegosztásból következő funkcionális differenciálódásból nem lehet levezetni a közös tudattartalmak meglétét.<sup>42</sup>

\*\*\*

Durkheim érvelésében sok elméleti pontatlanság található. Ezek közül mostani szempontunkból az a legfontosabb, hogy Durkheim képtelen volt pontosan megadni a munkamegosztás és az organikus szolidaritás viszonyát, azaz azt, hogy a specializálódás milyen mechanizmusokon keresztül eredményez integrációt. (Müller 1982,130;Müller 1992,

<sup>40</sup> Spencerről: "Comme lui, nous avons dit que la place de l'individu dans la société, de nulle qu'elle était à l'origine, allait en grandissant avec la civilisation. Mais ce fait incontestable s'est présenté à nous sous un tout autre aspect qu'au philosophe anglais, si bien que, finalement, nos conclusions s'opposent aux siennes plus qu'elles ne les repètent." (1893a, 170. Kiemelés tőlem – ND)

<sup>41</sup> Így pl. Durkheim úgy gondolja, hogy a szerződések léteéhez szükséges, hogy azokat egy a szerződő feleken kívül álló hatalom, a társadalom, illetve "az azt képviselő speciális szervek" garantálják. (1893a, 82-3,1893m, 70, ld. ehhez Müller-Schmid 1988,493-496)

<sup>42</sup> Már Parsons figyelmeztetett rá, hogy Durkheim 'was thrown off the track'. Szerinte ugyanis a *conscience collective* fogalma rejtette magában későbbi elméleti fejlődésének a magvát. "But this conception was associated with an undifferentiated society and mechanical solidarity. His original problem, on the other hand, had been to understand the 'non-contractual element in contract'. The classification he evolved had the effect of dissociating this altogether from the *conscience collective*, it was a matter of the division of labor and of organic solidarity." (1949,318-9, ui. 1960,121,138))Ezta gondolatot követi Alexander, mikor arról ír, hogy a könyvben "two vastly different approaches" küzd egymással: "On the one hand, the division of labor produces moral effects through mechanical means.... On the other hand, Durkheim sometimes argues that this labor division is itself the product of moral choice." (1982,127) Később Durkheim be is vallja (ez ellenkezik szokásaival), hogy a lényegét illetően sikertelen volt elemzése: a könyv második kiadásához írt bevezetésében arról beszél, hogy azt kívánta bizonyítani a munkamegosztással kapcsolatban, "que les fonctions, quand elles sont suffisamment en contact les unes avec les autres, tendent d'elles-mêmes à s'équilibrer et à se régler. Mais cette explication est incomplète." (1902, v – kiemelés tőlem ND) A kudarc azonban nem abból adódott, mint Alexander (1982,156) állítja, hogy Durkheim képtelen lett volna a rendprobléma egyszerre voluntarisztikus és kollektív megközelítésére. Ezek a fogalmak (amelyek Alexander elemzéseiben állandóan visszatérnek) teljesen alkalmatlanok Durkheim valódi problémáinak megragadására. Durkheim nehézségei abból adódtak, hogy ha a munkamegosztást mint a kollektív tudat funkcionális alternatíváját fogta fel, nehezen tudta magát Spencertől a kívánt mértékben elhatárolni, s ez természetes. Ha úgy tetszik, nem találta meg a funkcionalista logika és a közös morális tudat összeillesztésének módját – illetve azt rossz helyen, a munkamegosztás rendszerében kereste.

53, Tyrell 1985,209 sk. l.) Az utilitárius érvelés Durkheim számára nyilván elfogadhatatlan volt. Mászt viszont nem tett a helyére, pedig erre már csak azért is szükség lett volna, mert a munkamegosztás kialakulása kapcsán a konkurrencia dezintegráló hatásáról beszélt (1893m, 137 sk.), s ezek után várni lehetett volna, hogy az integratív erőket is részletezze. Pusztán az, hogy a dezintegráló konkurrencia (a munkamegosztás létrejötte révén) eltűnik, csak akkor vezet integrációhoz, ha feltételezzük, hogy ezáltal a háttérbeszorított integratív mechanizmusok újra működni kezdenek. Ilyen mechanizmust pedig Durkheim eddig csak egyet írt le: a 'közös tudatot'.

A közös tudat kerülőutakon tehát az organikus szolidaritás elméletébe is belopózik – ezáltal a funkcionális elmélet fellazul, de az integráció problémája közelebb jut a megoldáshoz.

A restitutív szankciókról (ezek megléte tulajdonképpen az organikus szolidaritás meglétének az indikátora) beszélvén Durkheim azt hangsúlyozta, hogy ezek csak akkor hatékonyak, ha az állam szervei garantálják érvényesítésüket.<sup>43</sup> Nyilvánvalóan ezt a kitételezt a minimális realizmus is megkívánta, lévén, hogy a vizsgált területek (a dologi és személyi jogok) a jog területei, így az állam egyszerűen kihagyhatatlan a számításból. Elméletileg azonban ez a feltevés inkohereus az alapvető elméleti állítással, t.i. hogy a társadalom a "különböző speciális funkciók rendszere", s ezek "kicsúsznak a kollektív tudat hatása alól". (1893m, 75,77) így ugyanis a 'restitutív jog' működését egy tudatos tényező, s nem pusztán a funkciók spontán összhangja biztosítja.

A 'restitutív jog' tárgyalása kapcsán Durkheim kitért a dologi jog kérdéseire. Elismerte, hogy a "dolgok éppúgy részei a társadalomnak, mint a személyek" (1893m, 70), de ezt a dolgok funkcionális összefüggése révén kialakuló 'dologi szolidaritást' mégis kizárta a tulajdonképpeni organikus szolidaritásból, arra hivatkozva, hogy ezek csak a dolgokat kapcsolják a személyekhez, nem a személyeket egymáshoz. (1893m, 71) A "pozitív együttműködést" (1893m, 73) úgy kell tehát érteni, hogy az az egyének egymással szembeni erkölcsi kötelezettségeit jelenti, valamifajta "konszenzust", (1893m, 72) Megintcsak az az érdekes, hogy ha az organikus szolidaritást úgy értjük, ahogy a domináns meghatározás szerint értenünk kell, ezek az állítások zavaróak és következetlenek. Az organikus szolidaritás mint "funkciók rendszere" ugyanis nem kívánja meg, hogy az egyének között konszenzus legyen, nagyonis összeegyeztethető viszont a 'dologi szolidaritással'. A 'konszenzus' bevezetése pótlólagos feltevés.

Hasonló problémák merülnek fel, ha az organikus és mechanikus szolidaritás között megállapított három különbség közül a harmadikat tekintjük.<sup>44</sup> Durkheim itt azt állította, hogy a mechanikus szolidaritás csak akkor lehet erős, ha "a társadalom minden tagjában közös eszmék és hajlamok száma és intenzitása meghaladja azokat, amelyek mindegyifenhöz tartoznak", ennél fogva ez "a szolidaritás csak a személyiséggel fordított arányban növekedhet". (1893m, 77) Vagyis CC-vel jelölve a közös tudatot, CI-vel az egyéni tudatot (vö. azzal a fentebbi állítással, hogy mindegyikünkben két tudat lakozik!), a mechanikus szolidaritásra igaz

<sup>43</sup> A "restitutív szankciókkal járó szabályok nem tartoznak a közös tudathoz..." "Másképp azonban jelen van bennük a [társadalom], ezért szükségszerű, hogy többé-kevésbé közvetlenül érdekelt legyen következményeikben. így, attól függően, hogy milyen élelken érzi át ezeket, többé vagy kevésbé közlelről és többé vagy kevésbé aktívan közlel, az őt képviselő szervek közvetítésével." (1893m, 70 – a magyar fordítás téves: a francia eredetiben szereplő névmást a kicsit feljebb található 'conscience commune'-re vonatkoztatja, pedig az nyilvánvalóan az előző mondatban szereplő 'société'-re vonatkozik. Vö. 1893a, 83)

<sup>44</sup> Az első kettő: a mechanikus szolidaritás közvetlenül, az organikus közbeeső részeken keresztül kapcsolja az egyént a társadalomhoz; a mechanikus közös hiedelmeket és érzéseket, az organikus funkciók rendszerét jelenti. (1893m, 77)

a következő két egyenlet:

$$\begin{aligned} CC_m > CI_m \text{ és} \\ CC_m + CI_m = \text{konstans.} \end{aligned}$$

A második feltevés teljesen szükségtelen. Durkheim csak azért vezette be, mert lejjebb az organikus szolidaritásról azt állította, hogy ennek feltétele, hogy "az egyéni tudat egy részét ne fedje le a kollektív tudat" (ez igaz egyébként a mechanikus szolidaritásra is!), és itt "az egész egyénisége egyidejűleg nő a részekével; a társadalom jobban képes egységként mozogni, ugyanakkor minden egyes elemének is több saját mozgása van." (1893m, 79) Vagyis az organikus szolidaritásra igaz a következő:

$$\begin{aligned} a \text{ } CC_0 \text{ és } CI_0 \text{ viszonya meghatározatlan} \\ CC_0 + CI_0 = \text{nem konstans.} \\ \text{Viszont: } CI_m < CI_0 \end{aligned}$$

Lényeges különbség mutatkozik a kétfajta szolidaritás között tehát abban, hogy a 'mechanikus' esetében az egyéni és a kollektív tudat csak egymás rovására változhat, míg az organikus szolidaritás esetében nem ez a helyzet. Eszerint az értelmezés szerint tehát egyfajta közös tudat mindkét típusban van, sőt az organikus szolidaritás esetében ez nagyobb is lehet 'abszolút kiterjedését' tekintve (ha egyáltalán ennek a kifejezésnek értelmet lehet adni), mint a mechanikus szolidaritás esetében. Az I. könyv V. fejezete ugyan, amely a közös tudat szükségszerű és nem viszonylagos gyengüléséről szól, ennek ellene mond. (Ld. ehhez Pope-Johnson 1983,681,685) De épp ebben a fejezetben Durkheim mégiscsak fenntartotta, hogy a modern társadalmakban is megőrződik a közös tudat.

"Ezzel egyébként nem azt mondjuk, mintha a közös tudatot a teljes eltűnés veszélye fenyegetné. Csak azt, hogy egyre inkább nagyon általános és nagyon határozatlan gondolkodásmódok és érzésmódok alkotják, amelyek szabad teret hagynak az egyéni eltérések növekvő sokaságának." (1893m, 89)<sup>45</sup>

Az idézet második mondata lényeges, de explicit módon ki nem fejtett utalást tartalmaz (ez a könyv számos más mondatában is megtalálható). Durkheim nem azt állította, hogy az egyéni tudat kiszorítja a kollektív tudatot. Ehhez fel kellett volna tételeznie, hogy az egyéni tudat olyan erőforrásokkal rendelkezik, amelyek képessé teszik a közös tudat legyűrésére. Lehetne ugyanis úgy is okoskodni, hogy a munkamegosztás csak az egyéni tudat előtérbe kerülése feltételeit teremti meg: az egyéni tudat saját energiáinál fogva érvényesül. Elképzelhető lenne például az a feltevés, hogy a racionalításban sajátos energiák lappanganak, amelyeket a közös tudat kevésbé engedett kibontakozni; elképzelhető lenne, Tönnies módjára, a közös tudat és a munkamegosztás mögött más, mélyebb, tudatnak nem nevezhető, kvázi-metafizikai erőket sejteni. Mindez azonban a magyarázatot éppenséggel oda vezetné vissza, ahonnan Durkheim ki akart kerülni: a filozófia illetékességi területére.

Durkheim természetesen nem valamiféle 'naturalista' vagy netán 'materialista' programot helyezett szembe az idealista filozófiai racionalizmussal – ahogy erre már többször utaltam. Ő is bizonyos értelemben racionalizációként értelmezte a mechanikus szolidaritásnak az organikusval való felváltását, csak hogy ez a racionalizáció, ha tágabb teret engedett is az individuális racionalitásnak, hajtóerejét nem onnan nyerte. A racionalitás magának a közös tudatnak a változásából következik.

"Gyakran megjegyezték, hogy a civilizációban megvan a tendencia a racionálisabbá és logikusabbá

<sup>45</sup> Ehhez a gondolathoz kapcsolódik egy jellegzetes fejtegetés az individualizmus mint morális eszme szerepéről. Erre később fogok kitérni.



válásra; láthatjuk most, hogy mi ennek az oka. Csak az racionális, ami egyetemes. Az értelmet a különös és a konkrét futamítja meg. Jól csak az általánost gondoljuk el. Következésképpen minél közelebb van a közös tudat a különös dolgokhoz, minél inkább magán hordja azok lenyomatát, annál inkább érthetetlen.... Ellenkezőleg, amikor a civilizáció szélesebb hatóterületen fejlődik, mikor több személyhez és dologhoz alkalmazkodik, szükségképpen megjelennek az általános eszmék és benne uralkodóvá válnak.... Tehát a társadalmak tömegének a megnövekedése és nagyobbfokú sűrűsödésük magyarázza meg ezt a nagy átalakulást."<sup>46</sup>

"Márpedig minél általánosabbá válik a közös tudat, annál inkább teret enged az egyéni változatoknak. Amikor Isten távol van a dolgoktól és az emberektől, már nem hat minden pillanatban mindenre. Már csak elvont szabályok vannak, amelyeket nagyon sokféle módon szabadon lehet alkalmazni.... A kollektív tudat racionálisabbá, tehát kevésbé parancsolóvá válik, és ugyanezen okból kevésbé gátolja az egyéni változatok szabad kifejlődését." (1893m, 157-8)<sup>47</sup>

A fejtegetés plauzibilis és a később kifejtett gondolatokkal összhangban van. Csakhogy a könyv kontextusában ez ahhoz vezet, hogy az eredeti tipológia végképp fellazul, hiszen eredetileg arról volt szó, hogy a mechanikus szolidaritást felváltó organikus szolidaritásban a közös tudat nem játszik szerepet. E fejtegetésekből viszont úgy tűnik, mintha a kétfajta szolidaritás közt az lenne a különbség, hogy a mindkettőben meglevő közös tudat az organikus szolidaritás viszonyai közt univerzálisabb.

\* \* \*

Miből következtek ezek az inkoherensnek tűnő állítások? Durkheimet megszerzett pozíciója, az e pozícióval kapcsolatos érzékelt kötelezettségei abba az irányba hajtották, hogy átfogó, a kor elméleti szintjén álló társadalomfelfogást dolgozzon ki, amely képes értelmezni és relativizálni – egyebek mellett – a korszak domináns gazdaságtani elméleteit is, a hanyatló utilitarista és a felemelkedő evolucionista hagyományt. A negatív minta adva volt számára mindenekelőtt Spencer alakjában. Ennek a vállalt feladatnak felelt meg a *Division* manifeszt architektúrája.

Másrésről viszont Durkheimet az a mód, ahogy a szociológiáról való felfogását kialakította, a szociológiának tulajdonított funkciók, eredeti morális és politikai szándékai abba az irányba hajtották, hogy a társadalmat összetartó közös meggyőződések keresse. Durkheim arra hajlott, hogy egyének között igazi együttműködést mégiscsak az egyetértés képes biztosítani. Így aztán hiába beszélt a részek közötti funkcionális összefüggésről, valahol mégis mindig becsempészte a közös tudatot. Ezért tartotta ellenszenvesnek Spencer megközelítéseit, csak éppen a vázolt dilemma miatt ő maga kényszerült a másik fajta 'logikát' követve arra, hogy többször Spencer állításait ismétlje.<sup>48</sup> Ennélfogva teljesen igaza van azoknak, akik szerint a *Division*, mert minduntalan a közös hiedelmekhez fordul, feloldja a mechanikus és organikus szolidaritás közti különbséget. (Lukes 1973,166, Tyrell 1985,221 -2, Popé – Johnson 1983,

<sup>46</sup> "On a souvent remarqué que la civilisation avait un tendance a devenir plus rationnelle et plus logique; on voit maintenant quelle en est la cause. Cela seul est rationnel qui est universel. Ce qui dérouté l'entendement, c'est le particulier et le concret. Nous ne pensons bien que le général. Par conséquent, plus la conscience commune est proche des choses particulières, plus elle en porté exactement l'empreinte, plus aussi elle est inintelligible.... Au contraire, quand la civilisation se développe sur le champ d'action plus vaste, quand elle s'applique a plus de gens et de choses, les idées générales apparaissent nécessairement et y deviennent prédominants.... G'est donc l'accroissement de volume des sociétés et leur condensation plus grandé qui expliquent cette grandé transf ormát ion." (1893a, 275)

<sup>47</sup> A két idézet egy összefüggő fejtegetésből van véve!

<sup>48</sup> Habermas is úgy látja, hogy Durkheim szükségszerű és feloldhatatlan paradoxonba bonyolódott, (é. n., 150)

683-5, Giddens 1971 c, 212) Ugyanakkor viszont a könyv elméleti váza megakadályozta, hogy tisztázhassa: milyen feltételek mellett lehet eljutni egy közös (és sok helyen létezőnek feltételezett) morál felépítéséhez. (Schmid 1989,630-1) E kettős követelmény ahhoz vezetett, hogy a *Division* egyik vállalt feladatának sem tudott eleget tenni: nem a született meg a kívánt átfogó társadalomintegrációs elmélet, de a 'kollektív tudat' szerepét sem sikerült megnyugtatóan tisztázni.

Sosem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a vonatkoztatási keretet, amelybe a könyv beilleszkedett. Ami a 'közös morál' és a 'közös hiedelmek' kérdését illeti, ezek fontosságát nemcsak ő hirdette. Amiben másoktól különbözött, az az volt, hogy úgy vélte: a szociológia feladata, hivatása és joga, hogy megtalálja a megoldást. Az *Année philosophique* recenzense pl. úgy vélte, hogy ennek a közös morálnak a forrását nem a társadalmi tényekben, hanem a velünk született morális ösztönökben kell keresni – s ez az állítás az illetékességeket eleve máshogy osztotta el, mint ahogy Durkheim kívánta. (Pillon 1893)<sup>49</sup> Ő éppen ezt, azaz a szociológiai kérdéseknek a morálfilozófia vagy a filozófiai antropológia illetékessége alá való rendelését akarta elkerülni. Ez arra ösztönözte, hogy világos és jól kidolgozott elméleti állításokat tegyen. Ugyanakkor ezzel meg is nehezítette az eredeti szociológiai-morális program fenntartását szolgáló önkorrekciót.

### A 'funkcionális elmélet' korrekciós kísérletei

A mechanikus szolidaritás bemutatása kapcsán ahhoz a szöveghez, ahol arról van szó, hogy "két tudat lakik bennünk" (1893m, 64), Durkheim fűzött egy ártatlannak látszó jegyzetet: "A kifejtés egyszerűsége kedvéért feltételezzük, hogy az egyén csak egyetlen társadalomhoz tartozik. Valójában több csoporthoz tartozunk és többféle kollektív tudat él bennünk..." (11893m, 219) E vigyázatlan megjegyzés természetesen a dolog lényegét érinti, hiszen ezt elfogadva átalakul az egész 'organikus szolidaritás'. Ha ugyanis a nem-szegmentális, munkamegosztásos társadalmakban lehetséges olyan csoporttudat kialakulása, amely az egyént integrálja, nem csak a funkciók összefüggése magyarázza a társadalom kohézióját. A csoporttudatok sokasága megköveteli, hogy az elmélet egyszerre magyarázza a társadalmi differenciálódást, az egyének morális kötődését egymáshoz és a társadalomhoz és a csoporttudatok értékszintű integrációját. Ezt az elméletet – amelynek általános szerkezetét tekintve jelentősen különböznie kell a *Division* alapelméletétől, s amelynek legmeggyőzőbb formáját Parsons alkotta meg – Durkheim sem 1893-ban, sem később nem dolgozta ki. Elméletének változásai más irányokba vezettek.

A *Division* eredeti elméleti vázán végrehajtott korrekciók legnyilvánvalóbb jelei a könyv utolsó, 'társadalomkritikai' fejezeteiben figyelhetők meg.<sup>50</sup> Durkheim itt először az anómikus munkamegosztást vette szemügyre, azaz az ipari válságokat és csődöket, a munka és tőke

A recenzio egyébként tagadta, hogy az 'organikus szolidaritás' valaha is túlnyomóvá válhatna. A munkamegosztás, úgymond, mindig csak eszköz a cél érdekében, a cél pedig "la communauté des idées et des sentiments, la similitude des consciences." (Pillon 1893,277) Az eltérés csak árnyalatnyi, de Durkheim programja szempontjából ez az árnyalat a lényeges.

Nem arról van tehát szó, mint azt pl. Müller – Schmid (1988,496) állítják, hogy ebben az utolsó részben válik világossá igazán, hogy a munkamegosztás hogyan eredményez organikus szolidaritást. Itt, a ül. könyvben Durkheim már hallgatólagosan feladja a könyv domináns elméleti téziseit (elsősorban a 'conscience collective' és a munkamegosztás funkcionális ekvivalenciáját állító tézist), és egy másfajta elméleti megközelítést keres. Ld. ehhez Alexander (1982,154): "In Book 3 he has discovered a whole new range of empirical phenomena, and they are crucially important, for they form the critical intervening variables between the fact of divided labor and its effect on contemporary solidarity." Ld. Pope-Johnson (1983) is.

antaeonizmusát és a tudományok együttműködésében mutatkozó zavarokat. (1893m, 172-178. p.<sup>51</sup> Miután arról elmélkedett, hogy ez az anómia nem magából a munkamegosztásból ered, leszögezte:

"Az organikus szolidaritás létezéséhez nem elegendő, hogy legyen egy rendszer olyan szervekből, amelyeknek szükségük van egymásra és általánosan átérzik szolidaritásukat, hanem azt a módot is előre meg kell határozni, ahogyan együtt kell működniük..." (1893m, 179 – a fordítást kismértékben módosítottam ND)

A könyv első két nagy részében erről a tudatos szabályozásról csak elvétve esett szó, a dolog szinte észrevétlen maradt. Igaz, Durkheim itt, a lezáró fejezetekben is feltételezte, hogy ez a szabályozás spontán módon kialakulhat a munkamegosztásban, de persze ez egyáltalán nem szükségszerű. A saját korát úgy jellemezte, hogy hiányzik belőle a megfelelő összhang, nincs megfelelő szervezettség. Illúzióknak tartotta a közgazdák ama hiedelmét, hogy a funkciók összhangja magától, belátható időn belül, szabályozás nélkül is helyreáll. (1893m, 180-182) Ezek a fejtegetések is megerősítették tehát, hogy az organikus szolidaritás viszonyai között is kellenek normák, amelyek rögzítik a jogokat és kötelességeket, és kellenek intézmények, amelyek a normák alapján elvégzik a szabályozást. Nem világos egyelőre, hogy ki állapítaná meg e normákat s ki ellenőrizné betartásukat. Ha ennyire szükség van közös normákra a szabályozáshoz, ez feltételezi, hogy létezik valamilyen közös tudat is, mint e normák előfeltétele és összessége. Ennyit már korábban is sejtetett Durkheim, de a befejező fejezetekben tovább is ment.

A szabályok léte – mondta – még nem elegendő: a munkamegosztás akkor is rendellenes lehet, ha a feladatok nem felelnek meg az egyéneknek (1893m, 188-189), vagy ha az egyének közti egyenlőtlenségek lehetetlenné teszik a szabad szerződéseket. (1893m, 195) Durkheim meritokratikus ideálja eléggé ismert: feltételezte, hogy a munkamegosztás csak akkor optimális, ha a feladatok megoszlása megfelel a képességek elosztásának. Ehhez pedig a "külső", azaz nem a munkamegosztásból magából fakadó egyenlőtlenségek eltörlése szükséges. (1893m, 194) Az egyenlőtlenségek eltörlése azért is szükséges, mert "ha léteznek született gazdagok és szegények, akkor szükségképpen vannak igazságtalan szerződések is" (t.i. a született szegény előnytelen helyzetben van, hiszen kevesebb erőforrása van, hogy kitartson, míg igazságos szerződést köthet). (1893m, 198) Mindez természetesen az igazságosság kérdéséhez vezet – vagyis fel kell tételeznünk bizonyos általános, a társadalom egésze által elfogadott igazságossági elveket, hogy a munkamegosztás normális formákat ölthessen.<sup>52</sup>

A munkamegosztás anómikus formáival kapcsolatos fejtegetések mellett a *Division* (még bizonytalanul, a *Legons de sociologie* néven ismert előadássorozat már határozottabban) megfogalmazott olyan gondolatokat is, amelyekhez Durkheim csak a századforduló tájékán, az

<sup>51</sup> A tudományok esetében a lassan elsorvadó 'conscience collective' a filozófia, amely nem képes többé együttműködésüket garantálni. (1893a, 353-356) Comte-ot követte abban, hogy a tudományos kooperációban mutatkozó zavarokat a modern korszakra jellemző válságjelenségek között kiemelt helyen tárgyalta. (Comte 1969, VI, 391 sk.) Comte persze e vonatkozásban is a 'régime de spécialté'-t hibáztatta, Durkheim nem.

<sup>52</sup> Az általános, a társadalom különféle, a munkamegosztás révén elkülönült csoportjaira egyaránt vonatkozó igazságossági elvek lehetőségét alátámasztja az univerzalizáció mint a munkamegosztással és a társadalmi változással együttjáró tendencia feltételezése Durkheimnél. Nemcsak a vallási, hanem a jogi és morális szabályok is egyre általánosabbak és formálisabbak lesznek. Az univerzalizálódás egyben racionalizálódást is jelent. Az univerzalizációnak és racionalizációnak azonban koherens, teljes elméletét sosem tudta megadni. (1893a, 274-275) "Offensichtlich ist sich Durkheim nicht im klaren darüber, welchen methodischen Bedingungen die deskriptive Erfassung eines als Rationalisierungsvorgang begriffenen Entwicklungsprozesses genügen mnj." (Habermas 1981, II, 131)

elméleti gondolkodásában beállott fordulat után tért vissza, s amelyek tulajdonképpen a megismerés nevezetes 'szociológiai elméletének' (théorie sociologique de la connaissance) lett a magva. Az I. könyv nevezetes VII. fejezetéről, a szerződéses szolidaritás elméletéről van szó,<sup>3</sup> ez tartalmazta a könyv legrészletesebb és legterjedelmesebb Spencer-kritikáját. A fejezet egy különös vallomással kezdődik:

"Igaz, hogy Spencer ipari társadalmában az organikus társadalmakhoz hasonlóan a társadalmi harmónia lényegében a munkamegosztásból származik. Az jellemző rá, hogy olyan kooperációból áll, amely automatikusan létrejön pusztán azáltal, hogy mindenki a saját érdekeit követi."

Ezek szerint Spencer is ugyanazt állította, mint ő maga? Durkheim itt saját magával került szembe. (Alexander 1982,142) Ha nem tudott mást mondani, mint Spencer, felesleges volt minden erőfeszítése. Durkheim nem is adta fel könnyen.

Spencerrel szembeni érvei módszertaniak és ténybeliek. Csak az utóbbiakkal foglalkozom részletesen.<sup>55</sup> Durkheim magától értetődőnek vette, hogy az érdekkövető cselekvésből nem eredhet társadalmi integráció: "Ez azért van, mert ahol egyedül az érdek uralkodik, minthogy semmi sem fékezi meg az egymással szembenálló egoizmusokat, minden Én hadiállapotban van másikkal, s az örökös antagonizmust semmilyen fegyverszünet nem szakíthatja meg hosszú időre"<sup>56</sup> De nincs is szó az érdekkövető viselkedés és interakció egyeduralmáról: Durkheim itt is arra utalt, hogy a társadalom által kialakított és kikényszerített jogi kötelezettségek egyre nagyobb terjedelműek. (1893a, 182) Konkrétan a házi jog (droit domestique) és az adminisztratív jog kiterjedéséről beszélt. (1893a, 184 sk., 197 sk.) A házi jog területén a szerződésekben rögzített kötelezettségek nyilvános (public) jelleget kapnak, vagyis nem szerződési eredetűek. A társadalom kontrollálja őket. Ebben az összefüggésben írta le a híressé vált mondatot: "Nem minden szerződési a szerződésekben"<sup>57</sup>

Ez az állítás többféleképpen érthető. 1893-ban Durkheim a nem-szerződési elemet elsősorban a külső, lényegében véve állami kontrollal azonosította, azzal, hogy a kooperáció feltételeit előzetesen rögzíteni szükséges. Ezek a feltételek természetesen nem alkalmazkodhatnak a konkrétan előreláthatatlan szerződési körülményekhez, tehát ezek általános kötelezettségek, amelyek a konkrét szerződési akaratból soha le nem vezethetők.

<sup>53</sup> "one of the least understood discussions in classical sociology" (Alexander 1982,140)

<sup>54</sup> Il est vrai que, dans les sociétés industrielles de M. Spencer, tout comme dans les sociétés organisées, l'harmonie sociale dérive essentiellement de la division du travail. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle consiste dans une coopération qui se produit automatiquement, par cela seul que chacun poursuit ses intérêts propres." (1893a, 177)

<sup>55</sup> Durkheim keményen és igaza biztos tudatában fogalmazza meg módszertani kritikáját: "... les conditions de preuve ne sont pas autres en sociologie et dans les autres sciences. Prouver un hypothèse, ce n'est pas montrer qu'elle rend assez bien compte de quelques faits rappelés á propos; c'est constituer des expériences méthodiques.... Mais quelques exemples exposés sans ordre ne constituent pas une démonstration." (1893a, 198, ui. 182) Ez a pozícióit frissen megszerzett új tudomány hangja, amely előképére, a módszeres természettudományi (biológiai) kutatásra (Claude Bernardra) hivatkozhat.

<sup>56</sup> "Car, la où l'intérêt régne seul, comme rien ne vient refréner les égoismes en présences, chaque moi se trouve vis-á-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute tréve a cet éternél antagonisme ne saurait être de longue durée." (1893a, 181) Spencer, aki szintén beszélt a szerződéses rendszerről, úgy gondolta, hogy a piaci kapcsolatok garantálhatják a jutalmak igazságos elosztását. "Az ilyen egyetemes szerződéses viszony esetén... felvetődik, hogy az ipari társadalom berendezkedésének ki kell vívnia a haszonnak az erőfeszítéshez való igazítását. Ha mindenki... olyan fizetséget kap társaitól szolgálatáért, amennyit a szolgálatnak a kereslet által meghatározott értéke szavatol, akkor ez a jutalom pontosan az érdemnek megfelelő kiosztását eredményezi, ami biztosítja a kiválóbbak virágzását." (1972m, 147)

<sup>57</sup> "Car tout n'est pas contractuel dans le contrat." (1893a, 189)

(1893a, 192) Minthogy erre a regulációs funkcióra szükség van, mondta, nem lehet az állam mai kiterjedtségét morbidnak tekinteni (ahogy Spencer teszi). (1893a, 201) Ez így még mindig alig több, mint a comte-i hagyomány átdolgozása. Durkheim azonban egy lépéssel tovább ment: nemcsak a jog (és az állam) szabályoz, hanem a szokáserkölcsök (moeurs) is. Ezeket a szabályokat egyetlen kódex sem szankcionálja közvetlenül, de közvetve sem. Ezek tisztán morális szabályok. (1893a, 193) Ha itt megállt volna, a szerződések érvényességét a 'kollektív tudat' erejétől, végső soron a mechanikus szolidaritás meglététől kellett volna függővé tennie, márpedig a már említett univerzalizációs hipotézis a szokáserkölcsek elsorvadását is tartalmazta.

Morálszociológiai előadásaiban másfajta nehézségekbe bonyolódott. Azt hangsúlyozta, hogy a szerződés nem lehet az a legegyszerűbb elem, amelyből a társadalmi tények levezethetők,<sup>58</sup> s ezért arra utalt, hogy a modern szerződés előfeltételez egy hosszú történeti fejlődést (1950,204 sk.), történetileg pedig a vallási esküből, az adott szó szentségéből, azaz a rítusból magyarázható. (1950,210 sk.)<sup>59</sup> De így csak az ünnepélyes szerződést (contrat solennel) lehet magyarázni. Ehhez a formához képest pedig a modern szerződés, a 'contrat consensuel' valódi 'jogi forradalmat' jelent, hiszen a transzcendens garancia eltűnván, egyetlen feltétel marad: "... ahhoz, hogy szerződés legyen, mindenekelőtt az szükséges, hogy a felek szándéka szerint legyen. Ha a szándék az egyik vagy másik oldalon hiányzik, nincs többé szerződés."<sup>60</sup> Úgy tűnik, ezzel visszajutottunk a kiindulópontra: mégiscsak az akarat konstituálja a szerződést és az így létrejövő társadalmi köteléket.

Mindkét szövegben a megoldást abban találta meg, hogy feltételezett egy olyan általános és társadalmilag hatékony elvet, amely más 'szinten' helyezkedik el, mint a vallási és morális szabályok vagy a szerződést definiáló eljárási elvek, a szerződés érvényességének formális feltételei.<sup>61</sup> Ezek az igazságossági 'szabályok' ebben az összefüggésben a társadalmasodás strukturális jellegzetességei.

"Nem elegendő, hogy a szerződők egyetértsenek, az is kell, hogy a szerződés igazságos legyen, s az a mód, ahogy egyetértésüket kifejezik, csak a szerződés igazságossága mértékének a külső kifejeződése."<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Az érv a szerződéselméletek ellen, konkrétan Rousseau ellen irányul az adott helyen. Kétségkívül más feltevések játszanak szerepet, ha a társadalom konstitúcióját az érdekek spontán harmóniájával magyarázzuk, mint ha ugyanezt a résztvevők szerződéséből, vagyis egyfajta megegyezésből vezetjük le. Durkheim szemszögéből azonban a két felfogás hasonló: mindkettő az egyén valamely attribútumából (ott a nehezen meghatározható érdekből, itt a szerződő fél pusztán akaratából) vezeti le a társadalmat, (vö. 1950,203) Ezt Durkheim nem fogadja el.

<sup>59</sup> Az erre vonatkozó fejtegetésekben már a durkheimi vallásszociológia kialakulási periódusának jellegzetes gondolatai fogalmazódnak meg, ezekre később térek vissza.

<sup>60</sup> "... il faut avant tout, pour qu'il y ait contrat, que celui-ci soit dans l'intention des parties. Que l'intention fasse défaut soit d'un coté, soit de l'autre et il ne peut plus y avoir contrat." (1950,227)

<sup>61</sup> Habermas a következőképpen summázza Durkheim megoldását: "Die bindende Kraft eines sakral begründeten moralischen Einverständnisses kann nur durch ein moralisches Einverständnis ersetzt werden, das in rationaler Form zum Ausdruck bringt, was im Symbolismus des Heiligen immer schon intendiert war: die Allgemeinheit des zugrundeliegenden Interesses." (1981,2,124) Habermas feltételezi, hogy megadhatók bizonyos általános 'érdekek', az emberi együttélés kvázi-transzcendentális racionális feltételei (ezért lehetséges a racionalizáció). Joas hasonló szellemben feltételezi, hogy a kikényszerített, uralmon alapuló morál és a szubjektumok szabad megegyezésén alapuló morál mellett Durkheim feltételezett "eine reflexiv gewinnbare Einsicht in die funktionale Erfordernisse egalitärer Kooperation". (1992a, 90-1) Durkheimnél egy további, sem Habermas, sem Joas által figyelembe nem vett, 'strukturalista' megfontolás állt az előtérben.

<sup>62</sup> "D ne suffit pas que le contrat soit consenti, il faut qu'il soit juste et la manière dont est donné le consentement n'est plus que le critère extérieur du degré d'équité du contrat." (1950,231) A *Divisionban*: "L'entente des parties ne peut rendre juste une clause qui, par elle-même, ne l'est pas, et il y

Az igazságosság általános elv, amely független a konkrét szerződési körülményektől. Természetesen ehhez fel kell tételezni, hogy ez az elv rendelkezik társadalmi hatékonysággal, s valamelyes magyarázatot is kellene adni arra, hogy miért. Durkheim ezt nem teszi meg, de ejteni lehet (későbbi analóg fejtegetései alapján, pl. amikor nem az egyének osztályozási képességéből vezeti le a dolgok társadalmi osztályozását, hanem fordítva), hogy tulajdonképpen meg akarta fordítani a kérdést: az igazságosság mint absztrakt reláció constituálja a modern társadalmat.

Visszatérünk a mechanikus szolidaritáshoz? Nem, mert ezek az előzetes szabályok nem rendelkeznek azzal a 'határozottsággal', mint a 'conscience collective' állapotai. Nem konkrét kötelezettségeket tartalmaznak, csak feltételeket arra nézve, hogy milyeneknek kell lenniük a konkrét kötelezettségeknek. Különösen igaz ez az igazságossági szabályokra vonatkozóan, melyek nem írhatják elő a szerződés tartalmát, csak olyan feltételeket, amelyeknek a szerződések meg kell hogy feleljenek. Ennyiben az az elv, hogy 'nem minden szerződés a szerződésben' nem a szerződés 'előtti' dolgokra, a korábbi konszenzuális állapot maradványaira utal. A szerződés nem-szerződési előfeltételei a társadalom konstitúciójának alapelemeire utalnak.<sup>63</sup>

Ezeket a gondolatokat kiegészítette egy történeti megfontolás. Amikor Durkheim a munkamegosztás kialakulásáról elmélkedett, s azt fejtegette (az utilitarista felfogásokkal szemben), hogy a munkamegosztást nem a nagyobb boldogság keresése eredményezi, arra is kitért, hogy a társadalom nem alakulhat ki elszigetelt és független egyénekből. (1893m, 147 sk. 1.) A fő célpontok Spencer és az utilitaristák voltak megint, de természetesen Durkheim polémiája ugyanígy irányult mindenfajta szerződéselmélet és a klasszikus gazdaságtan egész antropológiája ellen. A munkamegosztás "csak egy már létező társadalom tagjai között jöhet létre". Ez azt jelenti, hogy "az egyéneknek, akik között megkezdődik a harc [ti. a konkurencia], már előbb össze kell kapcsolódniuk és ezt érezniük is kell, vagyis ugyanahhoz a társadalomhoz kell tartozniuk." (1893m, 147) Ez természetesen erkölcsi köteleket is jelent az egyének között. (1893m, 148) Önmagában ez nem jelentett mást, mint hogy az organikus szolidaritás előfeltételezi a mechanikus szolidaritást, csak annak a talaján tud kialakulni. Az I. könyv VII. fejezete és a III. könyv állításaival együtt azonban koherens és a manifeszt elmélettől elütő képpé áll össze a fejtegetés.

Eszerint a mechanikus szolidaritást felváltó a munkamegosztás csak akkor eredményezhet erkölcsi integrációt, ha létezik egyfajta 'szabályozás' mind a társadalmi csoportok egymáshoz való viszonyát illetően, mind a gazdaság működését illetően. Tisztázatlan egyelőre, hogy mi e szabályozás természete, s kit kell e szabályozás ágensének tekinteni. Világos azonban, hogy a szabályozáshoz szükséges, hogy a társadalom tagjai implicite elfogadjanak bizonyos erkölcsi elveket', mindenekelőtt az igazságosság elveit, vagyis ezeknek az 'elveknek' a létezése és hatékonysága a feltétele annak, hogy organikus integrált társadalmak létezhesenek. Ezeknek az 'elveknek' az érvényesülését és elfogadottságát elősegíti az, hogy a társadalomnak története van, azaz a szabályozás nem légtüres térben keletkezik. Ebben a modellben a munkamegosztás nem a 'kollektív tudat', azaz a szegmentáris társadalmakra jellemző erkölcsi rend funkcionális alternatívája. Az ősi társadalmaktól a modernekhez vezető változás két ütemben ment végbe: a szegmentáris tagozódást felváltotta a funkcionális munkamegosztásos), a konkrét képzetekben bővelkedő, kevés egyéni variációt megengedő

a des règles de justice dont la justice sociale doit prévenir la violation, même si elle a été consentie par les intéressés," (1893a, 194)

<sup>63</sup> Parsons, noha perspektíváját normatív cselekvésemélete beszűkíti, észreveszi a szerződéses szolidaritásról szóló fejezet újdonságát. Durkheimet parafrázálva mondja: "There are features of the existing 'individualistic' order which cannot be accounted for in terms of the elements formulated in utilitarian theory. The activities that the utilitarians, above all the economists, have in mind can take place only within a framework of order characterized by a system of regulatory rules." (1949, 314)

közös tudatot felváltotta egy racionalizált, univerzális eleveket tartalmazó tudat. A 'kollektív tudat' nem tűnt el, hanem más lett a szerkezete, csoportok szerint és szintek szerint is differenciálódott. Szintek szerinti differenciálódásról azért kell beszélnünk, mert a gazdaságot szabályozó normák és a társadalmi rétegződést (a feladatok egyének közti elosztását) szabályozó igazságossági elvek eltérő általánossági fokúak, nyilvánvalóan nem ugyanazon a szinten vannak. (Ld. Habermas é.n., 150) Az igazságossági 'elvek' (amelyeknek a társadalmi integrációban kitüntetett szerepük van) a konkrét gazdasági normákhoz képest metanormák.

Ez az összefoglalás természetesen pusztán a fantázia terméke: Durkheim nem írta meg a *Division* második változatát. De a könyv befejezése tulajdonképpen csak ezzel a látens változattal koherens. Azt írta ugyanis, hogy a társadalmak struktúrája nagyon rövid idő alatt nagyon gyorsan átalakult. Ennek következtében a régi erkölcs visszafejlődött,

de az újnak megfelelő "nem fejlődött ki elég gyorsan ahhoz, hogy betöltse a teret... Hitünk megzavarodott, a hagyomány elvesztette erejét, az egyéni ítélet emancipálódott a kollektív ítélet alól. A másik oldalon viszont a funkcióknak, amelyek a viharban szétváltak, még nem volt idejük egymáshoz illeszkedni." Az új élet még nem tudott megszerveződni, "főleg nem úgy, hogy megfeleljen az igazságosság igényének.." "Egyszóval, ma az az első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak." (1893m, 217)<sup>64</sup>

Távol vagyunk a mechanikus és organikus szolidaritás elméletétől, a munkamegosztás szolidaritás-teremtő képességének feltételezésétől. Ellenkezőleg: a modern társadalmakban a szolidaritás nem adódik közvetlenül a munkamegosztásból, s Durkheim azt tűzte ki célul, hogy megkeresse azt az erkölcsi rendet, amely ezeknek a társadalmaknak megfelel.

Valószínűleg azoknak van igazuk, akik abból az egyszerű megfigyelésből kiindulva, hogy az organikus szolidaritás szó a későbbi munkákban nem fordul elő, azt állítják, hogy Durkheim hamar feladta első könyvének alap gondolatát. (Hawkins 1979,155) Valószínűleg már a könyv írása közben.<sup>5</sup>

\* \* \*

Azt találjuk tehát, hogy a *Division* elméleti értelemben egyértelműen kudarc volt. A korai elképzeléseket, amelyek a kollektív tudat közelebről meghatározatlan fogalmával értelmezték a társadalmi integrációt, a munkamegosztás elmélete felbontotta, ugyanakkor viszont Durkheim a munkamegosztás-elméletben implikált funkcionális feltevéseket nem tudta következetesen végigvinni. Nyilvánvaló viszont, hogy ez az elméleti kudarc *termékeny kudarc* volt, hiszen ez nyitotta meg az utat Durkheim legfontosabb kutatásai előtt (az öngyilkosság, a nevelés kérdése, az elvesztett családszociológiai kutatások). Bár a funkcionális rendszerszintű integráció helye *division* kudarcra után üresen maradt (Müller 1983,113), a részkutatásokból egy gazdag és sokrétű szociológia képe bontakozik ki. E 90-es években végzett kutatások miatt számít Durkheim mindmáig *par excellence* szociológusnak és példaképnek, aki 'csak szociológus és semmi más'.

A *Division* szerepe témánk szempontjából kulcs jelentőségű: felszámolja azt a korai koncepciót, amelyet akár 'tudásszociológiainak' is lehet tekinteni, kudarcával pedig egy ideig

<sup>64</sup> Ez a gondolat újra és újra visszatér, pl. az öngyilkosság könyv befejezésében (1897m, 346) vagy a *Leconsban* (1950,50).

<sup>65</sup> 1901 november 14-én Hubertnek a következőket írta a könyv második kiadása alkalmából: "Quant au livre, en lui-même, il n'a d'intérêt que pour les débutants et c'est pour eux que je l'ai réédité." (1987, 520)

lehetetlenné teszi, hogy helyébe egy másik, hasonlóan általános érvényű lépjen. Durkheim minden ezután születő írása is tele van a tudásra és tudatra irányuló reflexiókkal, de ezek a századfordulóig már nem állnak össze *egységes* elméletté.

Az egységes tudásszociológiai elmélet lehetősége csak a századforduló után született írásokban teremtődött meg, amikor az elméleti integráló tényezőt a konkrét hiedelmek konstitucionális előfeltételeinek szintjén ragadta meg. Ahhoz viszont, hogy ide eljuthasson, szorosan vett szociológiai belátások mellett a szociológia, a filozófia és a szak társadalomtudományok viszonyát is újra át kellett gondolnia, lévén hogy az előfeltevések kutatása sajátosan módszertani-filozófiai feladat volt. Ennek (egyszerre elméleti-logikai és intézményi-gyakorlati) lehetősége azonban a 90-es évek elején nem volt meg. Ezért Durkheim, amikor a 90-es években a 'tudás', 'tudat', 'reprezentációk' kérdéseivel foglalkozott, a pillanatnyilag nyitva álló utakat választotta, s nem a szerződéses szolidaritással kapcsolatos sejtéseit bontotta ki, hanem egyfelől a Division III. részében érintett gondolatokon dolgozott tovább, azaz azt vizsgálta, hogy milyen konkrét formákban mutatkozhat meg a morális kötőerő a modern társadalmakban, másfelől, olyan kontextusokban, amikor nem volt szükséges, hogy részletesen elmerüljön a morál sajátos problémáiban, megelégedett a 'tudat' társadalmi kötöttségének általános formákban való hangsúlyozásával.



### 3. fejezet

#### A tudás ‘morfológiai elmélete’

#### A ‘conscience collective’ és a kollektív reprezentációk

A *Division* ‘kudarca’ tehát nem hogy nem akadályozta meg Durkheimet annak a széles szociológiai kutatási és oktatási programnak a továbbvitelében, amelyet már Bordeaux-ba kerülésekor elkezdett,<sup>1</sup> hanem a nagy, átfogó integrációs-evolucionista elmélet lebontásával egyenesen elősegítette azt. Ebből a programból most csak azok az elemek érdekelnek bennünket, amelyeket ‘tudásszociológiainak’ szokás tartani. Azt kívánom igazolni, hogy a ‘kollektív tudat’ határozott körvonalú, világosan megfogalmazott elméletét nem váltotta fel egy másik hasonlóan jellegzetes megközelítés. Ezeket a több munkában szétszórva fellelhető elképzeléseket két lépcsőben kívánom tárgyalni. Először a módszertani, a tudat és tudás mibenlétére vonatkozó elképzeléseket veszem sorra, majd a konkrét tudatformákra vonatkozó elméleteket, amelyekben megfigyelhető a széles értelemben vett ‘kommunikációs’ aspektusok iránti kitüntetett érdeklődés.

Az 1893 utáni időszak széles szociológiai kutatási programjának az eredményeiből csak részeket ismerünk.<sup>2</sup> A *Division*, a *Régles* és a *Suicide* mellett ugyanis Durkheim egyetemi előadások formájában foglalta össze kutatásai eredményeit, s ezeknek nagyjából a fele vagy kevesebb mint a fele maradt ránk. Lényegében elvesztek ugyanis családszociológiai előadásai, pedig ez volt egyik legfontosabb érdeklődési területe. (Mauss 1925,480-1 )<sup>3</sup> Az 1893 előtt tartott családszociológiai előadásokból maradtak meg töredékek, s ezek az 1893-as könyv koncepcióját tükrözik. Neveléstudományi előadásai közül 1900 előttről csak a morális nevelésről szólókat ismerjük,<sup>4</sup> az intellektuális nevelésről, a pedagógiatörténetről szólókat és pszichológiai előadásait nem.<sup>5</sup> Többé-kevésbé rekonstruálható a hivatási csoportokkal és az

<sup>1</sup> Karriersikerének külső jele volt, hogy 1896 júniusában megalapították a társadalomtudományok tanszékét a bordeaux-i bölcsészkaron, s arra őt nevezték ki professzornak. Addig docens (chargé de cours) volt a ‘Science sociale et pédagogie’ tárgyak oktatására. (Besnard 1987, 135)

<sup>2</sup> Az 1895-96-os szocializmusról szóló előadások bevezetőjében utalt azokra a fő témákra, amelyeket addig vizsgált: az öngyilkosság, a család, a házasság, a bűnözés, a büntetés, a felelősség és a vallás (a munkamegosztás és a szolidaritás témája hiányzik!). (1928,11)

<sup>3</sup> Családszociológiai előadásokat tartott Bordeaux-ban a következő tanévekben: 1888-89, 1890-91,1891-92,1895-96,1899-1900. (Lukes 1973,617-618)

<sup>4</sup> Durkheim *L'éducation morale* címmel kiadott neveléstudományi előadásait Fauconnet, a közreadó tanítvány 1902-1903-ra keltezte (Durkheim 1925, v), s ezt a szakirodalom átvette. Besnard ‘csaknem bizonyos’ abban, hogy az előadások fennmaradt szövege 1898-99-ben keletkezett. Érvei: Durkheim az előadásokban 1898 után megjelent munkát nem idéz; a morálnak a könyvben felvázolt három eleme (a fegyelem szelleme, a csoporthoz való kapcsolódás és az akarat autonómiája) homológ az öngyilkosság három durkheimi típusával (anómikus, egoista és altruista – ezeknél a típusoknál ugyanis nem fejlődött ki kellő mértékben a morál fentebbi három eleme közül valamelyik). (1987,124-5) Hozzátehetjük még, hogy Durkheim egy helyen a száz évvel korábbi viszonyokról szólva a ‘commencement du siècle’ időmegjelölést használja, egy másik helyen pedig a 18. század végéről szólva az ‘a la fin du siècle dernier’ kifejezést. (1925,54,235) Nyilvánvaló, hogy ezeket az előadásokat Besnard-t követve én is 1898-99-re datálom. Ennek a datálásnak az interpretációból nyerhető eredmények sem mondanak ellent.

<sup>5</sup> Minthogy ez előírt kötelezettségei közé tartozott, ilyen előadásokat szinte minden évben tartott: pedagógiatörténetet: 1888-89,1889-90,1890-91,1891-92,1892-93; intellektuális nevelés: 1888-89,1890-91,1900-1901; pszichológiát: 1892-93,1893-94,1894-95,1895-96,1896-97,1897-98,

állammal kapcsolatos felfogása, alapjában véve a *Legons de sociologie* alapján, de jogszociológiájából nem ismerjük a büntetéssel, a felelősséggel kapcsolatos előadásait. Az öngyilkosságról és a szociológiai módszertanról publikált könyvei alapján be lehet mutatni általános, a tudás és a reprezentációk természetére, az általuk létrehozott kohézió mibenlétére vonatkozó felfogását.

### A 'kollektív tudat' 1893 után

A szolidaritás-tipológiát kidolgozó elmélet kudarcából az következett volna, hogy Durkheim feladja a kollektív tudat fogalmát, minthogy az definícióját tekintve szorosan kapcsolódott az elmélet lényegéhez. Ez csak részben történt meg: Durkheim 1893 után tényleg nem használta szigorú elméleti fogalomként a 'kollektív tudat'-ot, helyette számos laza és hiányosan definiált terminust alkalmazott – ezek között csak egyik a 'kollektív reprezentációk', amelynek lehet pontosabb értelmezését adni.<sup>7</sup>

A 'kollektív tudat' terminus laza értelmezése valójában már a Division-ban is előfordult. A legjellegzetesebb példa erre a mechanikus szolidaritással kapcsolatos fejtegetésekben található. Durkheim a bűnnel és a szankciókkal kapcsolatos fejtegetések során feltételezte, hogy léteznie kell egy kollektív tudatnak, amely e sajátos jelenségeket magyarázza.

Ez a tudat "független az egyes egyének sajátos létfeltételeitől: ezek mulandók, az megmarad. Ugyanaz északon és délen, a nagy városokban és a kicsikben, a különböző foglalkozásokban. Nemzedékről nemzedékre nem változik, hanem összeköti a nemzedékeket. Egészen másmilyen tehát, mint az egyéni tudat, bár csak az egyéneken valósul meg. Ez a társadalom pszichikai típusa, amelynek megvannak a maga tulajdonságai, létfeltételei, fejlődésmódja, akárcsak az egyéni típusoknak, bár más módon." (1893m, 56-57)

Sajátos fejtegetés, mert nem egyeztethető össze azzal az állítással, hogy a kollektív tudat meglétéből eredő mechanikus szolidaritás a munkamegosztásból eredő organikus szolidaritásnak funkcionális alternatívája, noha épp abban a gondolatmenetben szerepel, amely

1901-1902. (Lukes 1973,617-619) Rendszeresen tartott filozófiai szövegelemző órákat is (1893-tól 1902-ig minden tanévben – Lukes 1973,618-619), ahol klasszikus szerzőket olvasott az agregációra készülőkkel (Mauss 1925,482), de ezek tartalmáról valóban semmit sem tudunk.

<sup>6</sup> Ilyen előadásokat tartott: 1893-94,1899-1900. (Lukes 1973,618) Ezekből a felelősséggel kapcsolatos előadásokból indult ki Fauconnet könyve. (Ld. Fauconnet 1920,ÜX: amikor Durkheim javasolta neki, hogy a felelősséggel foglalkozzon, átadta 1894-ben tartott előadásai kéziratát. "C'est dire que ce qu'on pourrait trouver de bon dans ce livre, directement ou indirectement, vient de lui." V.ö. Mauss 1925,479.)

<sup>7</sup> Bizonyos értelemben tehát igaza van Parsonsnak, amikor úgy vélte (1949,320), hogy Durkheim 1893 után is megőrizte a *conscience collective* fogalmát. Parsons is hozzáteszi azonban, hogy Durkheim ekkor már ennek a különböző társadalmi képződményekhez kapcsolódó formáit kereste, lemondva arról a feltevésről, hogy a 'kollektív' jelző szükségképpen egy társadalmi egész valamennyi tagjára utal (ez a modern társadalmakban megvalósíthatatlan feltevés, s így az elmélet érvényességét a primitív társadalmakra korlátozná).. "Gradually the *conscience collective* came more and more to overshadow the conception of organic solidarity. The distinction of social types ceased to be one between situations where a *conscience collective* did and did not predominate in action, but became a matter of distinguishing different contents of the *conscienc&collective* itself." (1949,320) Mint látni fogjuk, akkor, amikor Durkheim egyes társadalmi alakulatok (család, korporációk, állam) sajátos 'tudatát' elemzi, érdemben nem használja a kollektív tudat szót. A helyzet tehát az, hogy Durkheim, amikor elméletüeg szigorúbb és empirikusan tartalmasabb eljárást alkalmaz, általában kerüli a kollektív tudat terminust, amikor viszont használja, inkább laza metaforaként él vele. Ld. Lacroix 1981,97.

során Durkheim eljut a funkcionális alternatíva téziséhez. (Természetesen, összeegyeztethető azzal a fentebb elemzett gondolatmenettel, amelyben Durkheim az egyéni és kollektív tudat kiterjedésének kölcsönös viszonyát vizsgálta, de annak az elméleti alapszerkezetben elfoglalt problematikus helyére már rámutattam.) A vizsgált kollektív tudat a szöveg szerint a munkamegosztásosan tagolt társadalmakban is létezik (és az idézett fejezet kontextusából következően integratív szerepet játszik). Nyilvánvaló e megfogalmazás rokonsága Schäffle és Espinas fentebb idézett formuláival. Nem maradvány azonban, mert Durkheim 1893 utáni írásaiban is élt ezzel a lazább megfogalmazással.

Előfordult a terminus a közvetlenül a *Division* lezárása után keletkezett *Régiesben*, amelynek az elején, mint ismeretes, leszögezte, hogy a társadalmi tények "képzetekből (représentations) és cselekedetekből állnak". (1894m, 27) 'Kollektív' tudatról ezt követően abban az értelemben beszélt, hogy a tudat a kollektív reprezentációk összessége. A *Régles V.* fejezetében szerepel az a híres jegyzet, amelyre leginkább szoktak hivatkozni azok, akik Durkheimben a 'csoporttudat' (group mind) teoretikusát látják.

"Ebben az értelemben és ezért kell beszélnünk az egyéni tudattól független kollektív tudatról. Ahhoz, hogy ezt a különbséget igazoljuk, nem szükséges az első létezését feltételeznünk. A kollektív tudat sajátos valami, s külön kifejezésnek is kell jelölnie, egyszerűen azért, mert a kollektív tudatot alkotó állapotok sajátos módon különböznek azoktól, amelyek az egyéni tudatot alkotják. Ennek a sajátosságának az a magyarázata, hogy a két állapotot nem ugyanazok az elemek alkotják." (1894m, 121)

A főszövegben, amelyhez ez a lábjegyzet kapcsolódik, arról van szó, hogy a társadalom 'sajátos valóság', az egyéni tudatok kombinálódásának eredménye, s e kombináció során egy 'új lény' jön létre, egy 'új típusú pszichikum'. (Az idézet második mondata azt hivatott aláhúzni, hogy a kollektív tudat minőségileg különbözik az egyénitől, nem azt, hogy lenne valamiféle sajátos hordozója.) A *Régles* egész programjának megfelelően itt a kollektív tudat nem a társadalom egyik specifikus integrációs módját, hanem a társadalom általános létezőmódját jelöli.

A kollektív tudatnak ez a fogalma vissza-visszatért a 90-es években született írásokban. A legteljesebb fejtegetés a *Suicide III.* részében található, annak első fejezetében, ahol Durkheim újra szükségesnek tartotta, hogy módszertani kérdéseket tisztázzon. Itt is beszélt az 'újfajta pszichikus lény'-ről, azaz a társadalomról, amelynek 'megvan a maga külön gondolkodás- és érzésmódja', s amely 'lényegileg képzetekből áll'. (1897m 292-3)<sup>8</sup> A Durkheim gondolkodásában lassacskán bekövetkező fordulat jeleként kiemelkedő jelentőséget kapott a vallás: "A vallás végeredményben szimbólumrendszer, amely által a társadalom tudomást vesz önmagáról; a vallás a kollektív lény sajátos gondolkodásmódja." (1897m, 294) A 'társadalmi lény' az egyénekhez képest külsőleges, és materializálódik is dolgokban, önálló, független realitásokban, illetve megmutatkozik a kollektív élet szabadon mozgó áramlataiban. (1897m, 296) A külsőlegesség azt is jelenti, hogy "a nemzet nagy tömegét alkotó egyéni tudatok között egy sincs, amelyhez viszonyítva a kollektív áramlat ne volna szinte teljes egészében külső, hiszen egy-egy tudat csupán parányit tartalmaz belőle." (1897m, 297 – kiemelés az eredetiben)<sup>9</sup> Ez az állítás világosan elhatárolja ezt a megközelítést a mechanikus szolidaritás

<sup>8</sup> Egy másik tömör megfogalmazás az évtized végéről: "Mais la société, ce n'est pas l'oeuvre des individus qu'elle comprend a telle ou telle phase de l'histoire; ce n'est pas davantage le sol qu'elle occupe; c'est, avant tout, un ensemble d'idées et de sentiments, de certaines manières de voir et de sentir, une certaine physionomie intellectuelle et morale qui est distinctive du groupe tout entier. La société est, avant tout, une conscience: c'est la conscience de la collectivité." (1925,236)

<sup>9</sup> Lalande szótárában (1960,147>) Fauconnet a 'collectif' címszó kapcsán a 'conscience collective'-nek ezt az értelmezését fejtette ki: "que des représentations et sentiments sont élaborés en commun, et par suite différent des états qu'élabore une conscience isolée; par suite aussi, sont en quelque

kapcsán használt 'kollektív tudat' kategóriától. Míg ott az egyéni tudatokban meglévő azonos elemek alkották a kollektív tudatot, itt az egyénekhez képest külső 'társadalmi tudat' nemcsak azokat az elemeket tartalmazza, amelyek a csoport minden tagjában azonosak. Az egyetlen kritérium, amelyet Durkheim fontosnak tart: az adott elem fennállása nem kötődik valamely egyéni tudathoz.<sup>10</sup>

Ez természetesen rendkívül általánossá és átfogóvá teszi az így megjelölt jelenséget. A fentebbi idézetekben is fel kellett hogy tűnjön, hogy Durkheim hányféle terminust használt ugyanazon entitás jelölésére. Ezek között vannak, amelyek nem utalnak specifikusan arra, hogy tudati, 'pszichikus' képződményekről van szó (társadalmi áramlat, kollektív tendenciák, társadalmi vagy kollektív lény), de sokszor használt olyanokat, amelyekben ez jelen van (pszichikus lény, társadalmi tudat, közös tudat, illetve egyre többször kollektív reprezentációk). A terminológiai fellazulás is azt jelzi, hogy itt inkább egy általános, módszertani elvként funkcionáló feltevésről, s már nem a Division specifikus elméletéről van szó.<sup>11</sup>

Úgy tűnhet, hogy Durkheim visszatért a 'kollektív tudat' ama igen általános és laza fogalmához, amelyet előfutárai és tanítómesterei, Espinas és Schäffle használtak.<sup>12</sup> A fogalomhasználat 'fellazulása' azonban olyan kontextusban ment végbe, amelyre más vonatkozásokban éppenséggel a 'szigorodás' és a pontosabbá válás volt a jellemző. Gondolok itt mindenekelőtt Durkheim már említett kiterjedt s részben modern értelemben is empirikus kutatásaira. Ezeknek a társadalmi érintkezés és kommunikáció problémáival kapcsolatos elemeit még szemügyre kell vennünk később. De természetesen gondolok explicit módszertani fejtegetéseire is, amelyek magukban véve ugyan rendkívül problematikusak, de nagyon pregnánsan megfogalmazzák azt az igényt, hogy a szociológia diszciplináris önállóságát sajátos tudományos eljárásokkal támassza alá.

measure extérieures á chacune de ces consciences individuelles prises isolément." A címszó vitájára 1912 után került sor.

<sup>10</sup> Ez a 'társadalmi tudat' természetesen kulcsszerepet játszik a nagy csoportok összetartásában. Ez a helyzet pl. a vallási csoportokkal azokban az esetekben, amikor a vallásos hit erős és határozott, amikor a vallási csoporton belül "egységes vélemény" uralkodik (1897m, 147-8), amikor az emberek készen kapják nézeteiket. (1897m, 157) Ugyanígy "...a nagy társadalmi megrázkódások,... a nagy népi háborúk erősítik a kollektív érzelmeket, táplálják a pártszellemet és a hazafiságot, a politikai hitet és a nemzeti hitet, s egyetlen célra összpontosítva az emberek aktivitását, legalábbis egy időre erősebben integrálják a társadalmat." (1897m, 195) A közös hiedelmeken alapuló társadalmi integrációról szólva a 'conscience collective' szó, amely eredetileg ezt volt hivatott jelezni, véletlenszerűen fordul elő.

<sup>11</sup> A 'társadalmi tudatnak' ez a 'laza' elképzelése természetesen konstitutív szerepet játszott abban, hogy Durkheim fokozott mértékben figyelt az intézményekben és csoportokban lezajló kommunikációs folyamatokra – ezekről ld. a következő fejezetet.

<sup>12</sup> Espinastól végsősoron nem is doktrinális különbségek, hanem a specifikus kérdésekre összpontosító kutatómunka választotta el végleg megközelítését. Kettejüknél ugyanis gyakran lehet nagyon közelálló megfogalmazásokat találni, mint amilyen pl. a 'conscience collective' alanti, differenciálatlan és laza jellemzése: "... les représentations et les résolutions, les émotions et les désirs tendant au salut commun font converger en un meme point toutes les consciences partielles, en sorte qu'un centre nouveau va se former... Ce centre est une conscience collective. Toutes les sociétés ont le leur." (Espinass 1901,471) Durkheimnél azonban a laza és túlzottan általános megfogalmazások nem akadályozták meg, hogy kapcsolatba tudja hozni egymással mindazokat a 'tényeket', amelyek egybefoglalása a szociológiai munka sikerét garantálhatta. Durkheim és Espinas 'ideológiai' álláspontja is nagyon közeli volt. Espinas azonban érdemben nem tudott túljutni az általános módszertani megfontolásokon, s arra sem gondolt, hogy a filozófiától következetesen elválasztott szociológiát teremtsen.

### A szolidaritás elmélete és a morfológiai meghatározottság tézise

Általában feltételezik, hogy Durkheimnek volt egy elmélete a tudat, tudás, erkölcs ún. 'morfológiai' (vagy 'szociálökölógiai') meghatározottságáról. E szerint a társadalom bizonyos jellegzetességei oksági vagy kölcsönhatásos viszonyban állnak a tudás (conscience) meghatározott formáival.<sup>13</sup> Ennél az interpretációnál félreismerhetetlen az a tartós hatás, amit Merton nevezetes tudásszociológiai paradigmája fejtett ki az egész tudásszociológiai irodalomra. Merton első kérdése ennek az irodalomnak a visszatérő problémája: "Hol található meg a szellemi termékek egzisztenciális bázisa?" (1976,55) Ez a paradigma és ez a kérdés egy Marmheim-interpretációból nőtt ki, de többen úgy vélik, hogy Durkheim nézeteinek elemzésére ishasználható. (Bohannon 1960,88, Lukes 1973,435 sk., Vogt 1979b)<sup>14</sup>

Minthogy a 'morfológiai meghatározottság' tézise többek szerint a Divisionban is jelen van, kiindulásul vissza kell térnünk ide. Nyilvánvaló, hogy a könyv elméleti alapötlete, azaz az, hogy a 'kollektív tudat' és a munkamegosztás egymás funkcionális alternatívái, szigorúan véve nem egyeztethető össze a 'morfológiai determináltság' tételével, hiszen a (kollektív) tudat nem lehet egyszerre egy 'morfológiai' tény (a munkamegosztás) funkcionális alternatívája (a társadalmi integráció szempontjából) és ugyanakkor morfológiai tények által determinált. Minthogy azonban – láttuk – Durkheim általános szociológiai és morális programjából következő okokból fellázította a 'funkcionális alternatíva' tételét, nem meglepő, hogy a 'morfológiai determináció' elméletével egyező szövegeket lehet találni a könyvben.<sup>15</sup>

Az organikus szolidaritás 'túlsúlyra jutásáról' beszélve Durkheim megjegyezte, hogy "amikor megváltozik az emberek közötti szolidaritás módja, a társadalmak szerkezete sem maradhat változatlan." (1893m, 91) Ez ugyan nem morfológiai determinizmust sejtet, inkább az ellenkezőjét, t. i. a társadalomformáknak a szolidaritás-formák általi determinációját (de a szolidaritás-fogalom bizonytalanságai miatt ezt is nehéz lenne explikálni). Az ezt követő fejtegetések a szegmentált és az organikus, lényegében szakmai alapon szervezett társadalmakról adnak alkalmat arra, hogy a megfelelő tudatformák és a társadalom formája között legalább valamilyen kölcsönhatásos viszonyt tételezzen fel az, aki a morfológiai determinizmust keresi. "Létezik tehát egy meghatározott természetű társadalmi struktúra, amelynek megfelel a mechanikus szolidaritás.... Egészen más azoknak a társadalmaknak a szerkezete, amelyekben az organikus szolidaritás van túlsúlyban." (1893m, 97)<sup>16</sup>

Hasonló interpretációt tesz lehetővé az az ismert gondolatmenet, amelynek során Durkheim kifejtette, hogy hogyan vezetett a társadalmak fizikai és dinamikus sűrűségének növekedése a munkamegosztás kialakulásához, s vele természetesen a 'kollektív tudat' felbomlásához. Ráadásul itt Durkheim oksági viszonyokat tételezett fel. (1893m, 111-153)

<sup>13</sup> Ld. pl. Lukes 1973,160 sk., 440, Vogt 1979b., Lacroix 1981,123-124.

<sup>14</sup> Gurvitch és őt követve Filloux részletesen ki is dolgozza a'szintek' (paliers) rendszerét a szubsztrátumtól a formalizált és informális intézményeken át a határozott és szabad reprezentációkig. (Gurvitch 1950,354-5, Filloux 1977,117) Ez a séma kevéssé támasztható alá Durkheim szövegeivel.

<sup>15</sup> Korábbi szövegekben is. Ld. pl. ilyen jellegű megjegyzéseit 1887a (331,341). A gondolat nagyon kézenfekvő egyébként. A *Divisionnal* párhuzamosan benyújtott 'latin tézisében' Durkheim Montesquieu-nél is megtalálja. (1966,46-48,76)

<sup>16</sup> Szigorúan véve az idézet utolsó mondata értelmetlen. Durkheim azt sugallja, hogy a 'társadalmak szerkezete' és az 'organikus szolidaritás' két különböző dolog, holott az elmélet alaptétele szerint ez ugyanaz: t. i. a munkamegosztásos kooperáció. Az organikus szolidaritás elméletének fentebb bemutatott bizonytalansága miatt azonban a szövegnek lehet olyan interpretációt adni, amely mellett nem értelmetlen, csak akkor az organikus szolidaritás már nem a munkamegosztást jelenti, hanem valami – meghatározatlan – mást.

Ugyancsak ide kapcsolható az az elmélkedés, ahol ezt a felbomlást, a racionalizációt Durkheim a térbeli mobilitással, a városiasodással, általában a társadalom méretnövekedésével mint másodlagos okkal magyarázza:

"... amikor a civilizáció szélesebb hatóterületen fejlődik, mikor több személyhez és dologhoz alkalmazkodik, szükségképpen megjelennek az általános eszmék és benne uralkodóvá válnak. Például az ember fogalma a jogban, az erkölcsben, a vallásban a római fogalma helyére lép, amely utóbbi, mert konkrétabb, inkább ellenáll a tudománynak. Tehát a társadalmak tömegének a megnövekedése és nagyobbfokú sűrűsödésük magyarázza meg ezt a nagy átalakulást."

Ennek a 'morfológiai' magyarázatnak az egyértelmű kibontását megakadályozta, hogy bizonyos alapfogalmak, mint mondtam, már kezdettől homályosak voltak. Szigorúan ragaszkodva az elmélet logikájához Durkheim azt állíthatta volna, hogy míg a szegmentált, a mechanikus szolidaritással rendelkező társadalmakban létezik egyfajta oksági vagy kölcsönhatásos viszony a kollektív tudat és a morfológiai jellegzetességek között, addig a modern társadalmakban a morfológiai adottságok éppenséggel az ilyen viszonyok felszámolódását eredményezik, ahhoz vezetnek, hogy a 'tudat' elszabadul a morfológiai tényezőktől. A fenti idézet s a hozzá hasonló fejtegetések megengedhetnének egy ilyen interpretációt.

Kétségtelen viszont, hogy nagyon hangsúlyos helyen, a II. könyv végén, éppen egy Spencer-kritika kontextusában általános elméleti formát ad annak a tételnek, hogy a tudatállapotokat a csoportos élet jellege határozza meg.

"Nyilvánvalóan igaz, hogy a társadalmi életben semmi sincs, ami ne lenne meg az egyéni tudatokban - csak hogy majdnem minden, ami bennük van, a társadalomból ered. Tudatállapotaink többsége nem jönne létre elszigetelt lényeknél, azoknál pedig, akik más módon alkotnak csoportot, egészen másképpen jönne létre. Tehát nem általában az ember pszichológiai természetéből származnak, hanem a már társult emberek kölcsönös viszonyulásának módjából, ami attól függ, hogy mekkora a számuk és mennyire közel vannak egymáshoz. A tudatállapotok a csoportos élet termékei, ezért egyedül a csoport természete magyarázhatja meg őket." (1893m, 169 – kiemelés tőlem ND)<sup>18</sup>

Az állítás Durkheim egyik legfontosabb és legmakacsabbul védelmezett elméletével függ össze, a társadalmi jelenségek pszichés jelenségekre nem redukálható természetének tételével {vagyis Durkheim metodológiai antiindividualizmusával, amit – kétséges, mennyire jogosultán - metodológiai kollektívizmusnak is szoktak nevezni). Bármennyire is igaz tehát, hogy a 'morfológiai determinizmust' a szolidaritásformák elmélete kizárja, Durkheim a *Divisionban* bizonytalan, általános formában mégis ragaszkodott hozzá. Szigorú és pontos elméleti megfogalmazását azonban a *Divisionban* is hiába keresnénk.

<sup>17</sup> "... quand la civilisation se développe sur un champ d'action plus vaste, quand elle s'applique a plus de gens et de choses, les idées générales apparaissent nécessairement et y deviennent prédominantes. La notion d'homme, par exemple, remplace dans le droit, dans la morale, dans la religion celle du Romain, qui, plus concrète, est plus réfractaire a la science. C'est donc l'accroissement de volume des sociétés et leur condensation plus grande qui expliquent cette grande transformation." (1893a, 275, vö. 1893m, 158-163)

<sup>18</sup> Hasonlónak tűnik egy ugyancsak 1893-ból származó megfogalmazása, de ott inkább a megismerési viszonyra teszi a hangsúlyt, s ezt a viszonyt általában világosan elkülöníti a szociológiaüag vizsgálható oksági viszonytól. "Elle [une certaine idée du droit] reflète vaguement la vie juridique elle-même, elle ne la crée pas; c'est ainsi que notre idée du monde n'est qu'un reflet du monde où nous vivons." (1893d, 240)

### A morfológiai meghatározottság elve 1893 után

1894-től átalakuló módszertani felfogásával nehezen fért meg az a séma, amely szerint a 'tudat' állapota a társadalom morfológiai jellegzetességeitől függ (kauzális értelemben). Azzal az általános és ugyancsak a Régles-ben megfogalmazott módszertani elvvel, hogy a társadalom 'lényegileg képzetekből (représentations) áll', nehezen fért össze az, hogy morfológiai tényékként elkülönítsen bizonyos társadalmi mozzanatokot mint 'létfeltételeket', s a többi okaként kezelje azokat. Nehéz lenne megmondani, hogy ha a társadalom reprezentációkból áll, mi az ok és mi az okozat. A *Réglesben* megfogalmazott általános elvekből az következett, hogy helytelen minden olyan elméleti vagy filozófiai álláspont, amely a 'reprezentációkat izolálná a dolgoktól', amely azokból 'egy külön világot' képezne (un monde a part). (1975a, 420) Éppenséggel egy ilyen 'két világ elmélethez' vezetne a morfológiai determinizmus elvének következetes végigvitele é- ezt Durkheim elutasította, a későbbi német tudásszociológia viszont meglehetősen következetességgel képviselte.<sup>19</sup>

Igaz ugyan, hogy Durkheim a Régles-ben ezeket írta: "A kollektív képzetek, érzelmek, törekvések kiváltó oka nem az egyének bizonyos tudatállapotaiban keresendő, hanem a társadalom általános létfeltételeiben." (1894m, 123) De ez az elv itt lényegében negatív; Durkheim szándéka az volt, hogy az individualista magyarázatokat kizárja.

Érdemi kutatásaiban Durkheim a Régles-ben kifejtetteket sokszor retorikus eszközként használta egy-egy sajátos probléma megvilágítására. Így járt el, amikor pl. azt kívánta igazolni, hogy a szocialista elképzelések vizsgálatra és elemzésre érdemesek, noha nem tartalmazznak használható elméleti, társadalomtudományos tételeket. Két okból szükséges szerinte a szocialista tanok szociológiai tanulmányozása:

"Először is azt remélhetjük, hogy ez segítségünkre lesz az őket létrehozó társadalmi állapotok megértésében. Éppen azért, mert azokból származnak, ezek az állapotok bennük megnyilvánulnak és sajátos módon kifejeződnek, s ezáltal a szocializmus tanulmányozása segítségünkre lesz abban, hogy közelebbről megértsük ezeket az állapotokat." Másrészt, hogy vitatkozni lehessen vele "a szocializmust nem elvontan kell tekinteni, minden időbeli és térbeli feltételtől elvonatkoztatva, ellenkezőleg, össze kell kötni azzal a társadalmi környezettel, amelyben született."

A társadalmi állapotok és az eszmék közti viszonyt Durkheim e fejtegetésben legalább kétféle módon közelítette meg: egyrészt feltételezett valamifajta oksági kapcsolatot, aholis az okozatból (szocialista tanok) következtetni lehet az okra (társadalmi állapotok), másrészt feltételezett egy kifejezési viszonyt, ahol a szocialista tanok közelebbről meg nem határozott módon mutatják meg a társadalmi állapotok milyenségét. (Vö. Filloux 1977,301) Az eszmék determinációjával kapcsolatos gondolatokat a szocializmus ily módon való értelmezése annyira kitérítette és fellazította, hogy nehezen lehetne azokat valamiféle morfológiai felfogás keretei közé beilleszteni. (Vö. Birnbaum 1969,7-9)

Így jobban érthető, hogy amikor egy olyan felfogással konfrontálódott közvetlenül, amelyet következetesen 'morfológiai deterministának' hitt, el is határolódott tőle. A Labrioláról

<sup>19</sup>A 'két világ elmélet' (Zwei-Welten-Theorie) fogalmára és a német tudásszociológiában való érvényesülésére ld. Lénk (1972).

<sup>20</sup>"D'abord, on peut espérer qu'il nous aidera a comprendre les états sociaux qui l'ont suscité. Car précisément parce qu'il en dérive, il les manifeste et les exprime á sa facon, et, par cela meme, il nous donne un moyen de plus les atteindre." (1928,7-8)"... il ne faut pas considérer le socialisme dans l'abstrait, en dehors de toute condition de temps et de lieu, il faut, au contraire, le rattacher aux müieux sociaux où il a pris naissance..." (1928,11)

írt recenzióban (szinte az egyetlen eset, ahol direkt formában vitatkozott maxista nézetekkel)<sup>21</sup> nem vetette el egészében megközelítését, marxi alap-felépítmény sémát viszont annak lényegét tekintve egyértelműen elutasította:

"Termékenynek tartjuk azt a gondolatot, hogy a társadalmi életet nem annak az elképzelésnek megfelelően kell megmagyarázni, amelyet róla a benne résztvevők alkotnak, hanem azon mélyenfekvő okok által, amelyek elbújnak a tudat elől; s mi is úgy gondoljuk, hogy ezeket az okokat elsősorban abban a módban kell keresni, ahogy a társult egyének csoportosulnak." "... nem látunk módot arra, hogy a vallást [azaz a legprimitívebb társadalmi jelenséget] a gazdaságra redukáljuk."

E 'morfológiai szemléletet' a 90-es évek legvégén, egy programszerű definíciós jegyzetben próbálta pontos formában kifejezni.

"A társadalmi élet egy szubsztrátumon nyugszik, amely nagysága és formája tekintetében is meghatározott. A szubsztrátumot a társadalmat alkotó emberek tömege alkotja, az a mód, ahogy el vannak osztva a térben, mindazon dolgoknak a természete és konfigurációja, amelyek befolyással vannak a kollektív viszonyokra.... Másfelől e szubsztrátum alkata közvetve vagy közvetlenül befolyásol minden társadalmi jelenséget, ugyanolyan módon, ahogy minden pszichikai jelenség is közvetett vagy közvetlen viszonyban van az agy állapotával."

<sup>21</sup>Alexander (1982,250) erősen túloz, amikor úgy állítja be, hogy Durkheim itt a marxizmussal szemben próbált volna elméleti alternatívát kínálni. Nincs nyoma annak, hogy Durkheim alaposabban ismerte volna Marxot, s hogy szociológiájának ilyen elméleti funkciót tulajdonított volna.

<sup>22</sup>"Nous croyons f éconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent a la conscience: et nous pensons aussi que ces causes doivent être recherchées principalement dans la manière dont sont groupés les individus associés." (1897c, 250)"... nous ne connaissons aucun moyen de réduire la religion a l'économie..." (1897d, 253)

<sup>23</sup>"La vie sociale repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives.... D'un autre côté, la constitution de ce substrat affecte, directement ou indirectement tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau." (1899d, 181) A fenti jegyzet ismeretében érdekes, hogy Bouglének 1899-ben, mikor annak *Les idées égalitaires* című könyve megjelent, ezt írta: "Rattacher les idées, les tendances sociales á un état social définir, ne pas laisser en l'air, mais montrer qu'elles font partie du réel, qu'elles en viennent et y retournent, l'expriment et le modifient, tout cela est *très neuf*." (Durkheim 1975a, 430-431 – kiemelés tőlem ND) Nincs kizárva persze, hogy Durkheim igyekezett mindent összeszedni, ami az *Année*-ban való közreműködésre megnyert Bouglé dicséretére szolgálhatott, de a hízelgés nem volt szokása. Valószínűbbnek tartom, hogy nem azonosult annyira ezzel a 'morfológiai' szemlélettel, nem tartotta annyira magátólértékdőnek, hogy ne érezhette volna érdekesnek és figyelemreméltónak, ha más alkalmazza. Bouglé egyebekben rendkívül érdekes és szellemes, méltatlanul elfelejtett könyve (napjainkban Louis Dumont az, akinél kimutatható, hogy Bouglének szóbanforgó és a kasztrendszerrel írott könyvéből sokat merített) ugyanolyan meghatározatlan, általános értelemben él a 'morfológiai determináció' elvével, ahogy a szövegben idézett jegyzetében Durkheim: "En ce sens, les idées directrices de nos sociétés sont sorties de leurs entrailles mêmes. Elles n'ont pris possession de l'esprit public que parce que l'esprit public était modelé déjà et comme pétri pour elles par l'action incessante des formes sociales. Si l'égalitarisme semble bien être aujourd'hui le moteur principal de notre civilisation, c'est qu'il en est, d'abord, le produit naturel." (Bouglé 1925,248) Ezt a laza morfológiai determinációs elvet kifogásolta a szociológia filozófiai kritikája, amikor a szociológia létjogosultságát vitatta. "Entre les formes sociales et les idées égalitaires il n'y a pas de rapport de causalité intelligible, – pas plus qu'entre la race et ces idées. Les causes directes de la genèse et même de la transmission de ces idées ne peuvent être que psychologiques. Ce qu'on ne peut contester, c'est que les conditions sociales peuvent en rendre la transmission plus ou moins faciles, plus ou moins rapide. Mais le rôle que peuvent



A 'klasszikus' tudásszociológiai szemlélettől ez a megközelítés két lényeges ponton különbözött. Egyrészt a szubsztratum által befolyásolt 'jelenségek' természetéről Durkheim nem mond semmit. A 'társadalmi jelenségek' kifejezés tulajdonképpen jelöl mindent, a népesség szorosán demográfiai értelemben vett leírásán kívül. Egyedül az organicista analógia enged arra következtetni, hogy itt tudati elemekről is szó van. Az említett Mannheim-Merton modellben viszont nagyon lényeges, hogy a szubsztratum által 'befolyásolt' jelenségek 'szellemi' természetűek. Vagyis tagadhatatlan ugyan, hogy ez a jegyzet egy morfológiai determinációs tételt fogalmaz meg, de nem állítható egyértelműen, hogy Durkheim itt specifikusan és határozottan a gondolkodásnak, a 'tudatnak' a materiális értelemben vett szubsztratum általi determinációjára gondolt volna. Egy ilyen gondolatot nem is lehet felfedezni kutatásainak vezérlő elvei között<sup>24</sup> – 1899 után pedig annyira más irányokba fordult munkája, hogy a bármilyen értelmű morfológiai determinációs eszmék háttérbe szorultak.

Másrészt a "szubsztratum" fogalma is bizonytalanul definiált, és kérdéses, hogy egyáltalán a társadalmi tények közé sorolhatók-e a morfológiai tények, (vö. Alexander 1981, 253-4) A fentebbi idézet utolsó mondata szerint a szubsztratum és a társadalmi élet viszonya a fiziológiai jelenségek és a pszichikum közti viszonyhoz hasonló. Ha ez az analógia áll, a morfológiai tények éppoly kevésbé társadalmiak, mint ahogy a fiziológiai jelenségek sem pszichikaiak.

Hasonló módon tárgyalta a kérdést egy valamivel későbbi tanulmánya, amelyben ugyan leszögezte, hogy a szubsztratum tanulmányozása is a szociológiára tartozik, de azt (f ormes matérielles de la société) a következőképpen határozza meg: 1. a társadalom által elfoglalt terület terjedelme, 2. a társadalom földrajzi formája, 3. a társadalom határainak formája. A 'társadalmi élet' az így felfogott szubsztratum felszínén zajlik. (1900b, 20-22) A szubsztratum itt is a széles értelemben vett társadalmiság feltétele; nem lehet specifikusan a tudat morfológiai determináltságáról beszélni.

Durkheim a 90-es évek végén írt tanulmányaiban – ezt a bennük megfigyelhető bizonytalanság és többértelműség mutatja – nem tisztázta a kérdést. Jól mutatja ezt a maradandó bizonytalanságot a *Grandé Encyclopédie* szociológia szócikke 1901 -ből, amelyet ugyan Paul Fauconnet és Marcel Mauss jegyzett, de nyilvánvalóan úgy tekintette a közönség is, mint amely az ekkor már kialakult 'iskola' nézeteit tükrözi. Az önbizalmat sugárzó stílus egy sor fogalmi bizonytalanságot rejtett. Egyrésztől ugyanis kijelentették, hogy "a társadalmi élet belső alapját reprezentációk együttese képezi."<sup>25</sup> Pár bekezdéssel lejjebb már azt állapították meg, hogy a társadalmi jelenségeknek két nagy osztálya van: a társadalmi struktúra (a morfológia értelmében) és a kollektív reprezentációk. (1901,162) Nem csoda, hogy ezután sietve a 'morfológiai determinizmus' kérdésében két polárisán ellentétes állítást is beiktattak a szövegbe.

"Semmi sem hiábavalóbb, mint azt kérdezni, hogy vajon az eszmék hozták-e létre a társadalmakat, vagy a már kialakult társadalmakban születtek meg a kollektív eszmék. Ezek elválaszthatatlan jelenségek..." Majd: "Márpedig a kollektív reprezentációkat nem úgy kell felfogni, mint amelyek maguktól fejlődnek, valamiféle belső dialektikának köszönhetően... A vélemények, a kollektivitás érzelmei csak akkor változnak, ha azok a társadalmi állapotok is megváltoznak, amelyekből

jouer ces conditions ne suffit pas pour faire de la sociologie une science réeilement distincte et indépendante de la morale et de la psychologie." (Pillon 1899,251)

<sup>24</sup>Lacroix (1981,114-120) bemutatja\* hogy a a "milieu" és a "subtraf fogalma a *Formes-bdm* már nem bír azzal az elméleti jelentőséggel, mint még a *Division-ban*. A változás szerintem már 1894-ben megkezdődött, s még Durkheim híres 'vallási fordulata' előtt végbe is ment.

<sup>25</sup> "[l]a fond intimé de la vie sociale est un ensemble de représentations." (Fauconnet-Mauss 1901,160)

függenek."<sup>26</sup>

Bizonyossággal csak azt állíthatjuk, hogy a 'morfológiai determinizmus' esetében határozott 'tudásszociológiai' elméletről nem beszélhetünk. Konkrét formát ez az elképzelés csak annyiban öltött, amennyiben a társadalmi életet lehetővé tevő szubsztrátumról volt szó, ebben az esetben viszont Durkheim nem a 'tudat' valamiféle materiális determinációjára gondolt. A társadalmi morfológiával, azaz a népességgel és annak pl. területi, kor szerinti tagozódásával, mozgásával Durkheim egyébként pályája végéig foglalkozott. Az *Année sociologique*-ban ő volt ennek a rovatnak a felelőse. 'Ezzel a morfológiai érdeklődéssel nem kapcsolódott össze egy pontosan megfogalmazott 'morfológiai determinista' tudatelmélet.

Ez azért érdekes, mert egyébként a 'társadalmi élet' 'morfológiai meghatározottságáról' szóló laza tézis jól kiegészítette volna az írásaiban újra és újra megmutatkozó mérsékelt történeti relativizmust. Szükségszerű folyamánya volt e relativizmus annak, hogy a morált társadalmi jelenségnek tartotta, s fentebb láttuk, hogy ennek a gondolatnak milyen fontos szerepe volt diszciplína-építő stratégiájának kialakításában. Ha a morál társadalmi jelenség, akkor a társadalmi környezet megváltozásával maga is megváltozik – ez könnyen belátható és józan feltevés. "Ma már vitathatatlan, hogy a jog és az erkölcs nemcsak a különböző társadalmi típusokban más és más, de ugyanabban a társadalmi típusban is változik, ha módosulnak a kollektív lét feltételei." (1894m, 90)<sup>29</sup>

Ezért nem tételezhető fel szerinte, hogy léteznek olyan univerzális morális mércék, amelyek felfedezésével a filozófusok hivatásszerűen foglalkoznak. A mércék általánosságának vagy partikularitásának kérdése ennél fogva a diszciplínák közti vetélkedés területére vezetett át. Bármennyire is fogadkozott Durkheim a 90-es években, hogy a szociológia szaktudomány, amelynek metafizikai kérdésekhez nincs semmi köze, mégiscsak ki kellett fejtenie a morál társadalmi természetét és ebből eredő meghaladhatatlan relativitását tárgyalva, hogy a

<sup>26</sup> "Rien n'est vain comme de se demander si ce sont les idées qui ont suscité les sociétés ou si ce sont les sociétés qui, une fois formées, ont donné naissance aux idées collectives. Ce sont des phénomènes inséparables..." "Car les représentations collectives ne doivent pas être conçues comme se développant d'elles-mêmes, en vertu d'une sorte de dialectique interné... Les opinions, les sentiments de la collectivité ne changent que si les états sociaux dont ils dépendent ont également changé." (Fauconnet-Mauss 1901, 163) Mauss későbbi felfogása szerint a szubsztrátum a társadalmi élet anyagi feltétele, de ő sem beszélt a szubsztrátumról mint a tudati jelenségek specifikus determinációs faktoráról. (Vö. 1906a, 475) Davy 1911-ben Durkheim szociológiájának a hűséges tanítvány attitűdjével írt elemzésében az intézmények, a 'dolgok' és a reprezentációk közti 'causalité reciproque'-ot hangsúlyozta. (1911,51,63-4)

<sup>27</sup> 1909-ben korábbi jegyzeteihez hasonlóan írta körül a 'morphologie sociale'-t: ez a terület és népesség értelmében vett szubsztrátummal foglalkozik, s viszonya a társadalmi élethez ugyanaz, mint az agy anatómiai felépítésének a viszonya a lelki élethez. (1909b, 148)

<sup>28</sup> "Durkheim's substantive theory points in the direction of a kind of »cognitive relativism«..." Gieryn (1982,108).

<sup>29</sup> Ez a gondolat megjelent már első írásaiban is (ld. pl. 1887a, 331,1887b, 464) Erkölcsevelési előadásaiban bővebben is kifejtette: "Ce qui montre bien que la morale est l'oeuvre de la société, c'est qu'elle varié comme les sociétés. Celle des cités grecques et romaines n'était pas la notre, de meme que celle des tribus primitives n'était pas celle de la cité.... Mais, s'il est un fait que l'histoire a mis hors de doute, c'est que la morale de chaque peuple est directement en rapport avec la structure du peuple qui la pratique. Le lien est tellement étroit qu'étant donnés les caractères généraux d'une morale observée par une société, sous la réserve des cas anormaux et pathologiques, on peut en inférer la nature de cette société,... En un mot, chaque type social a la morale qui lui est nécessaire, comme chaque type biologique a le système nerveux qui lui permet de se maintenir." (1925,73-74, ui. 90) Ez az organicista analógia konkrét formát öltött a *Règles* híres IH. fejezetében és a *Suicide* azon fejtegetéseiben, amelyekben a társadalmi jelenségeknek, így a morális szabályoknak a társadalmak létfeltételeivel való, lényegében funkcionális összefüggését mutatta be. (1894m, 68 sk., 1897m, 339 sk.)

filozófus, a moralista általános erkölcsi formulái üresek vagy hamisak.

A moralisták elveiket"... a vizsgálódás legelején, a tények bármiféle megfigyelése előtt fogalmazzák meg, s nem azért, hogy a tényeket megmagyarázzák, hanem azért, hogy kimondják egy teljesen újonnan megalkotandó ideális törvényhozás absztrakt elvét. Nem egy meghatározott társadalom vagy társadalomtípus tényleges erkölcsi szabályainak lényegi vonásait foglalják össze ezek a formulák, hanem csak azt fejezik ki, hogyan képzei el a moralista az erkölcsöt." (1893m, 31 – a fordítást az eredeti alapján módosítottam ND)

A szociológus, ahogy a *Réglesben* kifejtette, közvetítő pozíciót foglal el: nem annyira szélsőségesen relativista, mint a nominalista történész, hiszen éppenséggel társadalomtípusokat keres, azaz nem tételezi fel az események, nézetek, intézmények teljes összemérhetetlenségét, csak a típusok lényegi különbségét, de nem is realista, mint a filozófus, aki számára csak az emberiség általában és az általános emberi természet létezik. (1894m, 95-6)<sup>30</sup>

Noha, mint említettem, a mérsékelt morális és történeti relativizmus jól illeszkedett volna a 'morfológiai-meghatározottság' elmosódott értelmű elvéhez (minél elmosódottabb mindkettő, annál jobban – s persze annál közhelyesebben), Durkheim szemléletének ilyen való beállítására mégis gyanús és hiányérzetet kelt. Nemcsak azért, mert pl. nevelési elvei nem voltak igazán toleránsak, hanem azért is, mert elméleti nézeteiben egyfajta (elméletileg és filozófiaiilag ekkor még nem teljesen végiggondolt) morális univerzalizmus is lappangott. Elsősorban a Division első bevezetésének a morál meghatározásával kapcsolatos fejtegetéseire gondolok (1893c), amelyek a későbbi kiadásokból elmaradtak (s amelyekre később, az 1906-os morálmeghatározás-tanulmány kapcsán térek vissza, minthogy annak előzményét képezi).

Ez az ambivalencia konkrét problémákkal kapcsolatos fejtegetéseiben is előbukkan. Jellegzetes példája ennek a különböző foglalkozások eltérő erkölcsével kapcsolatos elmélkedése. A fentebb idézett megfogalmazásokkal analóg módon itt is azt állította, hogy "annyi erkölcs van, ahány különböző foglalkozás", majd így folytatta:

"Ezek az erkölcsök nemcsak különböznek egymástól, hanem vannak olyanok is, amelyek között igazi ellentét van. A tudósnak az a kötelessége, hogy fejlessze kritikai szellemét, hogy értelmét az észnél kívül más tekintélynek ne vesse alá; minden erőfeszítést meg kell tennie, hogy szabad szellem legyen. A papnak, a katonának bizonyos tekintetben éppen ellenkezőek a kötelességei. A passzív engedelmesség egy meghatározandó mértékben számukra kötelező lehet. Az orvosnak néha az a kötelessége, hogy hazudjon vagy ne mondja meg az igazságot, amelyet ismer; a más foglalkozású emberek kötelessége ennek az ellenkezője."<sup>31</sup>

Természetesen, a foglalkozások eltérő erkölcsi elvei esetében nem ugyanaz a helyzet, mint a különböző társadalmak eltérő morálja vagy az ugyanazon társadalmon belüli egymást kizáró morális felfogások esetében. Itt ugyanis kibékíthetlenségről nincs szó: ellenkezőleg, a

<sup>30</sup> Ezt az általános tipológiai programot próbálta empirikusan megfoghatóan kifejteni a munkamegosztásról szóló könyvében a szolidaritás elemzése kapcsán, ezt vizsgálta, amikor az öngyilkossági típusokat kutatta; a mérsékelt morális relativizmus ebből a szemszögből nem a Durkheimi szociológia egyik specifikus tétele, állítása, hanem általános, kiindulásul szolgáló módszertani elve.

<sup>31</sup> "... ily a autant de morales que de professions différentes... Ces morales ne sont pas seulement distinctes les unes des autres, il en est entre lesquelles il y a une véritable opposition. Le savant a le devoir de développer son esprit critique, de ne soumettre son entendement à aucune autre autorité que celle de la raison; il doit s'efforcer d'être un libre esprit. Le prêtre, le soldat, à certains égards, ont le devoir contraire. L'obéissance passive, dans une mesure à déterminer, peut être pour eux obligatoire. Le médecin a parfois le devoir de mentir ou de ne pas dire la vérité qu'il connaît; l'homme des autres professions a le devoir opposé." (1950, 44-45)

Durkheim által említett partikuláris professzionális erkölcsök értékszíntén nagyon jól összeegyeztethetők. A professzionális partikularizmus – éppen Durkheim szerint – egy egyetemesen érvényes morális parancsból vezethető le: a specializálódás morális parancsából. (Ld. 1893m, 210) Szó sincs tehát arról a tragikus partikularitás-tudatról, az értékek végső relativitásának a döbbenetéről, amelyet a szociológia Webertől tanult meg. Ellenkezőleg: az embernek néha az az érzése, hogy Durkheim a morális partikularizmust csak azért hangsúlyozta, hogy még erőteljesebben kiugorjon az elmélet alapfeltevéseiből adódó erkölcsi és episztemológiai univerzalizmus.

A reprezentációk problémája

Durkheim írásaiban gyakran bukkant fel a *représentation* (képzet) szó. 1897 után a 'kollektív reprezentációk' kifejezést egyértelműen tudományos terminusként használta. Tisztáznunk kell e terminus értelmét, mert a 'kollektív reprezentációk' kapcsán Durkheim egy már a századelő új felismerései felé mutató kutatási programot fogalmazott meg.

Tudnunk kell mindenekelőtt, hogy a 'reprezentáció' szót a francia köznyelv és filozófiai nyelv elfogadta és széles körben használta. Littré (1968,6,13791381)<sup>13</sup> jelentését különbözteti meg. Ezek közül szempontunkból kettő fontos: a reprezentáció 'aktív' oldala (*action de représenter*) és eredmény-aspektusa (*image*)?<sup>2</sup> Lalande szótára (1960, 920-922) ugyancsak elkülöníti 'ce qui estprésent á Vesprit' és az 'acte de se représenter quelque chose' elemeit. A szó filozófiai használatát Leibniztól eredezteti (aki a 'se représenter = imaginer' klasszikus szóhasználatot a 'représentation = correspondance' megfeleléssel egészítette ki). Wolf f a francia terminust 'Vorstellung'-ként fordította, s azóta hagyományos a két terminus megfeleltetése. Terminusként használja a 'représentation'-t Renouvier, Taine, Hamelin.<sup>33</sup> Önmagában tehát az, hogy Durkheim ezt a szót választotta bizonyos jelenségek megjelölésére, semmilyen vonatkozásban nem szignifikáns vagy különös.<sup>3 4</sup> Az sem Durkheim találmánya, hogy a terminusnak sajátos kettős jelentése van, egyszerre utal arra, aki megismer és amit megismer.<sup>35</sup>

A szó már Durkheimnek egy korai könyvismertetésében előfordult (1887c, 161), de gyakoribbá csak 1893 után vált, amikor – mint már idéztem – arra a belátásra jutott, hogy a társadalmi jelenségek "képzetekből (représentations) és cselekedetekből" állnak – és természetesen mint reprezentációk, mint társadalmi tények 'dolgokként' kezelendők. (1894m, 27)<sup>36</sup> Az az állítás, hogy a társadalom reprezentációkból 'áll', vissza-visszatért, szinte azonos

<sup>32</sup> Minthogy a magyar 'képzet' szó csak a másodiknak felel meg, félrevezető a fordításokban ezt használni. Ezért én is inkább a latin gyökérszó magyarosított változatát, a 'reprezentációt' fogom használni a közkézen forgó magyar kiadások szövegét azonban nem módosítottam.

<sup>33</sup> Ez utóbbi Durkheim bordeaux-i tanártársa és barátja volt, s *Essai sur les éléments principaux de la représentation* címmel írta meg hegelianus szellemű disszertációját (1907), amelyben a 'représentation' jelent 'Begriff-et, 'Idee-t, 'Geist'-et. Hamelinről és Durkheimmel való kapcsolatáról ld. Strenski (1989), Némedi (1991).

<sup>34</sup> Nem kell tehát feltételeznünk, mint ahogy Mestrovic teszi (1988), hogy Durkheim Schopenhauer hatása alatt jutott volna arra a gondolatra, hogy a reprezentáció (*Vorstellung*) szót használja.

<sup>35</sup> "... ambiguous assimilation of the knowing instrument and the known thing..." Bohannon (1960,79), vö. Lukes (1973,7)

<sup>36</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a kollektív reprezentációk a szó szoros értelmében igaz reprezentációk lennének. Durkheim a *Réglesben* egyértelműen elválasztja a valóságról való helyes, tudományos (szociológiai) tudást a társadalmi tényként felfogott tudástól, reprezentációktól. (Erről ld. lejjebb, az 5. fejezetben.) Durkheim, mint láttuk, már Schafflenél elvetette a tudat ilyen

formában (pl. 1900a 1J28,1900b, 28). A durkheimianusok bizonyára elméletük egyik lényeges tételének tekintették. így fogalmazta meg a Grande Encyclopédie már említett Fauconnet és Mauss által írt szociológia-cikke is.

"... a társadalmi tények egész ereje a közvéleményből származik. A közvélemény diktálja az erkölcsi szabályokat és közvetve vagy közvetlenül szankcionálja azokat.... A társadalmi tények tehát azért okok, mert reprezentációk vagy reprezentációkra hatnak. A társadalmi élet belső alapját reprezentációk együttese képezi."

A *Régiesben* – ahol pedig a szó gyakran szerepel – érdeemben elég kevés található a kollektív reprezentációkról, Durkheim elmélete e vonatkozásban még nagyon szegényes. (Alexander 1981,483) A kollektív reprezentációk természetéről az első hosszabb fejtegetést az *Suicideben* találjuk (1897m, 289 sk), s ezt bontotta ki részletesen egy évvel későbbi tanulmányában. (1898a)

A 'kollektív reprezentációk' természetére vonatkozó részletesebb fejtegetések megfogalmazása egybeesik a 'kollektív tudat' terminus szétfoslásával és a 'morfológiai determinációs' elképzelések elhalványulásával. (Lukes 1973,229-30) Hosszabb távon a 'kollektív reprezentáció' terminus a társadalom 'szellemi' jelenségeinek gazdagabb és differenciáltabb elemzését tette lehetővé, mint a 'kollektív tudat', hiszen ez utóbbi csak meglehetősen durva és leegyszerűsített feltevéseket engedett meg, szigorú elméleti értelemben csak egy lényegében tagolatlan tudatról lehetett beszélni. (Beillevaire-Bensa 1984,532-3) A kollektív reprezentáció terminus bevezetésével és azzal a párhuzamos állítással, hogy a társadalmi tények nagyrészen kollektív reprezentációk, Durkheim kikerülte, legalább részben, azokat a problémákat is, amelyek az anyagi tények és tudati jelenségek összefüggésének, a kettő közötti oksági kapcsolatnak a feltevéséből adódtak. A kollektív reprezentációkkal kapcsolatban nincs szó két különböző, anyagi és tudati szféráról, az 'anyaginak' tartott tények is nagyjából reprezentációk (s viszont a reprezentációk is 'dolgok') – ez volt Durkheim állítása. (Turner, 1983-1984,52-53)<sup>38</sup> E tekintetben felfogása természetesen különbözött a szokás szerint 'tudásszociológiai' tartott megközelítéstől. Minthogy szigorú elméleti terminusokként a 'kollektív tudatot' és a 'kollektív reprezentációt' Durkheim nem használta párhuzamosan, megalapozatlannak tartom a két terminusnak az irodalomban egyébként gyakori közelítését vagy azonosítását.<sup>39</sup>

intellektualisztikus felfogását. Vö. Hirst (1975,100), aki továbbra is intellektualisztikusan érti Durkheim kollektív reprezentációit.

<sup>37</sup> "... toute la force des faits sociaux leur vient de l'opinion. C'est l'opinion qui dicte les règles morales et qui, directement ou indirectement, les sanctionne.... Les faits sociaux sont donc des causes parce qu'ils sont des représentations ou agissent sur des représentations. Le fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations." (1901,160) E cikk legfontosabb elméleti újítása, az intézmény fogalma is a reprezentáció-fogalom kiterjesztéséből adódott: "... sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation.... Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux?" (1901,150)

A reprezentációk dologszerűsége miatt nem lehet arról szó, hogy ez az 'ideális' természetű világ valamiféle transzcendens szellem kibontakozása, 'megvalósulása' volna. "Assurément, on ne saurait trop le répéter, tout ce qui est social consiste en représentations, par conséquent est un produit de représentations. Seulement, ce devenir des représentations collectives, qui est la matière même de la sociologie, ne consiste pas dans une réalisation progressive de certaines idées fondamentales qui, d'abord obscurcies et voilées par des idées adventices, s'en affranchiraient peu à peu pour devenir de plus en plus complètement elles-mêmes. Si des états nouveaux se produisent, c'est, en grande partie, parce que des états anciens se sont groupés et combinés." (1898c, 100 – kiemelés tőlem ND)

Pl. LaCapra szerint a 'kollektív reprezentáció' fogalma "... primarily referred... to the shared model or paradigm which functioned as a mode of explanation and justification in society, especially as

A 'kollektív reprezentációk' 'elméletét' Durkheim annak kapcsán fejtette ki, hogy újabb érvekkel ismételtlen nekiveselkedett a számára központi jelentőségű kérdés, a szociológia mint tudományág önállósága megalapozásának. A már említett 1898-es tanulmány, ahol ez az 'elmélet' kifejtésre került, hosszan foglalkozott a reprezentációk pszichológiai elméletével - sokkal hosszabban, mint magukkal a kollektív reprezentációkkal. Ez szimptomatikus Durkheim szándékait illetően. Nála ugyanis a pszichológiára való hivatkozásnak már a *Régiesben* az volt a funkciója, hogy egv sikeres példára hivatkozva a szociológia önállósági igényeit támassza alá. (1894m, 51,156)<sup>40</sup> Az egyéni reprezentációk elemzésének itt is hasonló a funkciója. A tanulmány hosszasan vitatkozik a pszichológiai epifenomenalizmussal, amelynek eredeti, Huxley és Maudsley által képviselt formája, úgymond, már senki által nem védelmeztetik, de amelynek állításai James-nél, Rabier-nél mégiscsak visszatérnek. Durkheim hivatkozott arra, hogy az emlékezet, az asszociáció jelensége értelmezhetetlen, ha a pszichikumot az aktuális idegi, fiziológiai állapotokkal azonosítjuk. (1898a, 3-32) E hosszú és a szó durkheimi értelmében 'dialektikus' fejtegetés végeredménye, hogy a pszichikus jelenségek önálló valóságot képeznek.

"Ha a már létrejött reprezentációk önmaguktól fennállnak, anélkül, hogy létük folyamatosan függne az idegi központok állapotától, ha képesek arra, hogy közvetlenül hassanak egymásra, hogy saját törvényeik szerint kombinálódjanak, ez azért van, mert olyan valóságos létezők, amelyek bensőséges kapcsolatot tartva fenn szubsztrátumukkal bizonyos mértékben mégis függetlenek attól."

Az egyéni (individuelles = egyénhez tartozó) reprezentációk és az idegrendszer viszonylagos függetlenségének tétele Durkheim szemében hivatkozási alap volt arra, hogy kritikusaival szemben tételezze a kollektív reprezentációk és az egyéni pszichikum analóg függetlenségét.

"Az a viszony, amely... a társadalmi szubsztrátumot a társadalmi élethez kapcsolja, minden ponton analóg azzal, amelyet fel kell tételeznünk a fiziológiai szubsztrátum és az egyének pszichikai élete

the core of the *conscience collective* which he treated in his moral philosophy as *la morale*." (1972,266) Filloux látja a különbséget a 'conscience collective' és a 'kollektív reprezentációk' között; mindkettőt fentebb már ismertetett többszintű determinációs modelljébe illeszti be: "... les représentations collectives ne sont que le premier degré d'objectivation de la conscience collective, dont les institutions et le substrat constituent les autres degrés" (t.i. abban az értelemben, hogy a szubsztrátum a kollektív reprezentációk 'alatt', a kollektív tudat pedig ezek 'felett' helyezkedik el). (1977,115) Ez az ötletes séma olyan gondolatokat és elméleti mozzanatokat kombinál, amelyeket egyszerre, egy időben Durkheim sosem képviselt. Nem ritka, hogy a kollektív tudatot és a kollektív reprezentációkat megpróbálják megfeleltetni valamely modern terminusnak, mondjuk a 'kultúrának'. Figyelembe véve a 'kollektív reprezentációk' sajátosan ambivalens, 'dologi' és 'tudati' státusát, ez nem teljesen megalapozatlan, de természetesen elviselhetetlenül modernizálja a durkheimi gondolatvilágot. Nisbet szerint a 'kollektív reprezentáció' "... is but a phrase for what most of us call more commonly traditions, codes, and themes in culture..."<sup>a974,88)</sup>

<sup>40</sup> Durkheim közmondásos antipszichologizmusa teljes mértékben módszertani természetű volt, s nem a pszichológia tudományosságát vonta kétségbe (szemben a klasszikus közgazdaságtannal, amelyet lényegében véve tudománytalannak tartott -1894m, 45 sk.). A morális nevelésről szóló előadásaiban pl. visszatérően s pozitívan hivatkozott egy frissen megjelent pszichológiai szakmunkára, hosszan idézett belőle - ami egyébként nem volt szokása. (1925,114,154,184,191) Arról sem szabad elfeledkezni, hogy Durkheim Lipcsében alaposan megismerkedett Wundt pszichológiai kutatásaival, dolgozott laboratóriumában.

<sup>41</sup> "Si les représentations, une fois qu'elles existent, continuent à être par elles-mêmes sans que leur existence dépende perpétuellement de l'état des centres nerveux, si elles sont susceptibles d'agir directement les unes sur les autres, de se combiner d'après des lois qui leur sont propres, c'est donc qu'elles sont des réalités qui, tout en soutenant avec leur substrat d'intimes rapports, en sont pourtant indépendantes dans une certaine mesure." (Durkheim 1898a, 32-33)

között... A társadalmi tények függetlensége, relatív külsőlegessége az egyénekhez képest még közvetlenebbül nyilvánvaló, mint a lelki tényeké az agyi sejtekhez képest.<sup>7</sup>

Durkheim általában arra szeretett hivatkozni ebben a vonatkozásban, hogy 'az egész több, mint a részei összessége'. (Ld. pl. 1894m, 120)<sup>43</sup> Itt is ezt tette.

"A reprezentációk életét nem lehet felosztani határozott módon a különböző idegi elemek között, mivel nincs olyan reprezentáció, amelyben ne működne együtt több ilyen elem; *de csak az egyesülésük által alkotott egészben létezhet, mint ahogy a kollektív élet is csak az egyének egyesülése által alkotott egészben létezik.* Egyiket sem olyan meghatározott részek alkotják, amelyeket hozzá lehetne rendelni a szubsztrátumuk meghatározott részeihez." (kiemelés az eredetiben)<sup>44</sup>

A tanulmányban taglalt tudományrendszertani kérdésre később még visszatérek. Itt most elsősorban újra arra szeretnék utalni, hogyan változtatta meg a szubsztrátum értelmezését a kollektív reprezentációknak az individuális reprezentációk analógiájára való felfogása. Az analógia ereje Durkheimet a szó szociológiai értelmében vett morfológiai determinizmus tagadásához vezette el. A szubsztrátum ti. az egyéni reprezentációk esetében az idegi apparátus, az idegsejtek: a pszichés jelenségek ezek (anatómiai és fiziológiai) jellegzetességeiből nem érthetők meg. Durkheim szerint az egyéni reprezentációk esetében a szubsztrátum csak feltétele, de nem oka a pszichés jelenségeknek. Analógiás következtetéssel ugyanezt vezeti le a kollektív reprezentációkra is. Ezek szubsztrátuma már nem a népesség a maga fizikai jellegzetességeivel, megoszlásával, a terület és tagolódása. A társadalom szubsztrátuma itt az egyéni reprezentációk összessége: ezekből a társadalom nem érthető meg, noha persze létezésének feltétele az egyének és egyéni tudatok létezése.<sup>45</sup>

"A kollektív élet, bár a kollektív szubsztrátumon telepszik meg és ennek révén kapcsolódik a világ más részeihez, mégsem olyan módon nyugszik rajta, hogy az teljes mértékben feloldódna benne. Ey az élet

<sup>42</sup> "Le rapport qui... unit le substrat social a la vie sociale est de tous points analogue a celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus... L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus est meme plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales..." (1898a, 34) "A kollektív tendenciák önállóan léteznek; ugyanolyan reális erők, mint a kozmikus erők, bár nyilván más természetűek; ugyanúgy hatnak az egyénre, bár természetesen más módon. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a kollektív erők realitása nem kisebb a természeti erőkénél..." (1897m, 291 – kiemelés tőlem ND) Durkheim természetesen e szövegben is úgy fogja fel – noha csak kicsit lejjebb (293) említi explicite – hogy a 'kollektív tendenciák' 'képzetekből' (reprezentációkból) állnak.

<sup>43</sup> Durkheim azt mondta, hogy ezt a közhelyes gondolatot Comte-tól, illetve filozófiaprofesszorától, Boutroux-tól örökölte (1907f, 403); ez képezte ugyanis a háttérét annak az állításnak, hogy az egyes tudományok ugyan egymásra épülnek, de mindegyik független az 'alatta' levőtől (jelen esetben a pszichológia a biológiától, a szociológia a pszichológiától). De a gondolat ugyanígy megvolt Spencernél is (1876,435-6), Wundt-nál is (Pléh 1992,94) és nyilván még másoknál is.

<sup>44</sup> "La vie représentative ne peut se répartir d'une manière définie entre les divers éléments nerveux puisqu'il n'est pas de représentation a laquelle ne collaborent plusieurs de ces éléments; *mais el le ne peut exister que dans le toutformépar leur réunion, comme la vie collective n'existe que dans le tout formépar la réunion des individus.* Ni l'une ni l'autre n'est composée de parties déterminées qui soient assignables a des parties déterminées de leur substrats respectifs." (Durkheim 1898a, 38)

<sup>45</sup> Még figyelmezteti is ellenfeleit: ha a szociológia durkheimi értelemben vett önállóságát nem ismerik el, a pszichológia önállóságát is tagadni lesznek kénytelenek. "Ceux qui nous accusent de laisser la vie sociale en l'air parce que nous nous,refusons a la résorber dans la conscience individuelle, n'ont pas, sans doute, aperçu toutes les conséquences de leur objection. Si elle était fondée, elle s'appliquerait tout aussi bien aux rapports de l'esprit et du cerveau..." (1898a, 40)

egyszerre függ a szubsztrátumtól és különbözik tőle, ahogy a funkció a szervtől.<sup>46</sup>

Durkheim ezzel többé-kevésbé extraszociális értelmezést adott a szubsztrátumnak: ez utóbbi a testi mivoltukban és pszichével rendelkező lényekként, vagyis társas kapcsolataiktól elvonatkoztatottan tekintett egyének összessége. A szubsztrátum a társadalom és a kollektív reprezentációk meglétének (szükséges) feltétele, de a társadalom és a kollektív reprezentációk sajátosságait nem határozza meg. 'Ezzel a kollektív reprezentációk helye is módosult: ők képezik a tulajdonképpeni társadalmi elemet, sajátos törvényszerűségeik és mozgásuk van, s ennél fogva a szociológia specifikus tárgyát alkotják.

"... az egész társadalmi tudat elsődleges anyaga szoros kapcsolatban van a társadalmi elemek számával, azzal a móddal, ahogy csoportosulnak és el vannak osztva, stb., azaz a szubsztrátum természetével. De mihielyt így létrejött a reprezentációk első készlete (fonds), a már jelzett okokból ezek részben autonóm és saját életet élő valósággá válnak. Képesek egymást vonzani, taszítani, mindenfajta szintézist tudnak képezni, amelyet természetes vonzódásuk és nem kifejlődésük környezetének állapota határoz meg. Következésképpen azok az új reprezentációk, amelyek e szintézisek termékei, hasonló természetűek: közvetlen okuk a többi kollektív reprezentáció, nem pedig a társadalmi struktúra ilyen vagy olyan állapota.'

A kollektív reprezentációkat alkotják tehát a szociológia által megfigyelt dolgok legfontosabb osztályát. E reprezentációkat valóban a szó legdurkheimibb értelmében dolgoknak tekintette. A *Suicide* III. részének I. fejezetében, ahol már megfogalmazódott az 1898-as tanulmány számos eleme, először megróttá azokat, akik (a fejtegetés menetében egyértelműen a 'képzetekkel' azonosított) 'kollektív tendenciákat vagy szenvedélyeket' csak metaforikusán (nominalisztikusan) értik. Ezek igenis dolgok – hangsúlyozta. (1897m, 289 – e helyen értelemzavaró fordítási hiba van).

"Feltétlenül valódi dolgok ezek, nem csupán szóban összegeztettek, olyannyira, hogy mérhetjük őket, összehasonlíthatjuk nagyságukat, akárcsak az elektromos áram vagy a fényforrások intenzitását." (1897m,292)

Durkheim intenciója tehát az volt, hogy ezeket a reprezentációkat naturalisztikus módon, a szociológia sajátos vizsgálati tárgyaiként kell kezelni. Világos egyben az is, hogy e reprezentációkat nem úgy tekintette, mint a társadalomról vagy a természeti környezetről való, igaz vagy hamis képzeteket, nem ismeretekként kezelte őket, hiszen a hagyományokat, a

<sup>46</sup> "Aussi, tout en résidant dans le substrat collectif par lequel elle se rattache au resté du monde, la vie collective n'y réside pas cépendant de manière á s'y absorber. Elle en est, a la f ois, dépendante et distincte, comme la fonction Test de Torgane." (Durkheim 1898a, 42-43)

<sup>47</sup> Így tesz különbséget a történelmi materializmus és a saját felfogása között: a kollektív reprezentációk nem lebeghetnek a semmiben, kell, hogy létezésüknek legyen valami forrása. Ezt a forrást csak a társadalom tagjai képezhetik, az ő egyesülésük alkotja a társadalmat. De ez nem jelenti a felépítménynek a marxi értelemben vett szubsztrátum, a gazdaság általi meghatározottságát. (1897d, 250-253) Ebből kiindulva valahogy össze lehet egyeztetni a leíró, klasszifikáló szándékú morfológia-jegyzet és az elemzett tanulmány felfogását.

<sup>48</sup> "... la matière premiere de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, etc, c'est-á-dire avec la nature du substrat. Mais une fois qu'un premier fonds de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent, pour les raisons que nous avons dites, des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthéses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs aff inités naturelles et non par l'état du müieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont leproduit de ces synthéses, sont de meme nature: elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale." (1898a, 43)



mitikus témákat, a szabályokat, az érzelmi állapotok kifejezéseit mind ide sorolta. Számára nem a reprezentációk episztemikus státusa, hanem egyénektől független létmódja volt a fontos.

Ez derült ki a *Régles* második, 1901-ben írt előszavából is, ahol az őt ért kritikákra válaszolt, s az 1894-ben javasolt kutatási programra reflektált. Egyebek mellett azt a tételét védelmezte, hogy a társadalom, noha reprezentációkból áll, külsődleges az egyénekhez képest, sajátos, a pszichológia törvényeitől különböző törvényekkel. Ebből következett, hogy a társadalom vizsgálatának is a kollektív reprezentációk sajátos törvényeire kell irányulni.<sup>49</sup>

"Arra volna szükség, hogy a mitikus témák, a legendák és nép hagyományok, vagy a nyelvek összehasonlításával megkeressük a társadalmi reprezentációk kölcsönös kiváltásának és kizárásának, egyesülésének vagy elkülönülésének stb. módozatait." (190 Im, 30 – kiemelés tőlem ND)

A társadalmi reprezentációk mozgásának eme törvényeit, ma azt mondanánk, a társadalmi reprezentációk grammatikáját, Durkheim a század elején már olyan utakon kereste, amelyek elvezették az 1898-as cikket még átható hagyományos pozitivizmustól. De az a felfogása nem változott meg, hogy e reprezentációk a létezők sajátos tartományát képezik, s maguk létezők, amelyek saját jogukon vizsgálhatók, nem epifenomenjai egy másik, 'erősebb' létezőnek.

Durkheim 1898-as cikkében is úgy fogta fel, hogy a szociológiai vizsgálat szemszögéből e tartomány, a kollektív reprezentációk tartománya dolgok tartománya. Láttuk, hogy mennyire pregnáns a fentebbi idézetekben az az analógia, amely a kollektív reprezentációkat a fizikai testek mintájára gondolja el (vonzás és taszítás, természetes affinitás, oksági kapcsolat, egyesülés és elkülönülés).<sup>50</sup> E reprezentációkat nem egy őket elgondoló szubjektumhoz való viszonyban kell felfogni, ilyen értelemben nem 'gondolat'-ként kell őket kezelni, s nem kifejezés-viszony van az egyéni tudatok és a reprezentációk között.<sup>51</sup> A kettőt Durkheim két külön szintnek fogta fel. Értelemszerűen azt proklamálta tehát, hogy a kollektív reprezentációk mozgásának törvényei nem lehetnek hasonlóak az egyedi tudatokat vizsgáló pszichológia által megállapított törvényekhez.

Pszichológia és szociológia, egyéni és kollektív reprezentációk analógiája azonban más módon is hatott. Durkheim sem tudta teljesen feladni azt a gondolatot, hogy a reprezentációk valakinek a reprezentációi. Ezért nem tűnhettek el az olyasfajta megfogalmazások, mint amilyenekkel a *Réglesben* már találkozunk: a társadalomban egy újfajta pszichikumot, egyfajta csoporttudatot látott működni. Amikor pl. arról beszélt, hogy a társadalom *sui generis* valóságot képez, amely csak tudatos lények kombinációjából alakulhat ki, de az egyedi pszichikumokra nem redukálható, a következőket mondta:

"Ha meg akarjuk tudni, hogy mi valójában, egészében kell tekinteni az agregátumot. Ez ugyanis az, amelyik gondolkozik, érez és akar, bár csak az egyes tudatok közvetítésével képes akarni, érezni vagy

<sup>49</sup> Lacroix (1981,174) úgy gondolja, hogy Durkheim számára a reprezentációk viszonylagos autonómiája jelentette a társadalmi dinamika és a politika elméletének a kiindulópontját.

<sup>50</sup> A *Formes* befejezésében az 1898-as cikkben foglaltakhoz hasonlóan jellemzi a szubsztrátum fogalmát, s a reprezentációkról is úgy beszél, mint dolgokról, amelyek a fizikai testekhez hasonlóan hatnak egymásra. (1912,605)

<sup>51</sup> Nem szükséges mondani, hogy bármily termékenynek bizonyult is ez a fajta megközelítés a későbbiekben, ekkor, azaz a 90-es évek második felében nem könnyítette meg Durkheim dolgát, amikor azt akarta megmagyarázni, hogy a társadalmi szabályok mint kollektív reprezentációk hogyan alakítják az egyének cselekvéseit. Ld. a reguláció (az anómikus és fatalista öngyilkossági típust a reguláció túlságosan gyenge ül. túl erős volta magyarázza Durkheim szerint) elméletének töredékességéről Besnard 1987, 96-7. Az is kétségtelen, hogy Durkheim idézett 'fizikai' analógiái megnehezítették az elméletben szintén bennerejlő 'grammatikai' megközelítés kibontását.

cselekedni"<sup>52</sup>

A tökéletes 'group mind' elmélethez csak azért nem jutott el, mert a kollektív reprezentációkban fizikai testeket is látott. A 'csoporthatóság' analógiájától Durkheim nem tudott ugyan megszabadulni, de az ebből az analógiából adódó fogalmakat (a kollektív tudatot pl.) sosem használta úgy, hogy egyértelműen egy hiposztázált kollektív szubjektum 'tudatára' kellene gondolnunk. (Láttuk, hogy a mechanikus *szolidaritás* viszonyai közt a kollektív tudatot az egyéni tudatok tartalmai azonosságaként fogta fel – vagyis e kollektív tudatnak sem tulajdonított egyértelműen szubjektum-jelleget.)

Jellegzetes e szempontból a *Suicide* egyik fejtegetése, ahol a csoporthatóság-analógia összefonódik a kollektív reprezentációk naturalista kutatási programjával.

"Az az erő, amely ezt a bizonyos tiszteletet ébreszti benne [t. i. az egyénben], és amely imádatának tárgyává válik, nem más, mint a társadalom; az istenek csak a társadalom megszemélyesített formái. A vallás végeredményben szimbólumrendszer, amely által a társadalom tudomást vesz önmagáról; a vallás a kollektív lény sajátos gondolkodásmódja. Itt van tehát előttünk egy lelkiállapotokból álló hatalmas együttes, amely létre sem jött volna, ha az egyéni tudatok nem egyesülnek, amely ebből az egyesülésből ered és ráakad az egyének természetéből fakadó lelkiállapotokra." (1897m, 294 - kiemelés tőlem ND)

Durkheim 'következetlensége' nyilvánvalóan összefüggött tudományos stratégiájával. A pszichológiát – láttuk – a sikeres intézményesülés modelljének tekintette. Ebből adódott, hogy szerinte a szociológiának is a pszichológia útját kell követni, azaz ugyanúgy önálló tudománnyá kell válnia. Így következett két egyenrangú kíváncsi: az önálló tárgyterület meghatározása (a reprezentációkról szóló tanulmány bevezetésében Durkheim utalt arra, hogy a szociológia tárgyterülete relatíve független a pszichológiától – annak ellenére, hogy mindkettő reprezentációkat vizsgál – 1898a, 2), és az is, hogy a szociológia a pszichológiával összehasonlítható módon deklarálja függetlenségét. Ennek kézenfekvő módja volt, ha a társadalom kategóriáját teszi a pszichikum kategóriája helyébe – s innen már csak kis lépés lett volna a 'csoporthatóság' feltételezése (amit a tudományos előzmények is sugallnak).

Kutatási logikájának természetesen inkább az felelt meg, ha a társadalmat nem gigantikus szubjektumként, az egyéni tudat mintájára gondolta el, hanem a kollektív reprezentációkat az őket hordozó, szubsztrátumukul szolgáló egyéni tudatoktól való érdemi függetlenségükben vette szemügyre. A megtévesztő analógiák ellenére inkább ez a kutatási logika érvényesült a későbbiekben.

Durkheim reprezentációkkal kapcsolatos gondolatmenete egy kutatási program megfogalmazásáig vezetett el – egy olyan programhoz, amelyet a 90-es években nem bontott ki. A 90-es évek kutatásaiban követett egy másik vonalat is, amely a kollektív tudat konkrét, intézményekhez kapcsolható formáit vizsgálta, s ebben a laza értelemben 'tudásszociológiának' lenne tekinthető. Megtévesztő analógiáktól ez a program sem volt mentes, de *végző* logikájában ez sem gigantikusra növesztett szubjektumokat keresett a társadalomban, hanem a kommunikáció és a társadalmi integráció összefüggéseit vizsgálta.

<sup>52</sup> "Pour savoir ce qu'elle est vraiment, c'est Tagrégat dans sa totalité qu'il faut prendre en considération. C'est lui qui pense, qui sent, qui veut, quoiqu'il ne puisse vouloir, sentir ou agir que par l'intermédiaire de consciences particulières." (1898a, 36) "Ugyanígy nyilvánvalóan igaz, hogy a társadalomban nincsenek más hatóerők, mint az egyének erői, csak hogy az egyének, amikor egyesülnek, újfajta pszichikus lényt alkotnak, amelynek ezért megvan a maga külön gondolkodás- és érzésmódja." (Durkheim 1897m, 292)

<sup>53</sup> A szöveg az 1899-es, később elemzendő vallás-definíciós tanulmány egyes gondolatainak a megelőlegezése.

#### 4. fejezet

### A család, a korporációk és az állam: a 'tudat' mint kommunikáció

Durkheim 1893 és a századforduló között született munkáiban (könyveiben, tanulmányaiban és fennmaradt egyetemi előadásaiban) egymással első pillantásra csak laza kapcsolatban álló témák (a családi szolidaritás, a korporációk kérdése és a demokratikus állam mibenléte) elemzése során összehangzó gondolatokat fejtett ki. Ezekben a gondolatokban a 'sűrűség' (a társadalmi érintkezés és kommunikáció sűrűsége) sajátos durkheimi problematikája játszott központi szerepet. Ebben az időben a *Divisionban* előadottakhoz képest új módon fogta fel a társadalmi sűrűséget; úgy gondolta, hogy a szolidaritás és a szolidáris társadalmi egységben kialakuló közös eszmék, meggyőzések valamiképpen e sűrűség mértékével és jellegével függenek össze. Ezért nevezem ezt a rekonstruált elméletet a tudat 'kommunikációs' elméletének, természetesen erős fenntartásokkal: az elméletet Durkheim nem fejtette ki sehol összefüggően, a kommunikáció kapcsán néhány elemi metaforánál többet nem használ. Ez a rekonstruált 'elmélet' sem 'tudásszociológiai' a szó szigorú értelmében. Magukról a gondolatokról azonban állítható, hogy – bár különböző vonatkozásokban fejtette ki őket – összetartoznak.<sup>1</sup>

#### A 'sűrűség' értelmezésének a megváltozása

A 'sűrűség' problémája Durkheimnél először a *Divisionban* merült fel. Ott arról beszélt, hogy a munkamegosztás azért halad előre a társadalmi fejlődés során, mert a társadalmak egyre sűrűbbek és egyre nagyobb tömegűek lesznek. (1893m, 137) A sűrűség nagyobb A állapotban, mint B állapotban, ha A állapotban az egyének közötti tényleges távolság (bármit is jelentsen ez) kisebb (anyagi sűrűség), és több egyén van egymással aktív kapcsolatban (erkölcsi sűrűség), mint B állapotban. (1893m, 132) Fontos megjegyezni, hogy a nagyobb erkölcsi sűrűség mint a kapcsolatok megsokszorozódása a társadalmon belül nagyobb kommunikációs gyakoriságot is jelent.

Érdekes módon az 1893-as fejtegetés során Durkheim egyáltalán nem beszélt arról, hogy a mechanikus szolidaritás körülményei között az egyes szegmensek belső sűrűsége szükségképpen magas (v. ö. 1893m, 131 -32). A kollektív tudat 'erős és határozott állapotait' (1893m, 57) ezek szerint csak az magyarázza, hogy ezek mindenkinben egyformán megvannak, az egyének közötti kapcsolatokról nem esik szó. A dolog így egy kicsit misztikus lett. Ez abból adódott, hogy a sűrűségnek az organikus szolidaritáshoz vezető munkamegosztás kialakulásában volt oksági szerepe, márpedig ha a mechanikusan szolidáris szegmensek is 'sűrűk' lennének, nehéz (bár nem lehetetlen) lenne megérteni, hogy hogyan hat a sűrűség a munkamegosztás kifejlődésére. A sűrűséggel kapcsolatos nehézségek az érvelés architektónikájából adódtak.<sup>2</sup>

Ezek a nehézségek eltűntek a kettős szolidaritás-tipológia elejtésével, azaz 1893 után.

<sup>1</sup> Éppen a *Suicide*, azon belül az integráció elmélete (az egoista és altruista öngyilkosság elmélete) mutatja, hogy Durkheim gondolkodásában az itt tárgyalandó témák összetartoztak. Durkheim (1897m) ugyanis úgy gondolta, hogy egy társadalmi csoport integrált, ha tagjai gyakori interakcióban vannak egymással (a családi társadalom 189-190), ha vannak közös hiedelmek (a vallási társadalom -145 sk.; a hivatáscsoport - 354 sk.), illetve ha vannak közös céljaik (a politikai társadalom - 190 sk.). Ld. Besnard (1987, 99).

<sup>2</sup> Durkheim munkásságának most vizsgált első szakaszában olykor még újra hangoztatta azt a nézetét, hogy a 'primitív' társadalmak 'ritkébbak', az egyéneket kevésbé kötik, mint a modern, tagolt társadalmak (ld. pl. 1925,111-2), de már a *Suicideben* pl. az 'alacsonyabb rendű' társadalmakat úgy jellemezte, hogy abból azok magasfokú 'erkölcsi sűrűsége' derült ki (a szót nem használta). (1897m, 208)

Mindenekelőtt eltolódott a 'sűrűség' fogalmának értelmezése. A 'sűrűség' elsősorban érintkezési és kommunikációs gyakoriságot jelentett ezentúl, kevésbé *esett szó* 'anyagi' sűrűségről. Ez a változás először a *Régiesben* jelentkezett. A sűrűség kérdése itt a morfológiai tényekkel kapcsolatban merült fel, amikor Durkheim azt a (morfológiai determinizmust sejtető) szabályt kommentálta, hogy "minden társadalmi folyamat kiváltó okát a belső társadalmi közeg szerkezetében kell keresnünk." (1894m, 129) Ennek a 'belső közegnek', 'emberi környezetnek' Durkheim két tulajdonságát emelte ki: a volumet (amelyet a szövegben azonosít az anyagi sűrűséggel) és a dinamikus sűrűséget.

"A dinamikus sűrűséget – azonos volumen esetén – azoknak az egyéneknek a száma határozza meg, akik nemcsak kereskedelmi, hanem erkölcsi kapcsolatban is állnak egymással, vagyis akik nemcsak szolgálatokat tesznek egymásnak, nemcsak versengenek egymással, hanem közösségi életet is élnek. A tisztán gazdasági kapcsolatok ugyanis nem feltétlenül fűzik együvé az embereket,... Ezért fejezi ki a legjobban egy nép dinamikus sűrűségét a társadalmi szegmentumok összeforrottsági foka." (Durkheim 1894m, 130-131)

Sűrűségen Durkheim mostmár inkább az 'erkölcsi kapcsolatok' gyakoriságát érti, ezért is használja az anyagi 'sűrűség' helyett e kulcsfontosságú helyen a 'volumen' szót. Az 'erkölcsi kapcsolatok' kellően homályos kifejezés ugyan, de nyugodtan érthetjük úgy, hogy a hiedelmek közösségét és az egyének közti kommunikációt *is* jelenti. Durkheim e fejtegetésben önkritikát gyakorolt: mint írja, tévedett, amikor a *Divisionban* az anyagi sűrűséget a dinamikus sűrűség pontos kifejezésének tartotta, bár a kettő általában párhuzamosan fejlődik, s "az anyagi sűrűség csak kiegészítője és gyakran következménye" a nagyobb erkölcsi sűrűségnek. (1894m, 130,131) Különös önkritika: a *Divisionbm* még azt állította, hogy nem lehet megállapítani, hogy melyik határozza meg a másikat. (1893m, 132) Durkheim tehát csak a változtatások egyik felét vallotta be: a kétféle sűrűség közti szoros összefüggés feloldását, azt nem, hogy közben az anyagit az erkölcsi sűrűségtől tette függővé, pedig ez legalább olyan fontos volt. A sűrűség-fogalomnak a *Régiesben* bekövetkező változásai jelzik már, hogy Durkheim fogalmi készlete milyen irányba kezdett eltolódni.<sup>3</sup> Ez az eltolódás folytatódott a következő évek munkáiban.

### A 'családi szolidaritás'

Mint említettem, Durkheim családszociológiai előadásaiából csak két részlet maradt meg (1888b, 1892), s ezek (ami a családszociológiai részeket illeti: mert az 1888-as szöveg inkább általános módszertani és elméleti kérdéseket tárgyal) a *Division* koncepcióját mutatják. Publikált továbbá egy tanulmányt a születésszám és az öngyilkossági gyakoriság összefüggéséről. (1888c) A család problémáját ezekben az írásokban Durkheim a kialakulóban levő szolidaritás-elméletébe illesztette be. Az elméletet kiterjesztve bevezette a 'házi szolidaritás' (*solidaritédomestiqué* - korábbi írásában [ 1888c]: *esprit domestiqué*) fogalmát, amely mintegy a mechanikus szolidaritás, a *kollektív tudat* egyre gyengülő maradványa. (1892b, 42-43) Mindkét cikkben erőteljes volt a morfológiai érdeklődés – Mausstól (1925,481 -2) tudjuk, hogy ezeknek a korai kurzusoknak a központjában valóban ez állt.

Ehhez képest a *Suicideben* új szempontok merültek fel. Durkheim 1893 után egyértelmű összefüggést látott az érintkezési és kommunikációs gyakoriság és a családi szolidaritás/integráció között. A családi szolidaritás mint magyarázó tényező az egoista öngyilkosság elméletében szerepelt.<sup>4</sup> Durkheim abból az empirikus általánosításból indult ki, hogy minél nagyobb a családok

<sup>3</sup> Besnard (1987,99) – szerintem tévesen így véli, hogy a *Division* és az *Suicide* 'sűrűség'-felfogása azonos. Alexander, noha értelmezése egészében téves, a 'sűrűség' jelentésének változását világosan érzékeli. (1982,226. Vö. még Lacroix 1981,120.)

<sup>4</sup> Az érintkezés sűrűsége mint magyarázó tényező a könyvben több ponton felmerül, legnyilvánvalóbban a korporációkra vonatkozó, terápiás ajánlásokat megfogalmazó fejezetében.

telítettsége', annál alacsonyabb az öngyilkossági ráta. (1897m, 185-6) Az általánosítás egy biológiai tévkövetkeztetést tartalmaz (mert az egyes megyékben megfigyelhető öngyilkossági gyakoriságokat és átlagos családlétszámot hasonlítja össze), de ez az elmélet konstrukcióját nem befolyásolja. A család telítettsége mintha a 'társadalom anyagi sűrűsége' fogalmának felelne meg. Ez az anyagi sűrűség önmagában az adott családokhoz tartozó egyének öngyilkossággal szembeni 'fedettségét' nem magyarázhatja meg. A telítettség azonban Durkheim szemében egyúttal nagyobb vitalitást' is jelentett, a vitalitás pedig nem más, mint a társas érintkezések gyakorisága.

"A kollektív érzelmek azért jelentenek külön energiát, mert az az erő, amellyel ezek az érzelmek egy-egy egyéni tudatban jelentkeznek, visszatükröződik valamennyi többi tudatban is és megfordítva. Következésképpen az, hogy ezek az érzelmek milyen intenzitásúak, attól függ, hogy hány egyéni tudat éli át őket közösen. Ezért van az, hogy minél nagyobb egy tömeg, annál könnyebben válhatnak hevessé a benne felszabaduló szenvedélyek. Ily módon egy kis létszámú családban nem lehetnek túlságosan intenzívek a közös érzelmek, emlékek; mert nincs elég tudat, amelyekben tovább éljenek, s amely, bennük osztozva, megerősítene őket. Nem alakulhatnak ki.. erős tradíciók... Emellett a kis családok szükségképpen rövid életűek; és idő nélkül nem lehetséges erős szövedékű társadalom." (1897m, 189, vö. 1902a, xviii – a fordítást kismértékben módosítottam ND)

A családi szolidaritás itt közös érzelmeket, valamifajta közös tudatot is jelent: ennyiben mintha a mechanikus szolidaritás kollektív tudata jelenne meg az integrált, telített családokban. Ugyanakkor az érzelmek intenzitása, az erő nem egyszerűen a tudatok azonosságából, hanem a modatok érintkezéséből is fakad. Amikor Durkheim megpróbálta jelezni, hogy miben áll ez az érintkezés, metaforákkal élt: 'visszatükröződik' (retentit = visszhangzik, rezonál), 'közösen átéljük' (ressentent en commun), 'bennük osztozva, megerősítene őket' (les renforcer en les partageant), emlékek. Ezek a metaforák utalnak a kommunikációra is, s Durkheim itt nyilvánvalóan nemcsak a verbális kommunikációra, hanem az érzelmek közösségére, az érzelmeknek az egyik személyről a másikra való átvédésére is gondolt. Az előbb idézett szöveg folytatásában már a 'csere' szó is megjelenik:

(A kis családokról beszél) "A kollektív állapotok nemcsak gyengék ilyen esetben, hanem számuk is nyilvánvalóan kevés, hiszen ezeknek az állapotoknak a száma attól függ, hogy milyen aktivitással cserélődnek, cirkulálnak a látványok és benyomások az egyének között, s ezenkívül maga a csere is annál gyorsabb, minél több ember van, aki részt vesz benne. Valamely megfelelő telítettségű társadalomban szakadatlan ez a körforgás: mert minden pillanatban vannak kontaktusban levő társadalmi egységek, ha viszont az ilyen egységek ritkák, kapcsolataik csak hézagosak lehetnek, s vannak pillanatok, amikor megáll a közös élet." (Durkheim 1897m, 190)

A 'kollektív állapotok' (états collectifs) terminus ebben a szövegben nehezen értelmezhető. Nyilvánvalóan a család integráltságával, a család 'vitalitásával' kapcsolatos, és leginkább azokat az eseményeket, alkalmakat jelenti, amikor ez az integráltság látható formában megmutatkozik: az összejöveteleket, a családi együttlét alkalmait. Csakhogy így a 'kollektív állapot' azonos lenne azzal, amitől a szöveg szerint függ: t. i. a családon belüli 'látvány- és benyomáscserével', azaz a családon belüli kommunikációval. Nem ritka az ilyen értelmezési nehézség Durkheimnél. Úgy tűnik, mintha Durkheim itt is el kívánta volna választani a 'sűrűség' 'anyagi' és 'erkölcsi' aspektusait, hogy a 'telítettség' és a 'vitalitás' megkülönböztetésében kísérletezett vele. A kidolgozott koncepció azonban erősebbnek bizonyult, mint az érvelés: ha a családi 'szellem' vagy 'szolidaritás' sűrű érintkezést jelent, ezt nehezen lehet egy 'anyagi' és egy 'erkölcsi' részre kettévágni. Durkheim tételesen is megfogalmazta, hogy az érintkezés és az integráció összefügg, azaz

"... egy társadalmi képződmény integrációs állapota csupán a benne folyó kollektív élet intenzitását tükrözi vissza. A képződmény annál egységesebb és annál ellenállóbb, minél aktívabb és folyamatosabb tagjainak érintkezése." (Durkheim 1897m, 190)

Ez is amellett szól, hogy benne Durkheim ekkori gondolkodásának egyik alapelemét lássuk.

Ez erős és csak első látszatra plauzibilis állítás. Durkheim módosította is, hiszen nem valamiféle spontán, a mindenkori interakcióban létrejövő s ilyen értelemben szabad társadalmulást tételezett fel. "A társadalom azonban nemcsak arra való, hogy változó intenzitással, az egyének érzelmeinek és tevékenységének vonzási központjául szolgáljon. Egyben az az erő is, amely mindezt szabályozza." (1897m, 227)<sup>5</sup> Ezek az anómiás öngyilkossággal foglalkozó fejezet első mondatai, s ilyen értelműek az anómikus öngyilkossággal kapcsolatban a házasság szabályozó funkciójáról tett megjegyzései is. A házasság, a család ugyanis nemcsak a kollektív élet nagyobb intenzitása, hanem az "üdvös fegyelem" révén is megóv az öngyilkosságtól (legalábbis a férfiak esetében). (1897m, 256-51)' Ezek szerint a 'szabályok' jelölik ki azokat a kereteket, amelyek között a 'csere', az érzelmek és gondolatok közössége kifejtheti üdvös hatását. Itt tehát a 'családi szolidaritás' elmélete nem áll meg önmagában (szemben a mechanikus szolidaritás elméletével, ahol – a 'terjedelmi' felfogás révén – a közös tudat és a szabályozás egybeesett). Az integráció elméletét az *Suicide*et író Durkheimnél a reguláció (itt most részletesen nem tárgyal) elmélete egészíti ki.<sup>8</sup>

A valamivel később keletkezett, az erkölcsi nevelésről tartott előadásorozat, noha egészében igencsak tekintélyelvű nevelésfelfogást fejtett ki, eltért ettől a reguláció és az anómia elmélete által meghatározott felfogástól. Durkheim itt úgy vélte, hogy a családi kommunikáció – legalábbis a modern családokban – olyan jellegű, hogy lehetetlenné teszi a merev szabályozást.

"A család valójában, és különösen ma, egymást bensőségesen ismerő személyek kicsiny csoportja, akik minden pillanatban személyes kapcsolatban vannak; következésképpen kapcsolatuk nincs semmiféle általános, személytelen, megváltoztathatatlan szabályozásnak alávetve; e viszonyokban mindig van valami szabad és könnyed vonás, s normális esetben ennek így is kell lennie, s ez ellenállóvá teszi őket a merev meghatározással szemben."

A lényegét azonban Durkheim megőrizte az *Suicide*-ben kifejtett felfogásából: a 'családi szolidaritást' érdemben a családtagok közti kommunikáció biztosítja.

\* \* \*

Durkheim felfogását tehát több tekintetben is módosította a *Division* megírása után. A család vonatkozásában (és más tekintetben is, mint látni fogjuk) fenntartotta, hogy a 'tudati', 'szellemi' elemeknek alapvető fontossága van a társadalmi életben. Ezeket a 'tudati' elemeket azonban már nem konkrét, azonosítható meggyőződésekként, inkább kommunikációs folyamatként értelmezte.

A kollektív tudat korábbi felfogása, amely megkövetelte, hogy a csoportba tartozó egyének

<sup>5</sup> "Tout ce qui concerne la vie de famille est domine par l'idée de devoir... C'est que l'amour, ici, n'est pas simplement un mouvement spontané de la sensibilité privée; c'est, en partie, un devoir." (1898c, 91)

<sup>6</sup> Besnard meggyőzően mutatja be, hogy egoizmus és anómia, integráció és reguláció Durkheimnél, empirikusan megalapozott módon, autonóm változók. (1987,62-81)

<sup>7</sup> A család kialakulásával kapcsolatos kritikai megjegyzéseiben is hangsúlyozza, hogy a házasságot nem önmagában a nemi kapcsolatok tartóssága, hanem a kapcsolat szabályozottsága jellemzi, és ez különbözteti meg a tartós állati párkapcsolatoktól. (1895c, 79-80)

<sup>8</sup> A mai szociológia magátólértetődően kapcsolja össze a társadalmi sűrűséget és a normatív integrációt (ld. pl. Kadushin 1991), mert úgy véli, hogy ez utóbbi közvetlenül levezethető az interakciókból. Erre csak egy cselekvéseméleti felfogásnak van módja, ez pedig Durkheimnél hiányzik. Ld. erre Némedi 1988b.

<sup>9</sup> "La famille, en effet, est, aujourd'hui surtout, un très petit groupe de personnes, qui se connaissent intimement, qui sont en contacts personnels de tous les instants; par suite, leurs relations ne sont soumises à aucune réglementation générale, impersonnelle, immuable; mais elles ont toujours et doivent normalement avoir quelque chose de libre et d'aisé, qui les rend réfractaires à une détermination rigide." (1925,124)

tudatának egy része azonos legyen a szó szigorú és közvetlen értelmében, eltűnt. A megfelelően integrált család, ahogy Durkheim látta, a mechanikus szolidaritás számos jelét mutatja. Ugyanakkor ezt a nagyfokú integrációt nem a tudatok azonossága, hanem a tudatok érintkezése garantálja.

A családi szolidaritással kapcsolatos megjegyzések felidéznek a *Division* egyik, legkevésbé sem magátólértendő feltevését. Láttuk, hogy Durkheim ott úgy vélte, hogy az anyagi és morális sűrűség párhuzamosan változik, ami ahhoz kellene, hogy vezessen, hogy a nagyobb társadalmak jobban integráltak. A *Divisionban* ez logikus is, ha feltesszük, hogy a munkamegosztás tényleg funkcionális alternatívája a közös tudatnak. Ebben az esetben ugyanis a társadalom sűrűségének a növekedése (amely egyaránt adódik az anyagi és morális sűrűség növekedéséből) elősegíti az integratív munkamegosztás fejlődését: minél nagyobb a társadalom volumene, annál nagyobb az erkölcsi sűrűsége, minél nagyobb az erkölcsi sűrűsége, annál erősebb a munkamegosztásra irányuló nyomás, s minél erősebb a munkamegosztás, annál erősebb az integráció. (1893m, 131 sk) De ha a munkamegosztással kapcsolatos feltevéseket elejtjük (mint Durkheim tette), nem marad semmi okunk, hogy fenntartsuk ezt az empirikusan egyáltalán nem plauzibilis, csak az elméleti tételekből következő feltevést.

A családok vonatkozásában Durkheim fenntartotta, hogy a nagyobb családok, mert sűrűbbek (= erősebb belső kommunikációval rendelkeznek), integráltabbak is (ez az állítás a romantikus-érzelmes család-mitológiának szívós és egyáltalán nem Durkheimtől származó eleme). Ha az integráltság forrásának az érintkezés gyakoriságát, a kommunikációt tekintjük, akkor viszont már nem adódik az az egyszerű (noha abszurd) következtetés, hogy a társadalmi csoport nagyságának növekedésével integráltsága is erősödik. A családnagyságnak 'természetes' határai vannak.

Tekintetbe kell venni azt is, hogy Durkheim abból a társadalmi-politikai problémából indult ki, hogy a francia társadalomban a morális integráció hiányzik. Ebből a szemszögből a kérdés úgy vetődött fel, hogy – ha a család horizontján túltekintünk – melyek azok a specifikus mechanizmusok, amelyek ugyanazt a funkciót betölthetik a társadalom egészében, mint a vitalitást eredményező kommunikáció a családban, egyben megteremtve a szükséges szabályozást is.

### A 'hivatási tudat' elmélete

A családi (és állampolgári) kötelességek, mondta Durkheim, bár a családi helyzettől és az állami berendezkedéstől függenek, mégis igen általánosak. Foglalkozási helyzetünk viszont nagyon különböző, s ennek megfelelően kötelességeink sem lehetnek azonosak. (1950,44) Durkheim megfogalmazásai nem nagyon pontosak ebben az okfejtésben. Állítása kétféleképpen érthető. Az első és egyszerűbb értelme az, hogy mivel az emberek társadalmi helyzete foglalkozásaik különbsége miatt eltérő, moráljuk is eltér (ebben az esetben egy ténymegállapításról van szó). A második szerint viszont ahhoz, hogy megfelelően erős morális integráció alakuljon ki, nemcsak az emberek általános (családi és polgári) meghatározottságaihoz kapcsolódó morális kötelezettségeknek kell létezni, hanem olyanoknak is, amelyek partikuláris, de nem teljesen magán sajátosságaik tekintetében, tehát foglalkozási tekintetben kötik meg őket (egy morálfilozófiai és egy kvázi-teleológiai, funkcionista érvelés keveréke). A kétértelműség valószínűleg szándékos. Durkheim feltételezte, hogy van egyfajta foglalkozási integráció, tehát nem szükséges kitalálni a 'hivatási tudatot': ez a helyzet mindenekelőtt a közfunkciót ellátó hivatások: a katonai, oktatási, igazgatási tevékenységet ellátók csoportjai, de az ügyvédi hivatás esetében is. (1950,48)<sup>10</sup> Más foglalkozási csoportok esetében viszont ezt a tudatot még létre kell hozni, mert a gazdasági

<sup>10</sup> Ezt egészíti ki a hosszadalmas történeti áttekintés az ókori kollégiumokról és a középkori céhekről (1950,56-61,69-77); bármilyen érdekesek is lennének ezek, ha Durkheim történetiszemléletére volnánk kíváncsiak, most nyugodtan mellőzhetők.

funkciók tekintetében nincs meg ez a hivatásszerű szerveződés, hivatáshoz kapcsolódó morál. (1950,48-49) Durkheimnek a hivatásra vonatkozó nézetei társadalompolitikai programot tartalmaztak,<sup>11</sup> s e program jogosultságát kettős érvelés támasztja alá: egyrészt a már létező (illetve történetileg létezett) hivatási szerveződésekre való utalás, másrészt a szerveződés funkcionális szükségszerűségére és morális helyességére való utalás. Durkheim úgy gondolta, hogy a korporációkra és az államra vonatkozó normatív állításai levezethetők bizonyos általános elmék tételeiből. Figyelmünk a következőkben ezekre a normatív kijelentésekben, programokban implikált elméleti állításokra fog irányulni.<sup>12</sup>

A hivatási szerveződés funkcionális szükségessége tekintetében Durkheim három, egymással kapcsolatban álló (de a szövegekben szétszórta, explicit módon nem rendszerezett) érvet említett. Az első a francia politikai gondolkodás klasszikus megfontolása a 'másodlagos csoportok' szerepéről:

"Egyetlen nemzet sem képes magát fenntartani, ha az egyének és az állam közé nem lép be egy egész sor másodlagos csoport, amelyek elég közel vannak az egyénhez ahhoz, hogy erőteljesen hatókörükbe vonhassák és így vezessék a társadalmi élet általános sodrában."<sup>13</sup>

A 'másodlagos csoportoknak' Montesquieu klasszikus megfogalmazása szerint nemcsak a polgárok és az állam közti kiegyensúlyozott kapcsolatot, hanem az állam túlhatalmával szembeni védelmet is kellett szolgálniuk. Durkheim, aki pedig egy ízben 'groupes secondaires'-ről beszélve kifejezetten hivatkozott is Montesquieu-re (1950,82), erre az aspektusra kevésbé figyelt.<sup>14</sup> Számára az volt az igazán fontos, hogy e csoportok nélkül nagyobb területre, tömegre kiterjedő politikai alakulat, azaz állam nem is létezhet – azaz funkcionálisan nélkülözhetetlenek az állam szemszögéből. Durkheim felfogásának kialakításában egyébként feltehetően nemcsak a klasszikus politikafilozófiai hagyomány, hanem annak 19. századi felújítása is szerepet játszott. Tocqueville-t ismerte (1893m, 31), de Renouvier lehetett az, akinek a másodlagos csoportokként felfogott egyesületek (associations) kiemelkedő szerepéről vallott felfogása elsősorban befolyásolhatta.

<sup>11</sup> A 'kellés' mozzanatának erős előtérbe állítása bizonyára nem volt független attól, hogy a durkheimi gondolatok politikai relevanciája ebben az időszakban megnőtt. Nicolet (1982,371) kimutatja, hogy a *Divisionnak* az igazságosság és a szolidaritás összefüggésére vonatkozó fejtegetései (tehát nem az elméleti modell, hanem a modell nehézségeit kikerülő morális jellegű gondolatok!) komoly szerepet játszottak a baloldali republikánus, szolidarista politikai publicisztikában a 90-es évek második felében. Ez nem kerülhette el Durkheim figyelmét – fejtegetéseinek politikai relevanciájáról tehát közvetlen tapasztalása volt.

<sup>12</sup> A foglalkozási, hivatási morállal és a korporációkkal kapcsolatos fejtegetések Durkheimnél három hosszabb szövegben találhatók: a *Suicide* Harmadik rész D1. fejezet D1. pontja (1897m, 354-360), a *Legons de sociologie* első három előadása (1950,41-78) és a *Division* második előszava (1902a). Ezenkívül egy rövid megjegyzés erejéig kiterít rá az 1895-96-ban keletkezett szocializmus-előadásokban. (1928,296-97) A korporációk kérdését röviden említette már első publikált írásában (1885a, 370-371), minthogy azok felélesztésének eszméjét már Schäffle felvetette. Ugyancsak felmerül a foglalkozási morál gondolata egyik családszociológiai előadásának befejezésében (1892,48-49) Ezek a korai megjegyzések mutatják, hogy Durkheimet milyen régen foglalkoztatta e gondolatkör. Összefüggően azonban csak a *Division* után bontotta ki a problémát, éspedig feltehetően a *Suicide*hez. található fejtegetések a korábbiak, a *Legons*beliek a későbbiek. A *Division* második bevezetése a *Legons* szövegét ismétli meg, tömörítve és elhagyva bizonyos elemeket. A gondolatok rekonstrukciójában ezért elsősorban az előbbi két szövegre támaszkodom. A különböző írásokban kibontakozó koncepció nagyjából egységes. (Müller 1983,148; a kisebb jelentőségű módosításokra ld. Filloux 1977,340.) Érdekes módon Durkheim számos recenziója közt hiába keresünk olyat, amely a korporációk vagy az állam kérdésével kapcsolatos művel foglalkozna.

<sup>13</sup> "Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui soient assez proches des individus pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entrainer ainsi dans le torrent général de la vie sociale. (1902a, XXXIII).

<sup>14</sup> Durkheim a politika hatalmi-uralmi aspektusára általában nem figyelt, így nem csoda, hogy ebből a klasszikus gondolatból ezt az aspektust nem emelte ki.



(Filloux 1977,239-240)

A második érv a gazdasági élet szabályozatlanságára utalt, végeredményben a *Division III.* részének az anómikus munkamegosztásról szóló fejtegetéseit vitte tovább. (1950,50-51) A gazdasági élet úgymond az utóbbi kétszáz évben nagy fejlődésen ment keresztül.

"Bizonyos fokig indokolt arról beszélni, hogy vannak társadalmak, amelyek lényegileg ipariak lettek. Azt a tevékenységi formát, amely egyre inkább ilyen jelentős helyet foglal el a társadalomban, nem lehet minden sajátos erkölcsi szabályozás alól felszabadítani anélkül, hogy ne állna be igazi anarchia. Az így szabadjára engedett erők nem tudják már, hogy milyen normális fejlődésük, mert semmi sem jelzi, hol kell megállniuk. Ezért összehangolatlan mozgásukban egymásnak ütköznek, egymás területére próbálnak betörni, igyekeznek kölcsönösen visszaszorítani és elgyengíteni egymást."

Hogy ez ne legyen így, szabályozás kell, mert "az emberek közti béke, a rend nem származhat automatikusan tisztán anyagi okokból, egy vak mechanizmusból, bármilyen ügyesen elrendezett is az. Ez morális feladat."

A harmadik érv az elsőhöz kapcsolódott, de mintegy megfordította azt. Míg a másodlagos csoportokra a klasszikus politikai elméletben az állam 'megfékezése' kedvéért van szükség, addig a foglalkozási csoportokra mint 'másodlagos' csoportokra azért is szükség van, mert az állam nemcsak veszélyes, hanem tehetetlen is, képtelen a társadalmi és gazdasági élet szabályozására. Durkheim (az organikus analógiát használva) a gazdasági életnek a modern népeknél hiányzó szabályozásáról beszélt.

"Kétségtelen, hogy a társadalmi agy, azaz az állam ugyancsak próbál helytállni és betölteni funkcióit. De, nem valami ügyes, és beavatkozása vagy egyszerűen hatástalan vagy más természetű bajokhoz vezet."

Nem kívánok kitérni a korporációkkal, hivatásrendekkel kapcsolatos durkheimi fejtegetések egészére, különösen nem a korporációs gondolat későbbi elágazásaira és elfajzásaira, illetve a neokorporatizmus és a durkheimi gondolatok viszonyára. Az irodalom ezeket alaposan tárgyalta. (Filloux 1977,336 sk., Gülich 1991, Meier 1987, Hearn 1985) A korporációs gondolat politikai implikációit Durkheim is világosan látta. (A reprezentatív demokráciával kapcsolatos gondolataira majd visszatérek.) A korporációs eszmét Durkheim egyértelműen szembeállította az osztályharcos

<sup>16</sup> "On a pu parler, non sans quelque raison, de sociétés qui seraient essentiellement industrielles. Une forme d'activité qui tend a prendre une telle place dans l'ensemble de la société ne peut être affranchi de toute réglementation morale spéciale, sans qu'il en résulte une véritable anarchie. Les forces qui ont été ainsi dégagées ne savent plus quel est leur développement normal, puisque rien ne leur représente où elles doivent s'arrêter. Elles se heurtent donc en des mouvements discordants, cherchant a empiéter les unes sur les autres, a se réduire, a se refouler mutuellement." (1950,50)... Tordre, la paix entre les hommes ne peut résulter automatiquement de causes toutes matérielles, d'un mécanisme aveugle, si savant qu'il soit. C'est une oeuvre morale." (1950,51)

<sup>16</sup> "Sans doute, le cerveau social, c'est-à-dire l'État, essaye bien d'en tenir lieu et de s'acquitter de ces fonctions. Mais il y est impropre et son intervention, quand elle n'est pas simplement impuissante, cause des troubles d'une autre nature." (1950,68) Ld. ugyanígy a szocializmus-előadásokban. "Qu'on en (t.i. a foglalkozási csoportból) fasse un organe défini de la société, tandis qu'il n'est encore qu'une société privée; qu'on lui transfère certains des droits et des devoirs que l'État est de moins en moins capable d'exercer et d'assurer; qu'il soit l'administrateur des choses, des industries, des arts, que l'État ne peut pas gérer, par éloignement des choses matérielles; qu'il ait le pouvoir nécessaire pour résoudre certains conflits, pour appliquer, selon la variété des travaux, les lois générales de la société, et peu a peu, par l'influence qu'il exercera, par le rapprochement qui en résultera entre les travaux de tous, il acquerra cette autorité morale qui lui permettra de jouer ce role de frein sans lequel IL ne saurait y avoir de stabilité économique." (1928,296-7) Igaza van MüUerneknak, aki azt mondja, hogy Durkheim a hivatáscsoportok elemzése kapcsán egy komplex egyensúlyi modell formájában (az ismertetett három érv tulajdonképpen ezt vázolja fel) modern kifejezéssel élve a rendszer- és társadalmi integráció sajátos összekapcsolását vázolja fel. (1983, 113)

szocializmussal. Ezt félreérthetetlen világossággal szögezte le, amikor arról szól, hogy a hivatáscsoportok felélesztése milyen hatással lesz a 'társadalmi kérdés' átalakulására.

"... [a társadalmi kérdés] akkor már nem fogja mozgásba hozni az osztályokkal kapcsolatos kérdéseket, nem fogja egymással szembeállítani a szegényeket és gazdagokat, a munkaadókat és munkásokat, minthogyha az egyetlen lehetséges megoldás abban állna, hogy az egyik részesedése csökken a másiké növelésének a kedvéért. De meg fogja erősíteni mindkét fél érdekében, hogy szükség van egy fékező erőre, amely fentről kordában tartja a vágyakat az egyes tudatokban, s így véget vet a szabályozatlanság, a forrongás és a megszállott nyugtalanság állapotának, amely nem a társadalmi tevékenységből származik, s amely szenvedéshez vezet."<sup>17</sup>

A társadalom korporatív megszervezése, a hivatási morál kialakítása azonban nem azt jelentette, hogy ezúton valami teljes egységet lehetett volna – Durkheim vágyai szerint – elérni, mintegy a mechanikus szolidaritás kollektív tudatának az újraelakulását. A hivatásokhoz kapcsolódó morál az organikus szolidaritás paradoxonának a feloldását szolgálta (Müller 1992, 57)<sup>18</sup> E paradoxon abból adódott, hogy a közös tudatot a munkamegosztásos funkcionális összefüggésnek kellett volna felváltania, azaz a kettő egymás alternatívája és nem kiegészítője lett volna, ugyanakkor viszont a munkamegosztásos társadalomban is fel kellett tételezni, a minimális integráció kedvéért, egyfajta közös tudatot (közös szabályokat). A hivatáscsoportok morális jelentőségének feltételezése Durkheim hite szerint megengedi a funkcionális rendszerszerű integráció (a foglalkozások közti kooperáció) és a morális, tudati kohézió (a foglalkozási csoporton belüli szolidaritás) összeegyeztetését.<sup>19</sup> A foglalkozási csoportokhoz kötődő morál és az általános morál különbségéről szólva írta az előbbiekről: "Ily módon kialakulnak a morális élet egymástól elkülönülő, de egymással mégis kapcsolatban maradó központjai és a funkcionális differenciálódás egyfajta morális polimorfizmusnak fog megfelelni." (Kiemelés tőlem – ND)<sup>20</sup>

Durkheim azonban tovább ment: a különböző csoportok morális tudatát az is megkülönbözteti hogy eltérő arányban tartalmazzanak univerzalisztikus és partikuláris elemeket. A partikularizmus erősödése nyilvánvalóan az univerzalisztikus elemek csökkenésével jár, és fordítva. Ez – Durkheimra nyilván világosan látta – nemcsak elkülönülést, hanem a különbözőség révén összekapcsolódást is jelent. A hivatási csoportokat 'mindkét oldalról' egy-egy olyan csoport 'fogja közre', amelyek morálja általánosabb érvényű.

"Ez a morális partikularizmus, ha szabad így nevezünk, egyáltalán nincs meg az egyéni erkölcsben,

<sup>17</sup> "... elle [la question sociale] n'agit plus ces questions de classes, elle n'oppose plus les riches aux pauvres, les patrons aux ouvriers, comme si la seule solution possible consistait à diminuer la part des uns pour augmenter celle des autres. Mais elle affirme, dans l'intérêt des uns et des autres, la nécessité d'un frein qui contienne d'en haut les appétits dans les consciences, et mette ainsi un terme à l'état de dérèglement, d'effervescence, d'agitation maniaque qui ne provient pas de l'activité sociale, et qui fait même souffrir." (1928,297)

<sup>18</sup> Müller a Weberéhez próbálja közelíteni Durkheim felfogását, s úgy véli, hogy a foglalkozási csoport Durkheimnál az értelemadás (Sinnstiftung) eszköze, az a strukturális mechanizmus, amely az individuális szabadság megerősítését segíti. (1992,56-57) Ez teljesen megalapozatlan feltevés, amelyet nem lehet szövegszerűen igazolni.

<sup>19</sup> E két aspektus különbségét Durkheim látta. A *Suicide* utolsó lapjain a korporatív gondolat mellett elkötelezett 'szerzők és államférfiak' (konkrétan csak Benoist-t nevezi meg) dicsérete mellett szemükre veti azt, hogy csak a funkciók megosztására figyelnek, arra nem, hogy a korporációknak 'kollektív személyiséggé' kell válni, "amelynek megvannak a maga erkölcei és hagyományai, jogai és kötelességei, a maga külön egysége." Minden korporációnak 'erkölcsi individualitásnak' kell lennie. (1897m, 363-64)

<sup>20</sup> "Il se forme ainsi des foyers de vie morale distincts quoique solidaires, et la différenciation fonctionnelle correspond à une sorte de polymorphisme moral." (1950,47) A szóhasználat jellegzetes! Az 'organikus szolidaritás' szó nem fordul elő a hivatáscsoportokra vonatkozóan a leggazdagabb fejtegetéseket tartalmazó Leconsban!

megjelenik a családi erkölcsben, a csúcspontját a foglalkozási erkölcsben éri el, hanyatlik a polgári erkölcsben és újból eltűnik abban az erkölcsben, amely az embereknek mint embereknek a viszonyait szabályozza."<sup>21</sup>

Lényeges az a gondolat a fejtegetésben, hogy az egyéni és általános emberi erkölcs nagyon közel áll egymáshoz, mert mindkettőből hiányzik a specifikus csoportokra jellemző partikularizmus.<sup>22</sup> Mind a kettő olyan általános normákat, meggyőződéseket és reprezentációkat tartalmaz, amelyek általános szinten garantálják az együttműködést, a megértést, mint pl. az igazságosság, amellyel már a *Divisionban* találkoztunk, illetve "az egyéninek mondott erkölcs normái,<sup>23</sup> azok, amelyek a másokkal való kapcsolatainkat támasztják alá, amennyiben elvonatkoztatunk mindenfajta különös csoportköteléktől."<sup>24</sup> Éppen e két univerzalisztikus erkölcs létezése garantálja, hogy az 'erkölcsi partikularizmus' nem lesz veszélyes a társadalomra. Az erkölcsi partikularizmus ugyanis – ez teljesen világos a szövegből – értékrelativizmust jelent: ami értéknek számít az egyik hivatásban (pl. a szellem szabadsága a tudós esetében), nem érték a másikban (pl. a katonai vagy papi hivatás esetében, ahol az engedelmesség a fő érték); ami helytelenítést vált ki az egyik hivatásnak elkötelezettekből, hidegen hagy mindenki mást. (1950, 44-45)

Az általánosan elterjedt morális elképzelésekről és hiedelmekről Durkheim olykor – láttuk – mint 'közös tudatról' beszélt. (1950,46) Ez a 'közös tudat' nem rendelkezik azzal az 'erősséggel, határozottsággal és intenzitással', ami a mechanikus szolidaritás 'kollektív tudatát' elemezte. Ez a 'határozottság' mostmár a hivatási tudat és morál oldalán van. A hivatási morál és tudat, ahogy Durkheim ezekben az írásokban, mindenekelőtt a *Leconsban* ábrázolta, nem 'kollektív tudat' kis méreteken – ahogy a családi szolidaritás sem a mechanikus szolidaritás kicsinyített mása volt. Itt is, mint a család esetében a 'sűrűség', a kommunikáció került Durkheim figyelmének a központjába. Durkheim feltételezte, hogy a csoporton belüli kommunikáció háttérben egy általános kommunikációs 'Vágy' áll, azaz az emberek nem individuális természetű és eredetű érdekeik védelmére alkotnak szoros csoportokat (ahogy az utilitarizmus gondolná), hanem egy eredeti és önálló egyesülési kívánságtól hajtva örömet lelnek a közös életben.<sup>25</sup>

"Így tehát, amikor az egyének, akik úgy vélik, hogy közös érdekeik vannak és társulnak, ezt nemcsak azért teszik, hogy érdekeiket védjék, hogy azok érvényesülését biztosítsák más versengő társulatokkal szemben, hanem teszik ezt pusztán a társulás kedvéért is, azért az örömeért is, ami abból ered, hogy másokkal egységet képeznek, hogy nem érzik magukat elveszetteknek az ellenséges környezetben, teszik ezt a szoros közösségből eredő öröm kedvéért, vagyis összefoglalva azért, hogy együtt élhessék az erkölcsi életet."

<sup>21</sup> "Ce particularisme moral, si l'on peut ainsi parler, qui est nul dans la morale individuelle, apparait dans la morale domestique, pour atteindre son apogée dans la morale professionnelle, décliner avec la morale civique et disparaître à nouveau avec la morale qui régle les rapports des hommes en tant qu'hommes." (1950,45)

<sup>22</sup> Ezt Durkheim az 1898-as individualizmus-esszében (amellyel a *Legons* idézett fejtegetései közel egykorúak) is fejtegette. (Ld. később)

<sup>23</sup> Ez körülbelül az lehet, amit más összefüggésben Durkheim az individuum kultuszának nevezett – erre később térek vissza.

<sup>24</sup> "[les règles de] la morale dite individuelle, celles qui concernent les rapports que nous soutenons avec les autres hommes, abstraction faite de tout groupement particulier." (1950,43)

<sup>25</sup> Ez is alátámasztja, hogy Durkheim – a *Régles* merev megfogalmazásaival szemben – a 90-es évek második felétől a társadalmi tényeket nemcsak kényszerítő erejűnek, hanem vonzóknak és 'kívánatosnak' tartotta. (Ld. az eredeti túlzottan erős megfogalmazások gyengítését 1901m, 32-34, határozottan Durkheim 1906m, 165) Durkheim álláspontja azonban nem érthető, ha – alaposan 'modernizálva' felfogását – úgy véljük, hogy a kényszer helyébe mostmár az 'értékek' léptek. ("But the concept of collective values significantly alters the concept of social solidarity itself, since it is now possible to feel united by loyalty to the same ideals." Wallwork 1985,213) Láttuk, hogy Durkheimnél a sűrűség, a gyakori érintkezés áll az előtérben. A 'kívánatosság' egész problémájára ld. még Jones 1985, Lukes 1973,14,413 sk.

(kiemelés tőlem ND)<sup>26</sup>

A foglalkozási csoportok<sup>27</sup> jelentősége abból adódik, hogy képesek kielégíteni ezt a kommunikációs vágyat. Lehetővé teszik az egyének közti gyakori érintkezést, nagyfokú sűrűsége biztosíthatnak. Durkheim szélsőségesen fogalmazott, hiszen szövegéből azt kell gondolnunk, hogy itt a csoportot alkotó egyének teljes összeolvadása, személyiségüknek a csoporttal való teljes és fenntartás nélküli azonosulása következik be – valahogy úgy, ahogy később a vallási rítusokról gondolta ezt.

A foglalkozási csoportok mindenesetre nem korporációk a szó modern értelmében, mert – ahogy Durkheim őket elképzei – elsősorban nem érdekérvényesítő csoportok. A közös tudat, a közös morális szabályok közvetlenül a csoport 'sűrűségéből' adódnak. Ebből ered különleges jelentőségük: azt a körülményt, hogy a foglalkozási csoportokhoz kapcsolódó morál nem lehet univerzális, ellensúlyozza az, hogy viszont igazi, kiterjedt érintkezés csak ezen a szinten lehetséges.

A csoport nem a közös morális meggyőzések és közösen követett szabályok szubsztrátuma minthogy e meggyőzések magának a csoportéletnek a részei és következményei, nagyon leegyszerűsíténe a dolgot, ha csak valamiféle morfológiai megfelelést keresnénk a csoportform és a morális tudat között.

"Minthogy minden foglalkozási erkölcs egy foglalkozási csoport műve, olyan lesz, mint amilyen ez a csoport. Általában, ha a körülmények egyébként ugyanazok, minél erősebben megalkotott egy csoport, annál több vele kapcsolatos erkölcsi szabály van, s ezek annál nagyobb tekintéllyel rendelkeznek a tudatokkal szemben. Mert minél összetartóbbak, az egyének, közötti kapcsolatok annál gyakoribbak és szorosabbak; márpedig minél gyakoribbak és bensőségesebbek ezek a kapcsolatok, annál több eszmét és érzelmet cserélnek ki, a közös vélemény annál inkább kiterjed, és pedig egyre több dologra, éppen azért, mert annál több dologgal kerülnek egy időben érintkezésbe. (kiemelés tőlem – ND)

Durkheim tehát meg volt győződve arról, hogy a sűrűségből, a gyakori érintkezésből közvetlenül adódnak a közös hiedelmek. (Bellán 1990,13) Ezek nem a csoport szolidaritásának szimbolikus 'kifejeződései', hanem a gyakori érintkezés egyszerű okozatai, mintegy spontánul

<sup>26</sup> "Voilà pourquoi, quand les individus qui se trouvent avoir des intérêts communs s'associent, ce n'est pas seulement pour protéger ces intérêts, pour en assurer le développement contre les associations rivales, c'est aussi pour s'associer, pour le plaisir de ne faire qu'un avec plusieurs, de ne plus sentir perdus au milieu d'adversaires, pour le plaisir de communier, c'est-à-dire, en définitive, pour pouvoir mener ensemble une même vie morale." (1950,63)

<sup>27</sup> Nem egyedül a foglalkozási csoportokra jellemző ez a kommunikációs vágy. A foglalkozási csoportok jellemzésével párhuzamos az a jellemzés, amit Durkheim az iskolai csoportokról adott. (1925,195 sk.) Itt is abból indult ki, hogy a család túl kicsi, a háza, a politikai társadalom túl távoli, kellenek közbeeső csoportok: ilyen az iskolai osztály, ahol a gyerekek megtanulhatják "le goût de la vie collective", elsajátíthatják Thabitude d'agir et de penser en commun". (1925,197) Még arra is utalt, hogy Németországban viszont ez a közös élet sokkal fejlettebb és gazdagabb, mint az individualizálódott Franciaországban. A gondolatmenet, az érvelés párhuzamossága is azt támasztja alá, hogy a korporációkra vonatkozó durkheimi gondolatokban egy általánosabb, alapvető meggyőződés manifesztációival találkozunk.

<sup>28</sup> "Puisque chaque morale professionnelle est l'oeuvre du groupe professionnel, elle sera ce qu'est ce groupe. D'une manière générale, toutes choses étant égales, plus un groupe est fortement constitué, plus les régles morales qui lui sont propres sont nombreuses et plus elles ont d'autorité sur les consciences. Car plus il est cohérent, plus les individus sont étroitement et fréquemment en contact; or, plus ces contacts sont fréquents et intimes, plus il y a d'idées et de sentiments échangés, plus l'opinion commune s'étend a un plus grand nombre de choses, précisément parce qu'il y a un plus grand nombre de choses mises en commun." (1950,47)

állnak elő.<sup>29</sup> Az ennek háttérében álló egyszerű vagy leegyszerűsített feltételezett pszichikai mechanizmusokról Durkheim sehol nem nyilatkozott, minthogy ez tulajdonképpen nem is érdekelte. Ez elengedhetetlen lett volna, ha azt akarta volna megmagyarázni, hogy az egyes egyének miért kötődnek a csoporthoz, hogy a csoporthoz való tartozásnak mi a szerepe az egyéni viselkedés alakulásában. Sokkal inkább a csoportszintű változók: a munkamegosztás révén kialakult foglalkozási csoport, a csoporton belüli érintkezési gyakoriság és a közös meggyőzések közti feltételezett kapcsolat foglalkoztatta.

E vonatkozásban a család és a foglalkozási csoport durkheimi interpretációjában jellegzetes különbség mutatkozik: míg az előbbi esetben Durkheimet lényegében csak a család sűrűsége érdekelte, a kialakuló közös hiedelmekre csak futólag utalt, a foglalkozási csoport esetében a közös hiedelmek (egyszerre morális és funkcionális értelemben vett) szükségességét, a csoportra jellemző morálkódex megteremtésének elengedhetetlenségét erőteljesen hangsúlyozta. A család esetében a csoport kicsinysége miatt a konkrét családi hiedelmek a társadalom számára érdektelenek, illetve az individuummal kapcsolatos morális szabályok csak általánosak és formálisak lehetnek. Az állam esetében viszont – mint majd látni fogjuk – a közös meggyőzések a csoport nagysága miatt formálisak. Durkheim a társadalom – modern kifejezéssel élve – funkcionális differenciáltságának elvét vallotta, s ebből következően tartalmas materiális morális szabályokat csak az azonos helyzetűek, az azonos csoportba tartozók (azaz a foglalkozási csoportok) szintjén látott. Ezen a szinten a szabályok konkrét tartalma is fontos volt abban az értelemben, hogy a szociológiai kutatási programnak ezek vizsgálatára is ki kellett volna terjeszkednie.

Ezzel függött össze, hogy a foglalkozási csoportokra Durkheim szerint fontos szerep várt: az utilitarista elképzelésekkel, a gazdaság önszabályozását hirdető liberális gondolatokkal szemben a gazdaság 'moralizálását' kívánta, és ezt a foglalkozási csoportokban elevenen élő morális szabályokra támaszkodva gondolta megvalósíthatónak (az igazságosság durkheimi elvének az érvényesítésével).

"Amikor azt óhajtjuk, hogy a korporációk újjászerveződjenek aszerint a modell szerint, amelyet az imént próbáltunk meghatározni, ezt nem egyszerűen azért kívánjuk, hogy új szabályok adódjanak hozzá a már létezőkhöz; ezt mindenekelőtt azért kívánjuk, hogy a gazdasági tevékenységet az egyéni eszméken és egyéni szükségleteken kívül más eszmék és szükségletek is átítassák, hogy társadalmassodjon. Ezért kívánjuk, hogy a foglalkozások erkölcsi közzéggé váljanak, amelyek állandó jelleggel átölelve az ipari és kereskedelmi élet szereplőit folyamatosan fenntartják erkölcsiségüket. Ami a szabályokat illeti, bármily szükségesek és kikerülhetetlenek legyenek is, ezek csak ennek az alapvető állapotnak a kikerülhetetlen kifejeződései. Nem arról van szó, hogy külsődlegesen és mechanikusan koordinálni kellene a mozgásokat, hanem arról, hogy egy közösségben kell egybeforrasztani a szellemeket. Ugyanígy, nem gazdasági okokból tűnt számomra nélkülözhetetlennek a korporatív rendszer, hanem erkölcsi okokból. Csakis e rendszer által lehet erkölcsivé tenni a gazdasági életet."

<sup>29</sup> "Car il est impossible que des hommes vivent ensemble, soient en commerce fréquent, sans qu'ils prennent le sentiment du tout qu'ils forment par leur union, sans qu'ils s'attachent à ce tout, s'en préoccupent, en tiennent compte dans leur conduite. Or cette attachment à quelque chose qui dépasse l'individu, aux intérêts du groupe auquel il appartient, c'est la source même de toute activité morale." (1950,62)

<sup>30</sup> "Et quand nous souhaitons de voir les corporations se réorganiser sur un modèle que nous tâcherons de déterminer tout à l'heure, ce n'est pas simplement pour que de nouveaux codes se surajoutent à ceux qui existent; c'est avant tout pour que l'activité économique se pénètre d'autres idées et d'autres besoins que les idées et les besoins individuels, c'est pour qu'elle se socialise. C'est afin que les professions deviennent autant de mieux moraux qui, enveloppant d'une manière constante les divers agents de la vie industrielle et commerciale, entretiennent perpétuellement leur moralité. Quant aux règles, si nécessaires et si inévitables qu'elles soient, elles ne sont que l'expression extérieure de cet état fondamental. Il ne s'agit pas de coordonner extérieurement et mécaniquement des mouvements, mais de faire communier des esprits. Aussi, ce n'est pas pour des raisons économiques que le régime corporatif me paraît indispensable, c'est pour des raisons morales. C'est que seul il permet de moraliser la vie économique." (1950,67; ui. 1902a, xi-xii)

A gazdasági élet erkölcsivé tétele azonban Durkheim szerint sem oldotta meg az összes problémát. Ugyan feltételezte, hogy az egyes foglalkozási csoportokat, amelyek belsőleg morálisai integráltak, egyfajta funkcionális összefüggés kapcsolja össze; de ez nem volt már elégséges az organikus szolidaritás eredeti eszméjének elhalványulása után. Kézenfekvő volt ebben a tekintetben a *Divisionban* lényegében elhanyagolt politikai, állami integráció, azaz a nem-funkcionális kapcsolatok lehetőségének a szemügyre vétele is.

### Az állam mint ‘tudat’

Sok fejtörést okozott már, hogy Durkheim politikai-ideológiai besorolása: tekintették néhányan konzervatívnak (morális tekintélyelvűsége és konvencionálisizmusa okán) (Cosserat 1960, Nisbet 1974), liberálisnak véli a többség (a Dreyfus-ügyben mutatott viselkedése alapján)(pl. Richter 1960, Giddens 1974) vagy ‘új liberálisnak’ (tekintettel az utilitarizmussal és Spencerrel folytatott makacs polémiájára) (Logue 1983,151), Nicolet a szerinte a liberalizmustól, konzervativizmustól és szocializmustól egyaránt különböző ‘republikánizmus’ képviselői közt tartja számon (Nicolet 1982), van, aki szocialistának tartja (Neyer 1960), noha viszonya a szocializmushoz mint politikai áramlathoz nagyonis kétértelmű volt (a kapitalista rend igazságosságát többször megkérdőjelezte, de – tanítványaitól eltérően – távol tartotta magát a szocialista politikától, az osztályharcos elképzelésekről nem is szólva, ld. Filloux 1977,328, Richter 1960,187-190). Korporatista nézetei miatt néha az olasz fasizmus és különböző katolikus színezetű, többnyire konzervatív reformprogramok előfutárai közt tartják számon, noha Durkheim politikai elvei nem rokoníthatók ezekével.

Az állam szerepére vonatkozó nézeteit<sup>31</sup> is rekonstruálnunk kell ahhoz, hogy érthető legyen felfogása az államról mint sajátos ‘tudatról’. Ezek a nézetek valóban különösek, nehezen férnek bele a hagyományos klasszifikációkba, mert Durkheim mintha a hagyományosan kialakított témastruktúrát, a hatalom/uralom, szuverenitás, politikai képviselet és szabadság kérdését negligálva beszélne államról és politikáról. Szövegének ez valamilyen sajátosan irreális és metapolitikai jelleget ad. Durkheim természetesen nem volt tudatlan, sem világidegen. Ifjúsága, Ecole Normale Supérieure-beli évei, pályája kezdete a III. Köztársaság nehéz konszolidálódása idejére esett (a parlamenti köztársasági rendszer keretei csak az 1879-es és 1884-es alkotmányrevízióval szilárdultak meg úgy-ahogy, de már a 80-as évek végén kibontakozott egy újabb válság, a Boulanger-krízis). Az ifjú Durkheim nem volt tájékozatlan politikai kérdésekben. (Lukes 1973,47-8) Bizonyára tisztában volt vele, hogy az egyetlen politikai rendszert, amelyet belülről ismert, a Harmadik Köztársaságot nem egyszerűen, ahogy többször mondta, a ‘morális közepszerűség’, hanem a messzemenő korrupció jellemezte. (A 90-es évek elején derült fény az

<sup>31</sup> Durkheim felfogását legalaposabban a *Lecons de sociologie* címen ismert előadássorozatából ismerhetjük meg. A kötet kiadásában közreműködő H.N. Kubali arról tudósít, hogy Mauss 1934-ben azt mondta volt neki: ezeket az előadásokat Durkheim 1890-1900 között tartotta Bordeaux-ban, majd 1904-ben és 1912-ben a Sorbonne-on. (Durkheim 1950,6) Mauss az 1890-92-es és 1895-96-os verziókról azt mondja, hogy ezek elvesztek (Mauss 1925,478,1937,501), s a meglevő szöveg 1898 novembere és 1900 júniusa között keletkezett. (A későbbi előadásokból már Mauss is csak vázlatokat ismert – ezek elvesztek.) A két időpont közti szövegváltozásról azt mondja, hogy a ‘morale civique et professionnelle’ fejezetek a korábbi változatban a munkamegosztás anómikus formáival és a foglalkozási (professionnelle) szervezetekkel kapcsolatos részeket tartalmazták (ahogy ezek a *Divisionban* és a *Suicidében* megjelentek), de ezeket Durkheim később kicserélte. Ezek szerint a mai szöveg első fele (1-9. lecke, 41-141.1.) biztosan 1898 -1900 között keletkezett, az ismert szöveg (mert Mauss 1925 alapján az előadások nagyobbik része biztosan elveszett!) második feléről semmi konkrétumot nem lehet tudni. Karády Viktor bibliográfiájában a könyv 1890-es dátummal szerepel, az első három előadást 1900-ra datálja (Karády .1975,491,499). A kötetben foglalt gondolatokat Durkheim később is előadta – ezt mutatja egy 1958-ban előkerült, 1900 és 1905 közé datált az állammal foglalkozó töredék (1958, 172-178)

egész köztársasági elitet lejárató Panama-botrányra.) De a szociológiának, felfogása szerint, nem az volt a dolga, hogy a napi politikai botrányokba merüljön el. Ő maga csak a Dreyf us-ügy, az 'Affaire' idején fejtett ki nyilvános politikai tevékenységet. Nyilvánvaló azonban, hogy amikor Durkheim tudóshoz illő tartózkodással és általánosságban beszélt az állampolgári morálról, a társadalmi szolidaritásról, kortársai ezeket az 'ügyeket' felidézve értették.

Furcsa nézetei ellenére Durkheim nem volt járatlan a korábbi és szokásos politikai diskurzusban. Tudta (hogy is ne tudta volna, a klasszikus politikai gondolkodás, Montesquieu és Hobbes jó ismerője), hogy a politikai csoport esetében lényeges kérdés a kormányzók és kormányzottak viszonya, a hatalom (autorité) kérdése (1950,79; vö. Filloux 1977,219 sk.), de erről a magátólértetődőségről egyre kevesebb szót ejtett, ahogy fejtegetéseiben előrehaladt – vagy, ahogy Lacroix (1981,213 sk) állítja, egyre inkább megszabadult a hagyományos diskurzust jellemző problémáktól. Nem szabadult meg viszont az organicista analógiától. Az állam elsődlegesen 'társadalmi gondolkodás szerve' szerinte (1950,87) – ezt a megfogalmazást többször is variálta, annyira sikeresnek találta.

Az ódivatú analógia mögött a családi és hivatási szolidaritással koherens politikaelméleti elképzelés bontakozik ki. Durkheim mindenekelőtt különbséget tett állam ("a szuverén hatalom képviselői") és árpolitikai társadalom ("az a komplex csoport, amelynek az állam a legfontosabb szerve") között. "Ezt tételezve, a polgári erkölcs fő kötelességei nyilvánvalóan azok, amelyek a polgárokat az állam, illetve fordítva az államot a polgárok irányában kötik."<sup>33</sup>

Erre a különbségtételre rátelepedett egy másik: az az organikus analógia által is támogatott gondolat, hogy a 'társadalmi áramlatok', amelyek bizonyos reprezentációk formájában jelennek meg, két formát ölthetnek. Van "egy olyan pszichikus élet, amely a társadalomban szétoszlik"<sup>3 4</sup> - ezt nem lehet egyértelműen csak a 'politikai társadalom' gondolkodásával azonosítani. Ez a 'diffúz tudat' Durkheim szerint kifejezetten hátráltatja a modern politikai rendszert feladatai teljesítésében. Arról a bizonytalan elméleti státusú 'közös tudat' fogalomról van szó, amely a *Division* kudarca után a durkheimi gondolkodásban időről-időre felmerült. Ezzel a diffúz 'lelki étellel' szemben határozott körvonalakkal jelenik meg az állam – egy sajátos gondolkodásmód,<sup>3 5</sup> s Durkheim lényegében véve e gondolkodásmód elemzésével foglalkozott a későbbiekben.

Durkheim tehát zárójelbe tette a hatalom (alávetettek – uralkodók) szempontját mint elemzési szempontot (Lacroix 1981,219 sk), de nem is a politikai társadalom és az állam közti hatalmi cserében gondolkodott (mint a modern funkcionalisták teszik), mert az előbbi (a maga diffúz lelki életével) nem az állam partnere. Szemében az állam autonóm képződmény (Hearn 1985,161), nem a politikai társadalom reprezentánsa. Első megközelítésre a politikai társadalomhoz való viszonya valamiféle gyámságnak tűnik: a diffúz lelkületű és ezért világos reprezentációkra képtelen társadalom helyett 'gondolkodik'.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Durkheim e vonatkozásban, nyilvánvalóan tudatosan, inkább a társadalom antik felfogásához kapcsolódott, nem a 'polgári társadalom' liberális, a skót felvilágosodásban gyökerező gondolatvilágához.

<sup>33</sup> "les agents de l'autorité souveraine" – "le groupe complexe dont l'État est l'organe éminent". "Cela posé, les principaux devoirs de la morale civique sont évidemment ceux que les citoyens ont envers l'État et, réciproquement, ceux que l'État a envers les individus." (1950,84)

<sup>34</sup> "toute une vie psychique qui est diffuse dans la société" (1950,85)

<sup>35</sup> Már Espinas úgy fogta fel, hogy a modern társadalmakban a kormányzat a 'conscience collective' kifejeződése. (1882,512) Látni fogjuk, hogy Durkheim nem elégszik meg az organicista analógiával, differenciálja a gondolatot, s keresi a megfelelő intézményeket. Az 'állam gondolkodik' metaforára ld. Lacroix Ü981,231-6).

<sup>36</sup> A *Divisionban* egy ettől eltérő állampelfogás érvényesült még. A mechanikus szolidaritás fennállása esetén az állam és a hatalom közvetlenül a társadalomban meglévő 'conscience collective' szerve: "... az a megtorló erő, amellyel a kormányzervek, ha már egyszer megjelentek, rendelkeznek, nem más, mint a társadalomban diffúz módon jelenlevő erő [itt Durkheim a 'conscience collective'-re utalt, a 'diffúz' szó it

"Amikor az állam gondolkodik és dönt, ezt nem úgy kell érteni, hogy a társadalom gondolkodik és dönt általa, hanem úgy, hogy ő gondolkodik és dönt a társadalom helyett. Az állam nem átsoportosító és koncentráló eszköz, hanem bizonyos értelemben maguknak az alcsoportoknak a szervező központja.

Hogy teljesebben kiaknázhassa az organicista analógiát, Durkheim leválasztotta az államról annak adminisztratív szerveit: az állam és ez utóbbiak különbsége, úgymond, az izomrendszer és a központi idegrendszer különbsége. (1950,87) Ez az elválasztás csak ebből az analógiából adódott, hiszen egy olyan nézőpontból, amely számára a hatalom kérdése állt az előtérben, ez az éles elválasztás kevésbé volt plauzibilis; az államnak egyfajta társadalmi gondolkodással való azonosítása pedig nem igazolja, hanem előfeltételezi ezt az elválasztást. Így aztán igazából csak a retorika eszközeivel tudta hallgatóságát (és olvasóközönségét) arról meggyőzni, hogy az állam tulajdonképpeni intézményei a megtárgyaló (déliberatívf) és döntéshozó szervek: az uralkodó, a minisztertanács, a parlament és az ezekhez hasonló intézmények; a határozatokat kivitelező intézmények már nem.

"A tulajdonképpeni állam élete nem külső akciókban, nem mozgásokban mutatkozik meg, hanem tárgyalásokban, azaz reprezentációkban.... Az állam szigorúan véve, a társadalmi gondolkodás szerve. ... Az állam, legalábbis az esetek többségében, nem a gondolkodás kedvéért gondolkodik, nem azért, hogy elméleti rendszereket konstruáljon, hanem azért, hogy a kollektív viselkedést irányítsa. Ez nem változtat azon, hogy lényegi funkciója az, hogy gondolkodjon."

Mindez empirikusan nagyon bizonytalanoknak tűnik, politikai filozófiaként pedig konzervatívnak, tekintélyelvűnek, antidemokratikusnak látszik.<sup>39</sup> Pedig Durkheim éppen akkor, amikor ezeket az előadásokat tartotta, a republikánus, demokratikus és az egyetemes igazságosság elveket valló dreyfusard oldalon kötelezte el magát. Olesó lenne ebből az ellentmondásból elméié: és politikai gyakorlati hitvallás mindig meglévő különbségére hivatkozva kikecmeregni. Durkheim általában igencsak átgondolta nézeteit. Furcsának tetszhet, de ez a politikaelmélet éppenséggel az etikai (és nem módszertani!) individualizmus és a politikai demokratizmus alátámasztását is szolgálta.

Mindenekelőtt azt a problematikát kell látni, amelyben Durkheim ebben az időszakban gondolkodott. Közismert s az itt tárgyalt írásokból is látható Durkheim tartós ellenszenve az utilitarizmussal, egyáltalán mindenfajta olyan megközelítéssel szemben, amely a társadalmat elméletileg-módszertanilag individualista kiindulópontból magyarázta. A *Division* koncepciójára kudarcra is arra vezethető vissza, hogy nem volt hajlandó elfogadni azokat a konklúziókat, amelyet

tehát csak az elterjedtséget jelenti, nem a 'conscience commune'-re jellemző gyengeséget és határozatlanságot!] emanációja, hiszen abból születik. Az egyik csupán a másik tükröződése; az első terjedelme a másodikétól függ. Tegyük hozzá egyébként, hogy ennek az erőnek az intézménye magának a közös tudatnak a fenntartására szolgál." (1893m, 63-4, ui. 60-1) Az állam itt tehát a tudat függvénye, nincs önállósága. A koncepciót azért kellett Durkheimnek megváltoztatni, mert eltűnt a 'conscience collective', amitől az állam függött. Az állami 'gondolkodás' bizonyos értelemben és bizonyos vonatkozásokban azt a funkciót tölti be, amit a mechanikus szolidaritás viszonyai között a 'conscience collective': a társadalmi szolidaritást garantálja.

<sup>37</sup> "Quand l'État pense et se décide, il ne faut pas dire que c'est la société qui pense et se décide par lui, mais qu'il pense et se décide pour elle. Il n'est pas un simple instrument de canalisations et concentrations. Il est, dans un certain sens, le centre organisateur des sous-groupes eux-mêmes." (1950,86)

<sup>38</sup> "Toute la vie de l'État proprement dit se passe non en actions extérieures, en mouvements, mais en délibérations, c'est-à-dire en représentations.... L'État est, rigoureusement parlant, l'organe même de la pensée sociale.... L'État, au moins en général, ne pense pas pour penser, pour construire des systèmes de doctrines, mais pour diriger la conduite collective. D n'en resté pas moins que sa fonction essentielle est de penser." (1950,87, ui. 1928,235,1958,173-5)

<sup>39</sup> Államelméletének ezek a vonásai azok, amelyekre, többek közt, Coser Durkheim konzervativizmusának téziséit alapozza. Ld. Coser 1960,220-221.



premisszáiból következtek, mert alapvető meggyőződéseivel ellenkeztek. Ez egyrészt, mint láttuk, azt jelentette, hogy a társadalom munkamegosztás révén való funkcionális, organikus integrációjára vonatkozó elképzeléseket, amelyeknek a könyv koncepciójában centrális szerepük volt, más gondolatok többé-kevésbé háttérbe szorították, pontosabban: visszaállt az az eredeti elképzelés, hogy a társadalmi integrációt morális szinten kell és lehet biztosítani. Másrészt viszont a demokratikus akaratképzést sem kívánta autonóm, a társadalomtól és egymástól függetlenül kiképződött individuális akaratok összegződési folyamataként felfogni. A társadalmi integrációnak sem a szerződéses, sem a piaci modelljét nem tartotta elfogadhatónak. Mindkettő teret engedett volna az egyéni mozzanatoknak, legyenek azok az érdekek vagy akaratok. Ebből következett az is, hogy szerinte a társadalmi igazságosság megvalósításához nem elégséges az autonóm érdekkövető cselekvések spontán összjátéka, hanem állami rendszabályokra van szükség: ez kiderült a *Division* zárófejezeteiből is, a szocializmusról szóló előadásokból is. Ezek a megfontolások szorították korlátok közé a politikai rendszerre vonatkozó megfontolásait.

Noha, mint láttuk, egy bizonyos értelemben tudta, hogy a hatalmi mozzanat szerepet játszik a politikai folyamatokban, ennek következetes végiggondolása (a 'kollektív tudat' eredeti koncepciójának feladása után) katasztrofális következményekkel járt volna. Figyelembe kell venni, hogy Durkheim szerint a szociológia fő feladata az egyéneket összefűző morális kötelékek megismerése, ólaik feltárása és lehetőség szerint a morális kohézió erősödéséhez vezető utak megmutatása. Ezt az elképzelést a politikai folyamatok semmiféle elemzése nem kezdhetné ki, mert feladása túl 'költéses' lett volna Durkheim számára. Mármost ha a társadalmi kötelékeket lényegében uralmi/alárendeltségi viszonyoknak fogta volna fel, a morál jelentőségét csak három úton 'menthette' volna meg: megkísérelhette volna a morál transzcendentális rögzítését, ami azonnal értelmetlenné tette volna addigi működését a szociológia önállóságáért, és a szociológiát visszavezette volna a filozófia gyámsága alá; köthette volna a morált az individuális cselekvőkhöz (azok individuális jellegzetességeihez: hajlamaihoz, belátóképességéhez, racionalitásához vagy érdekeihez), ami más úton, felfogása szerint, szintén a szociológia önállóságát veszélyeztette volna; végül felfoghatta volna a hatalmat magát morális instanciaként, ami tőle szokatlan morális cinizmust kívánt volna. Maradt hát az a lehetőség, hogy a politika lényegét ne a hatalmi mozzanatban keresse. így kerül előtérbe – olyan okokból, amelyek sokkal komolyabbak, mint az őt tagadhatatlanul sokszor fogva tartó organicista analógia tekintélye – az a gondolat, hogy az állam a társadalmi gondolkodás szerve.

Ez a módszertanilag antiindividualista megközelítés nem zárja-e ki a Durkheimnak oly kedves morális individualizmust? A morális individualizmus kérdésére később még részletesen vissza kell térnünk, ezért itt csak röviden érintem a problémát. Durkheim éles különbséget tesz a morális individualizmus és az utilitarista vagy hagyományos, felvilágosult individualizmus között. A vizsgált szövegben az utilitarizmusról (konkrétan Spencerről) állította, hogy az az egyéneket mint partikuláris lényeket fogja fel, akik egoista módon érdekeiket követik, de hozzátette, hogy Kant felfogása is hasonló. (1950,104) Ez azt mutatja, hogy Durkheim egyszerre kívánt megszabadulni a társadalomelméleti individualizmus mindegyik változatától. Ezeket az individualistákat csakis a hatalmi kényszer, az egyének szuverén döntésén alapuló szerződés vagy valamely egyénfeletti funkcionális összefüggés (pl. a piac) integrálhatná. A durkheimi morális individualistákat az érdekek játékatól vagy a véletlenszerű egyéni belátástól független individualista kultusz integrálja, azaz az, "hogy egyre magasabb és magasabbrendű elképzelést alkotnak az emberi személyiségről, hogy a szabadsága ellen irányuló legkisebb merényletek is egyre tűrhetetlenebbé válnak. ° Az egyéniség kultuszának középpontjában a közös emberi méltóság áll. A morális individualizmus az egyénben éppen nem az érdekkövető viselkedést vagy a szuverén értékválasztást emeli ki. Nem csoda, hogy Durkheim gondolatvilágában ez a kibontakozó individualista kultusz nagyon jól harmonizált az állam fejlődésével, amely mint a 'társadalmi gondolkodás szerve' maga is egyre

<sup>40</sup> "... que l'on s'est fait une idée de plus en plus haute de la personne humaine, que les moindres atteintes a sa liberté sont devenues plus intolérables." (1950,102)

általánosabban 'gondolkodik'.<sup>41</sup> Ezért annyira emelkedett hangneműek megfogalmazásai.

"Az egyének önellentmondás nélkül az állam eszközeivé válhatnak, mert az állam cselekvése az ő érvényesülésükre irányul.... Hiszen bár ez a cél [t. i. az individuáció] mindannyiukat érinti, sajátosan egyikőjüknek sem a fő célja. Az állam nem ezt vagy azt az egyént próbálja fejleszteni, hanem az egyént általában, amely nem téveszthető össze egyikönkkel sem, s ha ezért felajánljuk az államnak közreműködésünket, amely nélkül nem képes semmire, nem egy tőlünk idegen cél ügynökei leszünk, hanem szünet nélkül egy személytelen célt követünk, amely valamennyi magáncélunknál magasabbrendű, de kapcsolódik azokhoz. Egyfelől államfelfogásunkban nincs semmi misztikus, s az mégis lényegében individualista."

Az államban természetesen csak akkor nem marad semmi misztikus, csak akkor marad esély a demokratikus értékek megőrzésére, ha empirikusan megragadható értelmet lehet adni annak a tételnek, hogy az állam a társadalmi gondolkodás szerve. Durkheim látta, hogy az általa megoldandó probléma nem a morális individualizmus és a feltételezett állami tudat értékszintű összeegyeztethetőségének a bizonyítása, annak igazolása, hogy az államot is azok az eszmények vezérlik, amelyek a morális individualizmusban megfogalmazódnak. A kérdés az, hogy milyen intézményes szerkezet biztosíthatná az '(morálisan) individualista állam' megvalósulását:

"... minden demokratikus állam alkotmányának inherens nehézsége az, hogy az állam bizonyos értelemben csak az egyének műve lehet, mert az egyének alkotják a társadalom egyedüli hatékony anyagát, ugyanakkor valami mást kell kifejeznie, mint egyéni érzelmeket. Az egyénekből kell kiindulnia, s ugyanakkor túl kell rajtuk lépnie."

Ennek az 'antinómiának' a megoldását kínálja az államnak mint a gondolkodás szervének – konkrétan a politikai kommunikációnak – az elmélete.<sup>42</sup> Ez magyarázza (egyebek mellett), hogy

<sup>41</sup> Durkheim államfelfogása, ahogy ez ezen a ponton kiderül, erősen eltér a Hegelétől. Hegelnél maga az állam a kultusz tárgya, a kollektív ideál, Durkheimnél a kultusz tárgya az individuum, az állam 'csak' a kultusz lebonyolítója, az individuum-kultusz 'egyháza', s a politikusok eme individuum-vallás papjai – vagy legalábbis annak kellene lenniük. Vö. Müller 1988,26.

<sup>42</sup> "Les individus peuvent, sans se contredire, se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État... Car si cette fin les intéresse tous, elle n'est principalement la fin d'aucun d'eux en particulier. Ce n'est pas tel ou tel individu que l'État cherche à développer, c'est l'individu *in genere* qui ne se confond avec aucun de nous, et, en lui prêtant notre concours sans lequel il ne peut rien, nous ne devenons pas les agents d'une fin qui nous est étrangère, nous ne laissons pas de poursuivre une fin impersonnelle qui plane au-dessus de toutes nos fins privées, tout en s'y rattachant. D'une part, notre conception de l'État n'a rien de mystique, et pourtant, elle est essentiellement individualiste." (1950, 104) Durkheim természetesen nem egy időtlen módon felfogott államról és individuumról beszél. Konceptióját történeti fejtegetésekkel támasztja alá, amelyekben – mindig a szemében a történetietlen individualizmust képviselő Rousseau-ra figyelve – bemutatja, hogy az individuális jogok nem adóttak az egyénnel; ellenkezőleg, a jogok kialakítása az állam műve, így bizonyos értelemben az individuum maga is az állam műve. (1950, 92 sk). Sokkal kevésbé meggyőző az a fejtegetés – mert az előadások megírása óta eltelt majd száz esztendő hiteltelentette – amelyben Durkheim az univerzalista morális individualizmus eszményét a nemzetállamiság és a patriotizmus tényével próbálja egyeztetni: elismeri ugyan, hogy a patriotizmus és a kozmopolitizmus konfliktusa a korszak egyik legsúlyosabb morális konfliktusa, de, úgymond, az emberek által követett eszmények egyre inkább univerzalizálódnak és elszakadnak a helyi és etnikai körülményektől, a nemzeti és az általános emberi ideál egyre inkább azonosává válik (se confondent). (1950, 106-107, 1925, 64-67)

<sup>43</sup> "... une difficulté inhérente à la constitution de tout État démocratique c'est que, comme les individus forment la seule matière agissante de la société, l'État, en un sens, ne peut être l'oeuvre que d'individus, et que, pourtant, il doit exprimer tout autre chose que des sentiments individuels. Il faut qu'il sorte des individus et que, cependant, il les dépasse." (1950, 137)

<sup>44</sup> E kommunikációs demokráciafelfogással már részletesen foglalkozott Richter 1960, Filloux 1977, Lacroix 1981.

Durkheim miért ragaszkodott annyira az ódivatú organicista analógiához: ez rövid és közérthetőnek vélt eszközöket kínált ennek a gondolatnak a megfogalmazásához.

Durkheim az európai fejlődésre utalva az állam és a társadalom közti kommunikáció kiterjedését állapította meg: ez egyfelől a 'kormányzati tudat' tárgyalásainak nyilvánosságát jelenti a nyilvánosság szó a franciában nem létező persze nem így fogalmazott), másrészt az állam és a társadalom közti kommunikáció sűrűbbé válását, többek közt a 'konzultációk', tehát a választás intézménye révén.<sup>45</sup> Ezzel az állam elvesztette szent, transzcendens jellegét is.

"A politikainak mondott közegek történéseit mindenki megfigyeli, ellenőrzi, és az, ami e megfigyelésekből, ebből az ellenőrzésből ered, az innen származó reflexiók hatnak a kormányzati körökre. Ezekben a vonásokban lehet felismerni az általában demokráciának nevezett berendezkedés megkülönböztető jellegzetességeit."

A demokratikus állam tehát nem egyszerűen egy sajátos típusú állam Durkheim szemében: "a demokrácia szerintünk az a politikai forma, amely által a társadalom önmagának legtisztább tudatára ébred."<sup>47</sup> Ez a tudat nem alakulhat ki a társadalomtól szigorúan elzárt intézményekben. Éppen ezért a nem-demokratikus államokban csak nagyon töredékesen valósulhat meg az állam 'gondolkodói' funkciója. A demokrácia ebben az értelemben Durkheim szemében nemcsak kívánatos állapot, hanem a sikeres állami működés funkcionális feltétele is.

A demokrácia egyik alapvető feltétele a kormányzat (amely 'tudat'!) eljárásainak nyilvánossága.

"Lehetséges, hogy az ott [a kormányzatban] végrehajtott lépéseknek legalábbis egy nagy része látható legyen; hogy az ott kimondott szavak mindenki által hallhatóak legyenek. Így mindenki képes lesz megérteni az ott felvetődő problémákat, megérteni azokat a feltételeket, amelyekben ezek felvetődnek, azokat a legnyilvánvalóbb megfontolásokat, amelyek meghatározták az elfogadott megoldásokat. Így azok az eszmék, érzelmek, elhatározások, amelyek a kormányzati szervek kebelében kidolgozódtak, nem maradnak ott bezárva; így ez az egész lelki élet, amint kibontakozik, elterjed az egész országban. Mindenki abba az állapotba kerül, hogy részesedhet ebben a *sui generis* tudatban...<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ismét szó van a politikai társadalomról, de a Durkheim által jelzett kommunikáció nem azt jelenti, hogy a diffúz kollektív pszichikai élet, a 'conscience commune' és a 'kormányzati tudat' között valami közeledés menne végbe; a 'kormányzati tudat' kommunikációs hálózata az, amely egyre nagyobb mértékben áthatja a társadalmat. Az ősi demokráciákat az jellemezte, hogy ott "des sentiments collectifs diffus, vagues obscurs qui ménent les populations." Hiányzik a "pensée claire", a reflexió. A két demokrácia hasonlósága formális: "Sans doute, dans l'un comme dans l'autre cas... la société tout entière participe à la vie publique, mais elle y participe de manières très différentes. Et ce qui fait la différence est que, dans un cas, il y a un État, et dans l'autre, il n'y en a pas." (1950 116) Az állam tehát nem a társadalmi tudat kifejeződése, a társadalmi tudat politikaiba való átfordítás, ahogy Filloux gondolja. (Ld. pl. 1977,230) A demokrácia kommunikációs felfogása miatt utasítja el Durkheim a demokrácia arisztoteleszi-montesquieu-i definícióját. (1950,110)

<sup>46</sup> "Ce qui se passe dans les milieux dits politiques est observé, contrôlé par tout le monde, et le résultat de ses observations, de ce contrôlé, des réflexions qui en résultent, réagit sur les milieux gouvernementaux. On reconnaît à ce trait un des caractères qui distinguent ce qu'on appelle généralement la démocratie." (1950,115, ui. 134)

<sup>47</sup> "... la démocratie nous apparaît donc comme la forme politique par laquelle la société arrive à la plus pure conscience d'elle-même." (1950,123) Ennek megfelelően az 'abszolút kormányzatot' viszont – a korlátozó intézmények hiányán kívül – a kormányzottakkal való kapcsolat hiánya is jellemzi Durkheim szerint. (1901a, 247)

<sup>48</sup> "Il peut se faire qu'une grande partie tout au moins des démarches qui s'y produisent se fassent au grand jour; que les paroles qui s'y échangent soient prononcées de manière à être entendues de tous. Tout le monde alors peut se rendre compte des problèmes qui s'y posent, des conditions dans lesquelles ils se posent, des raisons au moins apparentes qui déterminent les solutions adoptées. Ainsi les idées, les sentiments, les

A demokrácia nem 'önkormányzat' tehát (1950,115), hanem nyilvános kormányzat, azaz olyan kormányzat, amelyben a kormányzás folyamata lényegében kommunikációs folyamat. A demokratikus államot mindenekelőtt a 'gondolkodási' folyamatok, az információgyűjtés és az információcsere intenzitása jellemzi. Ez különbözteti meg az 'állami tudatot' a 'közös tudat'-tól.

"Ez [t. i. az állam] az új, eredeti reprezentációk forrása, amelyeknek képessé kell tenni a társadalmat arra, hogy több értelemmel viselkedjen, mint amikor pusztán csak a benne ható homályos érzelmek mozgatják - s ennek így is kell lennie. Mindeme tárgyalások, viták, mind e statisztikai ismeretek és adminisztratív információk, amelyek napról-napra nagyobb mennyiségben bocsáttatnak a kormányzati tanácskozáskor rendelkezésére – mindez egy új szellemi élet kiindulópontja."

Természetesen nemcsak arról van szó, hogy a demokratikus államnak nagyobb mennyiségű információt kell feldolgoznia, hanem arról is, hogy a polgároknak kiterjedtebb mértékben kell résztvenniük az állami 'gondolkodásban'. Mindenekelőtt az állam és a polgárok közti a szó szoros értelmében vett kommunikáció terjed ki. Ennek következménye az állam nagyobb fokú elfogadottsága – mondhatnánk legitimitása, de Durkheim nem ismerte és használta ezt a fogalmat.

"Mivel [a demokrácia] a reflexió politikai rendszere, lehetővé teszi a polgár számára, hogy országa törvényeit több értelemmel s ezáltal kevésbé passzívan fogadja el. Minthogy állandó kommunikáció van az egyének és az állam között, az állam számukra nem külső erő, amely teljesen mechanikus hatást gyakorol rájuk. A köztük végbemenő állandó cserének köszönhetően az állam élete az övékéhez kapcsolódik, mint ahogy az ő életük az államéhoz."

Az 'állami tudat' és az egyének közt természetesen nagy a távolság. Nem megalapozatlan ezóí az a kifogás, hogy Durkheim politikai elmélete nem hagy elég teret az állami tekintéllyel szembeni individuális ellenállásnak (Horowitz 1982,373), paternalista vonásai vannak. Ennek ellenére ez az alapstruktúrájában eredendően normatív (és evolucionista: az európai államfejlődés értelme a

résolutions qui s'élaborent au sein des organes gouvernementaux n'y restent pas renfermés; toute cette vie psychologique, a mesure qu'elle se dégage, se répercute dans toute le pays. Tout le monde se trouve ainsi participer a cette conscience *sui generis*..." (1950,114-5) Ez természetesen, ha Durkheim uralkodók és alávetettek kettősségében gondolkodna, a habermasi értelemben vett reprezentatív nyilvánosság lenne. Durkheimnél azonban nincs egy olyan az államhoz képest viszonylag önálló léttel rendelkező 'közönség', amely előtt a hatalommal rendelkezők hatalmi pozíciójukat reprezentálnák. Uralkodók és alávetettek kettősségének feltételezése a reprezentatív nyilvánosság elméletében elengedhetetlen.

<sup>49</sup> Ha azt tekintjük, hogy Durkheimnél milyen kiemelkedő szerepet kapott a (morális jelentőségű) specifikusan állami 'tudat', jogosult felfogását szubsztantív demokrácia-felfogásnak tekinteni, szemben Weber formális demokrácia-felfogásával. (Prager 1981,920) Ugyanakkor látható az is, hogy Durkheimnél milyen fontos szerepet kap a kommunikáció mint eljárás – azaz egy 'formális' mozzanat. Durkheim felfogásának 'nyilvánosságelméleti' jellegét kiemeli Habermas (1981,2,125).

<sup>50</sup> "C'est, et ce doit être un foyer de représentations neuves, originales, qui doivent mettre la société en état de se conduire avec plus d'intelligence que quand elle est mue simplement par les sentiments obscurs qui la travaüent. Toutes ces délibérations, toutes ces discussions, tous ces renseignements statistiques, toutes ces informations administratives qui sont mises á la disposition des conseils gouvernementaux et qui deviendront toujours plus abondants, tout cela est le point de départ d'une vie mentale nouvelle." (1950,125-6)

<sup>51</sup> "Parce qu'elle est le régime de la reflexion, elle permet au citoyen d'accepter les lois de son pays avec plus d'intelligence, partant avec moins de passivité. Parce qu'il y a des Communications constantes entre eux et l'état, l'état n'est plus pour les individus comme une force extérieure qui leur impose une impulsion toute mécanique. Grâce aux échanges constants qui se font entre eux et lui, sa vie se rattache a la leur, comme la leur se rattache a la sienne." (1950,125) Igazságtalan ezért azt mondani, hogy Durkheim felfogása "deprives democracy of its very object – the active creation of collective ends and purposes." (Heran 1985,

demokratikus állam létrehozása) elmélet nem konzervatív értelemben normatív. A demokratikus állam felel meg a legjobban a Durkheim által vallott morális követelményeknek – de Durkheimnek nemcsak: morális érvei voltak a demokratikus állam előnyben részesítése mellett.<sup>52</sup>

Az 'új szellemi életet' jelentő állam egyben nagyobb változékonyságot és változtatási képességet is jelent.<sup>3</sup> A legteljesebb abszolutizmus is (a példa XIV. Lajos rendszere) tehetetlen a társadalom szervezetével szemben, – mondja – mert ebből az államból hiányzik a megfontolási képesség. A tudattalan, homályos kollektív eszmék nem lehetnek hatékonyak, csak a világos társadalmi tudat lehet az, világosságot és határozottságot azonban a társadalmi tudat csak az államban érhet el. A modern korszakra jellemző nagyobb társadalmi változékonyság Durkheim szerint annak az egyenes következménye, hogy a reflektálatlan eszmék konzervativizmusát a belátáson alapuló meggyőződések nagyobb nyitottsága váltotta fel.

"...ha a kollektív eszmék és érzelmek homályosak, tudattalanok, ha diffúz módon vannak jelen az egész társadalomban, változtathatatlanok is ugyanakkor.... [A modern államban:] Az történik, hogy mindezek a homályos dolgok egyre inkább a társadalmi tudat, azaz a kormányzati tudat világos régiójába kerülnek. Ennek következtében alakíthatóságuk nagyobb lesz. Minél világosabb egy eszme, egy érzelm, minél teljesebben függ a reflexiótól, ez annál nagyobb mértékben képes rá hatni.<sup>54</sup>

A változ(tat)ási képesség Durkheim szerint nemcsak erkölcsi követelmény, hanem a modern, tagozottabb társadalmak fennmaradásának is feltétele; a demokratikus állam mellett tehát nemcsak morális, hanem funkcionális érveket is felsorakoztat (1950,124), s nyilván ezért tartják számon a technokratikus ideológia ősei között is.

Az állam intézményes szerkezetének magját a kommunikációs és tárgyaló (délibérante) intézmények képezik. (1950,124) A kommunikáció erőssége, gyakorisága, torzulásmentessége lenne ezek szerint a társadalom stabilitásának és 'egészségének' garantálója. Más formában, de ismét csak a 'sűrűség' fontosságával találkozunk. A családi szolidaritás, a korporációk elméletét most a demokratikus állam elmélete egészíti ki. A 'sűrűség' mindegyik szinten mást eredményez. Láttuk, hogy Durkheim szerint a korporációk elég nagyok ahhoz, hogy erőteljes és határozott (t.i. tartalmilag pontosan meghatározott, konkrét) vélemények alakuljanak ki, de elég homogének, hogy megőrizhessék a vélemények közösségét. A család esetében nyilvánvalóan a méret elégtelen ahhoz, hogy a vélemények erősek legyenek. Az állam (tulajdonképpen csak a demokratikus állam) esetében a homogenitás és a határozottság hiányzik. Egy közös meggyőződés természetesen Durkheim szerint is létezik: ez éppen az individualitásban mint értékben való hit – ez azonban természeténél fogva meglehetősen formális, elvont eszmény. A homogenitás hiányát azonban ellensúlyozza a demokratikus állam révén megvalósuló sűrű kommunikáció.

A korporációk elmélete és a demokratikus állam elmélete nemcsak az elméleti építmény alapszerkezete révén kapcsolódik össze. Durkheim több helyen (s ezek jobban ismertek, mint a *Lecons* szövege, mert még életében publikálta őket) kifejtette, hogy a demokratikus államnak nem

<sup>52</sup> Arra, hogy Durkheimnél hogyan keverednek a normatív megfontolások az egyébként fennhangoztatott objektív és tárgyyszerű megközelítés követelményeivel ld. Filloux (1977,215 sk.).

<sup>53</sup> Ez annál is fontosabb volt Durkheim számára, mert már a *Divisionban* is és a foglalkozási szerveződésre vonatkozó fejtegetéseiben is messzemenő társadalmi reformokat követelt. Az aktív irányító, expanzív állam híve volt, s ennyiben politikai felfogása természetesen nem volt liberális. (Hearn 1985, Horowitz 1982)

<sup>54</sup> "...quand les idées collectives et les sentiments collectifs sont obscurs, inconscients, quand ils sont diffus dans toute la société, ils restent immuablement les mêmes.... (A modern államban:) C'est que toutes ces choses obscures parviennent de plus en plus dans la région claire de la conscience sociale, c'est-à-dire dans la conscience gouvernementale. Par suite, la malléabilité en devient plus grande. Plus une idée, plus un sentiment sont clairs, plus complètement ils sont sous la dépendance de la réflexion, plus celle-ci a de prise sur eux." (1950,121)

az általános választáson, hanem a korporációkon kell alapulnia. (1902a, xxxi, 1897m, 363-4)<sup>55</sup>

Durkheim felfogásának megértéséhez abból kell kiindulni, hogy – mint említettem – szembeállította a határozott 'állami tudatot' a 'közös tudattal', amely diffúz, kevésbé reflektált és épp ezért kevésbé hatékony. Saját koráról azt írta, hogy az a zűrzavar, az állandó mozgékonyosság és instabilitás kora, de ezek a változások felületiek, ezért a látszatra rendkívül nyugtalan társadalmak valójában nagyon is rutinszerűen működnek, stacionáriusak. (1950,127) A baj oka, ahogy kicsit lejjebb pontosabban kifejtette, hogy egyfelől kialakult a bonyolult, sok részből összetett, nagy tudást igénylő adminisztratív államgépezet, másfelől a tulajdonképpen, a 'megfontoló' állam gyenge, mert az általános és közvetlen választások révén "a sokaság homályos érzelmei" mozgatják, vagyis hiányzik a reflexív állami 'tudat'. (1950,132) A felelős mindezt, mint említettem az általános választás, illetve Rousseau, mert Durkheim, nem egészen jogosan, tőle származtatja a káros nézeteket.

A bajokért az általános közvetlen választás azért felelős, mert nem segíti elő az említett kommunikációs és megfontoló folyamatok elindulását:

"... ha mindenki elkülönülten ejti meg választását, csaknem lehetetlen, hogy ezeket a szavazatokat valami más sugallja, mint a személyes és egoista megfontolások: legalábbis ezek fognak uralkodni, s így egy individualista partikularizmus lesz az egész szervezet alapja."

S viszont: a korporatív testületeken felépülő politikai rendszer előnye, hogy elősegíti az említett közös gondolkodás és kommunikáció kialakulását.

"Tehát ahhoz, hogy a szavazat valami mást fejezzon ki, mint az egyént, hogy elvénél fogva kollektív szellem mozgassa, az kell, hogy az elemi választói testületet ne olyan egyének alkossák, akik csak e kivételes körülmény folytán kerültek egymással kapcsolatba, akik nem ismerik egymást,... Ezzel szemben arra van

<sup>55</sup> Ez bizony ma meglehetősen antidemokratikus elképzelésnek minősül. Durkheim gondolata érthetőbbé válik, ha tudjuk, hogy mennyire lejáratták a sorozatos korrupciós botrányok az általános választásokból létrejövő francia parlamentet. Ez a 'külső', ideológiai tényező 'szerencsés' módon illeszkedik az elméleti váz 'belső' szükségszerűségeivel. Durkheim normatív elméletében a korporációk elsődlegesen a morális integráció szervei. Érdekképviselői szerepüket nem vizsgálja, így értelemszerűen arra sem figyel, hogy a korporatív érdekképviselő milyen akadályokat gördítene a kívánt demokratikus kommunikáció útjába.

<sup>56</sup> Az állam és a 'sokaság homályos érzelmei' közti különbségtétel a koncepció lényegéhez tartozik, s ezt fedi el Filloux, amikor a durkheimi demokráciafelfogást úgy értelmezi, hogy abban a 'conscience collective'-nek a 'conscience politique'-ba való átfordítása történik. (1977,249) Ez modernizáló értelmezés, amely elfogadhatóbbá teszi Durkheim koncepcióját a mai demokrácia-felfogás számára, de ha Durkheim ezt gondolta volna, érthetetlen lenne, hogy miért hadakozott az általános közvetlen választás elve ellen. Durkheim szerint az államban megtestesülő tudattal nem egy határozott 'kollektív tudat', hanem érdekek, elmosódott általános érzelmek és véleményáramlatok, valamint a korporációk határozott tudata áll szemben - s más nem (legalábbis ideális esetben). Magam korábban (1988b, 297) az 'állami tudat' és a 'közös tudat' különbségét hangsúlyozva alábecsültem, hogy a nyilvános kommunikációnak Durkheim milyen jelentőséget tulajdonított.

<sup>57</sup> "... si chacun fait son choix isolément, il est presque impossible que de tels votes soient inspirés par autre chose que des préoccupations personnelles et égoïstes: du moins celles-ci seront prépondérantes, et ainsi un particularisme individualiste sera à la base de toute l'organisation." (1950,138) Itt derül ki, hogy mennyire egyoldalú Durkheim, amikor magát Rousseau-val élesen szembeállítja. Ez utóbbi szerint is az elszigetelt egyén egoizmusa fenyegeti a demokráciát: "Semmi sem veszélyesebb, mint ha magánérdekek érvényesülnek a közügyekben, s ha a kormány visszaél a törvényekkel, az kisebb baj, mint ha a törvényalkotó elveszti pártatlanságát, ami feltétlenül bekövetkezik, ha magánérdekeket vesz tekintetbe." (é. n. 179, III. könyv W. fejezet) Igaz, Rousseau szerint a közakarat helyes megnyilatkozásának feltétele, hogy az államban ne legyenek különálló csoportosulások (é. n. II. könyv Hl. fejezet, tehát a korporatív gondolattal szembenállt).

szükség, hogy egy jól megalkotott, összetartó, állandó csoport legyen, amely nemcsak egy pillanatban, a szavazás alkalmával ölt testet. Ebben az esetben minden egyéni véleményben, mert a kollektivitás kebelében alakult ki, lesz valami kollektív."<sup>58</sup>

\* \* \*

Család, korporáció és állam összefüggésének természetesen nemcsak politikai, hanem morális értelme is volt, ahogy LaCapra megfogalmazta:

"Az eredmény az volt, hogy kikristályosodott a republikánus intézmény mértékadó eszméje, amely intézmény a társadalmi szolidaritást és konszenzust a nevelési rendszer, a foglalkozási szféra és az állam koordinálásával biztosítaná, a köz humanista, univerzalista filozófiájának legfelső védnöksége alatt."<sup>59</sup>

A filozófiáról eddig nem sok szó esett, de említése teljes mértékben jogosult. Durkheim szerint az összefüggést az integrációt garantáló intézmények között nemcsak az államnak mint átfogó intézményes szerkezetnek kell biztosítania. Ezt az összefüggést a közös eszmények, elsődlegesen az egyén humanista kultusza garantálhatja. Ebből az következett volna, hogy a filozófiának kulcspozíciója van: neki jutott volna az a feladat, hogy igazolja a feltételezett morális ideál elfogadhatóságát, helyességét. Durkheim kicsit régimódi racionalizmusával nehezen lett volna 'összeegyeztethető egy olyan felfogás, amely ezen ideálok végső összemérhetetlenségét, a normák végletes relativizmusát állította volna (láttuk, hogy ugyanakkor történeti értelemben Durkheimtől nem volt idegen bizonyos relativizmus). Nem állíthatta tehát azt, hogy végső soron kinek-kinek a lelkiismeretére van bízva, milyen ideálokat és normákat választ (modern nyelven szólva: Durkheim nem lehetett decizionista).<sup>60</sup>

Csak hogy a közös ideál morálfilozófiai megalapozását Durkheim, aki a 90-es években a filozófia és szociológia elhatárolására kínosan ügyelő, szigorúan pozitivistá metodológiát, Tudományfilozófiát követett, nem tudta s tulajdonképpen nem is akarta megoldani. A filozófiai kérdéseket manifeszt módon ki kívánta zárni a szociológia területéről, még ha ennek az is volt a

<sup>58</sup> "Donc, pour que les suffrages expriment autre chose que les individus, pour qu'ils soient animés dès le principe d'un esprit collectif, il faut que le collège électoral élémentaire ne soit pas formé d'individus rapprochés seulement pour cette circonstance exceptionnelle, qui ne se connaissent pas, qui n'ont pas contribué à se former mutuellement leurs opinions et qui vont les uns derrière les autres défiler devant Turné. Il faut au contraire que ce soit un groupe constitué, cohérent, permanent, qui ne prend pas corps pour un moment, un jour de vote. Alors chaque opinion individuelle, parce qu'elle s'est formée au sein d'une collectivité, a quelque chose de collectif." (1950,138) Durkheim láthatólag nem akad fenn azon, hogy az így kialakult korporációknak is lehetnek önös és partikuláris érdekeik. Arra pedig, hogy miért nem így alakultak a dolgok, azaz miért élünk a felbomlás és zavar állapotában, azt a szokott választ adja, hogy ez a már bekövetkezett változás nagyságából és hirtelenségéből következő ideiglenes dezorganizáció. (1950,139) Ez stabil magyarázó séma nála, de ebben a dolgozatban nem foglalkozom vele.

<sup>59</sup> "The resultant was a cristallization of the archetypical idea of the republican institution which would assure social consensus and solidarity through a coordination of the educational system, the occupational sphere, and the state under the supreme auspices of a humanistic, universalistic public philosophy." (1972,50)

<sup>60</sup> A morál társadalmi jellegéről egy jellegzetes gondolatmenet: "Il est donc impossible que l'individuaité l'auteur de ce système d'idées et de pratiques qui ne le concernent pas directement lui-même, mais qui visent une réalité autre que lui, et dont il n'a qu'un si obscur sentiment. Seule, la société dans son ensemble a d'elle-même une suffisante conscience pour avoir pu instaurer cette discipline dont l'objet est de Texprimer, telle, du moins, qu'elle se pense." (1925,73) Ennek megfelelően a morális eszmék igazolásához nem elégséges az individuális lelkiismeret; társadalmi, tehát racionális, tehát tudományos: szociológiai igazolás kell. Durkheim kísérletezett is ezzel, de célhoz mindig *csakpetitio principii*-vel ért.

következménye, hogy elképzeléseit nem tudta következetesen végigvinni. Ennek a szándéknak meghatározó szerepe volt abban, ahogy a 'tudatra' vonatkozó elmélkedéseit és kutatásait munkálkodása egészében elhelyezte.



## 5. fejezet

### Szociológia és filozófia viszonya a 90-es évek Durkheimjénél

Durkheim 1893 és a századforduló között született írásainak áttekintéséből<sup>1</sup> a következő tanulságok adódnak:

- azokkal a témákkal, amelyeket konvencionálisan a ‘tudat’, ‘tudás’ szóval szoktunk jelölni, terjedelmesen és visszatérően foglalkozott;
- a ‘tudat’, ‘tudás’ kérdése ekkori elméletei ‘magjának’ közelében helyezkedett el, azaz nem periférikus témák kapcsán tért ki rájuk; az ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos állításai között található legpregnansabb elméleti állításai (így a kollektív tudatra, a kollektív reprezentációkra, a korporációk és az állam szerepére vonatkozó állítások);
- a ‘tudat’, ‘tudás’ kérdésével kapcsolatos fejtegetésekben három nagyobb elméleti együttest lehet megkülönböztetni:
  - a mechanikus szolidaritás viszonyai közt meglevő kollektív tudatra vonatkozó állítások,
  - a kollektív vagy közös tudattal kapcsolatos és a kollektív reprezentációkra vonatkozó, és
  - a ‘sűrűség’ problémájához kapcsolódó, a társadalmi kommunikációt középpontba állító nézetei;
- a ‘morfológiai determináció’ tézise, amely a leginkább tarthatna igényt arra, hogy a 90-es évek leglényegesebb durkheimi ‘tudásszociológiai’ állítását lássuk benne, bizonytalan státusú és értelmű, alapjában véve nem tudásszociológiai szándékú tézis

Arra vonatkozóan, hogy mit értsünk pontosan ‘tudásszociológia’ alatt, természetesen sokféle vélekedés lehetséges, s nem sok értelme volna ezek közül valamelyiket normává emelni, s ennek alapján értékelni a 90-es évek durkheimi megközelítéseit. Az sem mondható, hogy a ‘tudásszociológia’ ideális formában illetve preformáltan létezne, s az lenne a feladatunk, hogy megvilágítsuk, Durkheim mennyiben közelítette meg ezt a preexisztáló formát.

Felvethető természetesen, hogy pusztán azáltal torzítottam, hogy a durkheimi életműből a ‘tudattal’, ‘tudással’ kapcsolatos mozzanatokot emeltem ki, s több esetben tudatosan és nyilvánvalóan lemondtam arról, hogy a munkákat, amelyekben ezek az állítások előfordultak, teljességükben elemezzem, hiszen egy a későbbi szociológiai elméletekből adódó szelekciós szempontot követtem, s ezzel tulajdonképpen rejtett értékelő megközelítést alkalmaztam. Ezzel szemben azt állítom, hogy az általam vizsgált témák (amelyeket határozottan megkülönböztetek az elméletektől vagy elméletvázlatoktól és a művektől) az elemzett írásokban világos kontúrokkal elváló egységeket képeznek, vagyis: Durkheim – véleményem szerint – úgy fogta fel, hogy a kollektív tudat, a kollektív reprezentációk, a morfológiai tényeknek a más társadalmi tényekhez (így a reprezentációkhoz) való viszonya, a társadalmi csoportokon belüli kommunikáció, illetve egyes csoportoknak a környezetükkel való kommunikációja mind olyan más legitim problémáktól megkülönböztethető problémák, amelyekről beszélni lehet illetve kell. (Ezt jelenti az, hogy ezek különálló témák.) Ugyanakkor úgy vélem, hogy ezek a témák nem voltak periférikusak a durkheimi szociológiában, különösen ha az e szociológia számára elsőrendűen fontos tudománystratégiai kérdést, a szociológia területe legitim meghatározásának problémáját tekintjük. A reprezentációk mibenléte, a reprezentációk összefüggése szubsztrátumukkal, a morális és politikai integráció kérdése közvetlenül összefüggött szociológia és filozófia Durkheim számára rendkívül fontos viszonyával. Épp ezek a kérdések voltak azok, amelyek kapcsán igazolta, hogy a szociológiának van létjogosultsága. Mégis, noha Durkheim számos témája közt több olyan is volt, amely a ‘tudatról’, ‘tudásról’ szólt, s amelyről maga is úgy gondolta, hogy arról szól, s

<sup>1</sup> A korai vallásszociológiai írásokkal és a kulcsjelentőségű individualizmus-esszéivel eddig nem foglalkoztam – a következő fejezetből kiderül, miért.

ezek a saját szempontjai szerint is fontos témák voltak, ezek nem képeztek elméleti egységet. Durkheimnek a szó szigorú értelmében a század végéig nem volt 'tudásszociológiája'.

A 'tudásszociológia' léte természetesen nem név kérdése. Abban az esetben beszélhetünk egy irányzatról vagy ágazatról mint külön egységről, ha a fejtegetésekben és a kutatási gyakorlatban meghatározható egy központi probléma, érdeklődési irány, sajátos megközelítési mód mint kristályosodási pont. A 'tudatra', 'tudásra' vonatkozó durkheimi állítások esetében ez a központi probléma hiányzik.

Ilyen központi probléma lehetne természetesen az a 'morfológiai' megközelítés, amelyre a későbbi mertoni tudásszociológia szeretett is hivatkozni, mert e révén Durkheimet is beiktathatta dicső elődei közé. Több érv szól az ellen, hogy ebben a 'morfológiai' szemléletben Durkheim első írásainak centrális 'tudásszociológiai' elméletét lássuk. Láttuk, hogy Durkheim az 1893 és a századforduló közti kutatásaiban ténylegesen nem ezt a munkamegosztás-könyv megjegyzéseiben és aztán az 1899-es jegyzetben összefoglalt programot követte. Ezek a kutatások, mint bemutattam, nem ismerték a morfológiai szemlélet számára annyira fontos erőteljes fogalmi, analitikus különbségtételt a társadalmi formák, a társadalom állapota és a tudat között. Durkheim sokkal inkább hajlott arra, hogy a 'kollektív tudat' elméletének a mintájára a társadalmi formát és a 'tudatot' fogalmilag egységben ragadja meg<sup>2</sup> (mint ahogy ezt az általam 'kommunikációs' nevezett megközelítésben tette). Azt is láttuk, hogy Durkheimnél maga ez a 'morfológiai determinációs' tétel is sokkal bizonytalanabb körvonalú volt, semhogy rá egy következetes elméletet és kutatási gyakorlatot lehetett volna építeni.

A többi részelméletből sem kristályosodott ki egy integratív tudásszociológiai alapp probléma. A *kollektív tudat* elméletét Durkheim röviddel kialakítása után fel is adta. A 'sűrűség' problémájához kapcsolódó kommunikációs felfogás összefüggött ugyan központi gondolataival, de összefüggő elméletté nem fejlesztette ki. A *kollektív reprezentációkra* vonatkozó nézeteit módszertani elvként fogalmazta meg, s mint ilyen természetesen előkészítette későbbi 'szociológiai megismeréseméletét', de a vizsgált időszakban még az ebben foglalt lehetőségek is kibontatlanul maradtak.

Tulajdonképpen furcsa, hogy a 90-es években Durkheim nem a 'tudás' valamiféle elmélete körül építette ki szociológiáját, hiszen láttuk, hogy első írásaiban nagyon is központi szerepet játszott az a gondolat, hogy a társadalom integrációjában valamiféle 'közös tudatnak' kiemelkedő szerepe van. Azt is láttuk, hogy első nagy könyvének explicit elméleti modellje, szinte szándéka ellenére, nyílegyenesen vezetett ahhoz a tételhez, hogy a modern társadalmakban ez nem így van – s aztán fáradtságosan próbálta korrigálni ezt az elméleti eredményt, de a század végéig nem jutott el semmiféle specifikus 'tudásszociológiai' elméletig.

Az, hogy Durkheimnek nincs specifikus 'tudásszociológiai' elmélete, nem zárta ki, hogy bármivel is foglalkozzon, ne érintse mindig a 'tudat/tudás' kérdéseit. Magyarozó sémáiban a tudatnak, a reprezentációknak, a kommunikációs és érintkezési folyamatoknak mindig kitéüntetett szerepe volt. Ez alapján azt is lehetne mondani, hogy Durkheim egész szociológiája 'tudásszociológia'.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Az idealista filozófusok (adott esetben Darlu) ellen így fogalmazta meg kifogását (egy Bouglénak feltehetően 1898-ban vagy 1899-ben írt levélben): "Tous, en effet, tendent trop à isoler les représentations du resté des choses, à en faire un monde à part pour admettre volontiers qu'on en puisse faire la science, au sens propre du mot." (1975a, 420) Épp ezért célt tévesztett Gurvitchnek az a törekvése, hogy Durkheimmel szemben igazolja, hogy a kollektív tudat nem valami transzcendens, a társadalmi világtól elválasztott, tisztán szellemi képződmény. (1950,352,361,380) Durkheim is így gondolta.

<sup>3</sup> "... sa sociologie est largement réductible à une sociologie de la connaissance." (Fournier 1982, 55)

E tekintetben Durkheim 90-es évekbeli szociológiája és a 20. század második fele szociológiai 'főárama' közt szembetűnő a hasonlóság (noha elméletileg más vonatkozásban inkább a különbségek tűnnek fel). Századunk közepének szociológiájáról általában elmondható, hogy míg a szociológia részágazataként felfogott 'tudásszociológia' ebben az időben kimerült a nagy klasszikusoknak szentelt elmélkedésekben, és sem sajátos kutatási gyakorlatot, sem specifikus elméleti korpuszt nem hozott létre (ebben az értelemben Mertonnak a tradíció feldolgozása tekintetében egyébként nagyhatású kodifikációs kísérlete (1976) eredménytelen maradt), addig a szociológia egésze meglepő módon 'tudásszociológiai' volt. A cselekvők hiedelmei, értékei, a cselekvést szabályozó normák, elvárások minden vizsgálatban, kutatásban értelemszerűen centrális helyre kerültek. Ezt a helyzetet nyilvánvalóan nagymértékben befolyásolta a kérdőíves vizsgálatokra alapozott kutatások nagy súlya, hiszen ezek sajátos hozama éppenséggel a megkérdézettek gondolatvilágának, értékeléseinek, beállítottságainak a feltárása volt. E tekintetben a hasonlóság Durkheimmel természetesen formális, hiszen Durkheimtől idegen volt mind a korunk szociológiájában domináns cselekvéseméleti megközelítés, mind az ennek megfelelő kutatási gyakorlat. Formális-szerkezeti értelemben igaz az azonban, hogy sem Durkheim 90-es évekbeli írásaiban, sem a század második felének szociológiájában nincs egy jól kidolgozott, erős 'tudásszociológiai' elméleti mag, ugyanakkor viszont mindkét esetben rengeteg szó esik a 'tudat/tudás' problémáiról. Ez a hasonlóság is magyarázza, hogy miért tekintették Durkheimet *apar excellence* szociológusnak, s miért lett elmélete, e kor szociológiájától való paradigmatiszta távolsága ellenére, annyira népszerű.

A 90-es évekbeli Durkheim és a 20. század második felének domináns szociológiája közt a tekintetben is rokonság van, hogy a 'tudat/tudás' problémáit középpontba állítva ott is, itt is deklarálták, hogy a metafizikai és ismeretelméleti problémáknak a szociológián kívül van a helye. Úgy gondolom, hogy ezzel, azaz a szociológia és a filozófia határozott elkülönítésével is összefüggött a jelzett paradox tényállás, a 'tudattal/tudással' kapcsolatos témák és megállapítások diffúz jelenléte és a 'tudat/tudás' specifikus elméletének hiánya. Ami a 90-es évekbeli Durkheimet illeti, ő két dolgot magától értetődőnek tekintett. Az első ezek közül az volt, hogy a szociológiai vizsgálat tárgyát képező reprezentációkkal kapcsolatban episztemológiai, az érvényességükre vonatkozó kérdéseket célszerűtlen felvetni, hiszen ezek mint dolgok adóttak és külsőlegesen. A másik, kevésbé reflektált meggyőződése az volt, hogy a szociológus tudása, mint tudományos tudás minőségileg más, mint a társadalmi tényként kezelt reprezentációk összessége. Ezek a meggyőzések a szociológia és a filozófia viszonyára vonatkozó durkheimi nézetek következményei voltak.

\*\*\*

Durkheim képzettségét és 'eredeti foglalkozását' tekintve filozófus volt, s a szociológia mint szaktudomány megkonstruálásában természetesen a filozófiából indult ki. Előfutárai,

<sup>4</sup> Egy korábbi tanulmányomban (1988b) a cselekvésemélet néhány jellegzetes képviselőjének Durkheim-interpretációja kapcsán kívántam szemléltetni a 20. század második felének szociológiáját Durkheimtől elválasztó távolságot.

<sup>5</sup> A 60-as évek egyik legnépszerűbb elméleti munkája magát 'tudásszociológiáinak' deklarálta, de a 'tudásszociológiát' úgy határozta meg, hogy az a 'valóság társadalmi konstrukciójával' foglalkozik (Berger-Luckmann 1980,1-3,16-20), azaz a tulajdonképpeni társadalomelmélettel azonos. A tudásszociológia így nem egy sajátos elmélet, hanem maga a szociológia.

<sup>6</sup> "Wir schliessen daher aus der Wissenssoziologie die erkenntnistheoretischen und methodologischen Probleme aus... In unserer ganzen Studie haben wir jede erkenntnistheoretische oder methodologische Frage nach den Möglichkeiten soziologischer Analyse entschlossen unterlassen – auf wissenssoziologischem wie auch auf jedem anderen soziologischen Gebiet." (Berger-Luckmann 1980, 15)

elméleti forrásai a szó tág értelmében mind filozófusok voltak: az volt mindenekelőtt maga Comte, ha abból indulunk ki, hogy a 'pozitív filozófiáról' tartott előadásokat. A Durkheimhez közelebbieket sorra véve: filozófia professzor volt Espinas, Németországban Schäffle és Wundt. Egyáltalán, a századfordulón a durkheimi értelemben vett normális eset még az volt, hogy valaki a filozófia professzoraként foglalkozott szociológiával. A Durkheimhez közelállók közül filozófia professzor volt Lévy-Bruhl, Bouglé, Fauconnet, Davy. Mindezt szem előtt kell tartani, amikor azt elemezzük, hogyan képzelte el Durkheim a filozófia és a szociológia viszonyát: a szövegek manifeszt állításai ellenére nem két önálló, konstituált egyetemi diszciplína viszonyáról volt szó, hanem arról, hogy az önállóságot igénylő szociológia igyekezett elvitatni bizonyos témákat a hagyományos értelemben vett és szilárd egyetemi pozíciókkal rendelkező filozófiától.

Durkheimet 1885-ben a minisztérium eredetileg az ottani egyetemi filozófiai oktatás tanulmányozására küldte ki Németországba – s megbízatásának lelkiismeretesen eleget is tett. (1887b) Beszámolóiban többször helyeslően utalt arra, hogy a németek speciális, a hagyományos filozófiától többé-kevésbé elkülönülő kutatásokat folytatnak. Ebből a szempontból nyilvánvalóan Wundt-ot tekintette a legfontosabbnak (noha Wundt a tágan felfogott filozófiai diszciplínák keretei közt kívánt maradni, és sokféle ágazó kutatásaival a filozófia új alapokra való helyezését akarta elérni). Durkheim szerint viszont a német moralisták az etikát mint speciális tudományt akarják művelni (1887a, 267) (a tanulmány címe is ezt a tanulságot kívánta szuggerálni!), és ezt induktív módon, a tények megfigyelésével kívánják tenni (1887a, 278,298), elszakadva a homályos általánosságoktól (1887b, 478; vö. 1886a, 192) – csupa olyan dolog, amivel Durkheim teljesen egyetértett.

"Csak a német erkölcs tan művelői látnak az erkölcsi jelenségekben olyan tényeket, amelyek egyszerre empirikusak és *sui generis* jellegűek. A morál nem alkalmazott vagy leszármaztatott, hanem autonóm tudomány. Megvan a saját tárgya, amelyet úgy kell tanulmányoznia, mint a fizikusnak a fizikai tárgyakat..."

Durkheim azt a módszertani tanulságot szűrte le a maga számára, hogy lehetséges és szükséges bizonyos problémáknak és kutatási területeknek a hagyományos értelemben vett filozófiából való kiválása (bár a Wundtra hivatkozó moráltudományt nem tekinthette a szociológia részének – 1887a, 335). A levont tanulságok a hazai filozófia kritikáját is implikálták: egyfelől ugyanis a német tapasztalatok fényében még nyilvánvalóbb volt számára a francia filozófiai élet (későbbi terminusával élve) anómikus állapota, a belső kommunikáció hiánya, a módszerbeli anarchia (1887b, 483), másfelől az, hogy a hagyományosan filozófiának tulajdonított állampolgári nevelési funkcióknak is csak akkor lehet megfelelni, ha speciális tudományok válnak le róla.

"Láttuk, hogy Németországban az oktatásban ugyan nem,<sup>8</sup> de legalább a közérdeklődésben az erkölcsi és társadalmi tudományok sokkal fontosabb helyet foglalnak el; ezeket a tanulmányokat Franciaországba sürgősen be kell vezetnünk, mert még inkább szükségünk van rá, mint a németeknek, hiszen arra vállalkoztunk, hogy magunk vezessük és magunk kormányozzuk magunkat."<sup>9</sup>

<sup>7</sup> "Seuls les moralistes allemands voient dans les phénomènes moraux des faits qui sont à la fois empiriques et *sui generis*. La morale n'est pas une science appliquée ou dérivée, mais autonome. Elle a son objet propre qu'elle doit étudier comme le physicien les faits physiques..." (1897a, 335)

<sup>8</sup> Arra nem hivatkozhatott, hogy Németországban a társadalomtudományok és speciálisan a szociológia az egyetemi oktatás szintjén is önállósult volna; e tekintetben Franciaország, éppen neki köszönhetően, hosszú ideig előnyt élvezett Németországgal szemben.

<sup>9</sup> "Nous avons vu qu'en Allemagne les sciences morales et sociales tenaient, sinon dans l'enseignement, du moins dans les préoccupations publiques une place autrement importante; il est urgent d'importer ces études en France, car nous en avons bien plus besoin encore que les Allemands puisque nous avons entrepris de nous conduire et de nous gouverner nous-mêmes." (1887b, 486)

Ezekből a korai cikkekből is látszik, hogy Durkheimnek a filozófiához való viszonya kezdetől kettős volt: egyrészt, mint láttuk, diszciplináris önállósulási stratégiáját követve illetéktelennek minősítette magát a filozófiai vitákban – ezzel mentesítette a szociológiát ezeknek a vitáknak a visszahatásaitól, – másrészt úgy fogta fel, hogy az önállósuló szociológia egyben legitim, de kívülről jövő (meta)kritikáját is nyújtja a filozófiának, hiszen éppen azt demonstrálja, hogy a filozófia *jurisdiction* alá tartozónak tekintett kérdéseket (mindenekelőtt a morális kérdéseket) valóban értelmes módon csak szociológiailag lehet taglalni. Míg az előbbi esetben a szociológia a filozófia tárdiszciplínája, az utóbbi esetben konkurens diszciplína.

Nem szabad itt valamiféle önellentmondást vagy tisztázatlanságot látni. Ezt csak akkor lehetne megtenni, ha feltennénk, hogy valami módon a diszciplínák illetékességi köre, tárgyterülete eleve, preformáltan meg van adva valahol (a 'valóságban' vagy valamiféle transzcendens ideális szférában). Csak az egyedül adott tényleges szituációból indulhatunk ki: Franciaországban (és Németországban is) az egyetemi szociológiának a filozófia 'hozott anyagából' kellett 'összebarkácsolnia' tárgyát. Eközben kétféle módon is lehetett viselkedni: nem törődve a magukat meglóptottnak hitt filozófusok tiltakozásával, azt hangoztatva, hogy önállóan boldogul mindenki a legjobban, vagy heves szemrehányásokat téve a filozófiának, hogy rosszul sáfarkodott a rábízott anyaggal. Durkheimnek mindkét viselkedésre megvolt a hajlandósága.

A *Division* zárófejtegetéseiben a filozófia címére intézett szemrehányások azt sugallják, hogy Durkheim már ekkor arra gondolt: radikális reformra van szükség, nem pusztán csak a szociológia szaktudományos önállósulására. Ezek a fejtegetések egy hosszú Comte-idézetet követnek, ahol a munkamegosztás káros hatásait ellensúlyozó tényezőkről esik szó. A tudományban ugyanis, mondta Durkheim, ugyancsak anómikus állapotok uralkodnak, mert "a filozófia egyre inkább képtelen a tudomány egységének biztosítására."<sup>10</sup> A filozófia, amely e tekintetben a mechanikus szolidaritás kollektív tudatjára hasonlít, a maga általánosságával nem tudja integrálni a tudományokat.

"Csak képzeljük el a speciális tudományok növekvő sokaságát, teoremaikat, törvényeiket, axiómaikat, feltételezéseiket, eljárásaikat és módszereiket, s meg fogjuk érteni, hogy egy rövid és egyszerű formula, mint például a fejlődés törvénye, nem elég ahhoz, hogy integráljon egy ilyen mértékben bonyolult jelenségvilágot.... Túl nagy a távolság az e tudományokat tápláló részletkutatások és az ilyen szintézisek között.... ha az egyes tudományok kölcsönös függőségüket csak egy őket átölelő filozófia keblén tudják tudatosítani, akkor ennek az egységnek az érzése mindig túlzottan bizonytalan marad ahhoz, hogy hatékony legyen."

Ebből az következne, hogy a filozófia helyébe kellene lépnie egy tényleges integrációra képes diszciplínának vagy filozófia-pótléknak. Az, hogy a filozófiának erre a szerepre kellene vállalkoznia, nem volt idegen Durkheim gondolkodásától – később. Egyelőre az a felfogás vált nála dominánssá, hogy a szociológia önálló, a filozófiától és a többi tudománytól munkamegosztásosan elkülönülő diszciplína, amelynek nem kell a filozófiától örökölt kérdésekkel foglalkoznia.

Bordeaux-i bemutatkozó előadásában előbb azt hangsúlyozta, hogy a filozófia és a

<sup>10</sup> "la philosophie devient de plus en plus incapable d'assurer l'unité de la science." (1893a, 353)

<sup>11</sup> "Qu'on se représente la multiplicité croissante des sciences spéciales avec leurs théorèmes, leurs lois, leurs axiomes, leurs conjectures, leurs procédés et leurs méthodes, et on comprendra qu'une formule courte et simple, comme la loi d'évolution par exemple, ne peut suffire à intégrer une aussi prodigieuse complexité de phénomènes. ...Il y a un trop grand écart entre les recherches de détail qui les alimentent et de telles synthèses.... si les sciences particulières ne peuvent prendre conscience de leur mutuelle dépendance qu'au sein d'une philosophie qui les embrasse, le sentiment qu'elles en auront sera toujours trop vague pour être efficace." (1893a, 355)

szociológia (meg a pszichológia) egymástól függetlenül kell hogy végezze dolgát.

"Annak a kérdésnek, hogy az ember szabad-e vagy sem, kétségtelen van bizonyos érdekessége, de a metafizikában van a helye, s a pozitív tudományok megtehetik és meg is kell tenniük, hogy érdektelenek maradnak iránta.... Mind a metafizikának, mind a tudománynak az az érdeke, hogy független maradjon a másiktól."

Igaz, amikor viszont arra kerített sort, hogy sorban felajánlja az új előadásorozatot az egyetemi hallgatóságnak, merészebb lett, hiszen kurzusát azzal ajánlotta a filozófus hallgatók figyelmében, hogy

"a filozófia szétválóban van két tudománycsoportra: a pszichológiára egyfelől, a szociológiára másfelől. Azok a kérdések, amelyek eddig kizárólagosan a filozófiai etikára tartoztak, éppen a társadalomtudomány hatáskörébe kerülnek."

Módszertani kézikönyvében egy olyan a szociológia mellett érvelt, amely "független minden filozófiától", s amelynek

"nem kell állást foglalnia ama nagy hipotézisek ügyében, amelyek a metafizikusokat megosztják. Nem kell eldöntenie, hogy a szabadság vagy a determinizmus álláspontjának van-e igaza. Mindössze az a kívánsága, hogy fogadják el azt a tézisét, hogy az okság elve a társadalmi jelenségekre alkalmazható. Még ezt az elvet sem racionális szükségszerűségként tételezi, hanem csak empirikus posztulátumként, ami jogosan adódik indukció révén." (1894m, 155)

A szociológia és a filozófia itt feltételezett viszonya munkamegosztásos viszony, hiszen Durkheim arra utalt, hogy az előbbi önállóságával a filozófia maga is nyer, amennyiben a szociológia "eredeti anyagot" képes szállítani neki (1894m, 156), amelyre nyilván nem lenne képes, ha pusztán segédtudományként működne. A Durkheim által nem idézett, de a munkamegosztásos analógia révén a háttérben mégis jelenlevő gondolat az a régi (és a század második felében éppen Spencer által hangoztatott) tétel, hogy a munkamegosztás előrehaladása, a differenciálódás minden résztvevő fél nyereségét növeli.

A tudományos munkamegosztás szükségességét Durkheim egyébként nemcsak a hagyományos differenciálódás-érvvel támogatta, hanem az emergens sajátosságok létezésének Comte-tól és Boutroux-tól (Lukes 1973,57-58) átvett tételével is. Durkheimnek kedves és sokat hangoztatott érve volt, hogy az "egész nem azonos a részek számtani összegével, hanem valami más, olyasmi, aminek a tulajdonságai nem azonosak alkotórészeinek tulajdonságaival." (1894m, 120) Ezért különböznek az élő természet képződményei az élettelenétől, ezért más az élő mint a pszichés, és ezért több a társadalom, mint az egyének összessége, ezért *sui generis* valóság. (1894m, 121, vö. im. 1898a, 1-2) Minthogy így az egységek összekapcsolódása, 'társulása' révén létrejött jelenségek új, emergens tulajdonságokkal bírnak, más tudományoknak kell őket vizsgálni. Ez az érv azonban elsősorban a pszichológia és a szociológia elválasztását indokolta – a filozófiával szemben nem működött (de a közgazdaságtannal szemben sem, mert azt, vagy legalábbis a klasszikus gazdaságtant Durkheim nem tartotta igazi tudománynak).

Az önállósuló szociológia elé Durkheim nem a közgazdaságtan példáját állította, hanem a

<sup>12</sup> "La question de savoir si l'homme est libre ou non a sans doute son intérêt, mais c'est en métaphysique qu'elle a sa place et les sciences positives peuvent et doivent s'en désintéresser.... La métaphysique et la science ont toutes deux intérêt à rester indépendantes l'une de l'autre." (1888a, 83)

<sup>13</sup> "(l)a philosophie est en train de se dissocier en deux groupes de sciences positives: la psychologie d'une part, la sociologie de l'autre. En particulier c'est de la science sociale que relèvent les problèmes qui jusqu'ici appartenaient exclusivement à l'éthique philosophique." (1888a, 106)

pszichológiáét, amely sikeresen megszabadult a filozófiai előfeltevésektől, s így eljutott "fejlődése objektív szakaszába" – a szociológiának még ezután kell ezt a döntő fordulatot végrehajtania. (1894m, 51)

Ez a szóhasználat, ahogy Durkheim a pszichológia tudományossá válására utalt, nyilvánvalóvá teszi, hogy a szociológiának a metafizikai kérdésektől való függetlensége és a filozófiával szembeni önállósága, ahogy azt Durkheim tételezte, a legszorosabban összefüggött pozitivisták módszertani feltevéseivel. Minthogy közismert tény, nem kívánom részletekbe menően igazolni, hogy Durkheim a *Réglesben* egy klasszikus pozitivisták metodológia elveit fogalmazta meg. (Gieryn 1982, Gané 1988, Hirst 1975, Turner 1983-1984) Ennek egyik eleme a Durkheim által Bacon nyomán 'téveszméknek' nevezett képződmények kritikája. E 'téveszmék' (prénotions) 'sematikus és vázlatos képzetek', amelyek

"... segítségünkre vannak a mindennapi életben. Arra tehát még csak nem is gondolhatunk, hogy kétkeljük létezésüket, hiszen egyszerre észleljük ezeket önmagunkban és környezetünkben. E téveszmék nemcsak élnek bennünk: az ismételt tapasztalat termékei lévén, az ismétlés és a belőle fakadó megszokás hatalommal és tekintéllyel ruházza fel őket. Érezzük ellenállásukat, amikor megpróbálunk megszabadulni tőlük. Márpedig valóságnak kell tartanunk azt, ami szembeszegül velünk. Minden oda hat tehát, hogy e képzeteket tartsuk az igazi valóságnak." (1894m, 41)

E közismert szöveg hosszú idézésére azért volt szükség, hogy az olvasó felismerje: az utolsó mondatok alapján azt kell mondanunk: nem mi tévedünk, amikor a téveszméket valóságnak véljük, hanem ezek a szó szoros értelmében valóságok, társadalmi tények, hiszen rendelkeznek azzal az attribútummal, amely a társadalmi tényeket Durkheim szerint megkülönbözteti: "kényszerítő erővel... rendelkeznek". (1894m, 26) Durkheim ezután következő fejtegetéseiből kiderül, hogy e téveszme-tényeket nemcsak Comte és Spencer vélte tudományos fogalmaknak, hanem ezt teszik az erkölcsfilozófusok is, legyenek empiristák vagy racionalisták (és a közgazdászok is, akik – szemben a pszichológusokkal – ezek szerint nem járnak el a szó szoros értelmében tudományos módon).

"Így azután mindazok a kérdések, amelyeket az erkölcs tan szokásosan felvet, nem dolgokra, hanem eszmékre vonatkoznak: azt kell megtudni, mi a jog vagy az erkölcs eszméjének a lényege, nem pedig azt, hogy mi az önmagában vett jognak vagy erkölcsnek a természete... A moralista előbb az alapvető képzeteket tanulmányozza, majd rátér a család, a haza, a felelősség, az irgalom, az igazság másodlagos eszméire. Gondolkodása azonban mindig csak az eszmék vizsgálatára irányul." (1894m, 45)

Együtt olvasva ezeket a fejtegetéseket a *Régles* zárófejezetének a tudományos munkamegosztásra vonatkozó javaslataival, a szociológia és a filozófia viszonyáról eddig alkotott képünk kicsit módosul. Durkheim ugyanis elvitatja a filozófiától a tudományos megismerő funkciót. A tudományos megismerés ugyanis 'magukat a dolgokat' tekinti, és világos különbséget tesz a 'dolgok' és a dolgokra vonatkozó, más vonatkozásban persze vizsgálatra érdemes közkeletű reprezentációk között. A filozófia nem azzal tér le a helyes útról, hogy figyelemre méltatja e reprezentációkat (hiszen ezeket a szociológia maga is vizsgálja - ld. Durkheimnek a 3. fejezetben említett kutatási javaslatait), hanem azzal, hogy tévedésben van e reprezentációk státusával kapcsolatban. Nem vonja meg a szükséges határt a tudományos fogalmak és a tárgyterülethez tartozó reprezentációk között.

Durkheim tehát értelmetlennek minősíti a filozófiai fejtegetéseket, mert az említett téveszmékből indulnak ki.<sup>14</sup> Ebben az értelemben a szociológia (és vele a pszichológia) a filozófia kritikáját végzi el a tudományos önállóság leple alatt. Ez a kritika érdemben nem

<sup>14</sup> Ismeretes módon ezt teszi minden pozitivisták, Comte-tól a Bécsi Körig, de a metafizika hasonló elveken nyugvó kritikája már az angolszász empirizmusban, így Hume-nál is megtalálható.

bocsátkozik bele a filozófiai tézisek vitásába, sőt azokat meghagyja olyannak, amilyenek. A szociológia Durkheim ekkori felfogása szerint nem azzal végezte el a filozófiai nézetek kritikáját, hogy szociológiai megoldást adott filozófiai kérdésekre, hanem azzal, hogy filozófiai, metafizikai 'téveszméktől' nem zavartatva magát a tények empirikus vizsgálatához látott. A filozófiai dilemmák értelmetlenségének kimutatására e felfogás szerint nincs is szükség, mert maga a ténykedés módja értelmetlen, tudományos értelemben.

Ez a felfogás csak azért volt tartható, mert Durkheim egyértelmű különbséget tett azon reprezentációk között, amelyek maguk is társadalmi tények, s azok között, amelyek a tudományos eljárás részei, a tudós és a tudomány reprezentációi. Ezt a különbséget Durkheim valóban meg is tette, éppen az idézett fejtegetésben. A 'téveszmékre' vonatkozó fejtegetéseknek ez a funkciójuk.

Durkheim a Régles-ben határozottan elkülönítette a tudás szociológiai kérdéskörét (milyen reprezentációk élnek a társadalomban?) a tudás episztemológiai kérdésétől (hogyan lehet megbízható ismeretekre, reprezentációkra szert tenni?) Szociológia és filozófia elválasztásának ez volt az értelme. Az első, szociológiai probléma elemzése kapcsán kollektív reprezentációkról beszélt, a helyesség kérdésének felvetése nélkül. A második, tudomány módszertani, episztemológiai kérdés elemzése kapcsán helyes és helytelen reprezentációkat különböztetett meg, s itt már a reprezentációk társadalmi, kollektív minősége nem játszott szerepet.

A filozófia kétértelmű megítélése (*külön, legitim tudomány vs értéktelen, tévképzeten alapuló spekuláció*) a módszertani fejtegetéseken belül ismétli meg ezt a kettéválasztást. Amennyiben a tudományos diszciplínáknak mint intézményeknek az elválásáról (a szociológiának és a pszichológiának a filozófiáról való leválásáról) van szó, minthogy ez a tudományos differenciálódás normális folyamata, az ennek alapján létrejövő, munkamegosztásosan elkülönült diszciplínák egyforma legitimitással rendelkeznek. Amennyiben az episztemológiai értelemben helyes tudás kérdése kerül elő, a társadalomról tett filozófiai kijelentések nem bírnak tudás jelleggel.

A tudás, a reprezentáció kettős értelme megvilágítja, hogy a 90-es évek durkheimi szociológiájában, amely a társadalmi valóságot úgy fogja fel, hogy az lényegileg reprezentációkból áll, miért nem vált a 'tudat/tudás' kérdése központi elméleti problémává. A társadalmi tényként felfogott reprezentációk lényegükben ugyanis semmiben nem különböznek más tényektől – s ezt Durkheim a Régles-ben ezt elég egyértelműen meg is mondta. Nincs semmi olyan elv, elméleti tétel, amely megalapozná, hogy miért kellene őket elválasztani más tényektől, miért kellene mondjuk a politikai élet, az állam szociológiájától elválasztani a tudásszociológiát, amely a saját specifikus kérdéseinek és problémáinak megfelelően tenné vizsgálat tárgyává azt a viszonyt, amely a politikai reprezentációk és más tényezők között fennáll. A durkheimi politikai szociológia tárgya maga ez a viszony, s nincs ok, ami miatt ki kellene abból emelni, s össze kellene kapcsolni más részterületekről származó s ugyancsak a reprezentációkkal foglalkozó elemzésekkel. Ebben az értelemben Durkheim teljesen logikusan járt el, amikor a morfológiai meghatározottság kezdetben viszonylag pregnáns elvét legyengítette: a társadalom ama kettéosztását, amelyet ezen elv végigvitele megkívánna, értelmetlennek tartotta.

A durkheimi szociológiát alkotó reprezentációk kétségkívül elkülönülnek a tényektől és a vizsgálat alá vont reprezentációktól, s ami őket elkülöníti, a megismerési viszony. Ez a

<sup>15</sup> Ebből természetesen az következik, hogy a szociológus mint mindentudó nevelő privilegizált helyzetben van kiskorú közönségével szemben, "... The pronouncements of the scientific community must appear to its extra-scientific public as edicts whose revelation of an unperceived reality violate the web of common-sensical meaning that constitutes everyday life." (Kaufman-Osborne 1988,127) A Lecons demokrácia-felfogásával ez a Régles-ben implicit szemlélet természetesen nehezen fér össze.



viszony azonban nem volt és nem lehetett tárgya a 90-es évek durkheimi szociológiájának. A tudományos szakszerűség ekkori felfogása ezt lényegében kizárta. A 90-es évek Durkheimjénél nem lehetséges olyan szociológia, amely a szociológiát magát is befoglalná tárgyterületébe, vagyis nem lehetséges a szociológia önimplikációja. Ez az önimplikáció Durkheim számára elgondolhatatlan volt, ezért nem is foglalkozik annak igazolásával, hogy miért nem lehetséges. A szociológia önimplikációja azért volt elgondolhatatlan, mert a megismerési viszony szociológiai elemzésének lehetetlen volt. Ezért viszont a reprezentációk mint tények nem képeztek olyan sajátos együttest, amely egy specifikus részdiszciplína tárgyát képezhette volna.

\* \* \*

A 90-es évek második felében született írásaiban Durkheim lényegében 1894-ben kifejtett felfogását képviselte. A filozófia mint intézmény legitimitását nem vonta, nyilván nem is vonhatta kétségbe: mint fentebb említettem, maga is tartott filozófiai szövegolvasó szemináriumokat az agregációra készülő diákoknak; minthogy olyan szociológiai folyóirat, amely felfogásának megfelelt volna, nem volt, tanulmányait filozófiai lapokban tette közzé (a filozófiát, ahogy fentebb bemutattam, alapjaiban bíráló módszertani könyve is először folytatásokban a *Revue philosophique-ban* jelent meg 1894-ben), jó barátai voltak a filozófusok között. 1895-ben terjedelmes tanulmányban vizsgálta a francia filozófiaoktatás helyzetét. (1895a)

Ugyanakkor továbbra is hangoztatta, hogy a szociológiának függetlenül kell a filozófiai problematikától. Így egy 1895-ös, Olaszországban megjelent tanulmányában leszögezte, hogy az az agresszív magatartás, amelyet a pozitív filozófiából született szociológia olykor egyes filozófiai doktrínákkal szemben tanúsított, szükségtelen, hiszen a szociológia tudomány, "független minden metafizikától, s következésképpen nincs szüksége arra, hogy beavatkozzon a rendszerek közötti harcokba."<sup>1</sup> A *Suicide* bevezetésének a későbbi kiadásokból kihagyott részében persze egyebek mellett arról panaszkodott, hogy a szociológia ezt a függetlenséget még nem érte el, mert még mindig arra vágyakozik, hogy valamiféle eredeti filozófiai irodalmi produktumot nyújtson. (1897b, 44-45) (Itt nyilvánvalóan nem saját irodalmi ténykedésére, hanem a kortárs szociológusokra és szociologizáló filozófusokra gondolt, Wormsra, Tarde-ra, Fouillée-ra.) Semmi jele nem volt annak, hogy Durkheim módosítani kívánt volna a filozófiával kapcsolatos beállítottságán.

<sup>16</sup>A kérdéseket, amelyeket Durkheim nem vet fel, Filloux a következőképpen fogalmazza meg: "La science sociale n'a pas le monopole de la prise de conscience, son privilege ne peut se situer qu'au niveau de ce qu'elle est précisément 'science: de quelle nature est l'effet de vérité que postule Durkheim. Et sur quoi se fonde-t-il? D'autre part, cette science participe du processus par lequel une société se donne, par le discours du sociologue, un ensemble de représentations: de quel lieu parle le sociologue? Et, s'il en appelle au nom de la science aux hommes, à qui parle-t-il et pourquoi?" (Filloux 1977,309)

<sup>17</sup> "elle est indépendante de toute métaphysique et n'a pas besoin par conséquent de s'immiscer dans les luttes entre les systèmes." (1895b, 73) Ebben a szellemben tanácsolja egy a századvégen írott levelében Bouglénak, hogy ne csak a materialista metafizikát bírálja, mert ezzel olyan színben tűnhet fel, mintha akceptálná a spiritualista metafizikát, holott a szociológia útjában mindkettő egyforma akadályt képez. (1975a, 419)

\* \* \*

Elemzésem így kétértelmű eredményre vezetett: Durkheimnek nem volt érdemben számbaható 'tudásszociológiája' a 90-es években, ugyanakkor alaposan és terjedelmesen foglalkozott a 'tudat/tudás' kérdéseivel. Ez a kettősség a filozófia és a szociológia közti konkurrencia durkheimi modelljével függött össze. Amikor a századforduló körül Durkheim egész koncepciója átalakult, e konkurrenciára vonatkozó nézetei is megváltoztak, s már nem riadt vissza attól, hogy kidolgozza a tudás (megismerés) szociológiai elméletét (*théorie sociologique de la connaissance*), amely már bevallottan a filozófiától vett át feladatokat.

A változás nem vezethető le intern módon, a 90-es évek elméleti tételeinek kutatáslogikai következményeként, mondjuk felismert ellentmondások feloldási kísérleteként. Durkheim koncepciója, amely kizárta az episztemikus szempontokat is tekintő szociológiai kutatás lehetőségét, 'belső' logikája szempontjából nem került válságba. Egész széles értelemben vett kutatási gyakorlatában, tevékenységében viszont valamikor a századforduló körül lényeges változás állt be.

## 6. fejezet Durkheim pályafordulata

Minden történeti munkában lényeges szerepet játszik a periodizáció problémája. Így van ez az eszmetörténeti szándékú életrajzokban, pályarajzokban, elemzésekben is. Noha természetesnek tűnhet, hogy az elemzett gondolkodó pályája nem teljesen egységes, hogy szükségképpen kellett, hogy legyenek változások felfogásában, megközelítéseiben, mégis makacs és reménytelen viták szoktak e kérdések körül kibontakozni. Mindig vannak olyanok, akik számára szentségtörésnek tűnik, ha (legalábbis az elemzett gondolkodó érett korszakában) valaki lényeges változást tételez fel (mintha a változás visszamenőleg és előre érvénytelenítene mindent állítást). Velük értelmetlen vitatkozni. De általában azok közt sincs egyetértés, akik megnyugodnak abban, hogy hősük gondolatai változhattak: a kérdés ugyanis az, hogy mikor következett be a változás, s az időpont megjelöléséhez súlyos interpretációs nézeteltérések kapcsolódnak.<sup>1</sup>

Durkheim esetében úgy tűnik, mintha ezeket a vitákat meg lehetne spórolni. Ő maga állította, hogy pályáján volt egy lényeges fordulópont, mi több, az időpontot is megjelölte. 1907-ben ugyanis *Revue néo-scolastique*-ban megjelent Simon Deploige egy cikke,<sup>2</sup> amelyben azt állította, hogy Durkheim lényegében német befolyás alatt dolgozta ki elméletét. Minthogy a megjegyzés vádként hangzott el, s a vád nem volt veszélytelen, Durkheim válaszolt rá. Egyebek közt tagadta, hogy a vallás központi szerepére vonatkozó (1907-re már többször kifejtett) elmélete Wundt-tól származna.

" 1887-ben olvastam Wundtot; márpedig csak 1895-ben sejtettem először, hogy milyen kiemelkedő szerepet játszik a vallás a társadalmi életben. Első ízben ebben az évben találtam meg annak a módját, hogy hogyan kezdjem el szociologikusán a vallás tanulmányozását. Ez számomra reveláció volt. Ez az 1895-ös kurzus gondolataim fejlődésében határvonalat jelent, olyannyira, hogy valamennyi korábbi kutatásomat újra kell kezdeni, hogy összhangba hozzam ezekkel az új belátásokkal. Wundt Etikája, amelyet nyolc évvel korábban olvastam, semmi szerepet nem játszott ebben az irányváltatásban. Ez a változás teljes mértékben az akkor elkezdett vallástörténeti tanulmányoknak, nevezetesen Robertson Smith és iskolája olvasásának köszönhető."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Parsons úgy vélte, hogy ez a fordulat a *Suicide* megírása után következett be (Parsons, 1949, 376 sk.). Lukes (aki természetesen alaposan foglalkozik Robertson Smith hatásával és az első vallásszociológiai írásokkal (1973,237 sk.)) könyve tagolásának tanúsága szerint úgy látja, hogy Durkheim pályáján a Párizsba költözéssel (1902) kezdődött egy új korszak (1973,363). Isambert (1976, 37-38) két változást figyel meg: az egyik 1895-höz, Robertson Smith könyvének elolvasásához köthető, a másik 1899 körül megy végbe, s itt a tanítványaitól (Mausstól és Hubert-től) kapott ösztönzések döntő szerepet játszottak. Pickering (1984,517) radikális törést nem lát, de bizonyos változásokat elismer. Jones (1986,603) szerint 1899 és 1906 között történt eltolódás Durkheim elméleti gondolkodásában. Besnard (1987,135) szerint 1896-ban kezdődik el a változás, vagyis a *Suicide* írása közben.

<sup>2</sup> Később Durkheim-ellenes tanulmányát könyvformában is kiadta: Deploige 1923. Durkheim a könyv első kiadása alkalmából egy recenzióban még egyszer visszatért az ügyre (1913b).

<sup>3</sup> "C'est en 1887 que je lus Wundt: or c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. L'*Ethik* de Wundt, lue huit ans auparavant, n'était pour rien dans ce changement d'orientation. Il était du tout entier aux études d'histoire religieuse que je venais d'entreprendre et notamment à la lecture des travaux de Robertson Smith et de son école." (1907f,404)

Ami Wundt hatásának lekicsinylését illeti, Durkheim nem volt teljesen őszinte. Különös, hogy nem utalt Fustel de Coulanges-ra, aki az ENS-ön tanára volt, s aki szerint az ókori város szervezetének középpontjában a vallás állt. "Az antikvitásban a vallási eszme volt a társadalom inspiráló és szervező szelleme."<sup>4</sup>

Kétségtelen persze, hogy 1895-höz képest 1907-re kutatási módszere és stílusa, elméleti felfogása erőteljesen megváltozott. Minthogy a továbbiakban éppen ezzel az elméleti váltással fogok foglalkozni, most még jelzésszerűen sem térek ki a tartalmára. De a változást jól mutatják tevékenysége 'külső', szervezeti jegyei is, s rögtön szembeötlő, ha publikációit tekintjük át: míg 1895-ben Durkheim lényegében véve magányosan dolgozó egyetemi oktató volt, 1907-ben egy folyóirat köré csoportosuló, munkamegosztásosan tevékenykedő iskola Teje'; 1897, a Suicide után egészen 1912-ig új könyvet nem publikált, csak folyóiratcikket és egyre nagyobb számban ismertetéseket; önálló tanulmányai (de nem könyvismertetései) többsége 'etnológiai' tárgyú volt.

Hihető-e, hogy a változás éppen 1895-ben történt? Lacroix (1981,126 sk., 162 sk.) nagy energiával és igen találékonyan igyekszik igazolni, hogy valóban hirtelen váltásról volt szó. Kétségtelen, hogy Durkheim életében sokminden változott a kilencvenes évek közepétől 1902-ig: de az említett első 1894-95-ös tanévben tartott vallásszociológiai kurzus kivételével ezek a változások mind 1895 utániak. 1896 elején meghalt Durkheim apja, 1896 nyarán nevezték ki egyetemi tanárrá.<sup>5</sup> 1897 tavaszán kezdett neki komolyabb formában az *Année sociologique* szervezésének. Ugyanekkor politikailag elkötelezte magát az Affaire-ban, 1898 elején jelent meg az értelmiségiekről szóló esszéje. 1901 nyarán halt meg édesanyja, 1902-ben átköltözött Párizsba, s ez kisebbfajta pszichés krízist okozott nála.

Úgy gondolom, hogy Durkheim felfogásának a megváltozása nem egy hirtelen 'megvilágosodás' eredménye volt. Durkheim ugyan 'revelációról' beszélt, s ez – minthogy a vallási jelenségek szerepének a felismeréséről volt szó – helyénvalónak is tűnhetne, ha nem tudnánk, hogy szó sem volt valami vallási értelemben vett 'megtérésről'. Túlzás lenne az is, ha valamiféle 'episztemológiai cezúrát' tételeznénk fel (mint Lacroix teszi -1981,106-114). Egy több fázisban végbemenő eltolódás figyelhető meg. Nem lehet azt mondani, hogy a változás a megelőző időszakban kialakított tudományos paradigma és gyakorlat kudarcából következett volna. Ellenkezőleg: Durkheim – bár könyveit több támadás is érte, s nem fogadták mindegyiket egyforma elismeréssel – tulajdonképpen irodalmi és karrier szempontból is sikeres volt. Kutatási programja, elképzelései is életképeseknek bizonyultak. A váltás magyarázatában nem folyamodhatunk ahhoz a feltevéshez, hogy egy zsákutcából keresett volna kiutat.

A változásban kiemelkedő szerepe volt annak, hogy lapot és iskolát kezdett szervezni maga köré: ezzel a szociológia helyéről vallott felfogása is átalakult. Véleményem szerint nem

<sup>4</sup> "L'idée religieuse a été, chez les anciens, le souffle inspirateur et organisateur de la société." (1927,150) Fustel de Coulanges Durkheimre gyakorolt hatásáról ld. Lukes 1973,59 sk., Pickering 1984, 57, Hérán 1987. A *Divisionban* még kritizálta azt a felfogását, hogy a vallásból magyarázta a társadalmat és nem fordítva. (1893m, 95)

<sup>5</sup> Besnard (1987,130-137) bemutatja, hogy ezekkel a magánéleti és hivatásbeli változásokkal-válságokkal esik egybe az anómia elméletének kidolgozása: a Suicide I. könyvét és a II. könyvből az egoista és az altruista öngyilkosság elméletét Durkheim feltehetőleg 1895 folyamán írta meg, az anómikus öngyilkosság elméletét (amely az egoizmus-altruizmus elméletnél kidolgozatlanabb) és a DI. könyvet feltehetőleg 1896 májusa és 1897 eleje között fogalmazta meg.

<sup>6</sup> Ezzel menti magát barátja, Hamelin előtj, hogy hosszú ideig nem válaszolt levelére. Beteg is volt – írja. "Mais ce qui était pour la plus grande part, dans mon état, c'était, vous le devinez, le sentiment d'une certaine diminution morale, par le fait que j'avais renoncé, sans raison absolument impérieuse, a la vie sévère que je menais de concert avec vous. Si ténue qu'ait été, par certains cotés, mon existence, j'y tenais et elle me tenait. Il n'est donc pas extraordinaire que la mutation ait été douloureuse." (1975c, 456)

hanyagolható el az Affaire-ban vállalt szerepéből következő visszahatás: ez az individualizmus morális értékéről vallott felfogását alakította át. Tanítványai és önmaga számára is azonban az volt a legszembetűnőbb, hogy a vallással kapcsolatos felfogása átalakult.

Paul Lapie, Célestin Bouglé barátja eléggé meg is hökkent, amikor 1897 tavaszán először találkozva Durkheimmel az a vallás szerepével kapcsolatos nézeteit kifejtette neki. Lapie nem is akarta elhinni, hogy ehhez a felfogáshoz Durkheim hosszabb időn át ragaszkodni fog.<sup>7</sup>

"Alapjában véve mindent, *e pillanatban*, a vallással magyaráz, a rokonok közti házassági tilalmak vallási dolgok; a büntetés vallási eredetű, minden vallási. Csak lanyhán tiltakoztam néhány állítás ellen, amely nekem kétesnek tűnt; nincs meg a kívánt felkészültségem ahhoz, hogy egy ennyire jól dokumentált *ós pillanatnyi* állításaiban ennyire biztos úrral vitakozzam. – Ettől eltekintve kedves..." (kiemelések az eredetiben)

Ez az időrendben első híradás Durkheim kialakuló új felfogásáról.<sup>9</sup> Durkheim ebben a beszélgetésben egyrészt korábbi munkáira utalt (a büntetés vallási eredetét a Divisionban már jelezte (1893a, 110), de ott éppenséggel arról volt szó, hogy az a kollektív tudat, amely miatt a büntetés vallásos jelleget ölthetett, eltűnik), másrészt egy olyan témát vetett fel, amelyet a következő esztendőben megjelent, az incesztus-tilalmat taglaló dolgozatában fejtett ki; ez a dolgozat új megközelítésmódjának egyik első terméke.

Első látásra Durkheim pályája a mestereiével analógnak látszik: ismeretes módon

<sup>7</sup> Lapie-nak, ahogy ez 1894 és 1897 között Bougléhoz írott leveleiből kiderül (Lapie 1979,32-38), eleinte meglehetősen sok fenntartása volt Durkheimmel szemben, főleg annak vélt antipszichologizmusát nem tudta elfogadni. Lapie tanító fia volt, később maga is az oktatásügyi igazgatásban csinált karriert; nyúvánvalóan a vallásszociológia központi szerepéből esetleg adódható antirepublikánus ideológiai és politikai konzekvenciák is bosszanthatták. 1897-ben Lapie már, nyúván Bouglé közvetítésével, a szerveződő *Année sociologique* munkatársának számított, s a találkozó is elsősorban azt a célt szolgálta, hogy a lapban való közreműködését elősegítse. Lapie az *Année* munkatársa maradt: 55 publikációjával a 10. helyen áll a munkatársak sorában. (Besnard 1979,26)

<sup>8</sup> "Au fond, il explique tout, *en ce moment*, par la religion, l'interdiction des mariages entre parents est affaire religieuse; la peine est un phénomène d'origine religieuse, tout est religieux. Je n'ai que mollement protesté devant un certain nombre d'affirmations qui me paraissent contestables; mais je n'ai pas la compétence voulue pour discuter avec un Monsieur aussi documenté et aussi sûr de ses affirmations *actuelles*. – A part cela, il est charmant..." (Lapie 1979,39) Másokat is meghökkentett Durkheim érdeklődésének megváltozása. Belot (1898,657) így írt: "A y regarder de près on peut donc trouver assez inattendue l'importance attachée à la religion pour une sociologie qui se donnait essentiellement comme naturaliste, objective, non psychologique." Jászi Oszkár reakciója is ambivalens volt, amikor 1905 tavaszán Durkheimet felkereste. Feltehetőleg az egyéni lélektanon épülő felfogás (lényegében ilyen volt a Jászié is) Durkheim részéről való elutasítása és a vallásszociológiának igényelt központi hely miatt tartotta eredményeit 'rendkívül antipatikuskak' és 'reakciós ízűnek'. A találkozóról beszámoló levél szerint a vallásbölcselet és -szociológia témája kétszer is előkerült a társalgásban, s Durkheim neki is kifejtette, hogy a vallásszociológia alapos ismerete nélkül "az embernek nem lehet helyes felfogása a társadalmi életéről...". Alighanem Jászi se mert vitakozni Durkheimmel, s ő is csak a barátjához írt levélben fogalmazta meg fenntartásait. (Jászi 1905,75-76) Jászi és Durkheim találkozásáról ld. Nagy 1993, aki eltúlozza Durkheim hatását Jászi későbbi munkásságában.

<sup>9</sup> Nem sokkal a Lapie-val való találkozás után jelent meg a már idézett Labriola-recenzió, ahol szintén megjegyezte, hogy a marxista hipotézissel szemben, amely a gazdasági jelenségek elsődlegességét vallja, egyre többen állítják, hogy a vallás a legeredetibb társadalmi jelenség. (1897c, 253) Itt azonban erre még mint megfontolandó közvélekedésre hivatkozik; egyáltalán nem abban az apodiktikus formában állítja, mint a Lapie-val való beszélgetésben. 1897. december 10-én Hubertnek írt levélben jelezte, hogy az *Année* következő kötetének előszavában ki fogja fejteti, "que le fait religieux est la source des autres..." (1987,486) A szóbanforgó előszó: 1899a.

Renouvier is és Comte is élete végén a vallás felé fordult il. új vallást próbált alapítani. Durkheim persze állítólagos vallási fordulata idején még messze nem volt pályája végén: 1895-ben csak 37 éves volt. Az is kétségtelen, hogy 'vallási fordulata' egybeesett a vallás iránti érdeklődés megerősödésével.<sup>10</sup> Azokhoz az értelmiségiekhez persze, akik munkásságában ez az 'érdeklődés' a legnyilvánvalóbb volt (Brunetiére, a századforduló után Péguy pl. és Paul Claudel), nem sok köze volt. Szintén távol állt természetesen a militáns klerikális mozgalmaktól és sajtótól – minthogy dreyfusard volt, ez természetes – s nem érintette meg a feltámadó, csodákat produkáló misztikus hangulat sem. De a vallási érdeklődés lecsapódott az intézményes filozófiában is: éppen egykori professzora, Boutroux próbálkozott egyik könyvében (1908) a tudomány és vallás egyeztetésével.

Annak a republikánus világszemléletnek a számára, amelyet Durkheim magáévá tett, a vallás, bár negatív értelemben, központi jelentőséggel bírt. A katolikus egyház volt az *ancien régime* erőinek fő bázisa. Az oktatásügy alapvető reformjait a klerikális befolyás visszaszorításának szándékával valósították meg. A vallással, s főleg a katolicizmussal szemben nem maradhatott senki közömbös. Ebből a szemszögből már semmiféle csodálatos nincs abban, hogy az intézményesülő szociológia is ki akarta venni a részét e centrális jelenség megvilágításából.

A 'vallási fordulat' okairól akkor tudunk számot adni, ha már áttekintettük, hogy pontosan miben is állt ez a fordulat: itt ugyanis az egész durkheimi szociológia- és tudományfelfogás átépüléséről volt szó, ennél fogva okai és értelme is csak az egész szerkezet felől világíthatók meg.

Durkheim számára nem maga a vallás, a vallási jelentések voltak fontosak; a vallási elem a társadalmi szerkezetben elfoglalt helye szempontjából tett szert kiemelkedő jelentőségre. Durkheim vallásszociológiája több értelemben is felbontotta és érvénytelenítette a vallási hiedelmeket, ahogy ezt szemére is vetették.<sup>11</sup> Univerzalizmusa miatt a vallások és kultuszok egyenértékűségét hirdette, mi több, nem átalotta, hogy párhuzamot vonjon az ausztrál bennszülött hiedelmek és a modern kultuszok között,<sup>12</sup> másrészt a vallást társadalmi funkcióira redukálta.

Arról, hogy ez a 'vallási fordulat' mennyire összetett és mennyire érinti a durkheimi szociológiai koncepció egészét, az *Année* II. kötetének (amely az 1897-98-as évszámot viseli, de mint a többi kötet is, egy évvel később, 1899 tavaszán jelent meg) előszava tanúskodik a legjobban. Az ebben érintett témákra külön-külön vissza kell térnünk, de összetartozásukat nem lehet annál jobban szemléltetni, mint ha az eredeti durkheimi szövegben figyeljük meg, hogyan illeszkednek egymáshoz.

Durkheim korábban és az I. kötet előszavában is (1898d) szívesen foglalkozott a tudományos munkamegosztás szükségességével. Ebben a szövegben azonban a hangsúlyok már az első bekezdésektől kezdve új módon vannak elhelyezve. A szociológia úgymond 'új szellemet' visz be a tudományokba, s bár röviden említés tétetik a specializáció szükségességéről, Durkheim valójában a tudományok szociológiai integrációjának a

<sup>10</sup> Parodi az Ecoles des Hautes Etudes Sociales 1912-13-as vallással foglalkozó előadássorozatának bevezetőjében (1913) arról elmélkedett, hogy néhány éve még azt lehetett hinni: a vallás eltűnik a legitim módon tárgyalható problémák sorából, s mára ez lám megváltozott.

<sup>11</sup> 1913-ban, a *Formes* vitájában pl. Le Roy (Durkheim 1913a, 53), aki szerint Durkheim álláspontjáról minden vallási hit szükségképpen illúzióknak látszik.

<sup>12</sup> Az ausztrál rítusokról: "Mais, comme nous l'avons montré, ces gestes naïfs et gauches, ces procédés grossiers de figuration, traduisent et entretiennent un sentiment de fierté, de confiance et de vénération tout a fait comparable a celui qu'expriment les fidèles des religions les plus idéalistes quand, assemblés, ils se proclament les enfants du Dieu tout-puissant." (1912,554)

programját vázolta fel:

"A szociológia mindenekelőtt azt az érzést kelti fel, hogy mindeme oly különböző tények között, amelyeket még ma is egymástól független specialisták tanulmányoznak, szoros rokonság van... azon kell dolgozni, hogy ezek a speciális tudományok a szociológia megannyi ágává váljanak."

Ennek természetes következménye, hogy a tudományok létező rendszerét is meg kell reformálni, s ennek a reformnak az irányítására a szociológia hivatott.

"Azt várhatjuk tehát, hogy a szociológia az e különböző kutatások által vizsgált jelenségek új, módszeresebb felosztását határozza meg; nem lenne ez azon szolgálatok legcsekélyebbike, amelyekre hivatott."<sup>14</sup>

A szociológiának igényelt központi szerepet, a 'szociológiai imperializmust' Durkheim két, a szövegben egymástól másfél oldalnyi távolságra levő érveléssel támasztotta alá. Először azt hangsúlyozta, hogy mindazok a tények, amelyeket az egyes tudományok (gyakran az irodalom és a pusztán erudíció körén belül maradványok) vizsgálnak, valamennyien társadalmi tények.

"Azért is, hogy leírassuk, azért is, hogy megmagyarázassuk, hozzá kell kapcsolnunk egy meghatározott társadalmi közeget, egy meghatározott társadalmi típushoz, s e típus konstitutív jellemzői között kell keresni a vizsgált jelenség meghatározó okait."

Ennek a miliónek a vizsgálatára pedig a szociológia hivatott – ezért vár rá az integratív szerep. Ez az érvelés a korábbi munkákra hivatkozhat, s közvetlenül kapcsolódik az *Année* ugyanezen kötetében megjelent s korábban már idézett jegyzetéhez a társadalmi morfológiáról. (1899d) Igazi ereje akkor lenne, ha Durkheim kétely nélkül ragaszkodott volna a társadalmi apusokról hat évvel korábban kifejtett elméletéhez és az abban implikált morfológiai felfogáshoz. De láttuk, hogy nem ez történt.

Ezért Durkheim következetes volt, amikor másfél oldallal lejjebb egy újabb integrációs elvet javasolt. A vallás központi szerepéről van szó. Durkheim utalt arra, hogy sokan meghökkentek, amikor látták, hogy elsődleges szerepet tulajdonít a vallásnak. A vallást azért irtotta elsődlegesnek, mert az egyes társadalmi szférák: a tudomány, a művészet, a jog, a morál, a világról vallott különböző elképzelések, sőt talán a gazdaság is mind a vallásból erednek, onnan váltak ki.

"A vallás, elve szerint, de zavaros állapotban, tartalmazza mindazon elemeket, amelyek szétválva, egymást meghatározva, egymással ezer módon összekombinálódva létrehozták a kollektív élet különböző jelenségeit. ...számos problémának azonnal teljesen megváltozik a jellege, mihelyt elismerjük kapcsolatukat a vallási szociológiával."

<sup>13</sup> "Mais ce que la sociologie apporté surtout avec elle, c'est le sentiment qu'entre tous ces faits, si divers, qu'étudient jusqu'à présent des spécialistes indépendants les uns des autres, il existe une étroite parenté.... il faut travailler à faire de toutes ces sciences spéciales autant de branches de la sociologie." (1899a, 135-136)

<sup>14</sup> "On peut donc s'attendre à ce que la sociologie détermine une redistribution nouvelle, plus méthodique, des phénomènes dont s'occupent ces diverses études; et ce n'est pas un des moindres services qu'elle est destinée à rendre." (1899a, 137-138)

<sup>15</sup> "Soit pour les décrire, soit pour les expliquer, il faut les rattacher à un milieu social détermine, à un type défini de société, et c'est dans ces caractères constitutifs de ce type qu'il faut aller chercher les causes déterminantes du phénomène considéré." (1899a, 136)

<sup>16</sup> "La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective..... une multitude de problèmes changent complètement

A gondolat világos: amennyiben a szociológia a vallás vizsgálatára összpontosítja figyelmét, azt a társadalmi ténykomplexumot ragadja meg, amelyből az összes többi ténykomplexum leszarmazott, amelyből kiindulva tehát ezek megérthetők, mert e közös leszarmazás reális összetartozásukat is jelenti. Durkheim itt a különböző társadalmi szférák összetartozását, integrációját diakronikusan gondolta el, nem pedig – mint még a *Divisionban*, az organikus szolidaritás elméletében – funkcionista módon, szinkronikusan.

Ebből azonban az következett, hogy a szociológiának módszerében is át kell alakulnia. Arra a lehetséges ellenvetésre, hogy nem lenne-e helyesebb a mai társadalmi jelenségeket megfigyelni, hogy meg tudjuk őket magyarázni, Durkheimnek nagyon határozott a válasza.

"Nem ismerhetjük meg a társadalmi valóságot, ha csak kívülről szemléljük, s ha nem vesszük tekintetbe alapstruktúráját. Hogy megtudjuk, miből van, tudni kell, miképp lett, azaz a történelemben végig kell követnünk azt, ahogyan folyamatosan kialakult.... Hogy megértsük a jelent, ki kell belőle lépünk."

A szöveg világosan beszél. Egyrészt a már & *Régiesben* is előnyben részesített genetikus magyarázatról van szó. Másrészt Durkheim a történeti (pontosabban: etnológiai – hiszen az akkor még divatos evolucionista felfogás értelmében az un. primitív társadalmakban a modern társadalmak 'eleven őseit' látta) megközelítésben a társadalmakat integráló szerkezetre keresett választ. Erre utalnak a szöveg kifejezései: a 'alapstruktúra', 'miből van'. A történeti-etnológiai elemzés csak akkor hozhatta a Durkheim által elvárt eredményt, ha a fenti idézet előtti bekezdésben foglalt általános feltevés megállja a helyét: tudniillik ha igaz a vallás kitüntetett szerepére vonatkozó tézis. Egyik a másik nélkül tarthatatlan.

A vallás természetesen csak mint 'alapstruktúra' játszhatott elméleti integratív szerepet. Durkheim szükségesnek tartotta külön is megjegyezni, hogy a mai vallás ezt a szerepet már nem töltheti be.

"Éppen azért, mert a vallás eredeti, ősi tény, egyre inkább át kell adnia a helyét azoknak az új társadalmi formáknak, amelyeket ő hozott létre. Hogy megértsük ezeket az új formákat, össze kell őket kapcsolni vallási eredetükkel, de nem szabad összetéveszteni őket a tulajdonképpeni értelemben vett vallási tényekkel."

Véleménye azonban elméletileg konzekvens: ha a vallás mint közös eredet, mint 'alapstruktúra' felől érthetők meg a modern társadalmi jelenségek, ezek éppen azért, mert a vallásból származnak, nem lehetnek azonosak vele, a vallás, éppen mert közös háttér, bennük eltűnik.

Annak a feltételezésnek, hogy a vallás az a közös alapstruktúra, amelyből minden társadalmi jelenség, így a tudomány is leszarmazott, volt egy messzemenő és Durkheim által nem is teljesen reflektált következménye. A vallás ilyen feltevésekből kiinduló vizsgálatával ugyanis a szociológia egyben önmaga előfeltevéseit is vizsgálja – vagyis önmagát is implikálja tárgyában. Ez olyan eszme volt, amely a *Régies* írásának idején még nagyon messze állt

d'aspect dujour où l'on a reconnu leurs rapports avec la sociologie religieuse." (1899a, 139)

<sup>17</sup> "On ne connaît pas la réalité sociale si on ne l'a vue que du dehors et si l'on ignore la substructure. Pour savoir comment elle est faite, il faut savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire avoir suivi dans l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée.... Pour comprendre le présent, il faut en sortir." (1899a, 139)

<sup>18</sup> "Précisément parce que la religion est un fait primitif, elle doit de plus en plus céder la place aux formes sociales nouvelles qu'elle a engendrées. Pour comprendre ces formes nouvelles, il faut les rattacher à leurs origines religieuses, mais sans les confondre avec les faits religieux proprement dits." (1899a, 139)



Durkheimtől. A vallásszociológia így tehát ahhoz vezetett, hogy hallgatólagosan fel kellett adni az alapvető pozitivistá módszertani feltevéseket – ahogy ez az osztályozás-tanulmánnyal meg is történt.

E rövid vallásszociológiai bevezetőben együtt található szinte minden, ami Durkheim működésének második szakaszát jellemzi: a szociológia szerepére vonatkozó, újfajta diszciplináris és intézményi stratégia (a 'szociológiai imperializmus'), az újfajta elméleti érdeklődés (a 'vallásszociológiai' fordulat) és az új módszertani megközelítés (az etnológiai fordulat). Fontos ez a szöveg, mert világosan mutatja, hogy ez a három mozzanat egymástól elválaszthatatlan. Világosan kiderül belőle, hogy e 'vallásszociológiai fordulatban' nem a vallás maga volt fontos, hanem az, hogy Durkheim akkori vélekedése szerint a vallási kutatások révén újradefiniálni a szociológia helyét. E mozzanatok összjátékának a megértése fontos, ha látni akarjuk, hogy e második szakaszban miért beszélhetett Durkheim a tudás szociológiai elméletéről, míg az elsőben egy ilyen elméletet nem lehetett megtalálni.

A fordulat értelmezése során az együtt ható tényezőket az analitikus logikának engedelmességre külön-külön kell sorra venni. Ebből könnyen keletkezhet az a benyomás, hogy valamelyik a determináns tényező: a kutatási praxis megváltozása, az ideológiai orientációban megfigyelhető feszültségek vagy éppen az elmélet belső, racionalist megoldást kívánó problémái. Ilyen determinációs viszonyt nem lehet keresni. Durkheim felfogása azért változott meg, mert az a folyamatos kutatómunka, amelyet a személyiségét annyira jellemző "komolysággal" végzett, változáshoz vezetett a munka elméleti eszközeiben is. Ezzel nem valamiféle 'belső' (internalista) magyarázat elsődlegességét állítom, hiszen azok a bizonyos "külső" (externális) tényezők, amelyek hatása körül a tudományfilozófiai viták folytak, maguk is e kutatómunka elemei. A szociológiai kutatás intézményes szerkezete, a szociológus személyi kapcsolathálózata, ideológiai elkötelezettségei pl. nagyonis belső tényezők, és így is kell a továbbiakban számbavennünk őket.

### **Az *Année sociologique* megszervezése A szociológia: 'útkeresztződés'**

Az *Année sociologique* kiadásának előkészületeit, a lap munkatársi gárdájának megszervezését Philippe Besnard részletekbe menően feltárta (1979), s itt nincs szükség állításainak részletes elismérlésére. Csak azt kell kiemelni, ami megmutatja, hogy mi módon vezetett a lap megszervezése Durkheim szociológiai munkálkodásának messzemenő megváltozásához.

Besnard nyomán (1979,8-11) bizonyított ténynek vehetjük, hogy az *Année sociologique* kiadásának ötlete nem Durkheimtől, hanem az akkor 26 éves Bouglétól származott.<sup>19</sup> Természetesen Bouglé maga a vállalkozást nem vihette volna sikerre, ehhez kellett Durkheim tekintélye, kiterjedt kapcsolatrendszere és nem utolsósorban hihetetlen szervezői képessége. A lap elnevezése és koncepciója jól bevált mintákat követett: Besnard 8 olyan tudományos lapot talált a századvégen, amely – az *Année sociologique*-ot megelőzve – az *Année* szót hordozta címében, s ezek közül kettő (nem véletlenül az *Année philosophique* és az *Année psychologique*) olyan szerkesztési elveket követett, amelyeket később Durkheim lapja is – jelentősen módosítva és átalakítva – alkalmazott.

<sup>19</sup> Tekintetbe kell természetesen venni, hogy az *Année* megszervezésére vonatkozóan a legfontosabb források Durkheim, Lapie és, Parodi Bouglénak írott levelei. (Durkheim 1975, Durkheim 1976, Lapie 1979, Parodi 1979) Ez óhatatlanul felértékeli Bouglé szerepét és leértékeli a Mauss-ét például.

Az Année ötletét 1896 tavaszán vetette fel Bouglé, amikor Durkheim meg a Suicide munkáinak a közepében volt. A dolog nem is haladt sokat előre, sőt 1896 nyarán Bouglé úgy látta, hogy a terv meg is bukott. 1896 őszén azonban Durkheim (aki ekkor a Suicide befejezésén dolgozott) meg tudta nyerni a kiadót, Alcan-t az ügynek, s 1897 elején megkezdődhetett az érdemi szerkesztési munka, a lap tervének kialakítása, a munkatársak megnyerése.

Bouglé szerepe az Année létrehozásában azért érdekes, mert – különösen kezdetben – egyáltalán nem volt Durkheim nézeteinek és tudományfelfogásának feltétlen híve. 1895 végén megjelent (de 1896-os dátumot viselő) könyvében<sup>20</sup> részletesen bírálta Durkheim antipszichologizmusát és a normális és patológikus megkülönböztetésére a Régles-ben tett javaslatát. (1896a, 142 sk., 165 sk.) Durkheim 1896 és 1898 között hozzá írott levelei (s feltehetőleg a Lapie-hoz írottak is) újra és újra visszatértek nézeteltérésükre: Durkheim invenciózus érvelési technikájával bizonygatta, hogy egyrészt ő egyáltalán nem ellenséges a pszichológiával szemben (ami igaz volt), másrészt a szociológia kétségtelenül valamilyen fajta pszichológia, de *sui generis* pszichológia, azaz nem az individuális pszichológia törvényeiből indul ki (ez volt az igazán lényeges pont). (1975a, 1976) Durkheim erőfeszítése nem volt eredménytelen, Bouglét nagyjából megnyerte magának. Már 1896-ban, Charles Andlerrel folytatott vitájában, sokkal pozitívabban vélekedett Durkheim felfogásáról. (Bouglé 1896b, 1896c) A későbbi, egyértelműbben durkheimiánus nézeteiben az is szerepet játszott, hogy a Suicide mint tudományos teljesítmény sokkal meggyőzőbb volt, mint a Régles.<sup>2 \*</sup>

Bouglé esete csak egy példa arra, hogy az Année-t nem egy szorosan összetartó, a mesterből és lelkes, neki feltétlenül elkötelezett tanítványaiból álló kis csapat hozta létre. Az első kötetekben megfigyelhető volt egy bizonyos 'szellemi heterogenitás'?<sup>2</sup> Megmutatkozott ez abban is, hogy pl. az Année két munkatársa (Simiand és Richárd) ugyancsak kritikusan recenzálta a Suicide-et (Besnard 1979,12-13,16), s természetesen abban is, hogy az Année 'külső' szerzők (Simmel, Steinmetz) dolgozatait is közölte. Az Année indulásakor Durkheim ezt a 'heterogenitást' elfogadta, de nem örült neki. Világosan kiderül ez egy Simiand-nak 1902-ben írt levélből (a fejtegetés apropóját az Année átszervezésének Durkheim által forszírozott s a munkatársak többsége által akkor elutasított terve adta):

"... nem mertem remélni azt a morális azonosságot, amely köztünk kialakult, s csak arra gondoltam, hogy az Année-ből egy olyan gyűjteményt csináljak, ahova a belépéshez elegendő az, ha valaki tudományosan tisztességes.... De világos, hogy ez az eklekticizmus, bármily korlátozott is, árt az összbenyomásnak. – Hozzáteszem, hogy abban, ami megjelent, csak az értékes, ami tőlünk származik."

Felmerül természetesen az a kérdés, hogy ha Durkheim látta (mert látnia kellett), hogy nem mindenki ért vele teljes mértékben egyet sem a szociológia céljait, sem módszereit, sem az ő (Durkheim) által eddig elért eredményeket illetően, akkor mi indította arra, hogy annyi energiát fektessen a vállalkozásba. A választ természetesen nem nehéz megtalálni. Ha Durkheim nem is remélhette, hogy a szociológia doktrína tekintetében teljes egyetértést érhet el, joggal gondolhatta, hogy az a szociológiai tudománykonceptió, amelyet éppen az Année

<sup>20</sup> A könyv ugyanúgy egy németországi tanulmányúiból született, mint Durkheim 10 évvel korábbi első tanulmányai, ugyanolyan jellegű (javarészt ismertetések) áll). Bouglé német hőse természetesen már nem Wundt, hanem Simmel.

<sup>21</sup> Bouglé pályájára ld. Vogt 1979a, Logue 1979.

<sup>22</sup> Ezért a Durkheim működésével szemben mindig nagyon szkeptikus (és Durkheim által nem sokra tartott) Belot (1898,650) – éppen Bouglé példáját említve – meg is dicsérte.

<sup>23</sup> "... je n'osais espérer l'homogénéité morale qui s'est établie entre nous et que je ne songeais à faire de *l'Année* qu'un recueil où il suffirait pour entrer d'être scientifiquement honnête.... Mais il est clair que cet éclatisme, si limité qu'il eut été, nuit à l'impression d'ensemble. – J'ajoute que dans ce qui a été publié, il n'y a que ce qui vient de nous qui ait de la valeur." (1975b, 446)

megszervezése közben alakított ki, helyeslésre talál. Az *Année sociologique* mint eszköz arra szolgált, hogy a szociológián belül a tudományos munkamegosztás és kooperáció szellemét erősítse. A munkamegosztást (és a munka ebből eredő komolyságát) Durkheim önmagában eredménynek tartotta. Már az *Année* három kötetével a háta mögött ekképp írt Bouglénak 1900. június 13-án:

"Mióta megbizonyosodtam arról, hogy mindenki ragaszkodik az *Année*-hoz, s hogy az így kialakult csoportban van bizonyos egység és szolidaritás, úgy találom, hogy a legjobb, amit tehetek, ha neki szentelem mindazt az időt, amit a hivatásbeli kötelezettségeim szabadon hagynak. Gondoljon arra, hogy ez az elsőül yenfajta csoport, amely megszerveződött, és ahol munkamegosztás és igazi kooperáció van. Ha ki tudunk tartani, ez jó példa lesz.... Egyébként nem kétséges, hogy a szociológia morális helyzete Franciaországban, anélkül, hogy észrevennénk, módosulni fog; a közvélemény meg fogja különböztetni a jó munkásokat és a többieket, s volt valami, igencsak nagy szerepünk ebben az eredményben." (kiemelés tőlem ND)

Durkheim természetesen már korábbi írásaiban is – és visszatérő módon – szólt a tudományos munkamegosztás jelentőségéről. A *Division*-ban elsősorban arról szólt, hogy a tudományok állapotára a jelenben ugyanaz az anómia a jellemző, mint amit az ipari és kereskedelmi válságok ténye jelez. A filozófia ma már – mondta – képtelen biztosítani az egységet, mint ahogy régen tette. (1893a, 3532 sk.)

"Am a jogász, a pszichológus, az antropológus, a közgazda, a statisztikus, a nyelvész, a történész úgy végzi kutatásait, mintha a tények általuk tanulmányozott rendjei megannyi független világot alkotnának. A valóságban azonban ezek mindentűt áthatják egymást, s következésképpen így kellene tenniük a megfelelő tudományoknak is. Innen származik tehát az anarchia, amelyről nem minden túlzás nélkül azt állítják, hogy általában jellemző a tudományra, amely azonban főleg ezekben a tudományokban áll fenn. Ezek valóban elkülönült, együttműködést nem mutató részek halmazának látszanak. Nem azért nincs egység ebben a halmazban, mert ezek a tudományok nem érzik eléggé, hogy hasonlóak, hanem azért, mert nem szervezettek." (1893m, 182)

A Régles tudománykonceptiója – amelyet fentebb, az 5. fejezetben bemutatam – a szociológia szaktudományos önállóságának hangsúlyozásával inkább – ha úgy tetszik – az anómiás állapot konszolidálásához, mint a 'szervezettség' megszilárdításához járult hozzá. A tudományos anómia feloldásának ideje akkor jött el, amikor az *Année* csapata megszerveződött. Ez azonban már nem szorosan a Régles koncepciójának szellemében történt. Durkheim ekkor már a szociológiára róta ki azokat a szintetizáló feladatokat, amelyek elvégzetlenségéből véleménye szerint a tudományos anómia származott.<sup>2 7</sup> Míg a Régles-ben

<sup>24</sup> Ld. ehhez azt, amit a 2. fejezetben a *Vie serieuse*-rol mondtam.

<sup>25</sup> "Depuis que j'ai eu la preuve que tout le monde était attaché a l'Année et que le groupe ainsi formé n'était pas sans homogénéité, et sans solidarité, je trouve que ce que je peux faire de mieux, c'est de lui donner tout le temps que la besogne professionnelle laisse libre. Songez en effet que c'est le premier groupe de ce genre qui s'organise, où il y ait une division du travail et une coopération véritable. Si donc nous pouvons durer, c'est d'un bon exemple.... D'ailleurs, il n'est pas douteux que, sans qu'on s'en rende compte, la situation morale de la sociologie va se modifier en France; qu'un départage va se faire dans l'opinion entre les bons travailleurs et les autres et nous aurons été pour quelque chose, pour beaucoup dans ce résultat." (1976,173-4 – ) Az 'Új Sorbonne' jobboldali individualista kritikásai szemében éppen az volt a szálla, hogy itt a munkamegosztás szelleme érvényesül az itélő és a velünk született képességek ápolása helyett, s ezért egyebek mellett a szociológia tudányszervező tevékenységét is kárhoztatják. (Agathon 1911,71-3,102-4)

<sup>26</sup> "... la science, parce qu'elle est objective, est chose essentiellement impersonnelle et ne peut progresser auegrâce á un travail collectif." (1898d, 36)

<sup>27</sup> Durkheimnek e tekintetben természetesen voltak elődei: Comte, de még inkább Saint Simon: "... lehetséges kiépíteni az összes, mind fizikai, mind pedig szellemi tudományok általános elméletét,

még a szó szoros értelmében vett szaktudományként fogta fel a szociológiát, addig az Année megszervezése idején a hangsúlyt már a tudományok egymáshoz való közelítésére helyezte. Az új évkönyv ugyanis – írta az I. kötet előszavában – "... jó lehet arra, hogy közelebb hozzon a szociológiához néhány szaktudományt, amely túlságos távolságot tart, nagy kárára mind magának, mind nekünk."<sup>28</sup>

Ezek a megfontolások új fényt vetnek az Année közreműködői körének viszonylagos heterogenitására. Durkheim már nem csak a szó szoros értelmében vett diszciplínát akart teremteni (ezt a munkát, tévesen, már elvégzettnek vélte), hanem tudományrendszert, ahol egyetérteni elsősorban a kooperáció elveiben és nem a szűken vett doktrínákban kellett. Ebből a szempontból volt fontos a vallásszociológia, mert – Durkheim vélekedése szerint – ez olyan tárgyat taglal, amelyben az egyes szaktudományok tárgyai még differenciálatlanul együtt vannak.

Az *Année*ra tehát a viszonylagos doktrinális heterogenitás mellett az interdiszciplináris megszerveződés volt a jellemző. Ez azonnal szembetűnik, ha megvizsgáljuk az *Année*ban közreműködők pályáivét és az *Année*ban prezentált anyag tagolását.

Ami a közreműködőket illeti, ez az interdiszciplinaritás tulajdonképpen nem csoda. Nyilvánvalóan csak a már berendezkedett tudományágakban szerezhették meg a képzettségüket. Az *Année* 46 munkatársa közül volt 21 filozófus, 7 történész és földrajzos, 8 nyelvész és irodalmár *agrégé*. A 36 *agrégé* közül 24 járt az École Normale Supérieure-re. 5-en szereztek jogi doktorátust (3-an egy másik már meglévő képzés mellé), 2-en az École des Chartes-ot ('levéltáros' főiskola) végezték, 5-en csak az École pratique des Hautes Etudes-öt végezték. A 46 közreműködő többsége, 27 felsőoktatási karriert futott be: bölcsészkaron 19-en, jogi karon 3-an, a Collège de France-on 7-en, az EPHE-n 10-en tanítottak (a bölcsészkarok, a CdF és az EPHE között átfedések vannak). (Besnard 1979,28-9)<sup>29</sup> Ehhez képest összesen 5-en (Durkheim, Richárd, Bouglé, Fauconnet, Halbwachs) töltöttek be pályájuk során valamikor olyan egyetemi állást, amely szociológiai volt nevezhető (s ők sem egyszerre, hanem egymást ugyanazon a három tanszéken váltva).<sup>30</sup>

Minthogy a munkatársak a legkülönbözőbb hagyományos diszciplínákból jöttek, s ami foglalkozásukat illeti, többségükben ott is maradtak, a durkheimista csoport a bölcsészeti és társadalomtudományok halmazát átszövő hálót képezett. Képviselve volt a filozófiában, a jogtudományban, a gazdaságtanban, a földrajzban, a vallástörténetben, az etnográfiaiban és a

amelynek alapja a nehézkedés eszméje... E munka jelentősége egészen nyilvánvaló, hiszen a ma Európa egész lakosságára kiterjedő válság egyetlen oka az általános eszmék közötti összhang hiánya. Mihelyt lesz a műveltség állapotának megfelelő elmélet, minden rendbe jön majd." (1963,216) Durkheimtől nem volt idegen az a gondolat, hogy a szociológia hozzájárulhat a társadalom általános válságának a megoldásához, morális közepszerűségének a feloldásához, de ebben a doktrínák kidolgozása mellett a kooperációs formák megteremtésének egyenrangú szerepet tulajdonított.

<sup>28</sup> "... peut servir a rapprocher de la sociologie certaines sciences spéciales qui s'en tiennent trop éloignées Dour leur plus grand dommage et pour le notre." (1898d, 32)

<sup>29</sup> Karády (1979,59) adatai ettől eltérnek. Ld. a fejezet Függelékében az egyes szociológus csoportok eltérő karriermintájára az I. táblázatot.

<sup>30</sup> A kép akkor sem változik lényegesen, ha csak azt a 25 közreműködőt vesszük az *Année* első sorozatából, aki legalább 10 darab 25 sornál hosszabb ismertetést írt és legalább két évfolyamban közreműködött, ilyen 25 volt, közülük 13 végzett az ENS-en, 21 volt *agrégé*, 5 jogi doktor, 1 levéltáros, az EPHE-t 8 látogatta, de 7-en ezt más végzettség mellett vagy után. 10-en kerültek bölcsészkarra tanítani, 3-an jogi karra, 5-en a CdF-ra, 6-an az EPHE-re (többszörös átfedések vannak: 8-an sosem léptek be a felsőoktatásba). Az 5 'szociológus' természetesen mind ebben az 'elit' csoportban van. (Besnard 1979,26 és 28-29 alapján)

nyelvészetben.<sup>31</sup> A durkheimista 'háló' sajátos szövésű volt: a tagok többségét egyedül Durkheim személye kapcsolta össze; kialakult három kis, szorosabban integrált 'klikk'; a többség egymást nem vagy csak felületesen ismerte. A csoport egésze összesen kétszer találkozott: talán 1907-ben és 1913-ban, mindkétszer ünnepélyes alkalomból. (Minderre Besnard 1979,19 sk.) A személyes integrációt Durkheim közvetítő és szabályozó szerepe helyettesítette: a fennmaradt töredékekből ítélve kiterjedt és sűrű levelezést folytatott, amely nemcsak a feladatok elosztására, hanem érdemi, tartalmi kérdések megbeszélésére is kiterjedt, s ez maga rengeteg idejét vehette igénybe. A durkheimista csoport 'szociogramma' (Besnard 1979,22) ezért csillagszerű formát mutat: a tagok egymással általában csak a központi személyen keresztül érintkeznek; ezen a formáción belül még egy központi figura emelkedik ki: Mauss, aki körül csoportosulnak az etnográfusok, s akik többsége Durkheimhez csak rajta keresztül juthat el. Bouglé, Lapie és Parodi egyfelől, Simiand, Halbwachs és a Bourgin testvérek másfelől egy-egy külön csoportot képeznek.

Az életrajzi elemek és a tudományos szerveződés, integráció nem választhatók el egymástól. A durkheimisták 'szociogramma' és a szociológia 1897 utáni durkheimi koncepciója homológ. Ha a személyek helyébe a diszciplínákat rakjuk, amelyeket tanultak és/vagy műveltek, az ábra szerkezete nem változik meg. Középen helyezkedik el az 'integratív' diszciplína, amely összekapcsolja az egyébként egymástól független s így anómikus állapotban levő tudományterületeket. E 'kapcsolt' területek egyfelől anyagot szolgáltatnak a központban elhelyezkedő szociológia számára,<sup>3</sup> <sup>2</sup> másfelől a szociológia adja meg (a válságban levő filozófia helyett) az egységet, a tudományos munkálkodás szükséges összehangoltságát.<sup>33</sup> Világos ebből, hogy Durkheim miért tudta magát túltenni azon, hogy doktrinálisan az Année nem volt annyira homogén, mint ahogy nyilvánvalóan szerette volna. Az igazán fontos a kooperáció ténye, gyakorlata volt, s Durkheim bízott abban, hogy ez meg fogja hozni a vágyott szellemi összhangot is. Ezt természetesen így nem fogalmazta meg, de a szociológia szerepéről kialakított új koncepciójában (amelyre lentebb kitérek) ez implicite benne volt.

Annyi talán már az eddigiekből is látható, hogy ha a durkheimi szociológia-felfogás változásairól beszélünk, nincs értelme úgy elkülöníteni e tudomány 'társadalmi oldalát', a csoportformákat, az intézményesülési folyamatot és kognitív tartalmát, ahogy az, különösen régebben, a tudomány-szociológiában szokás volt: a csoportszerveződés módja és a kialakuló szociológia kognitív szerkezete természetes módon illeszkedik egymáshoz.

Ezt a kognitív szerkezetet az Année rovatainak tagolódása is mutatja. A rovatok meghatározását, rendjét Durkheim nem tartotta formális kérdésnek. Úgy fogta fel, hogy benne

<sup>31</sup> Noha a durkheimizmus nagy és maradandó hatást fejtett ki a francia történetírásra, hivatásos történész nem volt az Année-ban tartósan közreműködők között (történész végzettségű természetesen igen). Történész jóval több szerzett agregációt, mint filozófus, de a történészek karrierlehetőségei relatíve kedvezőbbek voltak, mint a filozófusokéi, akiknek a szakterületéről maguk a kortársak is úgy gondolták, hogy az válságban van. (Karády 1979,60-61, Fabiani 1988).

<sup>32</sup> "Mais ce dont les sociologues ont, croyons-nous, un pressant besoin, c'est d'être régulièrement informés des recherches qui se font dans les sciences spéciales, histoire du droit, des mœurs, des religions, statistiques morale, sciences économiques, etc, car c'est la que se trouvent les matériaux avec lesquels la sociologie se doit construire." (Durkheim 1898d, 31)

<sup>33</sup> "La stratégie universitaire des durkheimiens consista donc a utiliser leurs positions acquises dans les disciplines classiques et transformer l'enseignement de celles-ci – de la philosophie avant tout – pour susciter, dans ce cadre, une demande d'instruction et de compétence sociologiques... L'idée que la sociologie doit être un science carrefour procede pour les durkheimiens non seulement de considérations heuristiques mais aussi d'une visée pratique: accroître la demande universitaire a son égard, consolider les rapports d'alliance et de service susceptibles de la lier aux disciplines établies dans les facultés et de l'intégrer au cursus normal des études." (Karády 1979,53)

a szociológiai tudomány rendszere jelenik meg<sup>34</sup> – vagy inkább egy még nem létező tudomány illúziója, ahogy Karády Viktor megjegyezte. "Erősen változó rubrikái az üres diszciplináris kulisszák előtti díszítmények voltak, vagy méginkább az eltervezett intellektuális építmény homlokzatául szolgáltak."<sup>35</sup> Ez a grandiózus állványzat a kortársak szeme elől<sup>36</sup> nem rejthette el, hogy valójában, intézményes pozícióit tekintve a szociológia nagyonis gyenge volt, s tudományos legitimitása sem stabilizálódott teljesen (noha e tekintetben Durkheim könyveinek köszönhetően helyzete javult).<sup>37</sup> Durkheimnek nem lehettek kétségei tekintetben, hogy a szociológia, különösen a történettudománnyal és a filozófiával összevetve, milyen 'gyenge' volt a tudományos mezőben. A gigantikus tudományos vállalkozás, amely a csoport tagozódásában és a lap belső szerkezetében kézzelfogható alakot öltött, bizonyos értelemben éppen ezt a gyengeséget ellensúlyozta. Azok a diszciplinák ugyanis, amelyeket Durkheim felhívott, hogy anyagaikat a szociológia által tört utakon szállítsák, hogy azt az útkeresztződést vegyék igénybe, ahol a szociológia letelepedett, nemcsak anyagot, hanem legitimitást is kölcsönözhetek. A messzemenő igények, amelyeket Durkheim már ekkor támasztott, s amelyek az idő előrehaladtával egyre merészebbek lettek, míg a *Formesban* minden diszciplináris keretet szétfeszítettek, a viszonylagos gyengeségből fakadtak, annak ellensúlyozását szolgálták. Természetesen, Durkheim csak azért ajánlhatta fel a szociológiát mint plauzibilis 'útkeresztződést' (Karády Viktor találó metaforájával szólva) a többi diszciplinának, mert saját helyzete már viszonylag stabilizálódott, elültek azok a heves és ingerült támadások, amelyeket a *Régles* állításai még hozzá politikai, világnézeti szempontból közel álló filozófusokból is kiváltottak.<sup>38</sup> Noha a mai diszciplináris viszonyokhoz szokott szociológusoknak Durkheim húzásai furcsának, ha nem abszurdnak tűnnek, választott stratégiája nem volt feltétlenül kudarcra ítélve.

A tudományos birodalomban, amelynek tartományaira a durkheimisták még azelőtt bejelentették igényeiket, hogy alaposan feltárták volna őket (Karády 1979,76), a *mai értelemben vett* szociológia meglepően kis helyet foglalt el. Alárendelt jelentőségű volt a szociológia durkheimi szerkezetében a 'társadalmi problémák' taglalása (Karády 1976,304),<sup>39</sup>

<sup>34</sup>"... nous estimons que l'une des tâches principales de L'Année est précisément de travailler à déterminer progressivement les cadres naturels de la sociologie. C'est, en effet, le meilleur moyen d'assigner à la recherche des objets définis, et, par cela même, de libérer notre science des vagues généralités où elle s'attarde. En même temps, on en sentira mieux l'unité, alors que les cadres actuellement en usage la masquent trop souvent..." (Durkheim 190 lb, 293-294)  
Az *Année* első sorozatának szekciórendszerét ld. a fejezet Függelékében, az egyes szekciók viszonylagos súlyát a Függelék 2. táblázatában. Szembetűnő szekciók ösztér jelelemből való részesedésének stabilitása. A terjedelem szempontjából alkotott sorrendben az egyetlen lényeges változás, hogy a 4. kötettől kezdve a 2., vallásszociológiai szekció kerül az élre, az addig legterjedelmesebb 3., jogszociológiai a második helyre szorul. A gazdaságszociológiának stabü harmadik helye volt e rendszerben, de ezen belül részesedése folyamatosan növekedett (az első kötetek recenziós részének mintegy 14%-áról az utolsó kötetekben 25%-ra), s ez mutatja, hogy míg Durkheim a klasszikus gazdaságtant tudománytalannak tartotta, addig a szociológiai gazdaságelemzésnek a társadalomtudományok általa elképzelt rendszerében nagy jelentőséget tulajdonított.

<sup>35</sup> "Ses rubriques, fortement évolutives, servaient de décors devant des coulisses disciplinaires vides ou, mieux, de façade pour l'immeuble intellectuel en projet." (Karády 1979,75)

<sup>36</sup> Múshogy áll a helyzet az utókorral, amely – a tudományos hagiográf iának köszönhetően – hajlamos azt a súlyt, amelyet Durkheim a kanonizált szociológiai hagyományban megkapott, visszavetíteni Durkheim korába.

<sup>37</sup> E tekintetben igencsak különbözik a helyzete a pszichológiáétól, amely ugyan szintén későn kezdi meg egyetemi karrierjét, de már előbb (1888) katedrát szerez a Collège de France-on, 1889-től kutatólaboratóriuma van az EPHE-n, s a *Revue philosophique*-ot is egyik megalapítója, Ribot szerkeszti. (Karády 1976,296)

<sup>38</sup> A *Régles* elleni támadások rövid ismertetését ld. Lukes 1973,313 sk.

<sup>39</sup> Szórványosan felbukkannak 'társadalmi problémák' a 3. (*Sociologie juridique*) és 4.

azoké a kérdéseké, amelyek a 19. század preszociológiai irodalmát annyira foglalkoztatták, s amelyek elemzése körül a század első éveiben az Egyesült Államok első nagy szociológiai iskolája felépült Chicagóban. A mai értelemben vett szociológiaelmélet, általános szociológia, noha az 1. szekciót alkotta, viszonylag kis terjedelmű volt (a recenziós rész terjedelmének mintegy 10 %-a), szerkesztésében a szekciót elindító Bouglé mellett egyre többen vettek részt, azaz egyre inkább egyedi közlemények gyűjtőmedencéje lett.

Az *Année* központi, legterjedelmesebb szekciója a 2., a vallásszociológiai volt (a 12 kötet recenziós része egész terjedelmének 28.4 %-a). Ez végig Mauss és Hubert irányítása alatt állt, maga Durkheim is csak alkalmanként jelentkezett itt recenziókkal. Az *Année*-ben közreműködőknek az egyes szekciók közti eloszlását áttekintve a legmeglepőbb az, hogy a saját bevallása szerint a vallás problémái felé forduló Durkheim recenzióinak csaknem kétharmada a 3. szekcióban (*Sociologie morale et juridique*) jelent meg.<sup>40</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lett volna 'vallási fordulata': az eredeti vallásszociológiai tanulmányok sorozata s önmagában a *Formes* mutatja, hogy Durkheim érdeklődése valóban ebben az irányban változott meg. A recenziók ilyen megoszlása azt mutatja, hogy a szociológiát Durkheim valóban kooperatív vállalkozásnak fogta fel, s szemében az számított, hogy a vallás kutatása az általa szervezett és egybentartott csoport mint egész tevékenységében elsőrangú fontosságú volt.

A közvetlen utókor Durkheimet és iskoláját igazán etnológiai, antropológiai kutatásai miatt tartotta nagyra. Az *Année* szerkezetében az etnológia azonban önálló tematikus egységként nem jelent meg. A nagyon tág értelemben vett etnológiai témájú recenziók az *Année* terjedelmének majdnem felét (43-47 %-át) tették ki (Karády 1988,29), de Durkheim az etnológiának az általa elképzelt integráló jellegű szociológián belül nem jelölt ki autonóm státust. Ez természetesen nem a mai értelemben vett etnológiai kutatások leértékelését jelentette, ellenkezőleg.<sup>41</sup>

(*Sociologie criminelle*) szekcióban (a 3. szekció részesedése erős, az első három kötetben meghaladja a 2. vallásszociológiai szekcióét, a 12 kötet egészében 26 %, a 4. szekció részesedése nagyon gyenge, egészében mintegy 7 %), rendszeresebben (osztályok, társadalmi újraelosztás, szegénység, munkáskérdés) a végig Simiand irányítása alatt álló 5. szekcióban (*Sociologie économique*). Ahogy erre hivatkozott cikkében Karády Viktor is utalt, a 'társadalmi problémák' súlytalansága közvetlenül összekapcsolható a tudományos legitimitás megszerzésének a szándékával és azzal, hogy ezt a tudományos munkamegosztás átszervezésével, nem pedig külső erőforrások igénybevételével akarta Durkheim elérni. A kritikus kortársak (így Belot [1898,652] és Bernés, akire itt Belot hivatkozik) ezt a gyakorlati problémáktól való távolságtartást az *Année* szemére is vetették.

<sup>40</sup> Durkheim írásainak a szekciók közti megoszlását ld. a fejezet Függelékének 3. táblázatában. A 3. szekcióban Durkheim közreműködése állandó volt, minden kötetben itt jelent meg recenzióinak (oldalszámban kifejezve) több mint a fele. A 2. kötettől megjelenő 6. szekcióban (*Morphologie sociale*) kezdetben igen erős volt a szerepe (a 2. kötetben az egész szekciót ő írta), majd részvétele fokozatosan csökkent, a 8. kötettől (1905) kezdve esetlegessé vált. A 6. szekció részesedése az összterjedelemből gyenge volt, a 12 kötet összességében 4.4. %, kis ingadozásokkal. A 4. kötettől (1901) a 11.-ig (1910) rendszeresen szerepelt a 4. szekcióban (*Sociologie criminelle*), de kevés közleménnyel, azaz alacsony lapszámmal – mint ahogy a szekció egésze is kis részesedéssel bírt (6.8 %). Ugyancsak a 4. kötettől mindig szerepelt az 1. szekcióban (*Sociologie générale*) is, de csak a 11. és 12. kötetben (1910és1913) nagyobb terjedelemben. A fennmaradó két szekcióban szórványosan jelent meg. Az *Année* munkatársainak közleményei nem oszlottak meg egyenletesen a szekciók között, ez a munkamegosztás elvéből következett.

<sup>41</sup> 1901-ben Mauss kapta meg 29 évesen Franciaország első és akkor egyetlen etnológiai felsőoktatási állását (*Chaire des religions des peuples sans civilisation*) az *École pratique des hautes études*-ön, s így az etnológia intézményesülésének kezdete is az etnológia önállóságát el nem ismerő Durkheimhez kapcsolódik. (Karády 1988,31-2)

Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy Durkheim előfutárai, idősebb kortársai (Maine, Spencer, Tönnies pl.) a 'primitív' és modern társadalmak kutatását nem tartották a szociológiától elkülönült tudomány feladatának – az elkülönülés a terepet járó, tudományosan sokszor képzetlen adatgyűjtők és az ő adataikat elemző tudósok között történt meg. Etnológia és szociológia elkülönülése<sup>4 2</sup> azért sem történhetett meg, mert az ősi társadalmak Durkheim evolucionista feltevései következtében episztemológiai primátussal is rendelkeztek: az eredetek kutatása révén gondolta Durkheim, hogy pl. a vallás és ezen keresztül a megismerés mibenlétét feltárhatja. Azt is számításba kell venni, hogy a századfordulón a szociológiát még nem úgy képzelték el, mint olyan empirikus tudományt, amely maga gyűjti adatait. A *Suicidehez* Durkheim ugyan végeztetett (Maussal) önálló adatfeldolgozást, de általában a szociológusok másodkézből vett adatokkal dolgoztak. (E tekintetben igazán csak az amerikai típusú szociológia intézményesülése hozott változást.) A 'primitív' társadalmakra vonatkozó megfigyelések így természetesen a szociológia nyersanyagának számítottak – éspedig annál is inkább kedvelt nyersanyagának, mert ezek elemzése nem kívánta meg, hogy a szociológus mint egy tiszteletreméltóságért versengő tudomány képviselője közvetlenül belebonyolódjon kora ideológiailag terhelt társadalmi problémáiba. A durkheimi szociológia tehát egyszerre volt szociológia és mai értelemben vett etnológia, mert nem volt oka arra, hogy akárcsak belső tagolás formájában is kezdeményezze a szakági differenciálódást.<sup>43</sup>

\*\*\*

A szociológia a durkheimi koncepció szerint mint integratív tudomány bizonyos értelemben nem más, mint az a hely, ahol az egyes részismeretek találkoznak, 'útkereszteződés'. Ez intézményesülésének egészen sajátos jelleget adott. Ahogy láttuk, a durkheimi szociológia tulajdonképpen nem mint önálló tudomány intézményesült, hanem mint tudományok rendszere. Ezzel felértékelődött a kooperáció mint módszertani elv szerepe, az *Année* inkább e körül, mint specifikus doktrínák körül szerveződött (ami persze a szociológia sajátos helyének elismerését, a sokat kárhoztatott durkheimi szociologizmust is implikálta).

Durkheim a századfordulón több tanulmányban pontosan megfogalmazta azokat az általános tudományrendszertani és módszertani téziseket, amelyek a szociológia ilyenformán való megszervezéséből adódtak, illetve amelyek ezt a szerveződési módot motiválták. Az a tudományszervezési mód és az a tudománykoncepció ugyanis, amely az *Année*ben testet öltött, összeegyeztethetetlen volt a *Régiesben* megfogalmazott elvekkel. Durkheim nem az az ember volt, aki nyilvánosan visszavonta volna korábbi tételeit.<sup>4 4</sup> Ténylegesen azonban nem használta őket tovább.

A *Régles* koncepciójához képest bekövetkezett változásokat első pillantásra elfedi az, hogy ezek a tanulmányok (Durkheim 1900a, 1900b, Durkheim-Fauconnet 1903) sok helyen

<sup>42</sup> A következőkre ld. Karády (1988,27 sk.) A Durkheim iskola és az etnológia viszonyára ld. Vogt(1981)is.

<sup>43</sup> Ezt a tagolást éppen Mauss (és Fauconnet) rögzítette, amikor kifejtette, hogy az etnográfia mesterséges képződmény, amely az un. vad népek között együtt vizsgálja a különböző szociológiai szakágakhoz tartozó jelenségeket. A szociológia nem tesz különbséget a vad és civilizált népek között, az egyes intézményeknek megfelelően viszont szakszociológiákat alakít ki. (Fauconnet-Mauss 1901,174-5) A társadalomtudományok 20. század közepi tagolása éppen a vad/civilizált (vagy népi/modern) dichotómiát hangsúlyozza.

<sup>44</sup> Szembeötlő példája ennek a Régles 1901-ben született második bevezetője, ahol Durkheim, noha lényeges pontokon módosította a társadalmi tények meghatározásával kapcsolatos felfogását – nem utolsósorban a Fauconnet és Mauss (1901) által bevezetett intézmény-fogalom átvételével – úgy tett, mintha ezek a későbbi fejlemények logikusan következnének az 1894-es koncepcióból. (190 lm)



állításokban és szövegszerűen is kapcsolódnak a *Régles* egyes téziseihez. De Durkheim a *Régles* egyik lehangsúlyosabb elemét, a szociológia szigorúan szaktudományos, a filozófiától teljesen függetlenedő (és a pszichológia példájára hivatkozó) konstitúcióját fokozatosan feladta. Egy jegyzetében 1899-ben éppenséggel nem azt követelte, hogy a szociológia kapjon egy meghatározott részt a középiskolai filozófiaoktatásban, hanem azt, hogy "a szociológiának mindenütt ott kell lennie a filozófiai oktatásban", vagyis hogy szempontjai az egész programban tükröződjének. (1899b, 51) Az emögött álló tudománykonceptiót következetesen ki is dolgozta.

Az *Année* szerkezete, az a fontosság, amelyet Durkheim a tudomány belső tagolásának rádjdonított, jelezte, hogy a specializálódás fontosságáról, sőt: morális jelentőségéről vallott lézetei nem változtak meg. Abban sem változott meg a véleménye, hogy a tudományos munkamegosztás adott állapota anómikus. Csakhogy míg korábban (*a Divisionban*) kerülte, hogy a megoldást felvázolja, most a diagnózist is úgy állította fel, hogy abból már a megoldás is következett. Kialakultak ugyanis a speciális tudományok, de az üdvös szociológiai felügyelet nélkül.

"Minthogy mindezek a kutatások ekképpen ki voltak vonva a szociológiai befolyás alól, nagyrésztük nem is tudta megragadni tárgyát. Minthogy ezáltal szem elől veszítették azt, ami az általuk vizsgált jelenségek sajátos természetét alkotja, t.i. azok társadalmi jellegét, anélkül kutatták ezeket, hogy tudták volna, honnan jönnek, merre tartanak, milyen környezettől függenek, s ezáltal magyarázat nélkül hagyták ezeket."

A társadalommal foglalkozó tudományok anómikus állapotát csak kiegészítette a szociológia (t. i. a Durkheim előtti szociológia) szerencsétlen viselkedése, mert ez "túl magasan lebegett a tények felett ahhoz, hogy valamilyen hatással legyen azok kutatásának módjára."<sup>46</sup> A megoldást Durkheim itt nagyon általános formában, a szociológiai módszernek a társadalomtudományokba való behatolásában jelölte meg, holott ekkor a tudományszervezési gyakorlatában már lényegesen előbbre tartott. Az olasz közönségnek írott dolgozatában nerészebb és pontosabb volt.

"Nem szükséges hosszan bemutatni, hogyan küszöbölődik ki ez a bántó állapot, mihelyt ezeket a különböző tudományokat úgy tekintjük, mint egyetlen egységes tudomány ágait, amely mindannyiukat átfogja, s amelynek a szociológia nevet adják."

A szociológia feladata ezek szerint, hogy tudatosítsa és megvilágítsa az egyes társadalomtudományokban (pl. a történelemben) már érvényesülő tendenciákat, amelyek a clenségek okainak, a jelenségek mögötti személytelen erőknek a kutatására irányulnak. (1900b, 35) Ez nem egyszerűen egy módszer alkalmazását jelentette, hiszen Durkheim egyrészt az általános szociológia feladatának tartotta, hogy elősegítse ezt az egységesítő folyamatot, másrészt feltárja azt, ami mindezen tudományok tárgyában közös, azaz a sajátos társadalmiságot.<sup>48</sup>

<sup>45</sup>"Parce que ces recherches se trouvaient ainsi soustraites á rinfluence sociologiques, elles manquaient en grandé partié leur objet. Car, perdant par cela meme de vue ce qui fait la nature propre des phénomènes dont elles traitaient, á savoir leur caractère social, elles les étudiaient sans savoir d'oú üs venaient et oú üs allaient, de quels müieux üs dépendaient, et, les laissaient aussi sans explication." (1900a, 126)

<sup>46</sup> "planait trop haut au-dessus des faits pour avoir quelque action sur la manière dont üs étaient étudiés." (1900a, 127)

<sup>47</sup> "Il n'est pas nécessaire de démontrer longuement comment cet inconvénient s'élimine lorsqu'on considère ces différentes sciences comme des branches d'une science unique qui les englobe toutes et á laquelle on donne le nom de sociologie." (1900b, 33)

<sup>48</sup> Durkheim e cikkben hosszan foglalkozik Símmel két franciául is megjelent tanulmányával,

"Ha az összes társadalmi tény közös vonásokat mutat fel, ez onnan származik, hogy ugyanabból vagy több hasonló fajú töből erednek. Az általános szociológia feladata ezeknek az eredeti töveknek a megtalálása."<sup>49</sup>

Durkheim természetesen tudta, hogy állításai kellemetlen emlékeket és képzettársításokat idézhetnek fel: nyilvánvaló, hogy ezek a gondolatok bizonyos értelemben Comte szociológia-elképzeléséhez tértek vissza. Durkheim habozás nélkül el is ismerte, amivel Comte-nak ("igazi mesterünknek" 1900a, 120) tartozott, de azt is tudta, hogy eljárt felette az idő. A kérdés tehát az volt, hogy hogyan lehet a tudományok szükséges integrációjának azt a formáját megtalálni, amely megfelel egyfelől az *Année* gyakorlatának, másfelől elkerüli a comte-i szupertudomány csapdáit. Durkheim tudta, hogy vigyáznia kell, mert a kézenfekvőnek látszó megoldások veszélyesek is lehetnek.

"A szociológiának vagy ugyanaz a tárgya, mint a történetinek vagy társadalminak mondott tudományoknak, s akkor összeolvad velük, s az az általános kifejezés lesz, amely kollektív megjelölésükre szolgál. Vagy külön tudomány; megvan a saját egyénisége; de ehhez az kell, hogy legyen olyan tárgya, amely sajátosan hozzá tartozik. Márpedig a különböző társadalomtudományok által tárgyalt jelenségeken kívül hol lehet ezt megtalálni?"

Az első lehetőség csak látszatmegoldás lenne, és kizárná azt, amit Durkheim olyan fontosnak tartott: a megalapozott módszertani egységet, noha 1900-ban, ahogy az fentebb kiderült, még elképzelhetőnek tartotta, hogy legyen egy olyan általános szociológia, amely valamennyi társadalmi tény 'közös tövét' kutatja. A másodikat, amely a *Règles* felfogását idézte, ahogy az idézet utolsó mondata is jelzi, ekkor már szintén elfogadhatatlannak tartotta.<sup>51</sup> Az 1903-ban javasolt megoldás erre dilemmára abban állt, hogy kilépett arról a szintről, amit a jelzett két lehetőség definiált, azaz a 'van-e saját tárgya a szociológiának vagy sem' kérdés szintjéről.

"A szándékunk az, hogy igazoljuk egyfelől azt, hogy a szociológia a társadalomtudományok corpora, rendszere, s nem is lehet más; másfelől azt, hogy ez az azonos rovatba való összevonás nem egyszerű

amelyek ugyancsak a szociológia mibenlétét tárgyalták: *Le problème de la sociologie* (Revue de métaphysique et de morale, 2) és *Comment les formes sociales se maintiennent* (Année sociologiques, 1). Akét esszé bekerült az 1908-as *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* című kötetbe, s megjelent magyarul is: Simmel 1973. Durkheim azt veti Simmel szemére, hogy a tartalom és a forma pontatlan metaforák. "II n'y a plus aucune règle qui décidée de façon impersonnelle où commence et où prend fin le cercle des faits sociologiques..." (Durkheim 1900b, 18) Simmel problémája természetesen lényegében különbözött a Durkheimétől, azaz ő nem azzal foglalkozott, hogy hogyan lehet a tudományszervezői gyakorlatot és az elméleti megfontolásokat összhangba hozni. Durkheim és Simmel viszonyára általánosságban ld. Sagnol (1987), Levine (1988), Maffesoli (1988), Rammstedt (1988).

<sup>49</sup> "Si tous les faits sociaux présentent des caractères communs entre eux, cela vient de ce qu'ils dérivent tous d'une même souche, ou de souches de même espèce. C'est la tâche de la sociologie générale de trouver ces souches premières." (1900b, 36)

<sup>50</sup> "Ou bien la sociologie a le même objet que les sciences dites historiques et sociales, et alors elle se confond avec ces dernières et n'est plus que le terme générique qui sert à les désigner collectivement. Ou bien elle est une science distincte; elle a son individualité propre; mais pour cela il faut qu'elle ait un objet qui lui appartienne spécialement. Or, où le trouver en dehors des phénomènes dont traitent les différentes sciences sociales?" (Durkheim-Fauconnet 1903, 121)

<sup>51</sup> A szociológia és a társadalomtudományok közti viszony durkheimi felfogásában a századforduló körül beállt változás következtében <a definíciónak, az előzetes tárgymeghatározásnak tulajdonított szerep megváltozott. A *Régiesben* még valóban "constitution d'objets propres à une science qui se veut originale..." van szó. (Isambert 1982, 164) A morálmeghatározás-tanulmányban (1906m) azonban már éppenséggel a szociológiai morálmeghatározás más tudományokra való kiterjesztésére törekszik Durkheim.

verbális művelet, hanem e tudományok szervezetének és módszerének radikális megváltozását jelzi és implikálja."<sup>52</sup>

Durkheim úgy gondolta, hogy ezzel a megközelítéssel radikálisan eltávolodott minden korábbi megközelítéstől, így mindenekelőtt a Comte-étól is, akire pedig az olvasó először gondolna, ha a tudományok durkheimi reformjának előzményeit keresné. Durkheim fő kifogása Comte ellen ebben a cikkben az volt, hogy nála a szociológia tulajdonképpen még filozófia. Ez egyébként szükségképpen így kellett hogy legyen – írta – hiszen a születő szociológia szükségképpen vonzódott a nagy általános áttekintésekhez, és közömbösséget mutatott ténybeli részletkérdések és a speciális kutatások iránt. (1903,122-124)

A Comte utáni szociológiafelfogások közül hármat elemzett részletesebben. Elsőként a *ISr.* Millét, aki a szociológia feladatát az 'társadalom állapota' megragadásában látta. Ezzel a szociológia valóban általános lenne, független lenne a más társadalomtudományoktól, és velük szemben elsődlegességet élvezne. De a 'társadalom állapota' oly mértékben eltérő tények halmazát jelenti, hogy ezt nem lenne képes egy tudomány kezelni. (1903,130-132) Vagyis a szociológia nem lehet a társadalmi tények enciklopédikus tudománya.

Általános tudományként fogta fel a szociológiát Giddings is, aki absztrakt törvényeket keresett, azokat az általános összefüggéseket, amelyek minden emberi társulásban azonosak. Durkheim első ellenvetése az volt, hogy ezzel a szociológia anyagát tekintve más társadalomtudományoktól függene, a második az, hogy ezeket az általános összefüggéseket sehol sem lehet megfigyelni, a harmadik az, hogy ennél fogva a kutató képtelen biztos kritériumokra támaszkodni eljárásában, tág tere nyílik személyes ítéleteinek és benyomásainak. (1903,134-138) Vagyis a szociológia nem lehet általánosító-összefoglaló tudomány.

Részletekbe menően bírálta Durkheim Simmel szociológiameghatározását is. Nem tudta elfogadni, hogy a szociológia nem foglalkozhat mással, mint a társadalmi formákkal, mert nem látta be, hogyan lehetne elválasztani a kollektív gyakorlatokat és a kollektív tradíciókat a jogban, a morálban, stb. mint tartalmakat a formáktól, amelyekben végbementek. Szemére vetette Simmelnek, hogy nem ismerte fel, hogy a társadalmi jelenségek *sui generis* jellege

<sup>52</sup>"Nous nous proposons d'établir, d'une part, que la sociologie n'est et ne peut être que le système, le *corpus* des sciences sociales; de l'autre, que ce rapprochement sous une commune rubrique ne constitue pas une simple opération verbale, mais implique et indique un chagement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences." (Durkheim-Fauconnet 1903,121) Durkheim e tézisének előkészítette már a Fauconnet és Mauss nevével jegyzett szociológia-cikk a Grandé Encyclopédie-ban. E tanulmány egyfelől összefoglalja azt, amit Durkheim maga, tanítványai és a közönség is a durkheimizmus lényegének tartottak, bevezeti másfelől az *intézmény* fogalmát (Fauconnet-Mauss 1901, 150), s legvégül foglalkozik a szociológia belső tagolódásának kérdésével. Egyrészt abból indul ki, hogy a szociológia átalakítja a tudományos munkamegosztás rendszerét, mert magához von olyan problémákat, amelyek eddig más tudományokhoz tartoztak, másfelől elemeire bont olyan diszciplinákat, amelyek hamis egységet képeztek, össze nem tartozó jelenségeket kutattak (etnográfia), vagy egy módszert avattak külön tudománnyá (statisztika). Másfelől a szociológia a saját aláágzatai kialakításában elismeri az intézmények összehasonlító kutatásával foglalkozó tudományok között kialakított munkamegosztást (jog, vallás, gazdaság), ezen kutatási irányok örökösének tekinti magát. (1901,174-175) Ez ahhoz vezetett, hogy a szociológia egyik alapfunkciójává a tudományos munkamegosztás szervezése vált (s ez az Année gyakorlatát ismerve nem meglepő), a szociológia többé-kevésbé azonosult ezzel a szervezési eljárással, az abban alkalmazott módszerekkel. "Il est a remarquer d'ailleurs que les diverses sciences sociales ont toutes tendu, dans les dernières années, a se rapprocher progressivement de la sociologie; de plus en plus elles deviennent des parties spéciales d'une science unique. Seulement, comme celle-ci se constitue a l'état de véritable science, avec une méthode consciente, elle change profondément l'esprit meme de la recherche... l'introduction de la méthode sociologique a déjà changé et changera la manière d'étudier les phénomènes sociaux." (1901,175-176)

emergens, azaz az individuális interakcióktól különböző sajátosságaikból adódik. Végülis úgy találta, hogy Simmel maga sem tudta megadni, hogy milyen kritérium alapján lehet megkülönböztetni a szociológia tárgyát képező formális jelenségeket azoktól, amelyek tartalmiak és más tudományok alá tartoznak. (1903, 138-143)<sup>53</sup>

Durkheim megint definíciós cikkei kedvelt eljárását alkalmazta: úgy látszott, hogy az elvetett alternatívák után csak a sajátja maradt az egyetlen elfogadható. Csakhogy most ez még kevésbé működött, mint más esetekben. A vizsgált alternatívák aligha merítették ki a lehetőségek teljességét. Csak annyit igazolhatott, hogy az általános szociológia feladatainak ismert meghatározásai kérdésesek. Azt, hogy a szociológia a társadalomtudományok rendszere, néhány konkurrens nézet határozott (ha nem is mindig nagyon mély) kritikája után is még többféleképpen lehetett érteni. Saját elképzelése még mindig specifikálásra várt; s ezt a specifikációt ebben a tanulmányban nem is tudta elvégezni. Leszögezte, hogy a társadalmak pozitív tudományának eszméjét nem szabad feladni.

"De ahhoz, hogy ez az eszme termékeny legyen, a neki megfelelő módon kell alkalmazni, azaz kivétel nélkül a társadalmi tények összességére. Nem lenne helyénvaló, ha ezt vagy azt az aspektust elkülönítenénk, hogy azt az új tudomány sajátos tárgyává tegyük, ahogy a biológia sem foglalkozik erőteljesebben az élet jelenségek egyik aspektusával, mint a másikkal. A szociológia semmi, ha nem az egyszerre szervezetükben, funkcionálásukban és fejlődésükben tekintett társadalmak tudománya."

A szociológia itt vázolt felfogása ellentétes volt a *Régles* új kiadásának előszavában (Durkheim 1901 m) nominálisan fenntartott tárgymeghatározással. Az idézet első mondatai joggal szerepelhetnének bármely olyan munkában, amely azzal polemizálna, hogy a szociológia létjogosultságát sajátos tárgyával, ezt a tárgyat pedig a 'kényszerrel' mint jól azonosítható kritériummal definiáljuk.<sup>55</sup> Az idézet második fele 'a szociológia a társadalomtudományok rendszere' tétel egyik lehetséges értelmezését nyújtotta: a szociológia ebben az esetben általános elméleti tételeket fogalmazna meg a társadalomstruktúráról, a a funkcionális összefüggésekről és a fejlődési sorokról. Az a gondolat, hogy a szociológia és a társadalomtudományok figyelmének középpontjában társadalomstruktúra és a funkció kettőssége áll, nem volt idegen a durkheimianusoktól. Ez a gondolat az anatómia és fiziológia analógiájára támaszkodott. Durkheim második, 'vallási' szakaszában mégsem ez volt

<sup>53</sup> Mondani sem kell, hogy Durkheim sem azt a diszciplináris szituációt nem értette meg, amelyben Simmel szociologizáló fiúzóf iája kialakult, sem a simmeli kutatási és ábrázolási technikákkal nem tudott megbarátkozni. (Ez utóbbiakra ld. Frisby 1981.) Nem is az volt a szándéka, hogy igazán belülről értse meg az általa bíraltakat. Tájékoztató pontokat keresett, amelyekhez képest a saját pozícióját meg tudta határozni.

<sup>54</sup> "Seulement, pour qu'elle soit féconde, il est nécessaire de l'appliquer a la matière qui convient, c'est-à-dire a la totalité des faits sociaux sans exception. Il n'y a pas lieu d'en isoler tel ou tel aspect pour en faire l'objet spécial de la science nouvelle, de meme que la biologie ne traite pas de tel aspect des phénomènes vitaux plutôt que de tel autre. La sociologie n'est rien si elle n'est pas la science des sociétés considérées à la fois dans leur organisation, dans leur fonctionnement et dans leur devenir." (Durkheim-Fauconnet 1903,144-5)

<sup>55</sup> Nem kívánok belemenni abba, hogy a szöveg mennyiben tükrözi Fauconnet befolyását, minthogy hiányzanak a dokumentumok, amelyek alapján erről értelmesen lehetne vitatkozni. Durkheim levelezéséből láthatjuk, hogy nem az a fajta ember volt, aki nevét adta volna olyan szöveghez, amellyel nem értett egyet.

<sup>56</sup> Durkheimnek az *Année II.* kötetéhez írott, a társadalmi morfológiáról szóló előszavából (1899d) is ez tűnik ki, ugyanígy Fauconnet és Mauss lexikon-cikkéből (1901,162) is, mindkét esetben a struktúra/funkció megkülönböztetés összekapcsolódik a reprezentációk problémájával. A struktúra és a társadalmi funkciók összekapcsolódására vonatkozóan a klasszikus durkheimista tanulmány Mauss elemzése az eszkimó társadalomról (1906a).

a domináns paradigma. (Ezt a következő fejezetek igazolni fogják.) Ha a durkheimizmus ezt az utat követte volna, valóban egy korai parsonsiánus stílusú szociológia lett volna belőle, s akkor azt sem lehetne könnyen megérteni, hogy miért tartotta elvileg hibásnak Giddings elképzelését. Durkheim a fentebbi idézetet követő bekezdésben új értelmet adott 'a szociológia a társadalomtudományok rendszere' kijelentésnek.

Azt fejtegette ugyanis, hogy a szociológia megjelenése (és értelemszerűen az, hogy a társadalomtudományok új rendszerbe szerveződnek) azt jelenti, hogy mindezek a tudományok nemcsak összefüggnek, hanem módszertanilag is közös eljárást követnek: a társadalmi jelenségeket mint természetes jelenségeket (phénomènes naturels) tárgyalják. (1903,145) Ez természetesen a *Règles* koncepciójában is benne volt: a társadalmi tényeket dolgoknak kell tekinteni. Csakhogy ez a módszertani állítás itt nemcsak a szűken, egy szaktudomány értelmében vett szociológia módszertani eljárását hivatott megvilágítani, hanem tudományszervező princípiummá emelkedik.

"Ha azt mondjuk, hogy a különböző tudományoknak a szociológia egyes ágáivá kell válniuk, ezzel tehát azt állítjuk, hogy maguknak is pozitív tudományokká kell válniuk, nyitottnak kell lenniük azzal a szellemmel szemben, amelynek megfelelően a természet többi tudománya eljár, az ott használt módszerekből kell ösztönzést nyerniük, míg megőrzik saját autonómiájukat... A szociológiába való integrálásuk tehát nem azt jelenti, hogy egy új általános megjelölést alkalmaznak rájuk. Ez annak a kiemelése, hogy új irányba kell fordulniuk."<sup>57</sup>

A tudományok szociológiai égisz alatt történő egységét ezek szerint a közös (pozitivistá) módszer garantálná, s hogy egy ilyen egység kialakulóban van, azt Durkheim több példával igazolta: így szerinte megfigyelhető a történettudomány eltávolodása a tiszta eseménytörténettől, a gazdaságtudományban az ideologikus konstrukciók helyére lépnek az olyan társadalomtudományi iskolák, mint a katedraszocializmus és a német történeti iskola, az etnográfiaiban vagy antropológiában és a civilizációk összehasonlító tanulmányozásában ugyancsak pozitív fejlemények vannak. (1903,146-154) Az örvendetes változások önmagában azonban Durkheim problémáját nem oldották meg, két okból, mindkettőt látta is. Egyrészt, ha igaz is, hogy a társadalomtudományok ugyanazon felfogás felé fordulnak (1903,154), ebből önmagában még nem következik, hogy a szociológiai tudomány rendszerének részeivé válnak. Az átalakulás ugyanis, ahogy Durkheim megjegyezte, spontán: márpedig ő a tudományok rendszeres, szervezett összefüggését kívánta. Az sem volt mindegy, hogy kire hárul a koordináció feladata, márpedig a társadalomtudományok nem törekedtek ezt a szociológiára ruházni. Másrészt éppen a spontaneitás miatt ez a feltételezett pozitív módszertani átalakulás nem tudatos, az említett tudományok nem ismerik fel tárgyuk sajátos természetét,"... minthogy mindegyik az egésznek csak egy részletét tanulmányozza, amelyről azt hiszi, hogy az maga az egész, az egész, azaz a társadalom megfelelő fogalma kicsúszik a kezük közül.

Végülis nem jutott sokkal közelebb annak a meghatározásához, hogy hogyan lehet konkretizálni azt az általános tételt, hogy 'a szociológia a társadalomtudományok rendszere'.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> "Dire que les différentes sciences sociales doivent devenir des branches particulières de la sociologie, c'est donc poser qu'elles doivent être elles-mêmes des sciences positives, s'ouvrir à l'esprit dont procèdent les autres sciences de la nature, s'inspirer des méthodes qui y sont en usage, tout en gardant leur autonomie propre.... Les intégrer dans la sociologie, ce n'est donc pas simplement leur imposer une nouvelle dénomination générique, c'est marquer qu'elles doivent s'orienter dans un sens nouveau." (1903,145)

<sup>58</sup> "... comme chacun n'étudie qu'une portion du tout, qu'il prend pour le tout lui-même, la notion adéquate de ce tout, c'est-à-dire de la société, leur échappe." (1903,156)

<sup>59</sup> "Ainsi, bien qu'elles (a társadalomtudományok) tendent de plus en plus à s'orienter dans un sens sociologique, cette orientation resté encore, sur bien des points, indécise et inconsciente d'elle-même. Travaüler a la préciser, a l'accentuer, a la rendre plus consciente, tel est, croyons-nous, le

A tanulmány befejezésében elvetette az összes felmerült lehetőséget azon az egyen kívül, amit a tudományok rendszerének sokszor hangoztatott szövege tartalmazott. Mégegyszer visszakanyarodott Comte-hoz: a tudományok kooperációja valósággá teheti, ami akkor csak képzet, eszmei elgondolás volt.

"A társadalmi birodalom egységét nem lehet megfelelően kifejezni néhány általános és filozofikus formulában, amely végtelen távolságban van a tényektől és a kutatási részletektől. Ennek az eszmének a szerve csak az összefüggő és önálló, szolidaritásuk érzésével rendelkező tudományok testülete lehet. Egyébként lehet látni, hogy ezek a tudományok, ha egyszer megszerveződnek, kamatostul visszatérítik a filozófiának azt, amit tőle kölcsönvettek."

A társadalomtudományok egységét ezek szerint csak a kutatási gyakorlatban lehet megteremteni, s ez természetesen vonatkozik a szociológiára is: a szociológiának azt a paradoxnak tűnő feladatot kell ezek szerint megoldania, hogy egyszerre legyen szakszerű, pontos ténykutatás, a részletekre figyelő szaktudomány, s ugyanakkor a tudományok rendszere. Durkheim álláspontjából az következett, hogy a szociológiai szakkutatásnak vagy legalábbis bizonyos fajta szociológiai kutatási területeknek olyan speciális jelentőséggel kellett bírniuk, amivel hozzájárulhattak e feltételezett egység kialakításához. Ebben a tanulmányban nem szólt róla, de máshonnan tudjuk s fentebb már láttuk is, hogy Durkheim valóban feltételezte, hogy egyes szociológiai problémáknak tudományintegratív szerepe van. Ilyenek voltak a vallás, pontosabban evolucionista módszertani feltevései miatt a 'primitív' vallás kérdései.

Fontos a pozitív utalás a filozófiára az előbbi idézetben. Durkheim természetesen nem kívánta a társadalomtudományokat a filozófia révén integrálni: ezt a lehetőséget már a *Divisionban* lehetetlennek nyilvánította. Ugyanakkor nem is állította, hogy a szociológia (a társadalomtudományok rendszere) és a filozófia között olyan éles lenne a határ, mint azt a *Régiesben* feltételezte.<sup>1</sup> Arra is fel kell figyelni, hogy a szociológia, amennyiben 'a társadalomtudományok rendszere', azaz integratív szerepet játszik a tudományos munkamegosztásban, a filozófia funkcióját veszi át (legalábbis részlegesen).

Durkheim reflexiói azt a kérdést vetették fel, hogy hogyan lehetséges olyan szigorúan szaktudományos, szakszerű kutatás, amely filozófiai funkciót betöltve elősegíti, hogy a társadalomtudományok rádöbbenjenek egységükre, s ezáltal a régi filozófiát is megújítsák.

Ez a kutatás nem lehetett a hagyományos értelemben vett ténykutatás, hiszen olyan tárgyat, problémát kellett választania, amelynek metafizikai relevanciája van. Azokat a nehézségeket kellett megoldania, amelyekkel sem a filozófia (Comte pozitivistá filozófiája sem), sem az elvont szociológiai elmélet nem tudott megbirkózni. A hagyományos problémákat más síkra transzponáló utat kellett találni. Tudjuk már, hogy Durkheim szerint a vallás kutatása vezethetett el ehhez a megoldáshoz.

Durkheimet kutatási és szervezői gyakorlata és az e gyakorlatra irányuló módszertani reflexiói eltávolították első korszakának felfogásmódjától. A változásokban azonban nem

problème urgent de la sociologie." (1903,158)

<sup>60</sup> "Car l'unité du règne social ne saurait trouver son expression adéquate dans quelques formules générales et philosophiques, infiniment éloignées des faits et du détail des recherches. Une telle idée ne peut avoir pour organe qu'un corps de sciences distinctes et solidaires, mais ayant le sentiment de leur solidarité. Et d'ailleurs on peut prévoir que ces sciences, une fois organisées, restitueront avec usure à la philosophie ce qu'elles lui auront emprunté." (1903,158)

<sup>61</sup> Ld. Chamboredon találó megfogalmazását: "Dans les intentions philosophiques, la sociologie de Durkheim étend progressivement sa visée de la réponse aux problèmes sociaux... à l'ambition de fonder la raison pratique et la raison pure... – l'imperatif moral, les catégories de la pensée – sur les caractéristiques du social." (1985,513)

csupán a kutatási gyakorlatra irányuló reflexióknak volt szerepe. A századfordulón közvetlen politikai szerepet is vállalt, s ez a vállalás a modern korszak morális eszméiről vallott szerepét is módosította; át kellett gondolnia egyszer már kialakított felfogását arról, hogy mi módon játszhatnak a morális reprezentációk integratív szerepet.

Az értelmiség szerepe és az individualizmus kultusza

A politikai szerepvállalásra az alkalmat az teremtette meg, hogy a Dreyfus-ügy tetőpontján, 1898 március 15-én, a Zolát a nevezetes *J'accuse* cikkéért elmarasztaló bírósági ítélet után Ferdinánd Brunetiére *Après le procès* című írásában heves támadást indított az értelmiségiek<sup>62</sup> ellen. A cikk három téma köré csoportosította mondandóját: kifejtette, hogy Franciaországban egy kisebbség (t. i. a zsidó) uralkodik minden területen; kiemelte a hadsereg nemzeti jelentőségét; végül az un. értelmiségiek (*intellectuels*) hamis fensőbbiségényét utasította vissza.

Brunetiére a konzervativizmus egész érvkészletét felhasználta. Egyrészt azt hangoztatta, hogy az értelem fejlettsége még nem pótolja más erények: a tapasztalat, a jellemzilárdság (fermeté de caractère), energia és akarat hiányát. (1898,443) Úgy gondolta, hogy az 'értelmiség' akciójában a kor nagy baja, az individualizmus jelenik meg. Az individualizmus kérdése – mint említettem – a 19. századi Franciaország nagy ideológiai vitakérdései közé tartozott. A konzervatív, liberális és radikális gondolkodók egyaránt benne látták a Franciaországot pusztító bajok fő okát. Még Tocqueville is elítélőleg nyilatkozott az egoizmussal azonosított individualizmus káros közéleti hatásairól. (1983,391) 1848-tól kezdve lassan kezdett megváltozni a helyzet (ld. Swart 1962), s a III. Köztársaság megszilárdulása után, a republikánus ideológiában pozitív értelmet nyert az 'individualizmus' (ahogy ez lejjebb a Durkheim ellen irányuló polémiában is látszani fog). Brunetiére és a jobboldal azonban továbbra is antiindividualista volt.

"Mindezek a nagy szavak – tudományos módszer, az értelem arisztokráciája, az igazság tisztelete - nem szolgálnak másra, mint az Individualizmus jogtalan igényeinek leplezésére, s a jelenkor nagy betegsége, nem tudjuk eleget ismételni, az Individualizmus, nem a parlamentarizmus, nem is a szocializmus, nem is a kollektivizmus. Egyikönk sem bízunk másban, csak magában, magát minden dolog szuverén bírójává emeli, még azt sem engedi meg, hogy vita tárgya legyen az a vélemény, amelyet magának kialakít."<sup>64</sup>

<sup>62</sup> 1898 januárjában, Zola cikke után, ugyancsak a *L'Auroreban* jelent meg a dreyfus-ügy *Manifeste des Intellectuels*. Az 'értelmiségiek' születésének kérdésére ld. Charle (1990). Az ezzel kapcsolatos bonyolult társadalomtörténeti és eszmetörténeti kérdéseket itt nincs mód érinteni. Ahogy a Dreyfus-ügy sem csak azért jelentős, mert sikerült egy elfogult bírói ítéletet módosítani, hanem azért is, mert az 'Ügy' során léptek be új, kispolgári és proletár rétegek a politikába (Rebérioux 1975,40-41), ugyanúgy az 'értelmiségiek' megmozdulása is csak szimptomája annak, hogy a korábbi elitista, karizmatikus figurák által dominált mezőben megjelenik az 'értelmiség' mint társadalmi réteg, mint ön maga nevében fellépő csoport. (Charle 1990,20 sk., 118) Brunetiére és Durkheim vitája e változás egyik epizódja; a vita résztvevői a változásra magára nem reflektálnak.

<sup>63</sup> Véleményeikről ld. Lukes 1973,195 sk.

<sup>64</sup> "Méthode scientifique, aristocratie de l'intelligence, respect de la vérité, tous ces grands mots ne servent qu'à couvrir les prétentions de l'Individualisme, et l'Individualisme, nous ne saurions trop le redire, est la grande maladie du temps présent, non le parlementarisme, ni le socialisme, ni le collectivisme. Chacun de nous n'a confiance qu'en soi, s'érige en juge souverain de tout, n'admet pas même que l'on discute l'opinion qu'il s'est faite." (Brunetiére 1898,445) 1899 március 15-én egy előadásában ugyanezt így fogalmazta meg: "Mai au contraire, Messieurs, si nous souffrons de quelque

A dreyfusard oldalon szerepet vállaló értelmiségiekre célozva arról beszelt, hogy ezek a nietzsche-i felsőbbrendű embernek képzelik magukat. Az értelmiségi tevékenység tehát egyfelől anarchiához vezet, másfelől arisztokratikus jellegű, márpedig "a demokráciában az arisztokrácia összes fromája közül az értelmi arisztokrácia a legelfogadhatatlanabb, mert a legnehezebb igazolni..."<sup>5</sup>

Durkheimet nagyon nyugtalanította az antidreyfusard mozgalom és a dreyfusard értelmiségieket fenyegető társadalmi elszigeteltség,<sup>66</sup> és rögtön Brunetiére cikkének megjelenése után elhatározta, hogy válaszcikket fog írni. Bouglének írt levelében már fel is vázolta annak tervezett gondolatmenetét. (1975a, 423)<sup>67</sup> A júliusban megjelent cikk (1898b) a Brunetiére által felvetett témák közül egyet emelt ki. Nem reagált Brunetiére antiszemita megjegyzéseire, lényegében nem foglalkozott a hadsereg kivételes nemzeti szerepével, csak mellékesen tárgyalta, hogy vajon az értelmiségiek részéről nem hamis igény-e, ha bele akarnak szólni a szakmájukhoz nem tartozó dolgokba. Durkheim az individualizmus Brunetiére által feltételezett társadalmat bomlasztó hatását cáfolta. "Nemcsak hogy az individualizmus nem anarchia, hanem ma ez az egyetlen hiedelemrendszer, amely biztosíthatja az ország erkölcsi egységét."<sup>68</sup>

A tanulmányban Durkheim kiemelt egyes motívumokat a *Division*nak az organikus szolidaritással kapcsolatos fejtegetéseiből. Az individualizmus mint az egyetlen megmaradó közös hit gondolata megjelent a kollektív tudat fokozatos gyengüléséről szóló fejtegetésekben. Ott megállapította, hogy a kollektív tudatot nem fenyegeti a teljes eltűnés veszélye.

"Amilyen mértékben minden más hiedelem és gyakorlat egyre inkább elveszíti vallásos jellegét, az egyén egyfajta vallás tárgya lesz. Él bennünk a személyiség tiszteletének kultusza, amelynek – mint minden erős kultusznak – máris megvannak a maga babonái. Ez tehát, ha úgy tetszik, egyfajta közös hit."(1893m,89)

Ez az állítás megjelent az 1898-as cikkben is.<sup>69</sup> De vajon nem az 1898-as cikk ellenkezőjét állította-e 5 évvel korábban Durkheim, amikor az individualista hitet, az egyén kultuszát a következőképpen jellemezte:

"Minden erejét a társadalomból nyeri, de nem a társadalomhoz köt bennünket, hanem saját magunkhoz. Következésképpen nem igazi társadalmi kötelék. Ezért azoknak a teoretikusoknak, akik ezt az érzést tették erkölcsükhöz kizárólagos alapjává, joggal a szemükre vethető, hogy

maladie, c'est d'un excès d'individualisme, et, depuis cent ans précisément, d'une incapacité de sortir de nous-mêmes pour soumettre ou pour subordonner notre vaniteuse personne à des considerations, des exigences et des intérêts qui la dépassent, puisqu'üs la fondent." (1904,204-5)

<sup>65</sup> "dans une démocratie, l'aristocratie intellectuelle est de toutes les formes d'aristocratie la plus inacceptable, parce qu'elle est de toutes la plus difficile à prouver..." (1898,446)

<sup>66</sup> Bouglének írta: "... tous ces lamentables événements, rimpression qu'üs nous donnent de notre isolement moral, le spectacle écoeurant de tant de lâchetés..." (1975a, 423) Durkheim röviddel 1898 február 20-án történt megalapítása után csatlakozott a dreyfusard *Ligue pour la Défense des Droits de l'Homme*-hoz. Dreyfusard tevékenységére ld. Hubert-hez írott leveleit: 1987,489 sk.; ld. Lukes 1973,347 sk.

<sup>67</sup> Ld. Huberthez írott leveleit is 1898 márciusáról (1987,491 -2).

<sup>68</sup> "Non seulement l'individualisme n'est pas l'anarchie, mais c'est désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays." (1898b, 270)

<sup>69</sup> "Elle [la personne humaine] a quelque chose de cette majesté transcendante que les Eglises de tous le temps prétent à leurs Dieux; on la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune.... c'est une religion dont l'homme est, a la fois, le fidèle et le Dieu." (1898b, 264-265)



felbomlasztják a társadalmat." (1893m, 89)<sup>70</sup>

Ez az idézet mintha Brunetiére cikkéből is származhatott volna.<sup>71</sup> Durkheimnél természetesen ez az állítás egy összetett tudományos érvelés részét képezte, s mögötte az az implicit és már a *Division* elméleti keretei között is nehezen tartható feltételezés húzódott meg, hogy egy közös hiedelem csak akkor rendelkezhet társadalomintegratív erővel, ha a hiedelmekben explicit formában az adott társadalmi csoporttal kapcsolatos állításokat vannak. 1898-ban Durkheim ezt a háttérfeltételezést már elejtette, s ezért állítható, hogy nem merő konformizmusból csatlakozott a dreyfusard oldalhoz (ahova akkor a filozófiai, társadalomtudományi egyetemi értelmiség mérvadó része tartozott), s nevezetes cikkében nem csak közismerten fejlett érvelő 'dialektikus' képessége bizonyítékát láthatjuk, nem csak azt, hogy öt évvel korábbi nézeteinek az ellentétét is igazolni tudta.

A kérdés teljes megértéséhez azonban ismét vissza kell térnünk tudósi pályájának kiindulópontjához. Mint említettem, doktori disszertációját először az egyén és társadalom viszonyáról kívánta írni. Már bemutattam, hogy a az egyetemi szociológiát, amelynek megteremtését életcéljának tekintette, a 'társadalom' címszó alá sorolt kérdések kidolgozásával konstruálta meg. Ennek kapcsán újra és újra igazolnia kellett, hogy bármely morális vagy 'társadalmi' kérdés megoldásánál a szociológia hatékony segítséget nyújthat, sőt: egyedül a szociológia képes megmutatni e problémák valódi természetét. E tekintetben Durkheim teljes mértékben összhangban volt a republikánus ideológiával. A republikánusok nemcsak támogatták a tudományt, hanem ideológiailag nagy mértékben függtek is tőle, mert úgy gondolták, hogy a tudományos ismeretek alkalmazása valamint a tudomány és a morál integrációja a feltétele a rendszer fennállásának, ígéretei teljesítésének. (Nicolet 1982,310-11) Ez a felfogás teljes mértékben érthető, ha tekintetbe vesszük a köztársasági elit jelentős részének már említett pozitivisták háttérét. Míg a republikánus ideológiában így központi szerepet játszott a tudomány kultusza, a jobboldal szívesen beszélt a tudomány kudarcáról.<sup>72</sup>

A republikánus ideológiában tudomány, morál és politika nem képeztek elkülönült értékszférákat. A Durkheim számára irányadó egyetemi körben alapigazságnak számított, hogy a tudománynak morális jelentősége van. Ezért volt közvetlen morálfilozófiai jelentősége

<sup>70</sup> Wallwork Durkheim ekkori álláspontjáról: "He alsó was in the odd position of recognizing the primacy of the individual in contemporary morality, but denying any functional significance to this fundamental feature of modern societies." (1972,82) Chandler (1984) és Marske (1987) is pontosan interpretálják Durkheim ekkori álláspontjának ellentmondásait és a később bekövetkező változásokat. Nisbet viszont a *Division* koncepcióját kiterjeszti az egész életműre, s ezért olyan sommás ítélethez jut, amely még az 1893-as durkheimi felfogásra sem igaz: "Durkheim rejected individualism on every possible ground. He found it insupportable as a principle of social solidarity, as an ethic or moral value, as a cornerstone of the social order, as the vantage point of social analysis." (1974,16)

<sup>71</sup> A *Division*ban az individualizmusról mondtak akkori felfogásának szerves részét képezték. 1890-ben a Kant vagy Rousseau által képviselt morális individualizmust az utilitarista individualizmussal együtt ("un égoïsme moral ou matérié, peu importé") keményen bírálta, mert a társadalmat az emberi természettel ellentétesnek állítják be.( 1890,221-222) 1898-ban Kantot és Rousseau-t már a társadalomintegratív szerepet játszó individualizmus nagy képviselőiként tartotta számon. (1898b, 263-264) Természetesen az is messze eltávolította Brunetiére-től Durkheimet, hogy az utóbbi az individualizmust a társadalmi változások, szorosabban véve a munkamegosztás fejlődése következményének tekintette (1893m, 211 -4), tehát a morális fejlemények determinált voltát hirdette. Egyikük a tudományban hívő republikánus, másikuk konzervatív katolikus, antiszemita nacionalista, tehát akkor elég egyértelműen: antirepublikánus.

<sup>72</sup> 1895-ben és szintén Brunetiére egyik írása kapcsán bontakozott ki a vita a tudomány kudarcáról. A vita csúcspontján a tudomány ügyének első számú védelmezője, Marcelin Berthelot tiszteletére a szcientista értelmiségiek és a republikánus politikai elit képviselői közös bankettet rendeztek. Ld. Paul 1967-68.

annak, hogy egyes tudományos felfedezések e világnép több elemét kétségbevonni látszottak. Már a darwinizmus megjelenése, azaz az, hogy az emberi viselkedésben kikezdetlen törvényeket fedeztek fel, fokozta azt az érzést, hogy paradoxonokkal állnak szemben, mert aláásni látszott a republikánus morál fontos alkotóelemét, az ember morális szabadságának tételét. A szociológia mint egyetemi tudomány fellépése hasonló következményekkel járt. Durkheim nézetei és a *Division*ban kifejtett antiindividualista felfogása kortársai szemszögéből botrányosak voltak, mert a morális individualizmussal ellentétes volt a társadalom *sui generis* voltának tétele, a metodológiai antiindividualizmus.<sup>73</sup> Durkheim kemény megfogalmazásai csak erősítették a kedvezőtlen benyomást.

Nem csoda, hogy vitába bonyolódott mindazokkal, akik az un. 'egyéni' nézőpont valamelyik változatát képviselték. A filozófusokkal (akik az egyén eleve adott felszereltségéből, az a priori levezethető morális vagy racionális elvekből indultak ki) és a közgazdászokkal (akik a társadalmat a racionálisan cselekvő, meghatározott vágyakkal és érdekekkel rendelkező egyénből kívánták megkonstruálni) azért, mert, úgymond, nem ismerték fel a társadalmi determináció elvét, azt, hogy az egyén mindenben a társadalmi környezete függvénye.<sup>74</sup> A pszichológusokkal való vitája sokkal kevésbé éles formát öltött, hiszen ők ugyanazt a tudományos szellemet képviselték, mint ő. Csak hogy tudományuk az egyéni reprezentációk tudománya, éppen ezért Durkheim szerint inkompetensek mindabban, ami a 'társadalmival' kapcsolatos. (Ld. 1898a) Ugyanakkor viszont értelemszerűen csakis ez az egyetemi értelmiség (mindenekelőtt a filozófus értelmiség) lehetett az új szociológia elsődleges közönsége<sup>75</sup>, arról nem is szólva, hogy a szociológia új művelői is kivétel nélkül csak ezekből a konkurrens társtudományokból származhattak. Durkheim szociológiája tehát kezdettől paradox helyzetbe került, viszonya természetes közegével kétértelmű volt. E kétértelműség szempontjából az, hogy Durkheim brutális nyíltsággal fogalmazta meg téziseit, közömbös volt. A paradoxon nem állításaiban rejlett, hanem abban a viszonyban, ami állításait a nem csak intellektuális értelemben vett közeggel összekötötte.

Durkheim tehát szükségképpen provokálta közönségét,<sup>76</sup> s a közönség ennek megfelelően reagált. A kritikusok egybehangzóan állapították meg, hogy Durkheim törekvése az egyéni tényező, a pszichológiai oldal kiküszöbölésére egyrészt lehetetlen, másrészt botrányos következményekkel jár. "Hogy ezt az egyéni tényezőt nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha a szociológia egyszerre akar erkölcs és tudomány lenni, ez magától értetődik" – állapították meg Brunschvig és Halévy a *Division* és az (először folyóiratközlemények formájában megjelent)

<sup>73</sup> Kaufman-Osborn két ellentétes imperatívuszot lát Durkheim szemléletében, s egy ezzel összefüggő elméleti válságot: "On the one hand, as a self-identified heir of liberal political discourse, Durkheim believes it vital that every form of legitimate rule, including that of scientific facts, be grounded in the freely willed consent of its subjects. On the other hand, as the founder of a new science of society, he simultaneously believes that if the truth discovered through sociological inquiry is effectively to discipline unruly liberal selves, then these same facts must be rendered independent of the will of those they constrain." (1988,122) Ez az ellentmondás a republikánus tudományos elit egészét jellemezte, nemcsak Durkheimet, de a Durkheim címére intézett kifogásokban egyértelmű világossággal mutatkozott meg.

<sup>74</sup>A legösszefüggőbb fejtegetések a *Régiesben* található (Durkheim 1894m, 41 -50,155-156).

<sup>75</sup> A kvázi-társadalomtudományi, kvázi-szociológiai licenciátusi, agregációs témák (pl. 'De la méthode en sociologie et en morale', 'L'automatisme psychologique', 'La notion de loi dans la science sociale', 'De la méthode dans les sciences sociologique', 'De l'idée de loi en psychologie') megjelenése és gyarapodása a század végén jelzi ennek az elsősorban filozófiai közegnek a receptivitását. Ld. erre Fabiani (1988,59) (sajnos, csak példákat említ, azok elterjedtségét, az összes témához viszonyított arányukat nem vizsgálja).

<sup>76</sup> Botránykővé vált ismeretes felfogása a bűn normális voltáról is, de ezzel most nem kívánok foglalkozni. Ld. Brunschvig-Halévy 1894,569 sk. (találó megjegyzésekkel), Tarde 1895.

*Régles* áttekintése után.<sup>77</sup> E kritikusok a századvég republikánus ideológiáját reprezentálták, minthogy a szociológiát egyszerre tartották erkölcsnek és tudománynak. Ugyanakkor viszont az 'egyéni tényező' tekintetbevételének sürgetésével nem álltak nagyon messze a mai szociológia felfogásától sem. Azt mondták ugyanis, hogy 'egyéni' és 'társadalmi' egy igazi pszichoszociológia' vagy 'szociálpszichológia' formájában egyszerre lehet tekintetbe venni. A társadalmak igazi tudománya nem az, amely azok keletkezését tanulmányozza, elfogultan eltekintve minden pszichológiai tényőtől; ez az a tudomány, amely a társadalmi törvényt a szellemek spontán mozgásával az egyéni tudatokból bontaná ki, s úgy interpretálná azt, mint a közös eszmék és a közös érzések kifejezését.<sup>78</sup> Herr, az ENS nagy befolyású könyvtárosa egyenesen a régi realista metafizikát látta újraéledni a durkheimi módszertanban,<sup>79</sup> vagyis épp azt nem ismerte el, ami Durkheim leghőbb vágya volt: hogy a szociológia ilyen módon való létrehozása tudományos forradalmat jelent. Herr klasszikus francia körmondata összefoglalja mindazt, amit a racionalista idealizmus szellemében gondolkodó francia filozófus Durkheimben kivetni valónak találhatott, ezért érdemes teljes egészében idézni.

"De mihelyt meghatározza az elemi társadalmi tény, mihelyt az egyénekhez képest külső és magasabbrendű valóságnak tartja azt, mert egy egyénhez képest külső és elsődleges, mihelyt a szabályoknak, azaz az általánosított absztrakcióknak, a jeleknek vagy pénzerméknek, azaz az egyének közti konvencióknak uralkodó és kényszerítő hatalmat tulajdonít, mihelyt azt állítja, hogy az egyének egy csoportja közös érzelmeinek a szubsztrátuma nem ezen külön-külön tekintett egyének összessége, hanem az egyének kollektivitása, mihelyt az új tudomány alapvének azt tekinti, hogy léteznek az egyénekhez, azaz minden egyénhez képest külsődleges cselekvési, gondolkozási és érzésmódok, s mikor a szociológia anyagának az ily módon definiált társadalmi tényeket veszi, akkor nemcsak hogy nem fogadom el, de nem is értem már meg, és nem vagyok hajlandó tudományosnak elismerni semmi olyat, amit ezen az alapon, ezekkel az anyagokkal konstruálnának.

Ebben is, mint a többi kortársi bírálatban<sup>81</sup> is számos olyan elem van, amelyet Durkheim mai interpretátorai is érvényes kritikának tartanának. A kritikák az ellen irányultak, amit Durkheim akkor, a 90-es évek elején a leglényegesebbnek tartott. Egy olyan társadalomtudományos törekvés számára, amely az egyetemen belül próbálta volna kutatási területét elismertetni, az 'egyéni tényezőnek' a kritikusok által javasolt elismerése egyben azt is

<sup>77</sup> "Que ce facteur individuel ne puisse être négligé, si la sociologie doit être une morale en meme temps qu'une science, c'est ce qui est évident de soi" (1894,568)

<sup>78</sup> "Une véritable science des sociétés n'est pas celle qui en étudie la genèse en se placant de parti pris hors de tout fait psychologique; c'est celle qui verrait la loi sociale surgir des consciences individuelles par le mouvement spontané des esprits, et rinterpréterait comme l'expression des idées communes et des sentiments communs." (Brunschvig-Halévy 1894,571)

<sup>79</sup> A *Divisiont*, Brunschvigtől és Halévytől eltérően, még nagy rokonszenvvel fogadta. (1893, 581)

<sup>80</sup> "Mais lorsqu'il en vient à définir le fait social élémentaire, lorsqu'il lui reconnaît une réalité extérieure et supérieure aux individus, parce qu'extérieure et antérieure à un individu, lorsqu'il prête à de règles, c'est-à-dire à des abstractions généralisées, à des signes ou des monnaies, c'est-à-dire à des conventions entre individus, une puissance impérative et coercitive, lorsqu'il affirme qu'une émotion commune à une collectivité d'individus a pour substrat non pas la somme de ces individus pris un à un, mais la collectivité de ces individus, lorsqu'il pose comme principe de cette science nouvelle l'existence de manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, c'est-à-dire à tous les individus, et qu'à la sociologie il donne pour matière les faits sociaux ainsi définis, alors non seulement je n'adhère plus, mais je ne comprends plus, et je me refuse à reconnaître comme scientifique rien de ce qu'on pourra construire sur cette base, avec ces matériaux." (1894,487)

<sup>81</sup> Ezeket nem érdemes részletesen elemezni. Pülon (1894,272) a morális lelkiismeret törvényhozói szerepét hangsúlyozta. Későbbi munkatársai, Bouglé (1896a, 150-152) és Lapie (1895) egyaránt egyfajta közvetítő pozíciót foglaltak el, az egyéni, pszichológiai tényezők tekintetbevételét is szükségesnek tartották.

jelentette volna, hogy a morálfilozófia egyik ágaként kellett volna művelnie a szociológiát. Marcel Bernés például, aki sokmindent helyeselt abból, amit Durkheim csinált és mondott, megközelítését két ponton kritizálta erőteljesebben. Egyrészt egyformán fontosnak tartotta az 'objektív' és 'szubjektív' faktorok tekintetbevételét (1895a, 374, 1895b, 156-158), másrészt leszögezte: "Egy eleven és gyakorlati szociológia filozófiai szociológia, és az is marad."<sup>82</sup> Durkheim, aki ekkor – a *Régles* érvelésmódja rá a bizonyíték – legfontosabbnak a szociológia tudományos önállóságát tartotta, joggal gondolhatta, hogy a szociológia megalkotása szempontjából a legfontosabb kérdés éppen a módszertani individualizmus elutasítása és a morális individualizmus ebből következő bírálata. A kritikák azt mutatták ugyanakkor, hogy ennek a törekvésnek a keresztülvitele szembeállítja még azokkal is, akikkel világszemlélete, érdeklődése, szellemi alkata egyébként összekapcsolta, s akik közül sokkal tulajdonképpen személyes barátságban is volt.

1896-ban egy újabb vita figyelmeztette Durkheimet, hogy milyen kellemetlen helyzetbe hozhatja elméleti pozíciója éppen az előtt a közönség előtt, amelyhez szólni akart. A vitát Bouglé váltotta ki, aki akkor még tulajdonképpen semmilyen formában nem kötődött Durkheimhez. Arról értekezett (1896b), hogy a szociológia eredményei egyszerre látszanak igazat adni a demokrácia ellenfeleinek és híveinek is. A szociológia szerinte egyszerre állítja, hogy a népi tudat (l'intelligence populaire) tehetetlen, s hogy a népi akarat mindenható. Ezt az apóriát sok hivatkozással igyekezett alátámasztani – így utalt Lebon, Simmel, Spencer, Tarde mellett elég részletesen Durkheimre is. Charles Andler, a német szocializmus történetének kutatója és Lucien Herr barátja, átfogó bírálat alkalmául választotta Bouglé kicsit hevenyészett cikkét.

Andler Bouglénak köszönhetően összekapcsolhatta a szociológia kétes tudományos és kétes politikai státusának témáját. Összefoglaló értékelése szerint a demokrácia kérdése túl komplex ahhoz, hogy ez az állítólagos tudomány tárgyalhassa. (1896a, 256) Ezt két érveléssel támasztotta alá: a szociológia – ahogy Bouglé példája mutatja – nem tudja értelmezni a demokratikus akaratképzést, érthetetlen metaforákkal él ('népi tudat' és 'népi akarat'), holott a döntéshozatal, amelynek során gyakorlati, s nem tudományos kérdéseket kell megoldani, nem rejtelmes, ha az egyéni vélemények kölcsönhatásából indulunk ki; másfelől nem lehet (ahogy a szociológia teszi) a demokrácia felé való szükségszerű haladásról beszélni – a demokrácia egy még megvalósítatlan ideál. (1896a, 246 sk.) Ez a kritika a durkheimi szociológia eredeti célkitűzését érintette, hiszen az, mint láttuk, a nemzet, a köztársaság morális megújulását kívánta szolgálni a szigorú társadalmi törvények elemzésével. Andler az erre való képességet nem látta benne.

Andler kritikájának igazi célpontja természetesen Durkheim volt (akit végig következetesen németesen Dürkheimnek írt) – Bouglé hivatkozása ezt megkönnyítette. A szociológia ugyanis szerinte általában illúziókban él a saját tudományos státusa tekintetében. Nem érett tudomány módjára viselkedik – ezért nem tudja a demokrácia kérdését sem megfelelően elemezni.

"Többször történt kísérlet arra, hogy meghatározzák egy még meg nem csinált tudomány tárgyát vagy módszerét; általában nem így járnak el a létrejövő tudományok. Először dolgoznak, s aztán adnak számot módszerükről."

<sup>82</sup> "Une sociologie vivante et pratique est donc et restera une sociologie philosophique." (1895a, 399)

<sup>83</sup> Brunsvig és Halévy nem tartozott ezek közé, de Herr igen. Lapie és Bouglé munkatársai lettek. Legközelebbi barátja, Hamelin ugyancsak a francia filozófiai miliő tiszta terméke volt.

<sup>84</sup> "Les essais ont été trop multiples de définir l'objet ou la méthode d'une science non encore faite; et ce n'est pas généralement ainsi que procedent les sciences qui se font. Elles travaillent d'abord et se rendent compte ensuite de leur méthode. (1896a, 243)

Önmagában ez is igencsak bánthatta Durkheimet, aki éppen azt kívánta igazolni, hogy ő nemcsak elmélkedik a szociológiáról (mint nem egy kortársa), hanem csinálja is. Andler természetesen a szokásos módon bírálta Durkheim módszertani antiindividualizmusát is, amely egy újfajta mitológiához vezet.

"Nagy árnyak bolyonganak közöttünk, akik nem élő egyéni létezők, az emberi társadalom fölött lebegnek és azt irányítják. Cselekvések mennek végbe, amelyek nem a mi tetteink. Gondolatok gondolják magukat bennünk, amelyek nem a mi gondolataink, nem emberek gondolatai.

Bár Andler a cikkben többször összemosta Tarde és Durkheim álláspontját (ami ez utóbbinak külön is fájhatott), s együtt utasította el állításaikat, a módszertani individualizmus kérdésében az előbbihez közel álló véleménye volt: "minden új információt először egyének gyűjtöttek össze, s minden interpretáció először egy egyedi szellemben jelent meg."<sup>86</sup>

Durkheim először arra gondolt, hogy unokaöccsére, Marcel Maussra bízta, hogy válaszoljon mind Bouglé, mind Andler cikkére, de miután az előbbi levélben megkereste, elállt ettől, és Bouglére hagyta a viszontválaszt – de azért kifejtette, hogy mit kellene tennie. (1975, 390-1) A módszertani individualizmus kérdését állította a középpontba, minthogy valóban akörül forgott az egész ügy,<sup>87</sup> de arra is figyelmeztette Bouglét, hogy el kell határolódnia azoktól, akik csak ki akarják használni a szociológia fellendülését a saját céljaikra – azaz nem szabad olyan eklektikusnak lenni, mint első cikkében volt. Bouglé megértette a jelzést, második vitacikke (1896c) lényegében Durkheim módszertani elveinek védelmére szorítkozott, s Andler (1896b) is ezekre reflektált viszontválaszában.

A vita azt mutatta meg, hogy Durkheim antiindividualizmusa, ahogy a *Divisionban* és a *Réglesben* megfogalmazódott, azaz ahol a morális és a metodológiai aspektus nem vált el eléggé egymástól, ahhoz vezetett, hogy természetes közönsége, az egyetemi értelmiség könnyen kétségbevonhatja republikánus és demokrata voltát.<sup>88</sup> Andler könnyedén tudott átváltani Durkheim módszertani bírálatáról a politikai bírálatra.

A vitának és a megelőző kritikáknak is az kölcsönzött különös súlyt, hogy a szembenálló partnerek nagyon közel álltak egymáshoz ideológiailag, politikailag, társadalmi státusukat tekintve is. A vita ezért a szociológia legitimitására koncentrált, azaz arra kérdésre, hogy mennyire képes eleget tenni a mindkét fél által azonosan felfogott követelményeknek, hogyan tudja feloldani a tudományos elemzés és a morális-politikai elkötelezettség összekapcsolásából eredő paradoxont.

<sup>85</sup> "De grandes ombres, qui ne sont pas des êtres vivants individuels, errent parmi nous, planent sur toute société d'hommes et la dirigent. Des actes se font en nous qui ne sont pas accomplis par nous. Des pensées en nous se pensent qui ne sont pas notre pensée ni celle d'aucun homme." (1896a, 245) "toute information nouvelle a été d'abord recueillie par des individus, et toute interprétation a d'abord surgi en un esprit particulier." (1896a, 248)

<sup>86</sup> A pszichikus tények és a szociológiai tények viszonya a fő kérdés – írta Durkheim Bouglénak. "C'est la l'important, c'est même la, je crois, que se trouve la solution du problème pratique, que vous avez posé. Une intelligence collective est seule propre à juger des choses collectives." (Durkheim 1975a, 391)

<sup>88</sup> Durkheim elméleti pozíciójából természetesen következhetett volna egyfajta fatalista politikafelfogás is, ahogy Lacroix (1981,172) írja. Ez a fatalizmus azonban a vitában nem került szóba, éspedig azért nem, mert Durkheim – akár tudta ezt elméletileg igazolni, akár nem – nagyonis reformista társadalompolitikai nézeteket vallott. Ezt a paradoxont kritikusai nem emelték ki. Durkheim antiindividualista nézeteit később is ismételték bírálták, így pl. a vallás meghatározásáról szóló tanulmánya kapcsán Belot (1900), mert e szociologizmus lehetetlenné teszi, hogy a vallás igazságának kérdését felvessék, [Pillon] (1900), mert az egyénekből kiinduló vallási forradalmakat nem tudja értelmezni.

Durkheimnekja morális individualizmussal kapcsolatos nézetei már a Dreyfus-ügy előtt lassan változtak,<sup>89</sup> és a *Suicide*ben megtalálta a számára legalábbis megnyugtató megoldást a szociológia és individualizmus paradoxonára. A könyv vége felé arról elmélkedett, hogy miért ítéli el a modern erkölcs az öngyilkosságot. A kérdés nyilván azért is részletes indoklást kívánt, mert a könyv egészét áthatotta Durkheim pregnánsan antiindividualista módszertana, valamint mert az integrációval és regulációval kapcsolatos fejtegetései ahhoz a következtetéshez vezettek, hogy egy bizonyos nagyságú öngyilkossági ráta normális (minthogy az integráció és reguláció erősödése egy bizonyos ponton túl az öngyilkossági rátát már nem csökkenti, hanem növeli – altruista és fatalista öngyilkosság – nem lehetséges, hogy a ráta egy bizonyos szint alá csökkenjen). Az öngyilkosság erkölcsi elítélése tehát független indoklást kívánt.

"Az öngyilkosságot... azért helytelenítjük, mert sérti az emberi személyiségnek azt a kultuszát, amelyen egész erkölcsünk nyugszik." (Durkheim 1897m, 314) Ez a megfogalmazás még a *Divisionban* is szerepelhetett volna. Durkheim azonban itt már úgy fogta fel, hogy ez a kultusz társadalomintegratív hatású. Igaz ugyan, hogy itt is úgy vélte, ez a kultusz csak azért lett olyan súlyú, mert minden más közös cél elveszett. De ez az integratív eszme a korábbiak helyébe tud lépni, az egyén vallásos kultusz tárgya lehet. Ennek oka az, hogy ez a kultusz nem az empirikus egyénhez köt minket.

"A kollektív szeretet és tisztelet tárgya itt általában az ember, az eszményi emberiség... Ez a cél az egyént önmaga fölé emeli; személytelenül és önzetlenséget követelve lebeg valamennyi egyéni személyiség felett; mint minden eszmény, csak úgy fogható fel, mint ami magasabb rendű a valóságnál és uralkodik felette. Még a társadalmak felett is uralkodik, hiszen erre a célra irányul az egész társadalmi tevékenység." (1897m, 316)

Ezért ítélik el, úgymond, azt is, ha a kultusz tárgya, azaz az egyén ellen maga az egyén követ el agressziót. Durkheim elgondolásában a döntő változás az volt, hogy a morális individualizmus levezetését függetlenítette a tudományosan szerinte továbbra is elengedhetetlen módszertani individualizmustól, annak igazolásától, hogy az empirikus egyének viselkedése társadalmilag meghatározott. A második értelemben vett individualizmus (tudományos) érvényessége ezek szerint nem érinti az első (morális) hatékonyságát. Így Durkheim már jó lelkiismerettel szállhatott vitába Brunetiére-rel.

Durkheim e cikkben is leszögezte: a társadalmi integrációnak előfeltétele, hogy a társadalom tagjai közös hiedelmekkel, közös céllal rendelkezzenek.<sup>90</sup> Másfelől megismételte a *Divisionban* már kifejtett elképzelését arról, hogy a társadalmi változással párhuzamosan a hiedelmek és morális elképzelések egyre általánosabbá válnak.

"Ahogy a társadalmak nagyobb méretűek lesznek, ahogy nagyobb területen terjednek el, a hagyományoknak és gyakorlatoknak, hogy igazodhassanak a helyzetek sokféleségéhez és a körülmények változékonyságához, az egyéni változatokkal szemben kis ellenállást mutató képlékeny

<sup>89</sup> Érdekes módon egy nagyon korai írásában is megfogalmazta már a paradoxon egyik lehetséges feloldását. 1789 elvei (az ember veleszületett szabadsága és egyenlősége) ugyanis mint tudományos tézisek tarthatatlanok, de ez nem ok arra, hogy mint szimbólumokat, mint bizonyos szükségletek kifejezését ne fogadjuk el őket – írta. (1890,217-8) Vagyis itt, ha nagyon homályos formában is, de elválasztotta a reprezentációk tartalmának és integratív erejének kérdését, amire (az ugyancsak 1789 elveiből levezethető) individualizmussal kapcsolatban nem volt hajlandó 1893-ban.

<sup>90</sup> "Or, tout ce qu'il faut aux sociétés pour être cohérentes, c'est que leurs membres aient les yeux fixes sur un meme but, se rencontrent dans une meme foi..." (1898b, 268) Láttuk már, elsősorban a tudat 'kommunikációs' elmélete kapcsán, hogy ez legfeljebb az egyik szükséges feltétele az integrációnak. A *Suicide* is differenciáltabb elméletet tartalmaz. Durkheim itt a vitaszituációban nyilván tudatosan egyszerűsítette felfogását. A szerződéses, munkamegosztási viszonyok integráló szerepének gondolata viszont teljesen kiszorult gondolkodásából.

és inkonzisztens állapotban kell maradni... Apránként olyan állapot felé tartunk, s azt csaknem el is értük már most, ahol a társadalmi csoport tagjait nem kapcsolja össze más közös vonás, mint emberi minőségük, mint az általában vett emberi személyiség alkotó jegyei.

Ebből következik, hogy az individualizmus, az emberiség vallása az egyetlen még lehetséges vallás, illetve az individualista morál (az előbbi racionális kifejeződése) az egyetlen lehetséges morál. (1898b, 271) Ennek az individualizmusnak nincs köze az utilitárius individualizmushoz vagy egoizmushoz. (1898b, 262-4) Sajátos kötőerővel rendelkezik – ezt fejezte ki Durkheim visszatérő állítása az individualista morál vallási jellegéről ("egy olyan vallás, amelynek az ember egyszerre híve és istene").<sup>2</sup> Ebben a tézisben természetesen már tükröződik Durkheim ekkor erősödő s alant megvizsgálandó vallásszociológiai érdeklődése. Az emberi személyiség 'szent' vallási értelemben, mert elkülönítik a vulgáris dolgoktól.

"Az emberiségnek ez a vallása rendelkezik mindennel, ami ahhoz kell, hogy híveihez ugyanolyan parancsoló módon beszéljen, mint azok a vallások, amelyek helyére lép. Egyáltalán nem arról van szó, hogy az ösztöneinknek való hízélgésre korlátozódna; olyan ideált tűz ki elénk, amely végtelenül meghaladja a természetet...

Ez az emberiség-vallás nem rendelkezik konkrét hiedelmekkel. Az egyes, jól meghatározható hiedelmeket az a társadalmi változás rombolta le, amely az individualizmus kialakulásához vezetett. Durkheim sem tudott megadni egyetlen olyan határozott körvonalakkal jellemezhető meggyőződést sem, amely ebből a 'vallásból' következne.

"A lelkek egybeolvadása nem következhet be meghatározott rítusok és előítéletek alapján, mert a rituákat és előítéleteket elsodorta a dolgok menete; következésképpen nem marad más, amit az emberek közösen szerethetnek és tisztelhetnek, mint az ember maga.

Durkheimnél az 'ember maga' formula nem rendelkezik specifikus tartalommal. Helyébe bármilyen hiedelmet, értéket be lehet illeszteni, feltéve ha az megfelel vagy megfelelni látszik az 'ember maga' kifejezésben implikált általánossági kritériumnak. Ilyen értelemben mondta azt, hogy ezen individualista etika alapján könnyen belátható, különösebb tudományos képzettség nélkül is, hogy megengedhetetlen, ha valakit anélkül ítélnék el, hogy előadhatná védekezését (1898b, 269) – Dreyfust így ítélték el, s ezen alapult a perújrafelvétel követelése. Durkheim ezt a konkrét normát nyilvánvalóan levezethetőnek tartja a személyiség szentségének általános elvéből. Az individualista kultusz így az 'általában vett ember' formulájában tulajdonképpen a morális elvek érvényességének általános, 'kvázi-iranszcendentális' feltételeit rögzíti.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> "A mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses, se répandent sur des plus vastes territoires, les traditions et les pratiques, pour pouvoir se plier a la diversité des situations et á la mobilité des circonstances, sont obligées de se tenir dans un état de plasticité et d'inconsistance qui n'offre plus assez de résistance aux variations individuelles.... On s'achemine ainsi peu a peu vers un état, qui est presque atteint des maintenant, et où les membres d'un meme groupe social n'auront plus rien de commun entre eux que leur qualité d'homme, que les attributs constitutifs de la personne humaine en général." (1898b, 271)

"une religion dont l'homme est, a la fois, le fidèle et le Dieu" (1898b, 265)

<sup>92</sup>"Cette religion de l'humanité a tout ce qu'il faut pour parler a ses fidèles sur un ton non moins impératif que les religions qu'elle remplace. Bien loin qu'elle se borne a flatter nos instincts, elle nous assigne un idéal qui dépasse infiniment la nature..." (1898b, 267)

<sup>93</sup>"La communion des esprits ne peut plus se faire sur des rites et des préjugés définis puisque rites et préjugés sont emportés par le cours des choses; par suite, il ne resté plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun si ce n'est l'homme lui-même." (1898b, 272)

<sup>94</sup>Ezzel zárult le Durkheim eredeti témaválasztásának (az egyén/individualizmus – társadalom/szocializmus viszonya) módosítása. Míg a társadalom-szocializmus megfeleltetést hamar

Durkheim azért is megengedhetetlennek tartotta az individualizmus Brunetiére-féle leértékelését mert ezt az individualizmust a modern társadalmak létfeltételeiből szervesen adódd hiedelemnek tartotta. Ennek a tételnek egyszerű megfordítása az, hogy a modern társadalomban az individualizmus "az egyetlen hiedelemrendszer, amely biztosíthatja az ország erkölcsi egységét."<sup>96</sup>

"Ezért az individualista, aki az egyén jogait védi, ugyanakkor a társadalom életfontosságú érdekeit is védi; megakadályozza ugyanis, hogy bűnös módon elszegényítsék a nemzet lelkét képző kollektív érzelmek és eszmék eme utolsó tartalékát.

Ez az érvfunktionalista, s közömbös azzal szemben, hogy az individualizmus mint hiedelem racionális is Durkheim szerint.

Az individualizmus mint hiedelem racionalitásának kérdése viszont két további problémát vet fel – s ezeket Durkheim nem tárgyalta igazán alaposan. Az egyik a racionális konszenzus lehetőségének kérdése. "Márpedig, mondják, ha minden vélemény szabad, milyen csoda révén lehetnek egybehangzóak?"<sup>98</sup> A precízen megfogalmazott kérdésre igazi válasza nem volt. Pozitivistá szellemben úgy vélte, hogy a közönség tudományos felvilágosítása megoldást jelenthet: a véleménynek az individualizmusból következő szabadsága csak azt követeli meg, hogy minden egyénnek legyen joga "ismerni azokat a dolgokat, amiket jogosan megismerhet; de ez egyáltalán nem szentesíti a hozzánemértés valamiféle jogát."<sup>99</sup>

A másik probléma abból adódott, hogy Durkheim hitt a vitás kérdések racionális eldönthetőségében, vagyis úgy vélte, hogy a hatalom egyenlőtlen elosztása nem korlátozza szükségképpen mindenki egyenlő jogát a (tudományos értelemben vett) igazságra. Ennélfogva: "A tekintély tisztelete egyáltalán nem összeegyeztethetetlen a racionalizmussal, feltéve hogy a tekintély racionálisan megalapozott."<sup>100</sup> Ez az érv nyilvánvalóan azt a konzervatív ellenvetést kívánta érvényteleníteni, hogy a szabad vita körülményei közt lehetetlen kötelező erejű döntésekhez jutni, s ez a társadalom fennállását veszélyezteti. Durkheim érve azonban azt implikálta, hogy elvileg és általában lehetséges racionálisan megalapozott hatalom, azaz az individualista morált erről az oldalról sem fenyegeti veszély.

Durkheim cikke<sup>101</sup> nemcsak retorikai minősége miatt példaértékű, hanem azért is, mert

feloldotta, az egyén/individualizmus megfeleltetést tulajdonképpen csak itt, ahol az individualista erkölcsöt elválasztotta attól a módszertani kérdéstől, hogy lehet-e az egyénekből magyarázni a társadalmat.

<sup>96</sup> "le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays." (1898b, 270)

<sup>97</sup> "Ainsi l'individualiste, qui défend les droits de l'individu, défend du meme coup les intérêts vitaux de la société; car il empêche qu'on n'appauvrisse criminellement cette dernière réserve d'idées et de sentiments collectifs qui sont l'âme meme de la nation." (1898b, 274) Az individualizmusnak ezt az értékelését később is megtartotta, így az erkölcsi tény meghatározásának vitájában, s éppen Brunshvicg-vel szemben újra az 1898-ban kidolgozott érveket hangsúlyozta: "L'émancipation progressive de l'individu n'implique donc pas un affaiblissement, mais un transformation du lien social. L'individu ne s'arrache pas à la société; il se rattache à elle d'une autre façon qu'autrefois, et cela parce qu'elle le conçoit et le veut autrement qu'elle ne le concevait autrefois." (1906a, 106)

<sup>98</sup> "Or, dit-on, si toutes les opinions sont libres, par quel miracle seraient-elles harmoniques?" (1898b, 268)

<sup>99</sup> "de connaitre des choses dont il peut légitimement connaitre; mais il ne consacre nullement je ne sais quel droit à l'incompétence." (1898b, 269)

<sup>100</sup> "Le respect de l'autorité n'a rien d'incompatible avec le rationalisme pourvu que l'autorité soit fondée rationnellement." (1898b, 269),

<sup>101</sup> Az individualizmus-cikkkel nagyjából egyidőben született egyetemi előadásokban (1925, 1950) is visszatértek az ott érintett témák. Így a *Lecons de sociologie* is beszél az individualizmus



világosan és sikeresen egyensúlyozta ki a republikánus morális individualizmus paradox követelményeit. Egyfelől megőrizte a tudományosság igényét, hiszen azt, hogy a társadalom átalakulása következtében a morális individualizmus az egyetlen lehetséges közös hiedelem, a maga tudományossági kritériumainak megfelelően vezette le. Fenntartotta azt a republikánus ideológiában központi szerepet játszó gondolatot, hogy az individualista hiedelemrendszer racionális (noha Durkheimnél természetesen ez a racionalitás nem a magányos szubjektum mintájára elgondolt ész racionalitása). Ugyanakkor nem kellett feladnia saját szociológizáló szemléletét sem, hiszen éppenséggel csak a szociológia rendelkezik szerinte azokkal az eszközökkel, amelyekkel e hiedelem racionálisan igazolható.<sup>102</sup> Szociológia és demokrácia között ezek szerint nincsen semmi konfliktus. Nincs szó tehát nála arról, hogy a republikánus ideológia paradoxonai miatt arra a következtetésre jutott volna, hogy tudomány, erkölcs és politika értékszféráit el kellene választani. A morális meggyőződések racionális, tudományos igazolhatóságában való hite megmaradt, noha persze ő is tisztában volt azzal, hogy a 'kell' és a Van' logikailag nem egyenműek.

Ezt a sikeres igazolást csak azért tudta végigvinni, mert az egyén kultuszát mint funkcionálisan szükséges és racionálisan igazolható közös hiedelmet elválasztotta attól az elvtől, hogy a társadalom mozgása nem érhető meg az egyénekből kiindulva. Metodológiai és morális individualizmus különbsége, amely a korábbi írásokból korántsem derült ki egyértelműen, itt már pontosan megfogalmazódott, noha Durkheim sehol nem reflektált rá.<sup>103</sup> A metodológiai és morális szint elválasztását nyilvánvalóan megkönnyítette az, hogy 'az ember maga', aki a szentség attribútumaival rendelkezik, különbözik azoktól a konkrét individuumoktól, alakét társadalmi körülményeik kényszerítő módon determinálnak.<sup>104</sup>

Az individualizmus-cikk (és a hozzá kapcsolódó fejtegetések a *Leconsból*) fontosak annak a változásnak a szempontjából, amely a 'tudat/tudás' kérdésében Durkheimet új belátásokra tette képessé a századforduló után. Ez a változás azonban az 1898 körül megszülető elméleti írásokban – ezt a vallásszociológiai fejtegetések kapcsán rövidesen látni fogjuk – még nem mutatkozott meg. Önmagában ez is amellet szól, hogy nem egyedül a tudományos kutatás formájának megváltozása vagy a politikai ideológiai szemlélet átalakulása determinálta ezt az általános szemléletváltást. Az individualizmus-vita kapcsán bekövetkezett változás inkább csak érzékenyebbé tette Durkheimet egy új problematikára. A későbbiekben a figyelme a formális szerkezetek felé irányult. Ezt elősegítette, hogy a maga számára is tisztázta: a modern társadalmak integrációját az individualitás kultusza, a társadalom tagjai formális egyenlőségét kifejező absztrakt morális elv garantálja. Az individualitásban való hit, tulajdonképpen, mint ez a nevezetes vitákból kiderül, az individualitás szentségén keresztül a racionalitásban való hit,

kultuszáról, azt ugyanígy meghatározott társadalmi feltételekhez köti, s ugyanúgy az általában vett egyént tartja a kultusz tárgyának. (1950,102-105) A 'culte de la Cité' feltámadásának, az individuum kultusza esetleges visszaszorításának lehetőségére utalva nyilvánvalóan a Dreyfus-ügy tanulságait érintette. (1950,90) Az *Éducation morale* visszatérőleg foglalkozik az individualizmus kérdésével. Itt erősebb a tudományos racionalitás konszenzusteremtő képességének a hangsúlyozása, ennél fogva az individualista morál tudományos megalapozottsága is nagyobb súlyt kap. (1925,91 sk., különösen 98) Ugyanakkor – s ez Durkheimnél nem ellentmondás – többször visszatért arra, hogy a modern individualizmus hogyan függ a társadalmi feltételektől. (1925,60,182-3)

<sup>102</sup> Mint Alexander mondja, Durkheim itt a "presuppositional and ideological rationality" között tesz különbséget. (1982,266)

<sup>103</sup> Erre rámutatott már Giddens (1971c, 211), Müller (1986,73), Miller (1988,647-8). A két szint közötti különbségtétel miatt az individuum modern kultuszát nem lehet párhuzamba állítani a mechanikus szolidaritással, ahogy Marske teszi (1987,13).

<sup>104</sup> Az általában vett ember kultusza, a morális individualizmus hatékony ideológiája lehetett egy olyan mozgalomnak, amely az elitista stratégiát (a kiemelkedő egyének demonstratív fellépését) viszonylag nagyobb tömegek mozgósításával kombinálta – ezt tették a dreyfusard-ok. (vö. Charle 1990, 142)

a társadalmi integráció formális lehetőségét teremtette meg. Ez a politikai intermezzo is elősegítette, hogy figyelme a konkrét hiedelmekről a hiedelmek általános előfeltételei felé tolódjon el, vagyis tulajdonképpen a megismerés társadalmi feltételei felé. Az ebből adódó elméleti tanulságokat először 1903-ban fejtette ki. Ezek a tanulságok azonban érthetetlenek a megelőző, az új koncepciót még nem érvényesítő vallásszociológiai kutatómunka nélkül.

## Függelék

### 1. táblázat

Francia szociológus csoportok tagjainak a karrier csúcán elért pozíciója az ismert pozíciójuk százalékában

1 =Année sociologique csoportja

2=Revue internationale de sociologie (René Worms) csoportja

3=La science sociale ('eretnek' Le Play-isták) csoportja

4=La reforme sociale ('ortodox' Le Play-isták) csoportja

bölcsészkar	68	30	10	10
jogi kar	11	21	14	28
középfokú oktatás	13	10	14	3
szabad fakultások magán és félmagán intézmények)	2	4	14	18
írók	6	8	17	9
egyéb	-	27	31	32
	100	100	100	100

A tábla forrása: Karády 1979,59.

Az *Année sociologique* szekciórendszere

Durkheim életében 12 kötet jelent meg. A kötetek tagolása:

Önálló tanulmányok (1-10. kötet)

Ismertetések (6 ül. 7 szekció):

1. *Sociologie générale*

2. *Sociologie religieuse*

3. *Sociologie morale et juridique* (az 1 -3., a 7-8. és a 10-12. kötetben, a 4-6. kötetben *Sociologie juridique et morale*, a 9. kötetben *Sociologie juridique*)

4. *Sociologie criminelle* (a 4. kötettől *Sociologie criminelle et statistique morale*)

5. *Sociologie économique*

6. *Morphologie sociale* (a 2. kötettől)

7. *Divers*

Mindegyik section számos, kötetről kötetre sok ponton változó alszekcióra bomlott.



Az egyes szekciók:

1 s. 1. szekció *Sociologie générale* (oldalszám)

2s. 2. szekció *Sociologie religieuse* (oldalszám)

3s. 3. szekció *Sociologie morale et juridique* (oldalszám)

4s. 4. szekció *Sociologie criminelle* (oldalszám)

5s. 5. szekció *Sociologie économique* (oldalszám)

6s. 6. szekció *Morphologie sociale* (oldalszám)

7s. 7. szekció *Divers* (oldalszám)

3. táblázat

Durkheim az Année sociologique-ban

	1.	2.	3.	4.	1s	2s	3s	4s	5s	6s	7s
1.	560	142	443	65	-		59			x	6
€	100	25,3	100	14,6			90,7				9,2
2.	582	119	438	85		3	48			31	3
€	100	20,4	100	19,4		3,5	56,4			36,4	3,5
3.	595	88	447	88			66			22	
€	100	14,7	100	19,6			75			25	
4.	599	110	494	80	2		43	17		17	1
€	100	18,3	100	16,1			53,7	21,2		21,2	1,2
5.	606	129	485	90	15		56	3		16	
€	100	21,2	100	18,5			62,2	3,3		17,7	
6.	584	151	462	79	6		54	9		10	
€	100	25,8	100	17			68,3	11,3		12,6	
7.	686	70	540	70	2		48	2		15	3
€	100	10,2	100	12,9			7,5	68,5	2,8	21,4	4,2
8.	643	83	496	54	1		45	2		6	
€	100	12,9	100	10,8			1,8	83,3	3,7	11,1	
9.	603	77	471	77		58	10				
€	100	12,7	100	16,3			75,3	12,9			
10.	669	75	501	75	4		69	2			
€	100	11,2	100	14,9			92	2,6			
11.	801	90	798	87	11	6	64	6			
€	100	11,2	100	10,9			12,6	6,8			
12.	859	95	859	95	28	15	49			3	
€	100	11	100	11			29,4	15,7		3,1	
13.	7787	1229	6434	945	78	24	659	51		120	13
€	100	15,7	100	14,6			8,2	2,5		69,7	5,3
14.										12,6	1,3

Jelzések:

1. Teljes terjedelem (oldalszám)
2. Ebből Durkheim (oldalszám)
3. Recenziós rész (oldalszám)
4. Ebből Durkheim (oldalszám)

Durkheim írásai az egyes szekciókban:

- 1 s. 1. szekció *Sociologie générale* (oldalszám)
- 2s. 2. szekció *Sociologie religieuse* (oldalszám)
- 3s. 3. szekció *Sociologie morale et juridique* (oldalszám)
- 4s. 4. szekció *Sociologie criminelle* (oldalszám)
- 5s. 5. szekció *Sociologie économique* (oldalszám)
- 6s. 6. szekció *Morphologie sociale* (oldalszám)
- 7s. 7. szekció *Divers* (oldalszám)



## 7. fejezet

### Durkheim 'első' vallásszociológiája

Durkheim tanúságtétele azt sugallja, hogy a lényeges és jelen témánk szempontjából kiváltképp fontos elméleti változásokat a vallásszociológiában kell megtalálnunk. Ehhez képest az 1897 és 1902 közötti vallásszociológiai írások meglehetősen csalódást keltenek. Ezeket áttekintve egyáltalán nem látszik ugyanis az a döntő nagy elméleti áttörés, amelyről Durkheim 1907-ben beszélt. Mintha időre lenne szükség ahhoz, hogy a szorosan vett elméleti tételekben is lecsapódjanak a programadó, a szociológia helyzetére is reflektáló írások tanulságai.

A vallás problémája itt-ott már 1895 előtt is feltűnt: így láttuk, hogy a Wundt-ismertetésben fontos helyet kapott, a *Divisionban* pedig úgy vélte Durkheim, hogy a kollektív vagy közös tudat szükségképpen vallási jelleget ölt.<sup>1</sup> A Suicide elmélete az egoista öngyilkosságról (ez a szövegrész, mint Besnard [1987,130-137] kimutatta, 1895-ben öltött végleges formát) szintén feltételezte, hogy a vallás társadalomintegrációs erő.<sup>2</sup> Ezek a vallásra vonatkozó megjegyzések azonban nem állnak össze egységes elméletté, már csak azért sem, mert meglehetősen soványak és tartalmatlanok – ebben igazat kell adni Lukesnak (1973,238).<sup>3</sup>

Az lenne tehát a Durkheim említett 1907-es levelében szereplő Robertson Smith skót származású cambridge-i teológus és vallástörténész (az Encyclopedia Britannica szerkesztője és Frazer patrónusa) szerepe, hogy ráébresztette Durkheimet a szociológiai vallásemélet fontosságára? Első pillantásra ez plauzibilisnek látszik. Smith<sup>4</sup> ugyanis – sokmindent átvéve a német liberális teológia eredményeiből – nemcsak azáltal közelítette a teológiát a társadalomtudományokhoz, hogy átvette a domináns evolucionista szemléletmódot és a kialakuló komparatív metodológiát, hanem hangsúlyozta a társadalmi csoportok és az értelmi és morális élet közti összefüggést is, azt, hogy a természet észlelése is a társadalmi tapasztalaton alapult, a vallást pedig különösképpen az azt gyakorló csoport összefüggésében próbálta megérteni, és a rítusnak a hiedelemmel szembeni elsődlegességét vallotta. Durkheimnek különösképpen kedvére lehetett, hogy Smith is dichotóm fogalompárokban gondolkodott, amelyek mind az egyén és társadalom dichotómiája (Durkheim eredeti problematikája!) körül rendeződtek el: mágia és vallás, beszenyeződés és tisztaság. Mint később Durkheim, Smith is hangsúlyozta a szent kétértelműségét. Az áldozati szertartást is szociologikusán értelmezte, mint a csoport (amelyet a korai társadalmakban egységesnek gondolt el) és a természetfeletti lény egybeolvadását (*communion*) – az áldozat örömteli, totemisztikus lakoma, amelyből a korai fokokon még hiányzott a bűn, az engesztelés és az adomány mozzanata. Mint később

<sup>1</sup> "... az egyetlen olyan jellemző, amely valamennyi vallásos gondolatban és érzésben egyaránt jelen van, az, hogy ezek a gondolatok és érzések bizonyos számú együtt élő egyénben közösek, és átlagos intenzitásuk elég magas. Valóban általános tény, hogy ha egy emberi közösség osztozik egy némileg erős meggyőződésben, akkor ez elkerülhetetlenül vallásos jelleget ölt: ugyanazt a tiszteletet váltja ki az emberek tudatában mint a sajátlag vallásos hiedelmek." (1893m, 87 – kiemelés tőlem ND)

<sup>2</sup> "... a vallás – társadalom. Ezt a társadalmat bizonyos számú, valamennyi hívő számára közös, tradicionális és ennél fogva kötelező hiedelem és gyakorlat létezése tartja fenn. Minél számosabbak és erősebbek ezek a kollektív állapotok, annál erősebben integrált a vallási közösség..." (1897m, 158)

<sup>3</sup> Wallwork (1985) értelmezését teljesen elhibáztottnak tartom: ő megkonstruál egy korai durkheimi valláseméletet, s ezen az alapon tagadja, hogy Smith érdemben befolyásolta volna Durkheim nézeteit, s hogy lett volna egy fordulat 1895-ben. Ez utóbbi állítás egyébként, bár nem úgy, ahogy Wallwork gondolja, igaz.

<sup>4</sup> Smith-re és Smith és Durkheim viszonyára Id. Beidelman 1974, Jones 1981, 1985 és 1986.

Durkheim, ő is úgy gondolta, hogy a rítusban a csoport felfokozott érzelmi állapotban a saját egységét állítja elő és újítja meg.

Durkheim Smith írásait már az 1895-ös 'reveláció' előtt ismerte: *Marriage and Kinship in Early Arabia* című, 1885-ben megjelent könyvére a *Divisionism* kétszer is hivatkozott. (1893, 22,185) Semmi okunk nincs abban kételkedni, hogy a szemiták vallásáról szóló előadásait tényleg olvasta 1895-ben. Egész a századfordulóig azonban nincs nyoma annak, hogy valóban használta volna Smith meglátásait és szemléletét. Ugyanakkor viszont – ezt már láttuk – többször és visszatérően hangsúlyozta a vallás központi jelentőségét, s ezt a felismerést kutatási és kutatásszervezői gyakorlatában is alkalmazta. Ezt, és nem Smith hatását kell tehát egyelőre figyelniük.

1903-ig Durkheim három nagyobb vallásszociológiai tanulmányt publikált (az incesztus-tilalomról, a vallás meghatározásáról és a totemizmusról). Az incesztus-tanulmány (1898c) világosan mutatja a koncepcióváltás első fázisait. A genetikus magyarázat<sup>7</sup> iránti vonzódás ugyan már a korábbi írásokban is megfigyelhető volt, de újdonság, hogy itt Durkheim már vehemensen elvetette, hogy az incesztus mai tilalmát mai tényekkel, funkcionálisan magyarázza.<sup>8</sup> A dolgozatban Durkheim kizárólagosan 'etnológiai' forrásanyagra támaszkodott. A gyakran hivatkozott szerzők ekkor még Morgan, McLennan, Frazer voltak, Smithre is utalt kétszer. A a totemisztikus klán elméletével dolgozott, s a fő tekintély és forrás: Frazer (1887-es totemizmus-könyve, az *Encyclopedia Britannica totemism* és *taboo* címszavai, valamint *Az aranyág*). Durkheim azt az evolucionista módszertani elvet követte, hogy egy jelenség megértéséhez az eredetét kell tisztáznunk. Ez a módszertani megfontolás megmagyarázza, hogy szociológiájának mai értelemben vett etnológiai irányú fordulata miért

<sup>5</sup> "The conception of man's chief good set forth in the social act of sacrificial worship is the happiness of the individual in the happiness of the community, and thus the whole force of ancient religion is directed, so far as the individual is concerned, to maintain the civil virtues of loyalty and devotion to a man's fellows at a pitch of confident enthusiasm... In ancient society, therefore, the religious idea expressed in the act of social worship and the ethical idea which governed the conduct of daily life were wholly one, and all morality – as morality was then understood – was consecrated and enforced by religious motives and sanctions." W. Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* (2d ed London: A. and C. Black, 1894,267.), idézi Beidelman (1974,59). Durkheim sosem tért ki arra, hogy jóval Smith előtt Fustel de Coulanges is hangsúlyozta már, hogy a vallási áldozat során a hívők egymással és az istenséggel *communio-ban* vannak: "Manger une nourriture préparée sur un autel, telle fut, suivant toute apparence, la première forme que l'homme ait donnée à l'acte religieux. Le besoin de se mettre en communion avec la Divinité fut satisfait par ce repas auquel on la conviait, et dont on lui donnait sa part." (Fustel de Coulanges 1927,179) "Ces hommes sont liés, en effet, par quelque chose de plus fort que l'intérêt, que la convention, que l'habitude, par la communion sainte pieusement accomplie en présence des dieux de la cité." (1927,183)

<sup>6</sup> Ezt meggyőző érvekkel igazolták Jones írásai (1981,1985,1986), míg mások, akik a kérdéssel foglalkoztak (így Lukes 1973,237 sk.) magától értetődőnek vették, hogy Smith hatása 1895-től kezdve, ahogy Durkheim állította, megfigyelhető. Ha ragaszkodunk az 1895-ös dátumhoz, rejtélyesnek kell látnunk a Smith-Durkheim viszonyt, ahogy Pickering (1984,70) is annak látta. Egy Hubert-nek 1901 áprilisában vagy májusában írt levelében említi, hogy újra kellene gondolni, amit Smith a vallás kétértelműségéről mondott (1987,517) – ekkortájt tehát már foglalkoztatták Smith elméletei.

<sup>7</sup> "Pour bien comprendre une pratique ou une institution, une règle juridique ou morale, il est nécessaire de remonter aussi près que possible de ses origines premières..." (1898c, 37)

<sup>8</sup> "C'est donc parmi les circonstances présentes de la vie, soit individuelle soit sociale, qu'on est allé chercher la cause déterminante de cette réprobation. [t.i. az incesztusét] Or, a la question ainsi posée, on ne pouvait guère donner de réponse satisfaisante; car les croyances et les habitudes qui semblent le plus propres à expliquer et à justifier notre horreur de l'inceste, ne s'expliquent ni ne se justifient elles-mêmes, parce que les causes dont elles dépendent et les besoins auxquels elles répondent sont dans le passé." (1898c, 37-8)

nem vezetett ahhoz, hogy tudományrendszerében az etnológiának helyet szorított volna. A genetikus magyarázat elve miatt szociológia és etnológia között érdemben nem lehetett különbség. Durkheim felfogása szerint a centrális elméleti problémákat a legegyszerűbb, az ún. 'primitív' társadalmak kutatása kapcsán lehet legkönnyebben tisztázni.

Míthogy a totemisztikus hiedelmek, a nemzetségi exogámiával kapcsolatos előírások és szabályok vallási jellegű rendszert alkottak, hite szerint a vallásból kiindulva lehetett megmagyarázni az incesztus tilalmát. (1898c, 72) (Emlékezhetünk, hogy ez a magyarázat volt az, amely olyan elidegenítően hatott Lapiera!) Durkheim bírálta – egyébként teljes joggal - azokat az utilitarista színezetű magyarázatokat, amelyek a vérrokonok házasságának a tilalmát az ilyen házasságok kedvezőtlen következményeivel magyarázta, hiszen, mint rámutatott, az exogámia tilalma az ősi társadalmakban éppenséggel megengedte a mi értelmünkben vett közeli vérrokonok házasságát. (1898c, 69-70) A vallási magyarázat azonban jóval több annál a kétségkívül már Wundtnál is meglevő elvnel, hogy jog, morál, szokások egyaránt a vallásból mint ősből különültek el. A vallási hiedelmek szintjén találta meg ugyanis Durkheim azt a szerkezetet, amelyben a különböző tilalmak ekvivalenciája megragadható.

"E tények fényénél az exogámia kérdése megváltoztatja jellegét. Valóban nyilvánvaló, hogy a szexuális tilalmak természetük szerint nem különböznek az imént ismertetett rituális tilalmaktól, s hasonló módon kell őket magyarázni."<sup>9</sup>

Durkheim ezen az alapon összekapcsolta a szexuális tilalmakat, a vér (t. i. a totemisztikus nemzetségtársak vére) tabuját, ennél fogva a nemzetségbeli nők tabuját<sup>10</sup> a profán és a szent dichotómiájával, s ezen keresztül a jó és az élvezet, a kötelesség és a szenvedélyek dualizmusával.

"Ezzel két különböző szféra nyílt meg az emberi tevékenység és érzékenység előtt. Az egyik, a nemzetség, azaz [!] a család volt és maradt az erkölcsiség központja; a másik, ehhez képest külső, csak mellékesen öltött morális jelleget, abban a mértékben, amennyiben a házi érdekekre hatott. A nemzetség volt a vallási élet központja, s minden nemzetségi viszonyban volt valami vallási; már csak azért is, mert a nemek közti viszonyok ezen kívül köttetnek, a vallási területen kívül helyezkedtek el, és a profán dolgok közé osztályozódtak."

Ha elfogadjuk a totemisztikus feltevéseket, a nemzetséget Durkheimmel a legősibb vallási közösségnek tartjuk, s ezért a szent/profán dichotómiát a nemzetségtagok/nemzetségen kívüliek dichotómiájával kapcsoljuk össze, a magyarázat teljes, újító, tulajdonképpen strukturalista (azon az elven alapult, hogy a társadalmat társadalmival kell magyarázni).<sup>12</sup>

<sup>9</sup> "A la lumière de ces faits, la question de l'exogamie change d'aspect. Il est évident en effet que les interdictions sexuelles ne diffèrent pas en nature des interdictions rituelles que nous venons de rapporter. et doivent s'expliquer de la même manière." (1898c, 79)

<sup>10</sup> Durkheim feltételezte, hogy a totemisztikus klán eredetűeg mindenütt matrilineáris volt: 1898c, 57.

<sup>11</sup> "Deux sphères différentes furent dès lors ouvertes à l'activité et à la sensibilité humaine. L'une, le clan, c'est-à-dire la famille, était et resta le foyer de la moralité; l'autre, lui étant extérieure, ne prit de caractère moral qu'accessoirement, dans la mesure où elle affectait les intérêts domestiques. Le clan, c'était le centre de la vie religieuse, et toutes les relations du clan avaient quelque chose de religieux; par cela seul que les rapports des sexes duraient se contracter au dehors, ils se trouvaient en dehors du domaine religieux et furent classés parmi les choses profanes." (1898c, 96; vö. 92-3)

<sup>12</sup> Tömörebb formában egy ismertetésben is megfogalmazza tételét Durkheim (1898e). Durkheim világosan látta, hogy az incesztus tilalma, azaz a házassági rendszer egy sajátos algebrát konstituál. Ezt egy későbbi tanulmánya részletesebben ki is fejtette. (1905a) Az incesztus durkheimi magyarázatát Lévi-Strauss az elfogadhatatlan előfeltevések ellenére igen nagyra értékelte, mert bár törekeny, de egységes rendszert képezett, s önmagukban nem jól érthető jelenségeket hatékonyan

Durkheimet ez a magyarázat mégsem elégitette ki. Kiegészítette azt egy ásatag pozitívista magyarázattal, amely semmivel sem jobb vagy meggyőzőbb, mint McLennan, Westermarck és mások általa elvetett magyarázatai. Itt Durkheim ugyanúgy a 'primitívekre' vonatkozó spekulációkkal dolgozott, mint elődei, arra hivatkozott, hogy a 'vadak' még nehezen tudják az oksági kapcsolatokat elkülöníteni (1898c, 69), hogy tudatuk töredékes (consciences rudimentaires), abszurd előítéletek és durva babonák rabjai. (1898c, 86,89,98)<sup>13</sup> Ez a végső magyarázat módszertanában még nem tért el jelentősen a korábbi írások szellemétől.

A vallás központi jelentőségét – az *Année* I. és II. kötete elé írt bevezetők mellett – az 1899-es, a vallás meghatározásáról szóló tanulmány (1899m) volt hivatva alátámasztani. Ez a dolgozat is még csak a két pályaszakasz határán helyezkedik el, s nem tartalmazza még kibontva azokat az állításokat, amelyek Durkheim működésének második szakaszában igazán újítóak voltak.<sup>14</sup> Nemcsak arról van szó, hogy e tanulmányban (legalábbis az első részében) Durkheim pontosan követi azokat az előírásokat, amelyeket a *Régiesben* rögzített (a tévképzetektől való megszabadulás, az előzetes definíció, a külső jegyekből való kiindulás elvét), mert hiszen ezeket pályája során végig alkalmazta; nem is a párhuzamos hipotézisek kiküszöbölésének módszere miatt állíthatjuk ezt, hiszen erről sem mondott le Durkheim később sem. Már inkább állítható, hogy a tudományos rendszerezésnek az a felfogása, amely szerint "félre kell tennünk előzetes és felületes képzeiteinket, s hagynunk kell, hadd rendeződjenek el a dolgok szinte önmaguktól hasonlóságaik és különbségeik szerint..." (1899m, 223 – kiemelés tőlem ND), csak az első korszak kemény pozitívista felfogása mellett plauzibilis. A kötődést az első korszakhoz leginkább az jelzi, hogy ez a tanulmány a társadalmi tényekről kifejtett elvek transzformációja: módosítása és fenntartása.

A *Régiesben* kifejtett kényszer-fogalomra való közvetlen hivatkozás nélkül Durkheim itt a kényszerek egyik fajtáját, a normatív előírások (regulatív szabályok) fogalmát (1894m, 26) bontotta fel. A vallási hiedelmek legfőbb sajátosságát ugyanis abban találta meg, hogy "... az őket valló társadalom nem engedi meg tagjainak, hogy megtagadják őket." (1899m, 239) Másfelől a vallás esetében ezekhez a kötelező hiedelmekhez kötelező gyakorlatok kapcsolódnak. (1899m, 242-244) Durkheim egymásután szembeállította a vallást a joggal és erkölccsel, a tudománnyal és a világi, politikai jellegű, egy-egy közösségen belül ugyancsak kötelező erejű hiedelmekkel. A szembeállítás eredményét – a szociológiában később meghonosodott eljárást követve – az alanti kis táblában lehet összefoglalni:

kapcsolt össze. (1967,24)

<sup>13</sup> Belot érzékelte az ellentmondásokat, és kritikájában megszólaltatta az ausztrál bennszülött Durkheimet, hogy egy plauzibilis, de lényeges elemeiben a francia Durkheim által soha el nem fogadott alternatív magyarázatot kínáljon: "Si nous avons maintenant, dans la croyance au totem, et dans la conviction que le sang et par suite les femmes de notre totem sont tabou, *une raison nouvelle* pour nous opposer aux unions entre gens de meme clan, *cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie. Et le est un effet avant d'être une cause.* Nous n'avons pu croire au totem que parce que les clans étaient déjà organisés, et nous n'avons été amenés à croire que nos femmes étaient tabou pour les hommes de notre clan que parce que l'exogamie était déjà instituée. Le totem, le tabou du sang, ce ne sont là que les formes sous lesquelles nous envisageons une réalité existante pour nous l'expliquer à nous-mêmes. *Ils peuvent donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née.*

Mon éminent homonyme français parle constamment du totem et du tabou comme si c'étaient des réalités capables de produire des effets par eux-mêmes. Cependants je crois pouvoir dire que ce sont là des simple idées qui sont pour nous la formule d'une réalité inaperçue..." (1898,656)

<sup>14</sup> Alexander (1982,238-9) ezzel szemben úgy véli, hogy 1899 és 1912 között nem történt lényeges változás Durkheim vallásfelfogásában.

		kötelező	hiedelmek nem kötelező
gyakorlat	kötelező	vallás	erkölcs
	nem kötelező	politikai eszmék	tudomány

Ezt a táblát nyilvánvalóan kétféleképpen lehet olvasni: egyfelől szinkronikusan, s akkor az egyes intézményi szférák különbségeit lehet belőle látni, másfelől diakronikusan (az *Année* 2. kötete előszavának szellemében – Durkheim 1899a, 138), s akkor a vallásból kiinduló szétágazó fejlődési folyamat végső fázisait mutatja. A vallási jelenségek ily módon való meghatározása még a *Régles* gondolatvilágához kapcsolódott, mert a kényszert állította előtérbe, nem pedig – mint később – a vallás ‘dinamogenikus’ jellegét, azt, hogy a társadalmi ideálok szülőhelye. Durkheim ugyanakkor részlegesen át is formálta a *Régles* definícióját, mert a kötelező jelleg, amely ott általában a társadalmi tények jellegzetessége volt, itt az egyes társadalmi tények közti különbségtevés elvévé vált.<sup>15</sup>

A társadalmi tényeknek ez a rendszerezése összhangban volt annak az *Année-kötetnek* a már idézett bevezetésével (1899a), amelyben ez a vallás-definíciós-tanulmány található. Ott, mint emlékezhetünk rá, Durkheim a vallásszociológia központi jelentőségét fejtegette, amelyet azzal támasztott alá, hogy a vallás ‘zavaros állapotban’ tartalmazza mindazt, ami később a kollektív élet különböző megnyilvánulásaiban megfigyelhető. A társadalom egyes területeinek a vallásból való kiszakadása úgy értelmezhető, hogy a kötelező jelleg valamelyik vonatkozásban meggyengül. A társadalom megértése szempontjából a kiindulópontot az a terület képezheti, ahol a másutt, különböző vonatkozásokban meggyengülő kötelező jelleg még érintetlen. A vallás fogalmilag is a társadalomtudomány középpontjában helyezkedik el. Egyfajta ősjelenségként értelmeződik két értelemben is. Differenciálatlan formában tartalmazza az összes későbbi társadalmi szféra elemeit egyfelől, másfelől benne a hiedelmek és gyakorlatok még nem szakadtak el. Durkheim nyilvánvalóan tudományrendszertanilag is igyekezett a vallás központi szerepét kiaknázni, hiszen az a szociológia, amely a vallás elemzésére koncentrált, már tárgya révén is azon a ponton helyezkedik el, ahonnan az egyes tudományosan vizsgált területek fejlődésvonala kiindult.

Durkheim vallásdefiníciója sajátos fénybe állítja önvallomását Smith szerepéről a vallás jelentőségének a felismerésében. Ebben a tanulmányban ugyanis Durkheim feltételezi, hogy a vallásban a hiedelmek és a rítusok egyforma jelentőségűek, s név említése nélkül elutasítja azok nézeteit, akik valamelyiket a másikkal szemben előtérbe állították.<sup>16</sup> Márpedig éppen Smith volt az, aki a rítusok elsődlegességét állította. (A tanulmányban Durkheim nem hivatkozik sehol

<sup>15</sup>A *Régles*-ben a társadalmi tények megkülönböztető jegye nem egyedül a regulatív szabályok értelmében vett kényszer (a kötelezettség) volt. A francia nyelven való beszéd ‘kényszere’ a konstitutív szabályok értelmében kényszerítő. Megint más a orfológiai tényezők által gyakorolt ‘kényszer’. (1894m, 27,35) Ebben az értelemben az egyes intézményes területek hiedelmeit vagy a gyakorlatait nem teszi ‘társadalmiatlanná’ a kötelező jelleg hiánya, mert a ‘kényszer’ máshogy is hat. Durkheim 1899-ben kifejtett felfogásából viszont az adódik, hogy a négy vizsgált intézményes terület között egyfajta hierarchia alakul ki: mind társadalmi ugyan, de a vallás inkább az.

<sup>16</sup>"Ez a meghatározás egyenlő távolságra helyezkedik el attól a két, egymással ellentétes elmélettől, amely a mai vallástudományt jellemzi. Némelyek szerint a mítosz a legalapvetőbb vallási jelenség, mások szerint viszont a szertartás. Világos azonban, hogy nincsen szertartás mítosz nélkül, hiszen a szertartás feltételezi, hogy bizonyos dolgokat szentnek képzelnek, ez a képzet pedig csak mítikus lehet.... Egyébként az is valószínűtlennek tűnik, hogy olyan mítoszok legyenek, amelyek nem kapcsolódnak semmiféle gyakorlathoz." (1899m, 245)

142  
Smithre.)<sup>17</sup> Durkheimnek fontos volt, hogy a hiedelmek és szertartások egyenértékűséget hangsúlyozza, hiszen csak ez biztosította, hogy a vallás egyenlő mértékben lehessen a kötelező gyakorlatok (jog, erkölcs) és a kötelező hiedelmek (politikai eszmék) eredeti formája. Ez is arra mutat, hogy Durkheim 'vallási fordulatát' nem lehet valamely külső 'ösztönzésre' redukálni.

A vallás társadalmi természete magától értetődő volt Durkheim számára, hiszen "minden, ami kötelező, társadalmi eredetű". (1899m, 245) Durkheim érvelése nyilvánvalóan körben forgott: a kiinduló gondolat a *Régiesben* az volt, hogy a társadalmi tények megkülönböztető jellegzetessége az, hogy kényszerrel gyakorolnak ránk. A vallás-definícióban a kényszer egyik formája szerepel, a kötelezőjelleg, s most Durkheim azt akarja igazolni, hogy csak a társadalom képes kötelezni." Az ezt igazoló érv a Durkheim által magától értetődőnek gondolt tétel, miszerint "az egyén fölött nincs más erkölcsi tekintély, mint azé a csoporté, amelyhez tartozik." (1899m, 246) Ez az érv azonosítja a funkcionális függőséget, a hatalmi hierarchiát és az erkölcsi köteleltséget.

"A társadalom ugyanis összehasonlíthatatlanul fölötte áll az egyes egyéni erőknek, hiszen ezen erők szintézise. Az az örökös függőség, amely a hozzá fűződő viszonyunkat jellemzi, egyfajta vallási tiszteletet kelt bennünk iránta. A társadalom szabja meg tehát a hívőnek, hogy milyen dogmákban kell hinnie és milyen szertartásokat kell betartania. És ha ez így van, mindez azt jelenti, hogy a szertartások és a dogmák a társadalom művei." (1899m, 246)

A vallás társadalmisága kettős értelmű: egyrészt tautológikus, mert a kötelező jelleg (a vallás kritériuma) és a társadalmi jelleg egymást definiálja, felcserélhetők. Durkheim ugyanakkor empirikus értelmet is próbált neki adni. Ez nyilvánvaló volt akkor is, amikor a társadalmi tekintélyt mint a csoportnak az egyén feletti uralmát értelmezte. De élt a már megismert laza morfológiai érvvel is, amelyet általános formában az *Annéénak* ugyanebben a számában fogalmazott meg. (1899d)

"... a vallási jelenségek döntő oka nem általában az emberi természetben keresendő, hanem azoknak a társadalmaknak a természetében, amelyekben kialakultak; s ha a történelem során fejlődtek, ez azért történhetett így, mert a társadalmi szerkezet maga is átalakult... [a vallási hatalmak olyan] kollektív érzelmek közvetlen származékai, amelyek anyagi burkot öltöttek. Vajon mifélek ezek az érzelmek, milyen társadalmi okok váltották ki őket, s játszottak közre abban, hogy épp ilyen formában fejeződjének ki, s vajon miféle társadalmi célokat szolgál az így kialakuló szervezet? Íme, ezek azok a kérdések, amelyekre a vallástudománynak választ kell adnia; és ha csakugyan meg akarja oldani őket, a kollektív lét körülményeit kell szemügyre vennie." (1899m, 26,247)

Ez a morfológiai szemlélet – mint már említettem – rendkívül általános és elmosódó. Emellett itt nem sok további segítséget nyújt Durkheimnek, mert hiszen a vallás társadalmi jellegét már igazolta azzal, hogy a vallás kötelező jellegű, hiszen ami kötelező, társadalmi, mert a társadalmi nem más, mint az, ami kötelező. Ehhez képest az a megállapítás, hogy a vallási hiedelmek okait a társadalmi szerkezetben kell keresni, csak felesleges komplikációkat okoz.<sup>19</sup>

Durkheim a tanulmány végefelé kicsit módosított a megközelítésen. Mintha eme elméleti

<sup>17</sup> Azt, hogy Durkheim ekkor még nem sokmindent vett át Smithtől, az is alátámasztja, hogy az áldozatot, amelyet Smith az emberek és az istenek communiójaként gondolt el, Durkheim a szerződéses kapcsolat, a *do ut des* elve alapján gondolja el. (1899m, 228; ld. Jones 1981,194-5)

<sup>18</sup> Durkheim morálfilozófiájában kantianus volt, ennek megfelelően a köteleltség mibenlétét az etika központi kérdésének tartotta. E tekintetben felfogása persze változott – erre majd a morálmeghatározás-tanulmánnyal kapcsolatban térek ki.

<sup>19</sup>"Two basic ideas which emerge in Durkheim's thought in relating society to religion appear to be contradictory: religion is derived from society, but in the beginning religion was the matrix of all that is social." (Pickering 1984,268)

alapvetésnek szánt dolgozatában végig kívánta volna variálni mindazt, amit addig már a kollektív tudatról mondott, a morfológiai színezetű fejtegetések után az előző évben megjelent, a reprezentációkról szóló tanulmány gondolataihoz is visszakanyarodott. A vallás ugyanis meghökkenítő dolgokat állít, de ezen nem szükséges fennakadnunk.

"Egyszerűen arról van szó, hogy nem az egyéni értelem, hanem a kollektív gondolkodás hozta létre a vallás által felkínált képzeteket. Márpedig nyilvánvaló, hogy ez a gondolkodás másként képzeli el a valóságot, mint a miénk, mivel más a természete. A társadalomnak megvan a maga sajátos létezési módja, s ilyenformán megvan a maga gondolkodásmódja is." (1899m, 247-248)

Ez a kollektív reprezentációkra vonatkozó fejtegetések tanulsága, ugyancsak onnan vette át Durkheim azt a gondolatot is, hogy rá lehet találni a "kollektív fogalmi gondolkodás törvényszerűségeire". (1899m, 248) Ehhez a megállapításhoz kapcsolta a későbbiekben oly nagy szerepet játszó szent/profán dichotómiát. "A szent dolgok azok, amelyekről maga a társadalom dolgozta ki a képzeteket." (1899m, 248)<sup>20</sup> A társadalmi gondolkodás törvényeit a szent logikájában kell tehát felfedeznünk. Erről egyelőre szinte semmit nem tudunk meg. Sőt, a 'szent' fogalmának a bevezetése meg is zavarja a megelőző oldalakon kialakított konstrukciót. A szentre ugyanis nyilvánvalóan azért kerül sor, hogy a vallási/társadalmi gondolkodás törvényeit megvilágítsa, de minthogy mostmár általában a kollektív fogalmi gondolkodás törvényszerűségeiről van szó, megbomlik a hiedelmek és gyakorlatok kötelező/nem-kötelező volta alapján kidolgozott, a társadalmi élet különböző szféráit elválasztó tipológia. Vagy arról van szó, hogy erkölcs, jog, politikai hiedelmek és vallás, minthogy mindegyik kollektív reprezentációkat tartalmaz (s ennyiben valamilyen értelemben szent), újra egy szintre kerülnek, vagy a vallásba olvad bele mindaz, amit Durkheim előzőleg tőle elválasztott. A probléma mintha újra megfoghatatlanul általánossá vált volna. (Isambert 1976,40) Ezt mutatja a visszatérés a gondolkodását legáltalánosabban rendező kategóriákhoz.

"A világinak és a vallásinak [du temporel et du spirituel] ez a kettőssége tehát nem tekinthető értelmetlen fejleménynek, amelynek semmiféle valóságos alapja nincs. Szimbolikus nyelven az egyéni és a társadalmi, a szorosan vett pszichológia és a szociológia kettősségét fejezi ki." (1899m, 249)

Az a feltevés, hogy a vallás kötelező hiedelem- és gyakorlatrendszer, olyan kutatási gyakorlatot kívánt, mint amelyet első írásaiban követett: intézmények, kikristályosodott gyakorlatok vizsgálatát. Minden tautológia ellenére ez mégiscsak valamiféle ökológiai vagy morfológiai determinizmus vagy a kollektív tudattal kapcsolatos elképzelések felújítása felé toltá volna el Durkheimet, vagyis egy olyan szemlélet felé, amelyet már jó okokból erősen módosított. A szent/profán dichotómia viszont a társadalmi intézmények mögött meghúzódó mélystruktúra, a társadalmi 'logikája' felé fordította. Önmagában az a gondolat, amely csíraformában már a Régles-ben is megvolt, hogy t. i. a kollektív reprezentációknak, a kollektív gondolkodásnak sajátos törvényei vannak, nagyon meghatározatlan volt. Csak amikor ezt a szent fogalma révén a vallással, tehát egy intézménnyel tudta összekapcsolni, akkor vált megfoghatóvá.

Ha elfogadta volna a rítus elsődlegességének tételét,<sup>21</sup> és ezt összekapcsolta volna 1899-es vallásfelfogásával, valamint lappangva ekkor még meglévő morfológiai determinista megközelítésével, ez olyan kutatási gyakorlat felé terelte volna, amely érdemben nem lépett volna túl korábbi munkái szemléletén. Ekkor ugyanis a gyakorlatok és a hiedelem mint két külön egység viszonyát kellett volna figyelnie. Láttuk azonban, hogy a fő probléma az volt

<sup>20</sup> A szent/profán dichotómia megjelent már az incesztus-tanulmányban, de nem játszott ott sem központi szerepet. (1898c, 92-3) »

<sup>21</sup> Mint már utaltam rá, ezt Smithől ekkor nem vette át, s e vonatkozásban később is nagyon ambivalens maradt felfogása (ld. Pickering 1984,63,364 sk.).

számára, hogy hogyan lehet megtalálni azt a mélyszerkezetet, amely a társadalmi jelenségek és a társadalomtudományok egységét garantálja. A szent/profán dualizmus fokozatos előtérbe kerülésével úgy vélte, hogy megtalálta a kulcsot e szerkezethez, s ezek után a rítusok kérdése is, a morfológia kérdése is más helyiértékre tett szert. A szent/profán dichotómia – (logikailag) nem teljesen megalapozott – bevezetésében kell tehát látnunk azt a mozzanatot, amely Durkheim vallásszociológiai kutatásaiban a fordulat kezdetét jelezte.<sup>22</sup>

Ezt a megközelítést az szilárdította meg, hogy Durkheim gondolkodása a totemizmus kérdésében<sup>23</sup> konzervatív fordulatot vett a századforduló idején.<sup>24</sup> Az történt ugyanis, hogy

<sup>22</sup> A 'szent' kategóriájának a kidolgozásában Durkheim munkatársainak volt központi szerepe, ahogy ezt Isambert hangsúlyozta (1976). A szóba jövő tanulmányok közül időrendben az első, s az egyik legfontosabb Hubert és Mauss közös könyvméretű tanulmánya az áldozatról. A munkában főleg indiai anyag kapcsán azt mutatják be, hogy az áldozati rítus a profán és szent közti mozgás kidolgozott mechanizmusát tartalmazza: egy tárgy s maga az áldozatot bemutató is több lépésben profánból szentté válik, majd elhagyja a szent szféráját. Az áldozati ceremónia lényege, hogy a feláldozott (állat vagy tárgy) közvetítésével kommunikációt teremt a szent és profán világ között. A mechanizmusra irányuló figyelem miatt a tanulmány a későbbi etnológiai strukturalizmus egyik legkorábbi előfutára, s bizonyosan befolyásolta Durkheimet is. (Hubert-Mauss 1899,302) Világos ebből, hogy a szent/profán dichotómiának egy a Durkheimnél megfigyelnél jóval kidolgozottabb változatát használták. Ugyanakkor elutasították Smith nézeteit az áldozatról, egyrészt mert azt nem az isten és a hívők közti kommuniónak fogták fel, másrészt mert nem hitték, hogy az áldozat különböző formái egy ősi formából fejlődtek volna ki. (Hubert-Mauss 1899,301) Számukra a mechanizmus volt a fontos, nem a levezetés. Ugyanakkor felismerik a szent sokértelműségét, jótékony és fenyegető jellegét (épp ez utóbbi miatt kellenek olyan kidolgozott eljárások a profán és a szent közötti kommunikáció számára), egyszerre tiszta és tisztátalan jellegét – ebben Smithre is támaszkodhattak.

<sup>23</sup> A totemizmus lényegét Durkheim így foglalta össze: "En effet, le principe essentiel de ce système religieux, c'est que l'homme et l'animal qui lui sert de totem sont unis par une étroite parenté. Ce n'est même pas assez dire: en réalité, il y a entre eux une véritable identité substantielle. L'animal est du clan comme l'homme qui porté son nom est de l'espece animale." (1902b, 344) Radcliffe-Brown eképpen fogalmazott: "The suggestion I put forward, therefore, is that totemism is a part of a larger whole, and that one important way in which we can characterize this whole is that it provides a representation of the universe as a morál or social order. Durkheim, if he did not actually formulate this view, at any rate came near to it. But his conception seems to have been that the process by which this takes place is by projection of society into external nature. On the contrary, I hold that the process is one by which, in the fashioning of culture, external nature, so called, come to be incorporated in the social order as an essential part of it." (1952,131) Látható, hogy a társadalom (kultúra)/természet dichotómia fontos a totemizmus-probléma szempontjából. Lévi-Strauss is ebből indul ki, de szerinte inkább a totemisztikus illúzióról beszélhetünk, amely a századvég gondolkodásának jellegzetes terméke volt. "Le totémisme [ti. az etnológiában kidolgozott totemizmus-elmélet, amely magyarázta az ősi vallásokat, de egyben száműzte is őket a civilizált világból] est d'abord la projection hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle." "Dans le cas du totémisme, cela était d'autant plus opportun que le sacrifice, dont la notion persiste au sein des grandes religions d'Occident, soulevait une difficulté du même type. Tout sacrifice implique une solidarité de nature entre l'officiant, le dieu, et la chose sacrifiée, que celle-ci soit un animal, une plante, ou un objet traité comme s'il était vivant... Donc, l'idée du sacrifice portée aussi en elle le germe d'une confusion avec l'animal, et qui risque même de s'étendre au-delà de l'homme, jusqu'à la divinité. En amalgamant le sacrifice et le totémisme, on se donnait le moyen d'expliquer le premier comme une survivance, ou comme un vestige du second..." A totemisztikus szimbólumokról: "Au moyen d'une nomenclature spéciale, formée de termes animaux et végétaux (et c'est la son unique caractère distinctif) le prétendu totémisme ne fait qu'exprimer a sa manière – on dirait aujourd'hui, au moyen d'un code particulier – des corrélations et des oppositions qui peuvent être formalisées autrement." (1962,4-5,127)

<sup>24</sup> A következőkre ld. Jones tömör és világos cikkeit (1985,1986), amelyek eloszlatják a Lukes



1899-ben megjelent B. Spencer és F. J. Gillen *The Native Tribes of Central Australia* című könyve (Durkheim későbbi írásainak egyik fő forrása), s az abban előadottak ellentmondtak az addig kialakított totemizmus-felfogásnak. Frazer ezt azonnal el is ismerte, s ugyanebben az évben Tylor is elutasította, hogy a totemizmust a vallás alapjának tekintsék. (Lévi-Strauss 1962, 19, Stanner 1975, 278 sk.). Durkheim eddigre már eléggé belebonyolódott a totemizmus ügyeibe,<sup>2 5</sup> s nem azt az eljárást választotta, amit a normatív tudományelmélet szerint követnie kellett volna, azaz nem ejtette el a falszifikált elméletet, hanem mindent elkövetett, hogy megmentse. "Úgy gondolom, későbbi valláselméleti és megismerélméleti nézetei szempontjából ez volt az egyik legmesszebbmenő következményekkel járó döntése.

Nem lehet azt mondani, hogy informálatlan lett volna. Ő maga is (1900c) és unokaöccse, Mauss is (1900a) recenzálták a nagy meglepetéseket hozó Spencer-Gillen könyvet. Durkheim teljes mértékben felismerte, hogy a könyv adatai fenyegetik saját elméletét, és megtette az óvintézkedéseket: már itt célozgatott arra, hogy nem lehet általánosítani a megfigyeléseket, mert esetleg túlfeljedésről van szó. Mauss, mint mindig, most is nyitottabb volt: minthogy a szerzők adatai szerint az *arunta* totemizmusnak nincs 'szociális' oldala, az egész kultusz alapját sem a totemben, hanem a szent fogalmában, a vallási és a mágikus cselekvésben kell keresni. (1900a, 412) Mauss ismertette Frazer és Tylor revizionista cikkeit is (1900b, 1900c), s ez utóbbi fejtegetéseit összefoglalva elismerte: "A totemizmus kiterjedésének korlátozása kétségtelenül megalapozott, nem a vallás nemfogalmának, hanem egyik fajtájának kell tekinteni."<sup>27</sup>

Durkheim kulcs jelentőségűnek tartotta az incesztus-tanulmányban megfogalmazott tézist, amely szerint az ősi társadalmak alapegysége a nemzetség, ez a nemzetség totemisztikus, a totem az istenség ősfarmája, a totemisztikus kultusz a legősibb vallás. (1898c, 38-9,72) Lényeges mozzanat volt ebben az elképzelésben, hogy a társadalmi egység és a vallási egység azonos, társadalom és vallás szorosan összekapcsolódik. (Ld. Bellán 1990,18)<sup>28</sup> Márpedig Spencer és Gillen éppen azt találták az *aruntáznál*, hogy a területi csoportok, a házassági csoportok (házassági osztályok) és a totemisztikus csoportok függetlenek egymástól. Műért okozott ez annyi fejtörést (ahogy ez rögtön kiderül) Durkheimnak? Láttuk, hogy a vallás definíciójáról írt tanulmányban tulajdonképpen kétféle szociologisztikus vallásfelfogást is kidolgozott. Ezek közül a második, amely a szent dolgok és a társadalmi gondolkodás azonosságát állította, különösen érzékeny volt a totemizmus kérdésére.<sup>29</sup> Durkheim

(1973,241 -244) által keltett zavart.

<sup>25</sup> "Loin de n'être qu'un signe conventionnel, le totem est le symbole de la vie religieuse..." (1899c, 167) – vagyis úgy vélte, vallásfelfogása áll vagy bukik a totemizmussal.

<sup>26</sup> Legalábbis egy időre – mert szemléletének átalakulása után már könnyebb szívvel ismerte el, hogy nem minden vallásnak kellett áthaladnia a totemisztikus szakaszon. (1905b, 131) "Sans doute, il est fondé a restreindre le champ d'extension du totémisme, á en fairé une espece religieuse, non le génre." (1900c, 179) Egy későbbi cikkében már arra figyelmeztetett, hogy alaptalan azt feltételezni, hogy minden társadalom áthaladt a totemisztikus fázison, ennél fogva óvakodni kell attól, hogy valamely állat vagy növény kultuszában totemisztikus maradványt lássunk. (1905) Durkheim még 1912-ben is, minden fenntartás ellenére elemi vallási formának látta a totemizmust.

<sup>27</sup>Mauss 1931-ben így jellemezte korábbi felfogásukat: "Nous sommes tous partis d'une idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés: Famorphisme complet de la horde, puis du clan; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut-être plusieurs décades á nous défaire, je ne dis pas de toute l'idée, mais d'une partié notable de ces idées." (1932,13) Durkheim is, meglehetősen vonakodva, 1902 után belátta, hogy a totemisztikus nemzetség nem a feltételezett elemi társadalmi egység (ld. 1906c, 1910b).

<sup>28</sup> "Or, tout ce qui concerne le totémisme a nécessairement des répercussions étendues dans tous les domaines de la sociologie; car il est á la racine d'une multitude d'institutions. Si donc cette reformé est réellement nécessaire, á son tour, elle ne peut manquer d'en nécessiter d'autres dans les

evolucionista felfogása szerint ugyanis e tézis igazolásához azt is igazolni kellett, hogy a 'elemi formájában' a társadalmi és a vallási teljes mértékben egységes volt.<sup>30</sup> Erre az igazolásra a totemizmus tökéletesen megfelelt. Látható, hogy a totemisztikus elmélet megbontása azzal fenyegetett, hogy a valláseméletnek a definíciós tanulmányban megkezdett továbbfejlesztését elzárja. Így tehát Durkheim egész dialektikus fegyverzetét harcba vitte a totemizmus megmentésére.

A megmentendő elmélet három lényeges tételt tartalmazott tehát: a társadalom alapegysége a nemzetség, a totemizmus vallás, a totemizmus a klánszervezettel kapcsolódott össze.

"A nemzetség ténylegesen már maga autonóm társadalom, amelynek megvan a saját élete, a saját erkölce, amely elégséges önmagának, s amely ugyanazon törzs hasonló társadalmihoz csak eléggé laza szálakkal kötődik."<sup>31</sup> "Elve szerint, természeténél fogva a totemizmus olyan vallás, amely nagyon szorosan a nemzetségre korlátozódik."<sup>32</sup>

Spencer és Gillen két lényeges anomáliát tárt fel az *arunta* törzsből: hiányzik a totemállat vagy -növény megölésének és elfogyasztásának tilalma (azaz a szó szoros értelmében a totem nem szent lény), és a házassági rendszerben nem kizárt az azonos totemmel rendelkezők közti kapcsolat. Frazer ezekből a megfigyelésekből kiindulva arra az eredményre jutott, hogy az *arunták* totemisztikus kultusza, az *intichiuma* egyfajta kooperatív mágia, vagyis, mint Durkheim ezt a szemére veti, egyfajta kollektív gazdasági vállalkozás (amennyiben a totemisztikus csoport tagjainak célja ezek szerint az lenne, hogy biztosítsák a totemállat vagy -növény szaporodását). (1902b, 319; ld. Jones 1986, 610 sk.) Ez végsősoron az ősi totemisztikus vallásosságot utilitarisztikus cselekvésmotívumokból magyarázná. Ez Durkheimnak akkor sem tetszett volna, ha időközben nem nőtt volna szívéhez annyira a totemizmus.

A hasonlóan kényelmetlen helyzetbe került kutatók szokásos eljárásához folyamodott: bevezetett egy pótlólagos hipotézist, amely úgy magyarázná meg az *arunták* között megfigyelhető anomáliákat, hogy közben érintetlen maradna az eredeti hipotézis. Ez a feltevés (Durkheim esetében ez természetes) evolúciós hipotézis: t. i. az, hogy ez a társadalom 'túlfejlődött', ezért nem lehet nála a totemizmus tiszta formáját megtalálni. (1902b, 322) Ezzel a hipotézissel az a baj, hogy az *arunta* társadalom 'túlfejlődöttségére' Durkheimnek természetesen semmiféle bizonyítéka nem volt, így aztán minden találékonyságát igénybe kellett vennie: hivatkozott arra, hogy náluk másutt ismeretlen módon erős a törzsi szolidaritás, a házassági kapcsolatok kifinomultabbak, mint másutt, stb. (1902b, 322) Hosszasan próbálta igazolni, hogy a házasságokat szabályozó exogám házassági osztályok valójában exogám nemzetségek leszármazottai (1902b, 323 sk.), hogy az a tény, hogy az egyes totemek nem egyforma arányban vannak reprezentálva az egyes házassági osztályokban, arra utal, hogy

directions les plus diverses: toutes les questions qui se rapportent aux origines de la parenté, du mariage, de la morale sexuelle, voire même de l'organisation sociale, se poseraient dans des termes nouveaux et devraient être remises à l'étude." (1902b, 315-6)

<sup>30</sup> Látható, hogy Durkheim gondolkodásában az 'elemi' már ekkor kettős értelmű: egyfelől jelenti valóban az evolucionista értelemben vett 'ősit', s ezt az evolucionista gondolatot Durkheim nagyon komolyan vette. Másfelől ebben az elemi állapotban Durkheim a bonyolultabb intézményi szerkezetet is meghatározó alapstruktúrát is látta. Ez teljesen világosan kiderült a vallásdefiníciós tanulmányban. Ezért volt az 'elemi' vallásként felfogott totemizmus megvédelmezésének ekkora jelentősége.

<sup>31</sup>"Le clan, en effet, est par lui-même une société autonome, qui a sa vie propre, sa morale, son lien assez lâche." (1902b, 347)  
propre, qui se suffit à soi-même, et qui n'est rattachée aux sociétés similaires de la même tribu que par un lien assez lâche." (1902b, 347)

<sup>32</sup>"Dans le principe, en vertu de sa nature même, le totémisme est une religion étroitement limitée au clan." (1902b, 350)

eredetileg csak az egyik csoporthoz kötődtek (1902b, 326 sk.) – nem véve figyelembe, hogy a kizárólagosságtól a pusztá többség felé való eltolódás logikailag lehetetlen. Messzemenő következtetéseket von le abból is, hogy az *arunta* házassági rendszer és az egyik szomszédos törzs matrilineáris nemzetségeken alapuló házassági rendszere között egyértelmű fordítási szabályok léteznek. (1902b, 336-7) Mindenesetre úgy gondolta, hogy, hogy az eredeti totemisztikus hipotézist megmentette.

A hajuknál fogva előrángatott érvek, a nyakatekert gondolatmenetek miatt elkedvetlenítő írás ez a cikk – ez azonban nem változtat azon, hogy kulcs jelentősége van Durkheim gondolatainak fejlődésében. Későbbi, igazán eredeti és merész gondolatai megfogalmazásának előfeltétele volt, hogy a totemizmust mint elméletet megmentse: egyedül ez garantálta a maga idejében, hogy az ősi vallásban valami egységeset és társadalmilag centrálisát lásson.

A cikk még egy szempontból érdekes: ez az első alkalom, hogy említette és elfogadta Smith nézeteit a rítusról és áldozatról, (ld. Jones 1985,1986) Arról van ugyanis szó, hogy a már említett *intichiuma* rítust, amelynek során a csoport tagjai saját vérük felhasználásával készítik el a totemet reprezentáló szobrocskákat, utánozzák a totemállat mozgását, stb.,<sup>3 3</sup> a Smith által kidolgozott rituális *communio* mintájára gondolta el. Az áldozat ezek szerint nem ajándék, nem valami viszontszolgáltatás reményében nyújtott szolgálat vagy táplálék, hanem az istenség és a hívek közös lakomája (repas communiel). (1902b, 347) Az *intichiuma* rítust így Durkheim, miután odagondolta mögé az egész feltételezett totemisztikus nemzetségi szervezetet és hiedelemrendszert (amely a valódi rítusból hiányzott), a társadalmi integráció alapvető elemének gondolta.

"A nemzetség [a rítust] a saját kizárólagos érdekében gyakorolta, s mivel tilos volt a totemnövényt vagy -állatot a saját táplálékként felhasználni, e gyakorlatnak szükségképpen kizárólagosan vallásos és nem gazdasági célja volt. Kétségtelen e pillanattól fogva arról volt szó, hogy biztosítsák a faj fennmaradását; de ez abból a célból történt, hogy megőrizzék a nemzetség számára azokat a szent lényeket, akikkel sorsuk összekapcsolódott, s nem azért, hogy a törzs élelemtartalékaihoz alkalmas módon hozzájáruljanak."

Az emberek táplálják és megőrzik az isteneket – de ezek az istenek azonosak a csoportokat integráló erővel: az istenek és az őket tápláló társadalom azonos. Smith hatása tehát jóval az 1907-es levelében megadott időpont után vehető csak észre! Ha tehát igaz az, hogy Smithnek kulcsszerepe volt a nézetei átalakulásában, ezt a szerepet csak a századforduló körül tölthette be. Ha volt lényeges fordulat, az sokkal inkább ekkor (röviddel Párizsba költözése előtt) történt, mint 1895-ben. 1903-ban már vallás, tudás és társadalom kérdésében gyökeresen új elképzeléssel jelentkezett.

<sup>33</sup> A rítust részletesebben Mauss (1900b) ismerteti Spencer és Gillen nyomán. Az *intichiuma* központi helyet foglalt el Durkheim 1912-es nagy összefoglaló munkájában, a *Formes-ban*.

<sup>34</sup> "Le clan le pratiquait dans son intérêt exclusif, et, puisqu'il lui était interdit d'utiliser la plante ou l'animal totemique pour sa nourriture, la pratique devait nécessairement avoir un but purement religieux, et non pas économique. Sans doute, il s'agissait, dès ce moment, d'assurer la perpétuité de Tespece; mais c'était afin de consenver au clan les étres sacrés dont ses destinées étaient solidaires, non pour fournir aux réserves alimentaires de la tribu une contribution convenue." (1902b,

<sup>35</sup> 1901-ben átdolgozta korábbi előadásait a vallási élet elemi formáiról, s ezt olyan fontosnak tartotta, hogy egy Hubertnek írt levelében is megemlítette. (1987,517)

## 8. fejezet

### "... az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak..."

Durkheimet 1902-ben nevezték ki Párizsba, a Sorbonne-ra (egyelőre a politikai szerepet vállalt Ferdinand Buisson helyettesítőjeként, ismét csak pedagógiai tanszékre) (Lukes 1972,363 sk.),<sup>1</sup> s nem sokkal később jelent meg az *Année* VI. kötetében az ősi klasszifikációs formákról unokaöccsével közösen írt tanulmánya (Durkheim-Mauss 1903m) – azóta is botránykő és reveláció, sokszor ugyanazok számára.<sup>2</sup> Felesleges a két esemény között közvetlen összefüggést keresni. A pálya és a tudományos vállalkozás szempontjából azonban a két esemény jelentősége analóg: megnyílt előtte a lehetőség, hogy karrierjét az egyetemi intézményrendszer csúcsán folytassa, s ezzel egyidőben a klasszifikációs tanulmány tárta fel a *megismerés szociológiai elmélete (théorie sociologique de la connaissance)* megfogalmazásához vezető utat.

A klasszifikációs formákról írt dolgozatban váratlan világossággal teljesen új módon közelítette meg azokat a problémákat, amelyek a szociológia tudományos helye és a az ősi vallásos<sup>3</sup> gondolkodás kutatásának tudományos jelentősége vonatkozásában foglalkoztatták. Láttuk, hogy ebben az időben intenzíven foglalkoztatta az a gondolat, hogy hogyan kell elképzelni a szociológia és a többi társadalomtudomány közti viszonyt. A szociológiának integratív szerepet szánt – meg kellett mutatni, hogy hogyan képes ezt a szerepet betölteni. Azt is láttuk, hogy az ősínek tekintett vallási elképzelések vizsgálatának a társadalom elméleti elemzésében centrális szerepet tulajdonított – jelezni kellett, hogy mi az a nagy tanulság, amihez a bizonytalan etnográfiai leírásokból rekonstruálható hiedelmek elemzése el fog vezetni. Nem ahhoz vezet-e a vallás középpontba állítása, hogy fel kell újítani az egyszer már csendben félretolt 'kollektív tudat' fogalmat? Ha ez következne be, akkor világnézetileg tarthatatlanná válna az az elegáns megoldás, amelyet az individualizmus mint morális eszmény szerepére talált, s akkor vissza kellene térni az individualizmust elutasító korai, eléggé durva állásponthez. Mindé problémákra meglepően tiszta és merész megoldást kínált ez a dolgozat. A megoldás utólag egyszerűnek látszik: a közös társadalmi elemet a gondolkozásban is (s ennél fogva a morálban is) nem a hiedelmek

<sup>1</sup> A Párizsba kerülés a francia egyetemi oktató számára a siker látható jele volt. Durkheim az előrelépés szokásos mintáját követte: egy lépés előre az intézményi hierarchiában, egy lépés vissza a besorolásban (csak négy évvel később kapta meg a Bordeaux-ban egyszer már elért professzori státust).

<sup>2</sup> A tanulmánnyal kapcsolatos reakciók áttekintésére ld. Coser 1988. A belőle kiinduló inspiráció többféle lehet. A gyakorló történész azért tarthatja sokra, mert az osztályozás szociomorf voltát állító koncepció a kollektív reprezentációk fogalmával együtt termékenyebb, mint az egy időben sokra becsült mentalitás fogalom. Lehetővé teszi ugyanis, hogy a társadalmi világhoz való viszonyt három különböző módon fogjuk fel: mint az osztályozás értelmében vett konstituálás munkáját, mint egy társadalmi identitás elismertetését és mint intézményesült formákat, amelyekben a csoportok megjelennek. (Chartier 1989) Az episztemológia szociológiai fordulatának képviselői azért akarják rehabilitálni Durkheim és Mauss tanulmányát, mert abban a megismerési kategóriákat társadalmi intézményeknek tekintették. (Bloor 1982; ld. ehhez Némedi 1988a) Több etnológus a klasszifikációk kutatását akarja újraéleszteni. (Schwartz 1981, Douglas 1971, 1973a, 1973b, 1975)

<sup>3</sup> Igaz ugyan, hogy a dolgozatban magiban alig találunk kifejezett utalást a vallási hiedelmekre (Pickering 1993,58), de a kutatás, aminek a dolgozat terméke, a vallási problémák

r  
ε  
található fejtegetéseket (1912,628 sk.)

mindenkori tartalmában, hanem a tudás és gondolkodás előfeltételeinek szintjén, az alapvető logikai képességek területén kell megtalálni (ahogy a közös morális eszménynek is a formáját s nem a tartalmát tekintette lényegesnek).

Az egykori és mai olvasd képzetét bizonyára leginkább az ausztrál és zuni klasszifikációs rendszerek színessége és változatossága ragadja meg. Könnyen lehet, hogy Durkheimet és Mausst is elsősorban Cushingnak a zunikról adott mélyreható és invenciózus leírása inspirálta. (Lévi-Strauss 1974.345) Az is elképzelhető, hogy az alapötletet Frazer egyes megjegyzései sugallták. Az ősi totemisztikus klasszifikációs rendszerek sajátosságaiból azonban csak azért lehetett olyan általános következtetésekhez eljutni, mint amilyeneket Durkheim és Mauss megfogalmaztak, mert Durkheim már előzőleg, a maga hite szerint meggyőzően, igazolta, hogy a totemisztikus hiedelmek általánosak és a vallás, amelynek ezek a hiedelmek szerves és (ahogy ekkor még gondolta) a fejlődés során kikerülhetetlen fokát képezték, a társadalmiság centrális mozzanatát képezik. Azzal, hogy Durkheim mindent a vallásra vezetett vissza, bizonyára szándéktalanul, megnyitotta az utat merész, egyáltalán nem konvencionális vagy konzervatív tézisek felé.

A Durkheim-Mauss-féle klasszifikációs tanulmányról az az elterjedt vélekedés, hogy az a (primitív) gondolkodás szociomorf voltát állítja. (Lukes 1972,441-2) Maga a dolgozat azonban sokkal általánosabb kérdések felvetésével indult. Mint oly sokszor, Durkheim és Mauss megint a modern pszichológiára utaltak, amely – úgymond – megmutatta, hogy az egyszerűnek és eleminek gondolt gondolkodásbeli műveletek (*opérations mentales*) valójában roppant összetettek. Magától értetődő módon léptek innen tovább a szociológiához, s megfogalmazták, mintha valamilyen egyszerű, közvetlenül belátható tézistről lenne szó, a dolgozat legmerészebb feltevését.

Általában úgy képzelték el a meghatározás, a dedukció és az indukció képességét, mintha ezek alkati sajátjai lennének az emberi értelemnek... Ebben a felfogásban nem is volt semmi zavaró addig, amíg pusztán az egyéni pszichológiára vélték visszavezethetni a logikai képességek fejlődését, és amíg nem merült fel az az eszme, hogy a tudományos gondolkodás módszerei valóságos társadalmi intézmények, amelyeknek kialakulását csak a szociológia képes nyomon követni és megmagyarázni. (1903m, 255)

Az, hogy a dolgozat lényegi állításait ma világosan lehet látni, nagymértékben annak az előszónak köszönhető, amelyet Rodney Needham (Evans-Pritchard tanítványa) írt az angol fordításhoz. Needham gyakorlatilag minden értéket elvitatott az általa fordított klasszikus munkától. A források megbízhatatlanságán túl Durkheim és Mauss szemére vetette, hogy nem próbálták megvizsgálni, hogy hasonló szerkezetű társadalmakban hasonló-e az osztályozási formák, hogy evolucionista spekulációkkal (a túlfejlődés hipotézisével pl.) próbálták érvényteleníteni az elméletüknek ellentmondó tényeket, stb. (Needham 1963, vii-xxiv)

Mindez elégséges lenne a feltételezett szociomorfizmus hipotézis cáfolatához. Needham azonban alapvetőbb és fontosabb tévedést fedezett fel. "Nem tesznek kifejezett különbséget a kollektív reprezentációk tanulmányozása és az elme képességeinek tanulmányozása között."<sup>5</sup> A Needham által Durkheim szemére vetett tévedésben könnyű felismerni a tanulmány nagy újítását. A *Régles* írása idején Durkheim valóban

<sup>4</sup> Mauss 1900-ban "une conception générale d'un grand interet"-nek találja Frazer megjegyzését, hogy Ausztráliában és egyes amerikai nemzetségekben a dolgok a totemisztikus csoportoknak megfelelően vannak felosztva. (1900a, 177)

<sup>5</sup> "They make no explicit distinction between the study of collective representations and a study of the faculties of the human mind." (1963, xxvi)

következésként törekedett e két dimenzió pozitívista szellemű elkülönítésére – itt nem. Ez abból eredt, hogy a szociológiát többnek akarta látni, mint szorosan vett szaktudománynak. A 90-es évek közepén Durkheim még csak a kollektív reprezentációk kutatását tartotta fontosnak. A századfordulón azonban már a szociológiát integratív tudománynak vélte – vagyis nem tévedésről, hanem szándékos ‘összemosásról’ van szó. Needham viszont a filozófiai-ismeretelméleti és a szociológiai-etnológiai kérdéseket egyértelműen el akarta választani.

"Ha az elméről feltesszük, hogy a kognitív képességek rendszere, abszurd azt mondani, hogy a kategóriák a társadalmi szervezetből származnak: a tér fogalmának léteznie kell, mielőtt a társadalmi csoportokat úgy lehetne felfogni, hogy elrendezésükben térbeli viszonyok vannak, amelyet a világegyetemre lehet alkalmazni... az osztály fogalma szükségképpen megelőzi azt az észlelést, hogy a társadalmi csoportok, amelyek mintájára a természeti jelenségeket osztályozzák, maguk is osztályokba vannak sorolva."

Needham implicit episztemológiája világosan megfogalmazódott e Durkheim címére intézett kifogásokban: az emberek (és a kutatók) mentális felszereltsége Needham szerint valamiképpen eleve adott. Feltételezte a megismerő elme és a megismert (szociális és természeti) valóság (az objektivitás) radikális különbségét, a két szféra kölcsönös függetlenségét. Háttérelképzelésként a klasszikus tudat-fogalom valamilyen változata munkált nála; s el is árulta, hogy melyik. Elismerte, hogy az egyén (a magányos elme) nem konstruálhatja meg a társadalom által produkált kategoriális sokféleséget.

"De ebből semmiképpen nem következik, hogy az individuális elme nem rendelkezik az osztályozás veleszületett képességével; s nehéz lenne bármely esetben is elképzelni, hogy egy egyén hogyan tudna észlelni egy osztályozást, ha csak elméje nem lenne eleve képes azokra a lényegi műveletekre, amelyek révén az osztályokat kialakítják."

A kulcskategóriák a ‘veleszületett képesség’ és az ‘eleve’. Ezek lényegében a klasszikus, ‘aszociális’ episztemológia kategóriái. Ennek szemszögéből lényegében véve mindegy, hogy az elme valamely általános tudatból részesedik-e, vagy tapasztalataiból maga építi fel (formális adottságainál fogva mindenkinél hasonló) kategóriáit, vagy maga a kategoriális rendszer is veleszületett-e. Az osztályozások hasonlóságát a különböző egyedeiméi ebben az episztemológiában két körülmény garantálhatja: vagy az, hogy az osztályok maguknak a dolgoknak a tulajdonságait tükrözi vissza (ezt Needham maga naiv empirizmusnak tartaná), vagy az, hogy a különböző elmék alapvető formális felszereltsége eredendően hasonló. Durkheim – noha kifejezetten nem reflektált rá – a *Réglesben* lényegében még maga is ebben a klasszikus episztemológiában gondolkodott, bár inkább annak empirista változatában. Bizonyosság erre egész eszmefuttatása a társadalmi tények dologi természetéről és a tudományos osztályozásról.

"Az a mód, ahogyan [a szociológus] a tényeket osztályozza, valóban nem ötóle magától, nem sajátos egyéni észjárásától, hanem a dolgok természetétől függ. Az az ismér, amely szerint ebbe

<sup>6</sup> "If the mind is taken to be a system of cognitive faculties, it is absurd to say that the categories originate in social organization: the notion of space has first to exist before social groups can be perceived to exhibit in their disposition any spatial relations which may be applied to the universe... the notion of class necessarily precedes the apprehension that social groups, in concordance with which natural phenomena are classed, are themselves classified. (1963, xxvii; vö. Lukes 1973, 447)

<sup>7</sup> "But this in no way implies, that the individual mind lacks the innate faculty of classification; and it would be difficult to conceive, in any case, how an individual might ever apprehend a classification unless the mind were inherently capable of the essential operations by which classes are constituted." (1963, xxviii)

vagy abba a kategóriába sorolja a tényeket, mindenki számára látható, felismerhető, s így az egyik megfigyelő állításait mások is ellenőrizhetik." (1894m, 57)

A 60-as évek elején, amikor Needham megsemmisítő kritikái bevezetését írta, a szociológiában ez a kényelmes episztemológia domináns pozícióban volt. Durkheim viszont 1903-ban ezt az álláspontot már feladta – de anélkül, hogy kifejezetten reflektált volna a gondolkodásában beállott episztemológiai fordulatra.<sup>8</sup> A klasszifikációs tanulmány legmeghökentőbb vonása az az alvajáró biztonság,<sup>9</sup> amellyel Durkheim és Mauss az álláspontuk mellett szóló legtalálhatóbb érveket kiválasztották.

Durkheim és Mauss a logikusokat és a pszichológusokat tekintik vitapartnereiknek, ti. az elsők úgy vélik, hogy "a fogalmak hierarchiája benne van a dolgokban", míg az utóbbiak szerint az osztályozás az asszociáció eredménye, a gondolkodás állapotai közötti hasonlóság alapján történik a fogalmak kialakítása és egymáshoz kapcsolódása. (1903m, 256) Durkheim és Mauss úgy vélték, hogy a döntő ellenérv az, ha meg lehet mutatni, hogy sem a (faj és nem viszonyaként felfogott) hierarchia, sem az osztályreláció nincs adva a tapasztalatban. Nem tagadják, hogy az észlelés során meg lehet állapítani hasonlósági relációkat.

"De pusztán e hasonlóság ténye még nem magyarázza meg, vajon miért soroljuk együvé azokat az élőlényeket, amelyek hasonlítanak egymásra, s vajon miért sűrítjük őket egy olyan eszményi fogalomba, amelynek meghatározott határai vannak, s amelyeket nemnek, fajnak stb. nevezünk." (1903m, 260)

Az érv természetesen nincs kibontva: csak akkor teljes, ha megmutatjuk, hogy hasonlósági viszony áll fenn nemcsak az egy osztályba sorolt dolgok közt, hanem két vagy több, de különböző osztályba sorolt dolog közt is – vagyis önmagában a hasonlóság nem magyarázza meg sem az egy osztályba sorolást, sem a különböző osztályokba való elkülönítést.

Világos az eddigiekből is, hogy Durkheim – hiszen a némi kantianizmussal feltöltődött eklektikus francia idealizmus szellemében nevelkedett – teljes mértékben a hagyományos logika kategóriáiban gondolkodott. Ezért az osztályviszony számára hierarchikus viszony – márpedig a hierarchia nem lehet "az elvont értelem spontán alkotása".

"Minden osztályozás tehát egyfajta hierarchikus rendet feltételez, olyan rendet, amelynek modellje sem az érzékelhető világban, sem tudatunkban nem található. Jogosan ötlük föl tehát a kérdés: vajon honnan ered ez a modell? Még a kifejezések is, amelyekkel a modellt jellemezzük, arra vallanak, hogy e logikai fogalmak valójában nem logikai eredetűek. Azt mondjuk, hogy egy nem fajai rokonsági viszonyban állnak egymással; bizonyos osztályokat családnak nevezünk." (1903m,260)

A klasszifikációs tanulmány szerzői természetesen tudták, hogy a hagyományos logika maga is történeti produktum: utaltak is rá, hogy az osztályozásról kialakított (s szerintük általánosan érvényessé vált) felfogás Arisztotelészig megy vissza. (1903m, 256-7) Az út

<sup>8</sup> A klasszifikációs tanulmány merész bevezető feltevései ellenére Durkheimnél erősen megnyirbált formában megmaradt a tudományos tudás (a modern racionális gondolkodás) kivételes voltának tétele (ld. lejjebb). Ez ugyan érveit gyengítette, de nem változtat azon, hogy igen komoly eltolódás ment végbe szemléletében. A tudományos tudásról kialakított felfogásának változására ld. Vogt 1979b, Gieryn 1982, LaCapra 1972,266 sk.

<sup>9</sup> Mintegy tíz évvel később, a pragmatizmusról szóló előadásokban megmutatkozott, hogy mennyi nehézséggel találkozott Durkheim, amikor álláspontját a szó szoros értelmében filozófiailag kellett explikálnia. Törekvése tulajdonképpen nem is járt sikerrel.

azonban, amelyet választottak, nem a hagyományos logika historizálásának útja. Általánosabb érvényű megállapításokra törekednek.

"Teljesen alaptalan az a föltevés, amely nyilvánvalónak tartja, hogy az emberek, értelmük benső szükségleteinél fogva, magától értetődő természetességgel osztályozzák a dolgokat. Épp ellenkezőleg, az az igazi kérdés, mi készítette az embereket arra, hogy épp ilyen formában rendszerezzék elképzeléseiket, és hogy honnan vették ennek a figyelemre méltó elrendezésnek az alapötletét." (1903m, 261)

Nyilvánvaló, hogy azok az érvek, amelyeket az osztályozás eredetének lehetséges hagyományos empirista magyarázataival szemben megfogalmaztak, nem elégségesek az idézet első mondatában jelzett (és, mint láttuk, később Needham által is képviselt) velünkszületettségi tézissel szemben. Márpedig Durkheim és Mauss, noha hiányzik náluk az explicit episztemológiai reflexió, azon a szinten fogalmazzák meg állításaikat, ahol a velünkszületettségi tézis is megfogalmazódott: a tudás (az osztályozás) transzcendentális feltételeinek szintjén. A tanulmány első részének fejtegetései is ezen a szinten mozognak. Láttuk, hogy Durkheimnek több okból is fontos volt, hogy egyebek mellett a tudás általános, kvázi-transzcendentális elemzését végezze el, hogy a mentális produktumok, az intézmények társadalmi feltételezettségét ezen a szinten demonstrálja (és ne a kényszer vagy a mindent átfogó kollektív tudat szintjén).<sup>10</sup> Ebből a szempontból a tanulmány kiindulása ragyogóan megfelel céljainak.

Több nehézség adódott az érvelés további menetében (s ezzel Durkheim egész tudományos kutatási stratégiájában). Durkheim és Mauss úgy gondolták, hogy a dolgokban, a természeti világban nem lehet megelni az osztályozás mintáját, de van egy olyan valóság, amelynek megfigyelése elvezethette az embereket az osztálybarendezéshez – vagyis lehet empirikus magyarázatát adni az osztályozás képességének. Ez az eljárás olyan terhet ró az etnográfiai anyagra, amelyet az nem tud hordozni. Nem elsősorban azért, mert az anyag rossz (többé-kevésbé a kor színvonalán van) vagy mert rosszul van kezelve (bár Needhamnek az ezzel kapcsolatos kifogásai kétségtelenül érvényesek, noha az etnológiai megfigyelések és az igazolni kívánt általános tételek viszonyát helytelenül fogalmazta meg, amikor azt kifogásolta, hogy a kiinduló tézis a Durkheimtől megszokott logikai és bizonyítási hibák miatt alátámasztatlan – e tézist hagyományos értelemben nem lehet igazolni). A probléma jelentős részben abból adódott, hogy a durkheimi szándék (az osztályozás természetének tisztázása) szinte megvalósíthatatlan követelményeket állít az empirikus elemzés elé. A jellegzetes durkheimi elemzési és interpretációs hibák<sup>11</sup> nélkül is kétséges lett volna az eredmény.<sup>12</sup>

<sup>10</sup>"The most significant and influential general feature of Durkheim's approach was his interpretation of epistemology as the analysis, as the most fundamental level, of structural articulations of cultural experience... The object of epistemological analysis in this sense was to unearth the more or less related set of paradigms or categories which, in varying combinations, informed symbolic experience expressed in word and action. The intimate link between an epistemologically oriented sociology and philosophy was manifest. Sociology would culminate in what might be termed (in the expression of Ernst Cassirer) a philosophy of symbolic forms." (LaCapra 1972,272) Az utolsó állítás már kétséges.

<sup>11</sup>Lukes (1973,30-34) sorra veszi őket: *petitio principii*, a kizárással való érvelés, az ellentmondó tények ad hoc érvekkel való kikapcsolása.

<sup>12</sup>Bizonyára a durkheimi eljárás kétszintűségével függ össze, hogy eldönthetetlen maradt: "vallásszociológiai" korszakában relativista volt-e vagy sem? Az osztályozás mibenlétére vonatkozó általános megfontolásai egy univerzalista szociologisztikus koncepciót sejtetnek (azaz ahol az osztályozás képessége a társadalmassulás általános feltételeivel függ össze). Az empirikus anyag bemutatása során és a lejjebb elemzendő záró megjegyzésekben inkább relativisztikus (mert egy-egy adott partikuláris társadalmi szerkezettel kapcsolja össze a bemutatott klasszifikációs rendszerek



Durkheim és Mauss nem fogalmazták meg explicit módon, hogy az összegyűjtött etnográfiai megfigyelésekkel tulajdonképpen mit akarnak valószínűsíteni. A bevezető fejtegetésekből világos, hogy nem azt akarták igazolni, hogy A típusú osztályozási formák (mindig és kizárólag) A' típusú társadalmakban, B típusúak B' társadalmakban stb. fordulnak elő. Az osztályozási formák szociomorfizmusát állító elmélet ilyen formájú volna. Egy ilyen típusú elmélet visszatérne a 90-es években megfogalmazott morfológiai determinista tételhez. Igaz, hogy ez teljesen nem tűnt el Durkheim gondolkodásából sem, a tamtványokéból még kevésbé, de erőteljesen meggyengült. Ha az osztályozásról szóló tanulmány csak azt igazolná, hogy a világrépek és az alapvető kategóriák valamint a társadalmi szerkezet között izomorfia van (s kétségtelen, hogy a rendkívül színes zuni anyag ezt szuggerálja), akkor ez a visszatérés demonstrálható volna. Csakhogy a tanulmány nem ezt igazolja," s nem azért nem, mert az igazolás sikerületlen, vagyis mert a megfelelést nem sikerül megállapítani (Needham ezt sugallta).

Durkheim egyaránt el akarta kerülni az epifenomenalizmust, amely a gondolkodást redukálja valami másra, pl. a szubsztrátumra (a fenti értelemben vett szociomorfizmus ezt jelentette volna), és a fenomenalizmust, amely a tudást azonosítja a cselekvők, az egyének mindenkori tudásával (ez kizárta volna a gondolkodás természetére vonatkozó általános sejtések megfogalmazását). A közös kategoriális szerkezetet kereste, amely független az egyénektől: a társadalmat így értette, s nem szubsztrátumként. Az empirikus anyag önmagában – még ha a modern etnológia kívánalmainak megfelelően kezelték volna is - alkalmatlan volt a filozófiai, metasociológiai természetű vita eldöntésére. A tanulmány igazi tétje az volt, hogy az etnológiai megfigyelések nyomán lehet-e pontosítani a kiindulásul szolgáló sejtést.

Durkheim és Mauss nem is kísérletezett azzal, hogy az egyes társadalomtípusokhoz sajátos osztályozásformákat rendeljen hozzá (egy, még elemzendő kivétellel). A tanulmány szociális és megismerési kategóriák 'párhuzamosságát' állapította meg, ebben az értelemben beszélt a társadalmi szervezetről mint 'modellről', a társadalmi kapcsolatokról mint a dolgok közötti kapcsolatok "prototípusáról", (1903m, 274,282,291,328), de a 'párhuzam', 'modell' vagy 'prototípus' episztemológiai mibenlétét homályban hagyta; a szövegből kiderül, hogy a fenti kifejezéseket mint metaforákat használták, amelyek egy pontosan meg nem fogalmazódó gondolatot írnak körül.

"A társadalom nem egyszerűen modell volt, amelyben az osztályozó gondolkodás mintegy alapanyagot talált, hanem a társadalom saját keretei váltak a rendszer kereteivé. Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai, amelyekbe ezeket a dolgokat besorolták. Az emberek tehát csak azért csoportosították gondolatilag a dolgokat, mert maguk is csoportot alkottak, és csoportként is gondolták el magukat. A két csoportosítási mód hovatovább olyannyira összekeveredett, hogy meg se lehetett

szubsztantív sajátosságait). Ld. Gieryn 1982,114-5.

<sup>13</sup> Durkheim és Mauss mint elvetendő hipotézist fogalmazták meg a needham-i értelemben vett szociomorfizmust. Az általuk kifogásolt nézetet a parafrazálták: "Ha a társadalom nyújtotta is ennek az osztályozásnak a külső kereteit, ebből még nem következik szükségszerűen, hogy e keret felhasználási módja is ugyanilyen okokkal magyarázható. A priori roppant valószínű, hogy merőben más rend mozgatórugói határozták meg azt a módot, ahogyan a különböző létezőket közelítették és összeolvasztották vagy pedig, épp ellenkezőleg, elkülönítették és szembeállították egymással." (1903m, 331) E Durkheimék által bírált állítások azt tartalmazták, hogy valószínű ugyan, hogy a társadalmi tagozódás és az osztályozási sémák között megfelelés van (ezt a hipotézist Needham is elfogadná, bár nem tartja igazoltnak), de ettől még a társadalmi és a logikai rend közti szubsztanciális különbség fennmarad, ^z az állítás összeférne egy következetes morfológiai determinizmussal vagy egy német típusú tudásszociológiai felfogással. A durkheimista nézetekkel azonban nem.

különböztetni egymástól." (1903m, 329)<sup>14</sup>

Világosan látszik, hogy Durkheim és Mauss túl kívántak lépni a szociomorfizmus egyszerű feltételezésén. Az idézett szövegben arra céloztak, hogy a logikai (osztályozási) viszonyok és a társadalmi viszonyok nem egyszerűen hasonlítanak egymásra, az egyik a másiknak nem a modellje, hanem a kettő azonos természetű.<sup>5</sup> Ennek a felismerésnek elsősorban az osztályozás mibenlétére vonatkozó oldalát aknázták ki: azt ti., hogy a logikai kapcsolatok társadalmi, az adott esetben hatalmi jellegűek.

"A logikai viszonyok így bizonyos értelemben, egyben családi viszonyok is. Olykor – mint láttuk – teljesen azonos jellegűek a tulajdonos és birtoka, vagy az úr és szolgái közötti viszonyokkal. Még az a kérdés is felötlik, hogy vajon nem itt található-e meg elemi formájában a nemnek a fajjal szembeni pozitívista szempontból oly különös elsőbbsége?" (1903m, 330)

Minthogy a logikai és a társadalmi hierarchia<sup>16</sup> azonos természetét állították, akkor eszik az az ellenvetés, amely mindenfajta szociomorfista tudásfelfogással szemben joggal megfogalmazódik. Ha ugyanis a társadalom a logikai osztályozás 'modellje' abban az értelemben, hogy az emberek ezt tekintik mintának a dolgok csoportokra osztásához, akkor valóban releváns lenne az az ellenvetés, hogy a modell modell-voltának felismeréséhez már szükséges az osztályozásnak legalábbis egy passzív képessége, azaz az, hogy az illetők felismerjék, hogy a társadalom (logikai értelemben vett) osztályokra tagozódik. A minta utánzásához tudni kell, hogy az minta. Ha ellenben a logikai és társadalmi hierarchia valójában azonos (és szélesebben: a logikai viszonyok elsődlegesen társas viszonyok), akkor a 'felismerés' problémája eszik. A logikai osztályozáshoz megkívánt kompetencia a társas viszonyok kialakításához megkívánt kompetenciával lesz azonos, a dolgok közti relációk megállapítása pedig hasonló procedúrák eredménye lesz, mint amelyek a rokonsági viszonyok fenntartásához és reprodukciójához elvezetnek.

Durkheim és Mauss azonban korántsem tisztázták teljes mértékben felfogásukat, s ezt nagy mértékben annak lehet tulajdonítani, hogy a társadalmi viszonyokat empirista módon fogták fel. Nem vonták le explicit módon azt a következtetést, hogyha a logikai viszonyok társadalmi (családi) természetűek, akkor szükségképpen a családi viszonyok 'logikaiak' is, vagyis e viszonyok úgy írhatók le, mint egy sajátos szocio-logika szerint formált 'kijelentések'. Láttuk, hogy Durkheim már az incesztus tanulmányban (1898c) eljutott a családi-rokonsági viszonyok különös algebraként való felfogásához. Hubert és Mauss (1899) pedig az áldozat formális alapsémáját, 'algebráját' tárták fel. Ez azonban még nem volt elég ahhoz, hogy lemondjanak a hagyományosabb felfogásról, amely a társadalmi viszonyokban azok szubsztanciális tartalmát, minden mástól különböző partikuláris természetét állítja az előtérbe. E tekintetben Durkheim 1912-ben már merészebben és következetesebben fogalmazott, amikor explicit formában is megállapította, hogy a társadalmi és logikai viszonyok azonosak.

<sup>14</sup> Az ausztráliai etnográfiai anyag jó alapot nyújtott az ilyen általánosításokhoz. Lévi-Strauss írja az ausztrál társadalmi rendszerekről: "Dans de tels systèmes, chaque clan possède généralement un totem principal, et un nombre très élevé de totems secondaires et tertiaires, rangés en ordre d'importance décroissante. A la limite, tous les êtres, choses, et phénomènes naturels, sont englobés dans un véritable système. La structure de l'univers reproduit celle de la société." (1962, 61)

<sup>15</sup> Mary Douglas szimbólumelemzésének a modell-metafora ilyen durkheimiánus kiterjesztése alkotja a kiindulópontját. (1973a, 11-12)

<sup>16</sup> Durkheim, klasszikus filozófia iskolázottságánál fogva, a hierarchia kérdését tartotta a logika központi kérdésének. Sokszor megfigyelhető filozófiai konzervativizmusa sajátos ellentétet alkot sejtéseinek merészségével.

<sup>17</sup> A rokonsági viszonyok 'algebráját' természetesen kidolgozott formában elsőként ma csak Lévi-Strauss (1967) dolgozta ki egy nyilvánvalóan Durkheimre visszautaló című munkában.

"Ilymódon a nemzetségtagok és a oda besorolt dolgok egyesülésük révén összetartozó rendszert alkotnak, amelynek minden részét a rokonszenv köti össze s mozgatja. Ez a szervezet amely először tisztán logikainak látszott, ugyanakkor morális is. Ugyanaz az elv mozgatja és teszi egységessé: ez a totem."<sup>18</sup>

A tanulmány befejezése visszavonulások sorozata.<sup>19</sup> Minthogy az etnográfiai anyag elemzése során a társadalmi kapcsolatoknak nem strukturális vonásait, logikai' szerkezetét, hanem 'kézzelfogható' konkrét mibenlétét figyelték, s másfelől az osztályozások társadalmi természetét állították, meg kellett találni azt a könnyen azonosítható elemet, amely mindkettőben jelen van. Ez nem lehet a logikai elem maga, hiszen, mint láttuk, Durkheim és Mauss nem jutottak el a társadalmi viszonyok 'logikai' jellegének explicit tételezéséig. Ez az elem az 'érzelem' – jellegzetes kategória.

"... az érzelmek, amelyek a családi, társadalmi stb. szervezet alapját alkotják, határozták meg egyben a dolgok elosztásának logikáját is. A dolgok éppúgy vonzzák és taszítják egymást, ahogyan az embereket is közelíti egymáshoz a rokonság és szembeállítja a vérbosszú.... Ugyanaz az elv vagy erő rendeli egyik dolgot a másik alá, mint ami a birtokot a tulajdonos, a szolgát az úr alá. Kollektív lelkiállapotok alakították tehát ki ezeket a csoportokat, amelyek nyilvánvalóan érzelmi jellegűek. A dolgok között éppúgy vannak érzelmi alapú vonzódások, mint az egyének között, és ezek határozzák meg osztályozásukat." (1903m, 331)<sup>20</sup>

Az 'érzelem' mint magyarázat két okból problematikus. Egyrészt az következik belőle, hogy az osztályozás eredményeként kialakuló fogalmak logikai természete kétséges lesz, hogy a gondolkodást "... nemcsak a tiszta ész törvényei irányítják. A fogalmak ugyanis csak akkor rendeződhetnek el érzelmi okok szerint, ha nem tiszta eszmék, hanem maguk is az érzelem termékei." (1903m, 331) Ezen a ponton mintha elfelejtették volna, hogy a kiinduló kérdés az osztályozás képességének kialakulása volt. Ha az ősi osztályozási formákról csak annyit lehet megállapítani, hogy 'érzelmi' tényezők szerint rendeződnek el, akkor továbbra is nyitott a kérdés, hogy hogyan alakult ki ebből az érzelmi tényezők által irányított zűrzavarból az a képesség, hogy a dolgokat hierarchikus, önkényes (emlékezzünk a hasonlósági viszonyokkal kapcsolatos évrre!), de egyértelmű határokkal elválasztott csoportokba rendezzük. Ennélfogva tehát továbbra is megalapozott marad az az ellenvetés, hogy az osztályozás képessége preszociális, 'velünkszületett', hiszen, úgymond,

<sup>18</sup> "Ainsi, les gens du clan et les choses qui y sont classées forment, par leur réunion, un système solidaire dont toutes les parties sont liées et vibrent sympathiquement. Cette organisation qui, tout d'abord, pouvait nous paraître purement logique est, en même temps, morale. Un même principe l'anime et en fait l'unité: c'est le totem." (1912,213) Társadalmi és logikai keretek azonosságát egy korábbi tanulmányában is megfogalmazta. Az ausztrál rokonsági rendszerekről írott tanulmányát így fejezte be: "On croit assister à la discussion d'un problème de mathématiques. ... N'est-ce pas une preuve de plus que ces classes et ces phratries ne sont pas simplement des cadres sociaux, mais aussi des cadres logiques, soumis, sans doute, à une logique spéciale, différente de la notre, mais qui n'en a pas moins ses règles définies?" (1905a, 510)

<sup>19</sup> A visszavonulás korábban elkezdődik. Egy lábjegyzetben megengedik, hogy az ember 'örök időktől fogva' osztályozta táplálékait például. Ezeket "technológiai osztályozásoknak" nevezik, amelyek ezek szerint nem társadalomfüggőek, tisztán gyakorlatiak. (Durkheim-Mauss 1903m, 328) Joggal nevezhetjük ezeket profán, utilitarista osztályozásoknak, ugyanis az történik velük, mint minden más durkheimista munkában a profán dolgokkal: reziduális kategóriát képeznek. Durkheim módszeres gondolkodó volt, s mégsem látta, hogy ez az engedmény egész érvelését végzetesen meggyöngíti. Figyelme ekkor már annyira a 'szent', azaz par excellence társadalmi mozzanatokra irányult, hogy elveszett az érzéke a technikai vagy utilitárius cselekedetek és intézmények társadalmisága iránt.

<sup>20</sup> Később Durkheim hosszasan bírálta Westermarcknak az elemi morális tényeket az érzelmekből levezető elméletét. (1907d, 587 sk.)

Durkheimnek csak annyit sikerült igazolni, hogy az ősi társadalmakban a dolgokat érzelmi alapon kialakított (tehát nem logikai) csoportokba rendezik. Az alapvető logikai kompetenciák lényegileg aszociális természete érintetlen maradt.

A második problematikus következtetést Durkheim és Mauss explicit formában le is vonták. A logikai osztályozás ugyanis – mondják – mégiscsak különbözik az érzelmi alapú csoportosítástól. A fogalom szigorú határokkal rendelkezik ugyanis, az érzelem viszont "alapvetően képlékeny és változékony". A fogalom elemezhető, az érzelem ellenáll az elemzésnek, a kritikai, racionális vizsgálatnak. (1903m, 333)

"Az a nyomás, amelyet a társadalmi csoport minden egyes tagjára gyakorol, nem teszi lehetővé az egyén számára, hogy szabadon ítélje meg azokat a fogalmakat, amelyeket a társadalom dolgozott ki, és amelyekre rányomta személyisége bélyegét. Ezért is van az, hogy a tudományos osztályozás története végeredményben azoknak a szakaszoknak a története, amelyek során ez a társadalmi érzelmekből adódó elem fokozatosan meggyöngült, egyre nagyobb teret hagyván az egyéni gondolkodás kibontakozásának." (1903m, 334)

Így is van – tehette volna hozzá Durkheim valamelyik idealista-racionalista filozófus kollegája – tehát a logikai osztályozás képességét, mint minden egyéb elméleti képességet is csak ebből az emancipálódási folyamatból lehet megérteni, amelynek során az elme megszabadul korlátaitól és ki tudja bontani azokat a képességeket, amelyek 'velünk születetten' eleve megvoltak benne. Az adott gondolatmenet kereteiben ezt Durkheimnek is el kellett volna ismernie. A gondolkodás individualizációja és társadalmi jellegének gyöngülése e gondolatmenet szerint azért következhet be, mert potenciálisan már kezdetben is individuális volt, a társadalmi elem, a társadalmi érzelmek szerepe az, hogy ennek az individualitásnak a manifesztációját meggátolták.<sup>21</sup> Így aztán az, hogy Durkheim és Mauss a tanulmány végén újra megerősítik (Durkheim egykorú tudomány-rendszer-tani írásaival összhangban), hogy a filozófia problémáit csak akkor lehet megoldani, "ha szociológiai fogalmakkal közelítünk hozzájuk" (1903m, 334), már üres fogadkozásnak tűnik, hiszen előzőleg végzetesen meggyengítették a szociológiai episztemológia lehetséges pozícióit.

Ez a rekonstrukció természetesen igazságtalan Durkheimmel szemben. Nagy nehézségek árán tudta meghaladni a viktoriánus társadalomkutatók jellegzetes előítéleteit, akik saját felvilágosult és racionális, egyre kevésbé vallásos korukat a 'primitívek' mágikus és vallásos hiedelmeivel állították szembe, és sokuk érzett belső elégtételt, látva az emberiség észbeli haladását. Éppen Durkheim és tanítványai tették talán a legtöbbet, hogy eloszlassák a 'primitívek' irracionalitásával vagy a racionalitásával kapcsolatos hiedelmeket (ezért is problematikus Lévy-Bruhl és a durkheimianusok sokszor szokásos egy kalap alá vétele). Ugyanakkor ez a tanulmány is mutatja, hogy a 'primitív' szemben a mai

<sup>21</sup> Durkheimnél az individualizációs elv módszertani okokból mereven el van választva az egyén társadalmiságától. A *Divisionban* a kollektív tudat és az egyéni tudattartalmak közti kapcsolatot egyedül az egyéni test biztosítja, amely ugyanabban az idegi apparátusban aktualizálja mindkettőt. Az egyén testi mivolta a későbbi elképzelésekben is fontos szerepet játszott: ismeretes módon az egyéni vágyaknak az ösztönkorlátok megszűnése miatti potenciális végtelensége kívánja meg a társadalmi szabályozást a *Suicide* szerint, s sok tekintetben hasonló volt a *Formes* megírása időszakában kialakított, a 9. fejezetben tárgyalandó *homo duplex* koncepció. A kollektív reprezentációk elmélete, amely szerint – mint láttuk – az egyéni reprezentációk képzik a kollektív reprezentációk szubsztrátumát, egy másfajta individualizációs elméletet is lehetővé tett volna, de ez nem került kifejtésre. A morális és módszertani individualizmus összeegyeztetése ellenére az individualizációs elmélet hiánya végig a durkheimi elmélet gyenge pontja maradt. Ld. ehhez Habermas (1981, 2, 12).

‘individualista-racionalista’ gondolkodással dichotómiája<sup>22</sup> még akkor is hatott bizonyos fokig, amikor pedig ezzel a nyíltan megfogalmazott merész episztemológiai tételek kifejezetten ellentétesek voltak. A tanulmány egésze ugyan az emberi gondolkodás egységét állítja (minthogy valamennyien szükségképpen társadalmi lények vagyunk, gondolkodásunk hasonló, mert a társadalom által rendelkezésünkre bocsátott eszközökkel élünk), végső konklúziója mégis engedményeket tesz a klasszikus racionalizmus vagy a pozitivistá felvilágosodás szellemében nevelkedettek kivételességét állító véleménynek.<sup>2 3</sup>

Ez az 1903-as tanulmány Durkheim egész pályáján talán a legmerészebben újító írás. Az újítás horderejével talán Durkheim sem volt egészen tisztában: szociológiája eredeti alapjait, a társadalmi tényt bontotta szét. E tanulmány után már nem bízhatott a szociológia vizsgálati tárgyának problémamentesen adott voltában. Az osztályozás eredetének a vizsgálatával szociológiája önmagát is beiktatta saját tárgyerületébe. A tanulmány elemzéseinek radikálisan anti-pozitivistá következtetései a durkheimizmus századeleji filozófiai gyakorlata, az individualista és nem racionalista kiindulású antipozitivismusok elleni harca következtében nem fogalmazódhattak meg teljes mértékben, a durkheimizmus hanyatlása pedig hosszú időre maga alá temette őket. Csak a 20. század végének újabb antipozitivistá hulláma fedezte fel a dolgozatban rejlő lehetőségeket. Az a durkheimi tradíció, amely szerint a tudás társadalmi természete (az osztályozás képességének társadalmi volta)<sup>24</sup> nem ellentétes a tudomány racionalitásával és a tudás univerzalitásával, rendkívül fontos lett azok számára, akik a közönséges emberi tudás és a tudomány közti határozott választóvonal lebontását kívánták, ugyanakkor el akarták kerülni a végletes relativista következtetéseket. (Douglas 1973b, 13; Bloor 1982)

Paradox módon Durkheim azért maradhatott annyira időszerű, mert gondolkodása egy lényeges vonatkozásban annyira 19. századi maradt. A tudás radikális szociologizálása, amelyet az osztályozásra vonatkozó alapvető állításai implikálnak, nem abból az élményből indul ki, mint ahonnan a német tudásszociológia: nem a tudás problematikus voltából, a kölcsönös megértés lehetetlenségéből, az egyetértés képtelenségéből. Durkheim töretlenül

<sup>22</sup> Nyilvánvalóan önmagában már a kutatás logikája, a felhasznált forrásanyag természete is nehezé tett annak az elképzelésnek a végleges feladását, hogy ‘a primitívek különböznek tőlünk’. (Ld. Douglas 1975, xi-xii) Még az *Urdummheit* ekkorra már diszkreditálódott képzetének maradványai is megvannak: Durkheim és Mauss is beszélnek a "kezdeti zürzavarról", ahonnan az emberi gondolkodás elindult, amikor még a "homályosság" uralkodott, amikor a képzetek "differenciálatlanok" és "amorfik" voltak, amikor nem olyan logika működött, mint a miénk. (1903m, 272-3) Az ősi gondolkodás másságát Durkheim később már nem hangsúlyozta, de természetesen megőrizvén szemlélete evolucionista alapszerkezetét az ‘elemi’ ‘primitív’ fogalmában végig megmaradt valami a korai ‘zürzavar’-ból.

<sup>23</sup> Nem jelent ez mást, mint hogy nyomokban megmaradt a Régles jellegzetes koncepciója, amely elválasztotta a (a könyvtárak védett csendjében üldögélő) tudós reprezentációit az általa vizsgált kollektív reprezentációktól (az ausztrál vagy zuni klasszifikációs rendszerektől).

<sup>24</sup> Az osztályozás társadalmi természetének problémája a standard szociológiai gondolkodásban inkább csak mint módszertani megfontolás kerül elő, amikor eszközöket kell találni a társadalomtudós kategóriái és a megkérdozettek spontán osztályozási módjai közti, a magas fokon technizált kutatás érvényességét veszélyeztető különbség áthidalására. Általánosabb társadalomelméleti értelemben ld. azonban Schwartz (1981) megjegyzéseit és Bourdieu teljesen durkheimista szellemű gondolatát: "...a tudomány, mely azzal büszkélkedik, hogy ő ajánlja a leginkább valóságra alapozott ismerveket, jól teszi, ha nem felejt el, hogy nem tesz egyebet, minthogy az osztályozások harcának egy állapotát rögzíti, tehát szimbolikus és anyagi erőviszonyok pillanatnyi állását olyanok között, akik az osztályozásnak ezzel vagy azzal a módjával kötelezték el magukat, és akik éppen úgy, mint maga a tudomány, gyakran hivatkoznak a tudomány autoritására, hogy realitásban és racionalitásban megalapozzák a maguk önkényes felosztását, amit el akarnak fogadtatni." (1985,12)

bízott abban, hogy az emberi gondolkodás lényegileg egységes. Ő, aki a racionalista idealizmusban nevelkedett, ennek az osztályozás képességére, általában az emberi ész mibenlétére vonatkozó magyarázatát azért nem fogadta el, mert az volt a benyomása, hogy nem képes elég biztosan igazolni az ember ésszerű voltát és az emberiség egységét. Ezt az egységet ő is a gondolkodás legáltalánosabb feltételei, alapszerkezetei, a leglényegesebb emberi kompetenciák szintjén gondolta el és kísérelte meg rekonstruálni.

Említettem, hogy a fiatal Durkheim Comte és Renouvier (a francia újkantianizmus), e tagadhatatlanul furcsa páros befolyása alatt nevelkedett. Mindketten a tudomány, az erkölcs, az emberi értelem egységéről próbáltak megbizonyosodni. Comte a konszenzus lehetőségét közös pozitív eszmék kialakításában látta, Renouvier kantianusként az emberi értelem mindeniben közös alapszerkezeteiben. Durkheim pályája első felében mintha inkább Comte-ot követte volna; az osztályozás-tanulmánnyal a kantianus megoldáshoz került közelebb. Nem lehet természetesen a szó szoros értelmében kantianusnak tekinteni: a gondolkodás alapszerkezetei nála nem egy általában vett tudathoz, hanem a társadalomhoz kötődnek; az ésszerűség nem egy nagygyá növesztett individualitáshoz, hanem az individualitás ellentétéhez kötődik.

Fontos belátni, hogy Durkheim meghökkentően modern felismerései nem gondolkodásának felvilágosult elemei ellenére, hanem éppen azok következtében születtek meg. Durkheim és Mauss tanulmánya nem az újkori racionalizmust aláásó, hanem azt megmenteni igyekvő munkák sorába tartozik. Ezt a mentőakciót persze csak úgy lehetett végrehajtani, ha sikerül megmutatni, hogy a 'primitív' is éppoly racionális, mint a modern tudós: a *Formes* tulajdonképpen erre vállalkozott. Közben persze állandóan küzdenie kellett azzal a kutatási technikájából, módszertanából is következő beállítottsággal, amely szerint a modern tudós azért egy kicsit mégiscsak más mint a primitívek. Ebből a küzdelemből 1903-ban még látszatra a viktoriánus előítéletek kerültek ki győztesen.

## 9. fejezet A filozófus Durkheim

Láttuk már, hogy Durkheim sosem idegenkedett attól, hogy filozófiai kérdésekről véleményt nyilvánítson, arról nem is szólva, hogy egyetemi oktatói pályafutása során sok kifejezetten filozófiai órát is tartott, bár ezek közül lényegében véve csak néhány Rousseau-val kapcsolatos előadás maradt fenn. (1966) Míg korábban erőteljesen hangsúlyozta, hogy a szociológiának távol kell tartania magát a filozófiai kérdésektől, a századfordulótól kezdve e tekintetben is változott felfogása – ahogy ezt a 6. fejezetben bemutattam. Párizsba kerülése után, ahogy ezt Davynak bevallotta, egyre inkább úgy érezte, hogy visszatér a filozófiához, ahonnan pályájára elindult – vagy inkább visszavezették ide a kérdések, amelyekkel foglalkozott.<sup>1</sup> Valóban, ha az 1903 és 1912 közötti munkákat áttekintjük, a számtalan recenzió és az először 1904-5-ben előadott, a francia közép- és felsőfokú oktatás történetét tárgyaló előadások (1938) mellett filozófiai tanulmányokat találunk: a nagy visszhangot kiváltó morálmeghatározás-tanulmányt (1906m), a szociológia és filozófia viszonyát újrafogalmazó bevezetést a *Les formes elementaires de la religionhoz*, amelyet már 1909-ben publikált (1909a) és egy előadást a tény- és értékítéletek kérdéséről. (1911 m)

Durkheim sosem szakadt ki a francia egyetemi filozófia intézményrendszeréből; most ez az integráció még erősebb lett. Tagja lett a század elején alapított *Société française de philosophie*nek (SFP), amely a 44 alapító tag és 16 meghívott zártkörű klubja volt, de a vitái jegyzőkönyveit közreadó Bulletinje révén szélesebb hatást gyakorolt.<sup>2</sup> Közeli barátjai közt több filozófus volt, mindenekelőtt az 1907-ben elhalálozott Octave Hamelin, Xavier Léon és Frédéric Rauh. Mint majd látni fogjuk, egyikük sem volt a durkheimi szociológia híve a szó szorosabb értelmében. Lévy-Bruhl, aki a filozófia professzora volt Párizsban, 1903, *La morale et la science des moeurs* című könyve megjelenése óta a durkheimi körhöz számított.<sup>3</sup>

Az osztályozás-tanulmányban megfogalmazott sejtések filozófiai relevanciája nyilvánvaló. Az ott megfogalmazottak filozófiai implikációit Durkheim több tanulmányban dolgozta ki, párhuzamosan azzal, hogy valláseméletét összefoglaló 1912-es könyvét írta. Újra és újra, önálló írásokban és vitákban, ki kellett térnie a szociológia és filozófia viszonyának egész pályáját végigkísérő, de mindig új módon átgondolt kérdésére. Több, a szó akkori és mai értelmében egyaránt a szorosan vett filozófiába tartozó kérdést is tárgyalt: a szó irodalmi

<sup>1</sup> "Parti de la philosophie, je tends à y revenir; ou plutôt j'y ai été ramené tout naturellement par la nature des questions que je rencontrais sur ma route." Durkheim levele 1911. szeptember 13-án Davyhoz, közli Davy 1973,301. Jellemző, hogy a durkheimizmusnak még Durkheim életében apológiáját író Davy hűséges ismertetését e szavakkal zárta: "Qui peut dès lors soutenir de bonne foi que la Nouvelle Sorbonne [amelynek Durkheim elismerten egyik reprezentatív figurája volt] ait tué Tesprit philosophique?" (1911,185) Ez a mondat egyébként nyílt utalás volt az Agathon álnéven publikált, egyebek mellett Durkheim ellen irányuló pamfletre, amely szerint ő "adversaire méprisant de toute philosophie". (1911,93)

<sup>2</sup> A SFP 1901 február 7-én alakult, Lalande sugallatára. A társaságban vezető szerepet játszott Xavier Léon, Durkheim személyes barátja, kincstárnoka Élie Halévy volt, akivel nem került jó viszonyba, főtársa André Lalande. A társaság célja – Léon szerint – "la constitution d'un centre, d'un foyer spécial pour tous ceux qui se réclament de la Raison; rapprochement de plus en plus étroit et sans doute de plus en plus profond des savants et des philosophes; discussion des problèmes les plus essentiels de la pensée et de l'action dans cet esprit de réflexion absolument libre et absolument sincère qui, à défaut de l'unité de doctrine et des opinions philosophiques est le lien qui unit dans une même attitude les différents représentants de la pensée contemporaine..." (idézi Benrubi, 1933,661; ld. Fabiani 1988,40 is)

<sup>3</sup> Rauh Lévy-Bruhl könyve kapcsán: "M. Durkheim a trouvé son prophète." (1904,359)

értelmében is többé-kevésbé filozófus lett (s 1912 után ennek a törekvésnek az eredménye utolsó befejezett tudományos munkája, a pragmatizmusról szóló előadássorozat). Ezek a szorosabb értelemben vett filozófiai szakkérdéseket tárgyaló munkák világítják meg igazán a megismerés Durkheim által munkába vett szociológiai elméletének horderejét.

### Az erkölcs-meghatározás vitája

Az első alkalom, amikor Durkheim megjelent és szerepelt a SFP-ban, az 1906 február 11-i és március 22-i ülés volt. Itt az erkölcsi tény meghatározásáról tartott előadást, s ezt vita követte. Ez az erkölcsi tény meghatározásáról szóló tanulmány Durkheim három 'nagy' meghatározás-tanulmányának egyike. E három tanulmányban, a társadalmi tény meghatározásának 1894-ben, a *Régiesben*, a vallás meghatározásának 1899-ben (1899m) és ennek a dolgozatnak, sok közös vonása van. Ezek a hasonlóságok elsősorban formaiak, a Durkheim által preferált 'előzetes meghatározás' módszeréből (1894m, 56 sk.) adódnak.<sup>5</sup> A vallási jelenségek meghatározásával kapcsolatban már utaltam arra (6. fejezet), hogy a dolog érdemi részét tekintve az első két meghatározás-tanulmány tulajdonképpen ellentétben van egymással, minthogy amit Durkheim 1894-ben a társadalmi tények megkülönböztető sajátosságának tartott (a kényszerítő, kötelező jelleg), azt 1899-ben a vallás megkülönböztető jegyeként tárgyalta (ami természetesen összhangban van azzal, hogy ekkor már a vallási jelenségeket tekinti *a par excellence* társadalmi jelenségeknek). Jó okunk van arra gondolni, hogy az erkölcsi tények meghatározása során is megfigyelhetőek a filozófiai és tudományrendszertani felfogásában bekövetkezett változások hatásai.

Durkheim két, az akkori filozófusok számára közérthető kérdést tárgyal, mindkettő az erkölcsi kötelesség (*devoir*) és kötelezettség (*obligation*) mibenléte körül forgott: hogyan lehet ezeket meghatározni, és hogyan lehet érvényesülésüket megmagyarázni? Durkheim és hallgatósága ugyanabban a 'diskurzus-univerzumban' mozgott, közös vonatkoztatási pontjaik Kant és a francia filozófusok közül mindenekelőtt Renouvier voltak.

Durkheim előadásának felületes olvasata azt a benyomást kelti, hogy nem tett itt mást, mint összeszedte és egységes szöveggé szerkesztette korábban publikált írásaiából azt, ami a témára vonatkozott. Valóban, nagyon sok mozzanat megtalálható már, többé-kevésbé eltérő formában az 1. fejezetben már említett korai Wundt-elemzésekben (1887a), a *Division* első kiadásának előszavában (1893c) és a 90-es évek végére keltezhető, a morális nevelésről szóló előadásokban (1925). Óvatosságra int természetesen az, hogy a *Division* első előszavából a második kiadásban, 1902-ben Durkheim éppen azokat a részeket hagyta ki, amelyek az erkölcsi tények meghatározásával kapcsolatosak." Úgy vélem, a kulcsot ahhoz, hogy mi volt Durkheim

<sup>4</sup> Az előadást és Durkheim hozzászólásainak többségét ld. Durkheim 1906a, csak az előadás szövegét Durkheim 1906m, az ülés teljes anyagát SFP1906. Minthogy ez utóbbi szöveg a legnehezebben hozzáférhető, a másik két közlésből idézek, ha a szóbanforgó hely ott megtalálható. A társaságban tartott előadás egyetemi előadásainak anyagát dolgozta fel (Mauss 1925,478): 1909-ben tartott erkölcsstani előadássorozatáról fennmaradt G. Davy és A. Cuvillier jegyzete, ez az előadássorozat az 1906-os előadás szemléletét követte. (Durkheim 1909c, 1909d) A 'fait morál' kifejezés a franciában szokatlan, de Durkheim ismételtelen használja. (Isambert 1979-80,17)

<sup>5</sup> Az előzetes meghatározás módszerét követte Mauss befejezetlenül maradt tanulmánya az imádságról (Mauss 1909,401 sk.) és Hubert-rel közösen írt dolgozata a mágiáról (1904,10 sk.) is. Az 'előzetes meghatározás' módszertani problémáiról ld. Isambert 1982.

<sup>6</sup> Besnard (1987,25) szerint ez azért történt, mert a doktori értekezésésként beadott könyv vitáján éppen a Bevezetésnek ezt a részét, bírálták igen hevesen. Azt is tekintetbe kell azonban venni, hogy amikor a 2. kiadás készült (1902), Durkheim már úton volt felfogásának jelentős, alant elemzendő módosítása felé.



szándéka 1906-os előadásával, akkor leljük meg, ha szisztematikusan összevetjük ezt a szöveget a korábbiakkal.

Durkheim 1906-os előadásában abból a kézenfekvő gondolatból indult ki, hogy világos különbség létezik a gyakorlati, technikai szabályok és az erkölcsi szabályok között. (1906m, 162) Ugyanez a különbségtétel megvolt már az 1893-as szövegben is (1893c, 274), de a különbséget a két tanulmányban nem ugyanúgy értelmezte. 1893-ban Durkheim még azt mondta, hogy a technikai szabályok figyelmen kívül hagyása ahhoz vezethet, hogy terveink kudarcot vallanak, de itt a szabálysértésből nem következik egyértelműen és szükségszerűen a kudarc.

"Ha ügyeimet nem a mesterség szabályainak megfelelően viszem, azt kockáztatom, hogy nem érek el sikert; de a társadalom nem emel szót az ellen, hogy így cselekedjek. Hagyja, hogy cselekvésem teljesen szabadon végbemenjen. Ez a cselekvés nem juthat el azokhoz a célokhoz, amelyek felé törekszik, de ezért még nem tiltatik meg... az a sikertelenség, amely a hagyományos technika elveinek az elfelejtéséből következik, nagyon is véletlenszerű. Legfeljebb azt állíthatjuk, hogy többé vagy kevésbé valószínű; de az is lehet, hogy a szabályoknak ezt a megsértését, még ha mindenki tudtával és szeme előtt történik is, jóakarattal fogadják. Semmi biztosat nem tudhatunk tehát mindaddig, míg az esemény be nem fejeződik."

Egész más az erkölcsi szabályok természete: itt a szabály megsértése esetén szükségszerűen következik a kudarc, t. i. a megtorlás.

"Ha egy cselekvés, amelynek természeténél fogva egy morális szabályhoz kell alkalmazkodnia, attól eltér, a társadalom, ha erről tájékozottan van, közbelép, hogy megakadályozza ezt az eltérést... Ez a társadalmi reakció igazi szükségszerűséggel követi a normasértést; gyakran még módjában is előre meghatározott.

Durkheim itt a köznapi gondolkodás intuíciónak követte: egy technikai projektum lehet, hogy sikerül, lehet, hogy nem. Mindenesetre a vállalkozás kezdetén igen nagy a bizonytalanság. Az erkölcsi viselkedés viszont messzemenően predeterminált, és pedig a szabályok által: itt tehát pontos előrelátás lehetséges. A törvényszerűség és szükségszerűség a morális, társadalmi oldalon van, a véletlenszerűség a technikai cselekvésekben, tulajdonképpen a technikai cselekvés által mozgásba hozott természeti folyamatokban magában.

1906-ban Durkheim ugyanezt a technikai/morális dichotómiát használta, de a szembenállítás tartalmát megfordította. Most ugyanis a technikai, a természeti törvényeket mozgásba hozó viselkedésre következik automatikus szabályszerűséggel a 'szankció', a sikertelenség.

"Ha megsértem a higiénia szabályait, amelyek azt parancsolják nekem, hogy tartózkodjam a gyanús érintkezésektől, e cselekedetet automatikusan követi a káros következmény, vagyis a betegség. Az

<sup>7</sup> "Si je ne conduis pas mes affaires d'après les règles de l'art, je risque de ne pas réussir; mais la société ne s'oppose pas à ce que j'agisse ainsi. Elle laisse mon acte se produire en toute liberté. Il ne peut pas aboutir aux fins où il tend, mais il n'est pas pour cela refoulé... l'insuccès qui suit l'oubli des principes de la technique traditionnelle est des plus contingents. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il est plus ou moins vraisemblables; mais il peut se faire aussi que cette dérogation aux règles, même si elle est faite au su et au vu de tout le monde, soit accueillie avec faveur. On ne peut donc rien savoir de certain tant que l'événement n'est pas consommé." (1893c, 274)

<sup>8</sup> "Quand un acte qui, en vertu de sa nature, est astreint à se conformer à une règle morale s'en écarte, la société, si elle est informée, interviert pour mettre obstacle à cette déviation... Cette réaction sociale suit l'infraction avec une véritable nécessité; elle est prédéterminée parfois même jusque dans ses modalités." (1893c, 274)

elkövetett cselekmény magától váltja ki a következményt..." (Durkheim 1906m, 172)

Egész más a helyzet az erkölcsi szabályok megsértésekor:

"De amikor egy olyan szabályt sértek meg, amely azt parancsolja nekem, hogy ne öljek, hiába elemzem tettemet, nem találom benne a rosszsallást vagy büntetést. A cselekedet és a következmény «anyaga» a leghatározottabban másnemű, különböző." (Durkheim 1906,172-3)

A megfordításban nyilvánvalóan egyrésről a tudós intuíciója játszott szerepet: hiszen a természettudós, a mindennapok emberével vagy a technika kezelőjével szemben, úgy véli, hogy a természeti folyamatok vonatkozásában egyértelmű és szigorú determinizmusról lehet beszélni (ez a laboratórium nézőpontja a műhelyével vagy a klinikáéval szemben). De az erkölcsi szabályok oldalán is végbement a megfordítás: a szükségszerű következményből egy "szintetikus kapocs" lett a szankció és a szankcionált cselekedet között.

Durkheim művelt filozófusként a morális tény meghatározásának egész problémájával a Kanttól kiinduló filozófiai reflexióhoz kapcsolódott. Akkor úgy vélte, hogy a szabályok előtérbe állításával mintegy azt a külső burkot, azokat a könnyen meghatározható jelenségeket írta le, amelyekről az erkölcsi tények könnyen felismerhetők. Nyilvánvaló, mondta, hogy nem a szankció teremti meg a kötelezettség érzetét.

"Ugyanígy a moralistának úgy kell eljárnia, hogy csak azt tekintse kötelezőnek, ami valóban kötelező, s azt ne, ami csak annak látszik; kutatásai anyagául a valóságot kell vennie s nem a szubjektív látszatokat. Márpedig egy kötelezettség természete nem bizonyos, csak akkor, ha valamilyen szankcióban megmutatkozik."

Azt a véleményét, hogy a szankció és a kötelezettség összefüggnek, 1906-ban is fenntartotta. Ugyanakkor annak az inverciónak a következtében, amelyet a technikai és morális szabályok értelmezésében végrehajtott, gyökeresen más módon értelmezte a kettő közötti kapcsolatot. Azt állította, hogy a cselekedethez a szankció szintetikusán kapcsolódik, azaz a cselekedetben nincs semmi, amiből a szankcióra lehetne következtetni. (1906m, 173) Az az önkényes kapcsolat, amely a cselekedetet a szankcióhoz fűzi, éppen maga a szabály, vagyis a szabály *kötelező* (obligatóké) jellege. (1906m, 175-6)<sup>10</sup>

1893-ban szociológiailag redukálta a vizsgált problémát: elismerte ugyan az erkölcsi kötelezettség sajátos természetét, de tudományosan elemezhetőnek egyedül a megfigyelhető szankciókat (azaz a szankcionált viselkedéseket) tartotta. A szankciók valamilyen (Durkheim által homályban hagyott) formában szimbolizálták a morális kötelességet, az bennük 'megmutatkozott'. A szankcióval bíró szabályok és az erkölcsi értelemben vett kötelesség viszonya szükségképpen homályban maradt. Ezzel a morális viselkedés problémájának megmaradt egy csakis filozófiailag elemezhető dimenziója, hiszen a szociológia munkáját a szankcionált viselkedések elemzésére korlátozta. A morális nevelésről tartott előadásaiban is, tehát a 90-es évek végén is ezt, a problémát a megfigyelhető viselkedések és a konkrét szabályok viszonyára redukáló felfogást képviselte: "Ha megfigyeljük az erkölcsöt, ahogy

9"De même, il faut que le moraliste procede de manière a ne prendre pour obligatoire que ce qui est obligatoire et non ce qui lui *paraît* tel; qu'il prenne pour matière de ses recherches des réalités et non des apparences subjectives. Or, la réalité d'une obligation n'est certaine que si elle manifeste par quelque sanction." (1893c, 276)

<sup>10</sup> Kétségtelen, hogy ezzel Durkheim közelebb került a kötelesség kanti értelmezéséhez, de túlzás, amikor azt állította, hogy "idáig nagyjából Kantot követtük." (1906m, 175) Amikor Kant azt mondta, hogy "a kötelesség valamely cselekedetnek a törvény tiszteletéből eredő szükségszerűsége" (Kant 1991a, 28), akkor a 'törvény' nála nem a szankcionált szabályt jelentette, hanem a cselekedetet vezérlő maximát, az "akarat elvét" (1991 a, 28), amelynek nála nem volt szociológiai dimenziója.

létezik, azt látjuk, hogy sajátos, pontos és meghatározott szabályok végtelen sokaságából áll, amelyek a leggyakrabban bekövetkező különböző szituációkban rögzítik az emberek viselkedését."<sup>11</sup>

1906-ban eltávolodott ettől a felfogástól, amely a hangsúlyt a külső előírásokra, tilalmakra és szabályokra helyezte. Az új felfogásban a szabály kötelező jellege (amiből következik a szankció), tehát az erkölcs 'külső' oldala és a morális kötelesség, azaz az erkölcs 'belső' oldala szorosabb kapcsolatba került. Ebből következően a morális kötelességet mint a (preskriptív) szabályok érvényességét tömören összefoglaló formulát értelmezte. Ezzel a morálfilozófiai értelemben vett kötelességet, kötelezettséget is bevonhatónak tartotta a szociológiai vizsgálatba, nemcsak a szankcionált előírást. A kötelességnek ez a szociologizálása mai szemmel nézve nagyon különös volt, mert nem az erkölcsi előírások tényleges érvényesülésének társadalmi feltételeit állította a kutatás középpontjába, hanem az erkölcs érvényességének klasszikus filozófiai kérdését próbálta szociológiai kérdéssé transzformálni. Az empirikus, szaktudományos vizsgálat eredményei ebben az értelemben közvetlen filozófiai relevanciára tettek szert, hiszen a szankcionált viselkedésformák tanulmányozásán keresztül a szociológus az erkölcs, a kötelesség mibenlétére tudott következtetéseket levonni. Ilyenformán a Durkheim által elképzelt szociológia egyben metaetika is lett volna.<sup>13</sup>

Az erkölcsfilozófiai kérdés durkheimi típusú szociológiai elemzésének követését még nehezebbé teszi az a körülmény, hogy Durkheim a kötelesség mellett egy másik, egyenrangú és nagyon nem kantianus elvet is bevezetett az erkölcs definíciójába: a kívánatosságot. A *Divisionban* még a kényszerítő szabályozás állt az előtérben: "... minden erkölcsi tény egy szankcionált viselkedési szabályból áll."<sup>14</sup> E tétel sajátos megfordításával Durkheim még azt is sugallta, hogy egyben minden szankcionált viselkedés morális természetű is. (vö. Isambert 1979-80,23 sk.) Durkheim maga is felismerte, hogy a szankció előtérbe állítása az erkölcsöt és a jogot közel hozza egymáshoz, tulajdonképpen szociológiai szempontból a kettő összeolvad. (1893c, 276-7) 1906-ban már az erkölcs és a vallás közötti hasonlóság foglalkoztatta.<sup>15</sup> A század elejétől fontosnak tartotta annak a hangsúlyozását, hogy az erkölcsnek és vallásnak

<sup>11</sup> "Si nous observons la morale telle qu'elle existe, nous voyons qu'elle consiste en une infinité de règles spéciales, précises et définies, qui fixent la conduite des hommes pour les différentes situations qui se présentent le plus fréquemment." (1925,21) Ld. az egész 2. előadást is (15-28). E felfogásnak megfelelően itt a fejtegetésben nem is a kantianus eredetű kötelesség-probléma hangsúlyozódik, hanem a tekintély (autorité) kérdése. (25,30) Ugyanígy fogta fel a kérdést a morális nevelésről szóló előadásokkal nagyjából egyidejű politikaszociológiai előadásaiban is: a szociológiának mindenképp a szankciókat kell vizsgálnia. (1950,42) Ugyanitt tett megjegyzéséből tudhatjuk, hogy több előadást szentelt a szankciók elméletének, ezek azonban elvesztek. Világos ezekből, hogy nem egy 1893-ban felvetett, aztán elejtett, majd 1906-ban újra elővett kérdéstről van szó; a morális szabályok mibenléte folyamatosan foglalkoztatta Durkheimet.

<sup>12</sup> Habermas írja erről az előadásról: "Das Erklärungsbedürfnis an der Geltung moralischer Regeln ist gerade der Umstand, dass sie eine verpflichtende Kraft besitzen, die Sanktionen im Falle von Regelverletzungen erst begründet -und nicht ihrerseits Sanktionen voraussetzt." (1981,2,77)

<sup>13</sup> Durkheim természetesen eljárásának logikai természetét nem látta teljesen világosan (Wallwork 1972,159 sk., 175 sk.), ezért beszélt arról, hogy "szigorúan empirikus elemzéssel" jutott el a kötelezettség és kötelesség nagyjából a kanti értelmezésnek megfelelő fogalmihoz. (Durkheim 1906m, 174) Lehet, hogy ez csak annyit jelentett nála, hogy nem a hagyományos filozófia útját járta, ami természetesen igaz volt.

<sup>14</sup> "... tout fait moral consiste dans un règle de conduite sanctionnée." (1893c, 275)

<sup>15</sup> A fogalom, amely a kettőt összekapcsolja, a 'szent': "A szent tárgy, ha nem is félelmet, de tiszteletet ébreszt bennünk, ami bizonyos távolság tartására ösztönöz. Ugyanakkor szeretetünk és vágyaink tárgya is, a közelében kívánunk lenni, vonzódunk hozzá." (Durkheim 1906,178) A 'szent' jelenségekkel nemcsak a vallásban, hanem az erkölcs területén is találkozhatunk, olyannyira, hogy a kettő között "csak fokozatbeli különbség van". (1906m, 179)

‘kívánatos célnak’ is kell lennie amellel, hogy mint kényszerítő erő meghatározza a viselkedést. (Ld. Jones 1985)<sup>16</sup> Nem értett egyet ezért az eudaimonizmus kantiánus elutasításával.

"A kanti hipotézis, amely szerint a kötelezettség érzete az értelem és érzelem gyökeres különbözőségének tulajdonítható, nehezen egyeztethető össze azzal a ténnyel, hogy az erkölcsi célok, egyik aspektusuk következtében, kívánatosak. Ha az értelemnek bizonyos mértékig ugyanaz a végcélja, mint az értelemnek, akkor nem alázódik meg azzal, hogy aláveti magát az utóbbinak." (Durkheim 1906m, 176)

Eklektikus volt-e Durkheim, mint sok francia filozófus kortársa? Nyilvánvalóan több ellentétes követelménynek kívánt egyszerre eleget tenni: egyrészt a kanti felfogást szociologizálni akarta, de magát a kanti érvelést teljes egészében nem kívánta elvetni, mert azt tekintette a filozófiai gondolatmenet példaképének, másfelől oldani kívánta a kanti felfogás szigorúságát, amelyet fiatalabb korában egyébként teljes mértékben elfogadott. A kérdést a maga számára úgy is megfogalmazta, hogy az erkölcsfilozófia szociologizálása útján hogyan oldható fel értelem és érzelem dualizmusa. Az előadás későbbi részeiben (1906m, 188 sk.) a tisztelet fogalmával operált: minthogy ez egyaránt tartalmazta azt, hogy a tiszteletet ébresztő lény (itt: a társadalom) felettünk áll és kényszerít, s azt, hogy viszonyunk hozzá pozitív (hiszen ebben különbözik a puszta félelemtől), benne az erkölcs e két oldala egybeolvadni látszott. Másrészt arra hivatkozott, hogy a társadalom nem csak külső hozzánk képest, hiszen énünk jobbik részét alkotja.

"A társadalom, miközben transzcendens számunkra, egyben egyidejűleg immanens is, és annak is érezzük. Igaz, hogy meghalad minket, de ugyanakkor bensőnké vált, hiszen csak bennünk és általunk tud létezni. Vagy még inkább azt mondhatnánk, hogy a társadalom bizonyos értelemben egy velünk, sőt lényünk jobbik része, hiszen az ember csak olyan mértékben ember, amilyen mértékben civilizált." (1906m 186)

A társadalmi célokhoz és így az erkölcshez nem mint valami külsőhöz vonzódunk, hiszen a társadalmat akarván egyben "önmagunkat akarjuk". (187)<sup>17</sup> A kötelesség és a jó dualitását tehát az oldja fel, hogy mindkettőnek a tárgya és forrása ugyanaz: a társadalom. (Isambert 1979-80.29) A vallás és az erkölcs közelítése is az ellentét feloldását eredményezte. A kötelesség és a jó szigorú dualitása ugyanis relativizálódik, ha az erkölcsben is a 'szent' vallási eredetű kategóriájával analóg vonásokat keressük. A szentnek már itt is az elsősorban a későbbi *Formesból* ismert formális meghatározását használta: "Szent az, amit elkülönítettek, aminek nem lehet közös mértéke a profánnal." (1906m, 190)<sup>18</sup> A kötelességnek, a jónak és a szentnek - így rekonstruálhatjuk Durkheim gondolatát – egyaránt közös formális jellegzetessége, hogy elkülönülnek a profántól (az utilitárius céloktól, az egyéni érdekektől és szenvedélyektől). A jó így nem a kötelesség poláris ellentéte, hanem mindkettő a szent transzformációja. Az előadásban és a vitában azonban ez a gondolat alárendelt jelentőségű maradt, elsősorban azért, mert Durkheim és filozófus kollégái is a kanti problematika bővületében érveltek. Durkheim számára a fontos nem az volt, hogy részletesen igazolja: az erkölcsnek egyszerre kell kötelezőnek és vonzóknak lenni, mert ezt egyrészt nem vitatták különösebben, másrészt kollégái a kanti rigorizmus örökségével az elméjükben nem is nagyon bíztatták, hogy bátrabban

<sup>16</sup> Neveléstörténeti előadássorozatában az antikvitás és a kereszténység erkölcsfelfogásának különbségét a jó (az ideál) és a kötelesség dualitása segítségével világította meg, s a reneszánszban találta meg az ezt a kettősséget egyeztető szemléletet. (1938,242-3)

<sup>17</sup> Az erkölcsi nevelésről szóló előadásokban mondta a társadalomról: "Elle est hors de nous et nous enveloppe, mais elle est aussi en nous, et, par tout un coté de notre nature, nous nous confondons avec elle." (1925,60)

<sup>18</sup> Egy erősebb megfogalmazás a vita során: "Le sacré, c'est essentiellement... ce qui est *mis a part*, ce qui est *séparé*. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane." 1906a, 103)

szabaduljon meg tőle. A vita az erkölcs – legyen szó akár a kötelesség, akár a jó erkölcséről – társadalmi természete, egyéni és társadalmi durkheimi dichotómiája körül forgott.

Az előadás második felében a kötelesség társadalmi geneziséét vázolta fel Durkheim. Itt is közismert filozófiai kérdésekből és állításokból indult ki. Ilyen kérdés volt az, hogy – feltéve,<sup>19</sup> hogy a cselekedetnek csak kétféle végső célja lehet: önmagam vagy mások – lehetnek-e önmagunk iránti kötelességeink. Durkheim szerint "az erkölcsi tudat sohasem tekintette erkölcsinek az olyan tevékenységet, amelynek célja *kizárólag az egyén létének fenntartása* volt." (1906m, 181) Ezzel természetesen a morálfilozófiai reflexió közepébe vágott bele.

Kant úgy gondolta, hogy az önmagunk iránti kötelesség, ahol a kötelező és a kötelezett ugyanaz, önmagának ellentmondó fogalom. Ennek ellenére elismerte, hogy lehetnek önmagunk iránti kötelességeink, amennyiben ugyanis az ember mint belső szabadsággal felruházott lény, *homo noumenon* kötelezettségre, mégpedig önmaga (a személyében rejlő emberiség) iránti elkötelezettségre képes lény." (Kant 1991 c, 532-3). Renouvier az ember kettősségének kanti felfogását úgy próbálta a benne rejlő maradék metafizikától megtisztítani, hogy az önmagunkkal szembeni kötelességet az észhez, az ember tervező képességéhez kötötte. így a magunkkal szembeni kötelesség a jelenbeli Ént köti az előrelátott jövőbeli állapot, a cél, egy kellés által. (Renouvier 1908,14-19) Kant is, Renouvier is elkerülte tehát, hogy kötelezett és kötelező ugyanaz legyen. Mindketten úgy gondolták, hogy az önmagunkkal szembeni kötelesség ilyen megfogalmazásával elkerülték, hogy a kötelességet az egoista egyénből vezessék le, ugyanakkor megmaradtak egy eszményi értelemben vett individualizmus álláspontján.

Durkheim ezt a klasszikus érvrendszert formálta át úgy, hogy Kant *homo noumenon*ja, a renouvier-i ész helyébe a társadalmat állította. Az érvelés átalakítása természetesen egy csúsztatással kezdődött: igaz ugyan, hogy a Franciaországban domináns kantianus háttérű erkölcsfilozófia (amelyet a bizonytalan értelmű 'erkölcsi tudat' helyébe tehetünk a fenti idézetben) nem tekintette erkölcsinek az egoista tevékenységet (t. i. "amelynek célja kizárólag az egyén létének fenntartása"), de ez, mint láttuk, nem jelentette azt, hogy "... az egyén... sosem lehet erkölcsi tevékenységem végső célja." (Durkheim 1906m, 181 )<sup>20</sup> Durkheim az 'egyéni' terminus értelmét az "aki jómagam vagyok" ('que je suis, en tant que tel') mellékmonddal (az idézetben a kipontozott helyen) leszűkítette, az empirikus egyént állítva Kant és Renouvier általános egyéne helyébe. Csak így lehetett aztán a *homo noumenon* és az ész pótléka a társadalom.

A klasszikus érvelésnek ezt a redukcióját Durkheim már korábban elvégezte: akkor, amikor Wundt etikáját interpretálta, s lényegében átvette tőle, hogy a morális cselekvés semmilyen értelemben nem követhet egyéni célokat.<sup>21</sup>

"Nem tudjuk magunkat kötelezni; minden parancsolat feltételez egy legalábbis lehetséges kényszert, következőképpen egy hozzánk képest magasabbrendű és minket kényszeríteni képes hatalmat."<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Durkheim ugyan azt állítja, hogy ezt a kérdésfeltevést Wundt-tól vette át (1906m, 180), de nyilvánvaló, hogy ez is Kanttól származik (ld. Kant 1991c, 528).

<sup>20</sup> Vitapartnerei ezt az állítást nem fogadták el. A vitaülésre beérkezett, Durkheim téziseit (1906m, 163-167) kommentáló levelekben ez ismételt előfordul (Marcel Bernés, Alphonse Darlu, B. Jacob,FrédéricRauh-SFP 1906,141,148,158,166-7), de a tényleges vitában már nem tértek ki rá újra.

<sup>21</sup> "So bestätigen gerade diese Versuche einer egoistischen Grundlegung der Moral,... den die praktischen sittlichen Urteile beherrschenden allgemeingültigen Grundsatz, dass das eigene Sein niemals bloss um seiner selbst willen als sittlicher Zweck erscheint, sondern dass es im weiteren Umfang des sittlichen Lebens überall nur als ein Mittel im Dienste solcher Zwecke sich darstellt, die ausserhalb des eigenen Seins Hegen." (Wundt 1912,79)

<sup>22</sup> "Nous ne pouvons pas nous obliger nous-mêmes; tout commandement suppose une

1906-ban ezen a megközelítésen Durkheim annyiban változtatott, hogy a társadalmat mar nem a kötelesség teljesítésének empirikus garantálójaként fogta fel (vagyis olyan intézményként, amely a rendelkezésére álló szankcionáló eszközök révén biztosítja, hogy az egyének meghatározott kötelességeiket teljesítsék), hanem úgy gondolta, hogy a kötelesség egyáltalán csak a társadalomban létezhet. A társadalom tehát mint *phaenomenon* fegyelmező intézmény (hiszen ezt a funkcióját Durkheim sosem vonta kétségbe), mint *noumenon* viszont az erkölcs létezésének előfeltétele.

Ehhez a következtetéshez Durkheim úgy jutott el, hogy az egyént mint erkölcsi célt – egyébként következetesen – nemcsak a mindenkori Én értelmében kapcsolta ki, hanem a mindenkori Másik értelmében is: a Másik semmivel sem rendelkezik nagyobb erkölcsi értékkel mint Én, akkor sem, ha több Másikról van szó. (1906m, 182) Mindez természetesen addig érvényes, míg azt gondoljuk Durkheimmel, hogy a szociológia nem az interakciók tudománya. De ha így van, akkor valóban nem marad más, ami az erkölcsi tevékenység tárgya lehet, mint a társadalom.

"... ha létezik erkölcs, ami a kötelességek és kötelezettségek rendszere, akkor a társadalomnak olyan erkölcsi személynek kell lennie, amely minőségileg más, mint azok az egyének, akikből áll, és akiknek egyesülése révén keletkezett. Mint látják, okfejtésem és Kant isten létét bizonyító okfejtése között elég nagy a hasonlóság. Kant isten létezését tételezi, mert e hipotézis nélkül az erkölcs megérthetetlen lenne. Én az egyénektől sajátosan különböző társadalmat tételezem. Enélkül ugyanis az erkölcsnek nincs tárgya, a kötelességnek nincs kapcsolódási felülete." (Durkheim 1906m, 183)

Látható, hogy Durkheim a társadalmat (és a társadalmi kényszereket) a kötelesség logikai előfeltételének tartja – más szóval: kötelességről csak annyiban lehet értelmesen beszélni, amennyiben feltételezzük, hogy az egyének "társadalmi kényszereknek" (is) engedelmeskednek. Ahhoz, hogy bármilyen empirikus (korhoz, helyhez és csoporthoz kötött) kötelességet értelmezni tudjunk, rendelkezünk kell a kötelesség fogalmával, ezt azonban csak akkor tudjuk értelmezni, ha rendelkezünk az egyénektől és egyének aggregációjától különböző társadalom fogalmával. Durkheim utalása Kantra nem lényegtelen: a társadalom logikai, formális feltétele az erkölcsnek.<sup>2 4</sup> Ez az állítás összeegyeztethető azzal, hogy a kötelesség konkrét tartalma sokféle lehet. Az erkölcs normatív tartalmának történeti és társadalmi relativitása Durkheimnél összeegyeztethető az erkölcs (a kötelesség) egyetemességre törekvő metaetikai szociológizáló értelmezésével.<sup>25</sup>

contrainte au moins éventuelle, par conséquent une puissance supérieure a nous et capable de nous contraindre." (1887a, 327)

<sup>23</sup> Ez a gondolatmenet megjelent már a morális nevelésről szóló előadásokban is (1925,48-51). A hivatkozott kanti fejtegetés: 1991 b, 246 sk.

<sup>24</sup> Habermas ezt az 1906-os előadást úgy interpretálja, hogy abban Durkheim azt a tézist állítja fel, "dass die moralischen Regein ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Hetüigen beziehen." (1981,2,80) Ez az állítás természetesen csak úgy igazolható, ha az itt elemzett szöveg mellé állítjuk a *Formes* elemzéseit is. A 'szent' kategóriája 1906-ban csak kiegészítő szerepet játszik – könnyen belátható, miért. Durkheim szándéka ekkor az volt, hogy igazolja: a szociológia képes arra, hogy feloldja a filozófiai dilemmákat, ezért itt zárójelbe tette ama meggyőződését, hogy viszont a szociológiai elméleti problémákat csak a vallásszociológia primátusa mellett lehet megoldani.

<sup>25</sup> A 90-es évekbeli munkáiból már ismert hisztoricista, relativista megközelítés századforduló utáni írásaiban is fellelhető. Így egyetértőleg parafrázálja Lévy-Bruhl állítását: "Chaque type social a sa discipline morale qui lui est propre." (1904b, 469) Egy másik ismertetésében arról beszélt, hogy a logikai funkciók társadalomfüggőek. (1907c, 576) A példákat még lehetne szaporítani. Durkheim nem keveredett ellentmondásba, mert két szinten érvelt. A gondolkodás, az erkölcs általános, formális szerkezeteit egyetemesnek tartotta (ezért nem fogadta el végül Lévy-Bruhl elméleteit), a mindenkori konkrét erkölcsöt és gondolatvilágot a sajátos társadalmi feltételekkel funkcionális összefüggésben látta. (E kettőséget felismeri és elméleti ellentmondásnak tartja Gieryn 1982,108,111.) Egy Parodival

Így kell érteni Durkheim nevezetes mondását, hogy "választani kell isten és a társadalom között". A teljes idézet így szól:

"... a közvélemény szemében erkölcs csak az önzetlenséggel, áldozatkészséggel együtt jelenik meg. De az önzetlenségnek csak akkor van tartalma, ha az a lény, amelynek alávetjük magunkat, a miénknél, egyénénél nagyobb, magasabb rendű értékekkel rendelkezik. Márpedig az érzékelhető, tapasztalati világban egyetlen olyan lényt ismerek csak, amely a miénknél gazdagabb, bonyolultabb erkölcsi valósággal rendelkezik, és ez: a közösség. Tévedek, hiszen van még egy másik is, amelyik ezt a szerepet betölthetne, és ez az isten. Választani kell tehát isten és a társadalom között." (1906m, 183)

Az előző fejtegetés és a Kantra való utalás is nyilvánvalóvá teszi, hogy a társadalom mint az egyénénél magasabb rendű valóság kétféleképpen értendő: egyrészt empirikusan, s akkor a cselekedeteket szankcionáló társadalmi intézményekről beszélünk, másrészt filozófiailag, s akkor a társadalomról mint az erkölcs létének, az erkölcsi kötelesség érthetőségének logikai értelemben vett előfeltételéről beszélünk.<sup>26</sup> Az isten és a társadalom közti választást tehát Durkheim nem valamiféle szocioidolátria értelmében gondolta. Az ember társadalmiságának feltevése számára ugyanolyan posztulátum is, mint Kant számára istené, azaz a társadalom nem a metafizikai értelemben vett létező isten, hanem az erkölcsöt lehetővé tevő posztulált isten helyébe lépne.

Durkheim álláspontja természetesen sajátos kettősséget mutatott. A társadalom ugyanis egyszer mint empirikus valóság, intézmények és normák rendszere, funkcionális összefüggés jelent meg, máskor pedig olyan posztulált létező, amelynek elgondolása logikailag szükséges ahhoz, hogy pl. az erkölcsöt megérthessük. Ez természetesen szándékos volt. Durkheim a szociológiának ebben az időben kettős szerepet tulajdonított: mint empirikus szaktudománynak megbízható ismereteket kellett szállítania,<sup>27</sup> mint a társadalom természetére irányuló reflexiónak hozzá kellett járulnia a filozófia mélyülő válsága megoldásához. Mint az erkölcs meghatározásáról szóló tanulmány is mutatta, Durkheim egyrészt nagyon tudatosan kapcsolódott a filozófiában szokásos beszédmódhoz és a filozófiai tradícióhoz, ugyanakkor mindig fenntartotta annak legalább a látszatát, hogy érvei szaktudományosak, azaz a filozófiában szokásos módon nem lehet őket megcáfolni.<sup>28</sup> Ez az eljárás érveléstechnikailag, mint látni fogjuk, Durkheimet előnyös pozícióba hozta, hiszen a filozófiai kritikával szemben mindig hivatkozhatott arra, hogy állításai szigorúan szaktudományosak, ugyanakkor nem kellett lemondania filozófiai pozíciójának megvédéséről sem.

Az erkölcsfilozófia vonatkozásában Durkheim eljárása ahhoz a kétértelmű eredményhez

folytatott vitájában épp azért tagadta az erkölcs folyamatos racionalizálódását, mert meg volt győződve arról, hogy minden erkölcs racionális – formális értelemben. "Toutes les morales ont leur rationalité propre. Toutes les forces morales ont leur réalité; toutes sont naturelles, et par conséquent, rationnelles comme le reste de la nature." (1909e, 374)

<sup>26</sup> Ezt az állítást vitapartnerei általában nem fogadták el vagy lényegesen módosítani akarták. Ld. Maurice Blondel SFP 1906,144-5, Léon Brunschvicg 145, A. Darlu 147-8,173,178,Louis Weber 168,Malapert 191.

<sup>27</sup> A szűkebb értelemben vett morálszociológia feladatát így határozta meg: "Ce qui est possible et légitime, c'est de chercher par l'analyse historique et à l'aide des données que nous fournit la statistique morale, quelles sont les causes qui ont suscité et qui maintiennent les préceptes moraux que nous pratiquons; c'est-à-dire quels sont les besoins sociaux, les idées, les sentiments collectifs dont ces préceptes résultent et comment ces sentiments, ces idées, ces besoins se rattachent à la nature de la société et en dérivent." (Durkheim 1905c, 335)

<sup>28</sup> Ezért mondta pl. a kötelessége a kötelezettség meghatározása után, hogy ide "szigorúan empirikus elemzéssel" jutott (1906m, 174), holott természetesen ez az elemzés az egész tanulmányban a legformálisabbak egyike.

vezetett, hogy az erkölcsszociológiának egyben metaetikának is kellett lennie. Nem léphetett a durkheimi erkölcsszociológia a hagyományos erkölcsfilozófia helyére, mert fenntartotta azt az igényét, hogy a ténylegesen érvényesülő erkölcsi szabályozást vizsgálja, és mert megsemmisítőnek hitt bírálatot gyakorolt a hagyományos morálfilozófia sarktételei felett - kívülről. Bár, mint láttuk, sok tekintetben kapcsolódott az erkölcsfilozófia tradicionális problémáihoz, nem lépett be ebbe a diskurzusba, a maga számára más szabályokat tartott kötelezőnek. Ennek következtében állításai nem egyes erkölcsfilozófiai tételek igazolásának vagy cáfolatának számítottak (mint pl. Wundtnál, aki szociologizálása ellenére belül kívánt maradni a filozófiai beszédmódon), hanem magát az egész erkölcsfilozófiai beszédmódot ásták alá. A szociológia mint metaetika Durkheim hite szerint úgy oldotta meg a hagyományos problémákat, hogy kívül maradt az erkölcsfilozófián, megőrizte a saját szaktudományos jellegét is, s ugyanakkor betöltötte azokat a funkciókat is, amelyek korábban az erkölcsfilozófiához tartoztak, de amelyekkel az már Durkheim szerint nem tudott mit kezdeni. Ebből a vita során egy sajátos bújócska következett: Durkheim mindig más szinten érvelt, mint partnerei.

Annak ellenére, hogy – mint láttuk – Durkheim előadásában az erkölcsi kötelesség mibenlétét (tehát a hagyományos erkölccstan egyik alapproblémáját) kívánta tisztázni, akkor, ha vitapartnerei ezen a szinten tették fel kérdéseiket, visszahúzódott a szociológiai szaktudományosság szintjére. Így pl. Dominique Parodi teljes joggal kérdezte meg, hogy ha az erkölcsi kötelesség a társadalomra irányul, hogyan tudjuk értelmezni az erkölcsreformátorok működését, hogyan lehet kritizálni saját korunk morálját. (SFP 1906,171) Durkheim válaszában a morális eszmények és a társadalmi állapotok funkcionális összefüggését hangsúlyozta,<sup>29</sup> vagyis a filozófiai kérdést szaktudományos érveléssel gondolta megoldhatóknak.

A kérdést azonban ezzel nem intézhette el. Ha előadásában Kantra hivatkozott, akkor nem elégedhetett meg egy olyan állásponttal, amely az erkölcs heteronómiáját sugallja, mint ezt Darlu szemére is vetette. (SFP 1906,173) Durkheim méltatlankodva válaszolta, hogy ezt a kritikát igazán kevésbé érdemelte meg (SFP 1906,173), s a morális autonómiát a következőképpen alapozta meg:

"Az egyén részben kivonhatja magát a létező szabályok alól, amennyiben a társadalmat kívánja úgy, ahogy az létezik, s nem úgy, amilyennek tűnik, amennyiben egy olyan erkölcsöt kíván, amely a társadalom adott állapotához alkalmazkodik, és nem egy történetileg elmúlt állapotához, stb. A lázadás elve maga tehát ugyanaz, mint a konformizmus elve. A társadalom igazi természetéhez alkalmazkodik, amikor engedelmeskedik a hagyományos erkölcsnek; a társadalom igazi természetéhez alkalmazkodik, amikor lázad ez ellen az erkölcs ellen."<sup>30</sup>

Darlu teljes joggal utalt arra válaszában, hogy Durkheim a 'társadalom' szót bizonytalan értelemben használta,<sup>31</sup> de Durkheim nem erre reagált, hanem azt hangsúlyozta, hogy

<sup>29</sup> "Par exemple, aujourd'hui, le problème consiste a chercher ce que doit devenir la morale dans une société comme la notre, caractérisée par une concentration et une unification croissante, par la multitude toujours plus grandé de voies de communication..." etc. (1906a, 91 -92) "Socrate exprimait plus fidèlement que ses juges la morale qui convenait a la société de son temps." (93) Amiből természetesen az következik, hogy a morális újítás, úgy ahogy azt Parodi gondolja, értelmetlenség.

<sup>30</sup> "L'individu peut se soustraire partiellement aux règles existantes en tant qu'il veut la société telle qu'elle est, et non telle qu'elle apparait, en tant qu'il veut une morale adaptée á l'état actuel de la société et non a un état social historiquement périmé, etc. Le principe meme de la rébellion est donc le meme que le principe du conformisme. C'est a la nature vraie de la société qu'il se conforme quand il obéit a la morale traditionnelle; c'est a la nature vraie de la société qu'il se conforme quand il se révolte contre cette meme morale." (1906a, 95)

<sup>31</sup> "C'est au nom de la société que l'individu repousse l'idéal proposé et imposé par la société



pontosan kell érteni, mit jelent az egyén.

"Az erkölcsi területen, ahogy a természet más területein is, az *egyéni* esznek mint *egyéni* esznek nincsenek privilégiumai. Az az ész, amely számára Ön legitím módon követelhetné a beavatkozás és a történeti erkölcsi valóságon annak megreformálása céljából való felülemelkedés jogát, nem az enyém és nem is az Öné; ez a személytelen emberi ész, amely igazából csak a tudományban realizálódik.

Ez azt jelenti, hogy amennyiben azt vetették a szemére (mint Parodi, Darlu, s őket követve szinte mindenki), hogy heteronom módon fogja fel az erkölcsöt, nem enged teret a morális újításnak, akkor rögtön átváltott a társadalom valódi, az egyén szempontjából transzcendentális természetét felismerő szociológia álláspontjára, vagyis a szociológia metaetikai funkcióit emelte ki. Így alapozta meg a fennálló morális elképzelések kritikájának lehetőségét, és ezért igényelt teljes kompetenciát magának erkölcsfilozófiai kérdésekben. Amikor viszont filozófiai érvekkel próbálták rávenni az újítás társadalomtól független, tisztán racionális forrásainak elismerésére (mint pl. Rauh),<sup>33</sup> rögtön hivatkozhatott az empirikusan megállapítható társadalmi determinizmusokra, amelyek valószínűtlenné teszik ezt a hipotézist, s amelyek szemszögéből ez pusztá látszat.<sup>34</sup>

Darlu világosan megfogalmazta ezt a kettős társadalomfogalmat, amely Durkheim erkölcsszociológiájának metaetikai kiterjesztését lehetővé tette. "Vagyis a létező társadalmak felett, amelyek transzcendensek az egyénekhez képest és az erkölcs elsődleges forrásai, van egy társadalomideál, egy nem reális társadalom, amely el fog jönni, meg fog valósulni, amely egy magabbrendű erkölcsiség forrása?"<sup>35</sup> Darlu és Durkheim szemléletét az választotta el egymástól, hogy Durkheim tudományfelfogása folytán megengedhetőnek tartotta, hogy szabadon váltogassa ezt a két társadalomfogalmat, hiszen a szociológiát egyformán kompetensnek tartotta a társadalom szigorúan determinisztikus elemzésére és az ideál meghatározására. A vitában jellegzetesen megmutatókozó szcientizmusának ez adott sajátos színezetet.

dont il fait parti?" (SFP 1906,174)

<sup>32</sup> "Dans la régné morál comme dans les autres régnés de la nature, la raison de *Yindividú* n'a pas de privilèges en tant que raison de *Vindividú*. La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, ici comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la reformer, ce n'est pas ma raison, ni la votre; c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science." (1906a, 95-6)

<sup>33</sup> "On peut dès lors se demander s'il n'existe pas dans la morale un élément proprement humain, si une partie de la morale ne serait pas aussi peu *sociale* que la psychologie ou la physiologie..." (SFP 1906,207)

<sup>34</sup> "Mais si elle [Fexplication sociologique] démontre qu'ils sont d'origine sociale, il en résultera tout au moins qu'ils ne sont pas *réellement* extra-sociaux, bien qu'ils puissent continuer à être sentis comme tels." (SFP 1906,207)

<sup>35</sup> "Il y a donc au-dessus des sociétés actuelles, transcendants aux individus et source première de la moralité, un idéal de société, de société non réelle, mais à réaliser, qui est une source de moralité plus haute?" (SFP 1906,177) A vita menetében Brunschvicg később szintén két társadalomfogalmat látott működni Durkheimnél: "1. une réalité *sui generis* qui renfermerait en elle les lois pratiques de son devenir, 2. une réalité d'ordre humain qui donnerait prise à la libre action des hommes et qui pourrait être améliorée par la raison informée de ses membres." (SFP 1906,189) Durkheim ezt a különbségtételt csak módosítva fogadta el. Darluval való vitájában ugyanis úgy fogalmazott, hogy a tudományos ész által felismert tulajdonképpeni társadalmi törvények (Brunschvicg 1. társadalmá) teszik lehetővé a szabadságot, míg a köznapi valóságban (Brunschvicg 2. társadalmá) az emberek alá vannak vetve a funkcionális és oksági determinizmusoknak. Ezért azt mondta, hogy a 2. társadalom nem más, mint a tudomány által felvilágosított első – ami teljesen átalakítja a Brunschvicg által javasolt fogalomértelmezést.

## A szociológia mint filozófia

Durkheim világosan látta, milyen természetűek a szociológiája által támasztott igények. Mint egy 1907-ben publikált fontos recenziójában kifejtette, az erkölcsi tények (szociológiai) tudománya, amely, ha töredékes is, de már létezik, tehát nem pusztán lehetőség, az előfeltétele annak, hogy a gyakorlati erkölcsi megfontolások alapját képező filozófiai fogalmakat ki lehessen alakítani.

"Valóban, ahhoz, hogy reflektált módon megbecsülhessük egy erkölcsi szabály értékét, előzetesen rendelkezniünk kell valamiféle reflektált fogalommal arról, hogy mi az erkölcsi élet, és sajátosabban arról, hogy mi a tekintetbevett erkölcsi szabály vagy szabálycsoport, mi a funkciójuk, miért léteznek, stb."<sup>36</sup>

Másrészt ugyanennek a tudománynak a "célok meghatározása" tekintetében is (1907c, 583) szerepet tulajdonított, vagyis egyáltalán nem korlátozta arra, hogy empirikus anyagot szállítson a morálfilozófiai spekuláció számára. A kritizált filozófusokat (Fouillée, Belot és Landry) nem csak azért kárhoztatta, mert a tények kellő ismerete nélkül láttak neki az erkölcsfilozófiai alapvetésnek, hanem azért is, mert ez az alapvetés rossz módszerrel, introspektív eljárással, az erkölcs valóságos bonyolultságának figyelembe vétele nélkül történt, abban a hitben, hogy itt mindent le lehet vezetni az alapul vett általános elvekből vagy az elvont haszonelvű megfontolásokból.

"Ma már feleslegesnek tűnt számunkra annak a bizonyítása, hogy a társadalmi élettel szemben nem lehet a primitíveknek a fizikai világgal szembeni beállítottságát felvenni és azt hinni, hogy szokáserkölcst, intézményeket, jogi vagy vallási rendszereket az akarat szavára a semmiből elő lehet varázsolni."<sup>37</sup>

Az erkölcsszociológia így szerinte két oldalról korlátozza az erkölcsfilozófiát: mint empirikus tudomány 'alulról', mint az egyedül célravezető módszertan letéteményese 'felülről'.

A filozófiának ez a két oldalról történő 'szociologizálása' megkívánta viszonyuk újbóli tisztázását. Durkheim 1909-ben megjelentette készülő könyvének ezzel foglalkozó filozófiai jellegű bevezetését (1909a)<sup>38</sup> (ennek ugyan legelősebben fogalmazott III. alfejezetét a könyvből már elhagyta), majd az ausztráliai bennszülöttek vallási életének, a feltételezett 'elemi formáknak' az elemzése után a *Formes* befejezésében (1912,616-627) tért vissza újra a filozófia szociologizálásának kérdésre. E szövegekben az erkölcsi kötelességgel kapcsolatos elemzést általánosította: míg ott arra az eredményre jutott, hogy a szociológia képes egyedül arra, hogy ezt a sajátosan erkölcsfilozófiai problémát megoldja, addig itt már nem kevesebbet állított, mint hogy a legalapvetőbb filozófiai kérdésekre is a szociológiától várható a felelet.

<sup>36</sup> "En effet, pour pouvoir apprécier d'une manière réfléchie la valeur d'une règle morale, encore faut-il posséder, au préalable, quelque notion réfléchie de ce qu'est la vie morale et, plus spécialement, de ce qu'est la règle ou le groupe de règles morales considérées, de leur fonction, de leur raison d'être, etc." (1907c, 572-3)

<sup>37</sup> "Il nous paraît inutile de démontrer aujourd'hui qu'il n'est pas possible d'adopter vis-à-vis du monde social l'attitude du primitif vis-à-vis du monde physique et de croire que les mœurs, les institutions, les systèmes juridiques ou économiques peuvent s'évoquer du néant au seul appel de la volonté." (1907c, 582)

<sup>38</sup> 1908. július 24-én X. Léonnak felajánlja a szeptemberben megírandó bevezetést, jelzi, hogy az a kategóriák társadalmi konstitúciójával foglalkozni. "Cette question, qui me préoccupe depuis longtemps, et que je n'ose, pour l'instant, aborder de front; je crois possible de la prendre par ce biais de la pensée religieuse." (1975d, 467)

A tanulmány a vallás etnológiai kutatása hasznosságának és kikerülhetetlenségének fejtegetésével indult, s ezt tágitotta ki, kijelentvén, hogy "a vallási jelenségek tanulmányozása alkalmas olyan problémák megújítására, amelyeket eddig csak filozófusok vitattak meg."<sup>39</sup> A szóbanforgó kérdés az arisztoteleszi-kanti értelemben vett kategóriák kérdése és az empirizmus – racionalizmus (apriorizmus) ehhez kapcsolódó vitája, amelyet Durkheim, klasszikus filozófiai műveltségének megfelelően<sup>40</sup> a legfontosabb filozófiai kérdésnek tartott.

Durkheim nem volt pártatlan külső megfigyelő az empirizmus és racionalizmus vitájában. Az apriorista elvet, hogy t. i. megismerésünk két egymásra visszavezethetetlen elemből áll, a szociológiai hipotézis szerinte "csorbítatlanul megőrzi" (maintient intégralement). (1912,21) Ezt az elvet tudniillik Durkheim átalakította az individuális állapotok (érzéki benyomások) és a kategóriák, azaz a kollektív reprezentációk dualitásává (1912,21 -2), s ezzel a filozófusok által feltételezett dualitást az egyéni és kollektív reprezentációk szociológiájában régtől meglevő kettősségével azonosította. Ez a merész azonosítás a 90<sup>es</sup> évek tanulmányaiban még teljesen hiányzott, s csak az osztályozás-tanulmány intuíciói tették lehetővé.

A kategóriáknak tehát Durkheim szociális funkciókat tulajdonított, illetve – ami szerinte ennek csak a másik oldala – a társadalmi életet a logikai élet forrásának tartotta. (1912,616)

Az első lépést e következtetés levonása felé az jelentette, hogy az individuális érzéki benyomások szubjektív, változékony, véletlenszerű és ezért irracionális jellegét állította. "Az érzéki reprezentációk állandó áramlásban vannak; egyik odébbtaszítja a másikat, mint a folyó hullámjai, s addig se maradnak állandóak, míg jelen vannak."<sup>41</sup> Ezzel szemben a fogalmak (és mindenekelőtt a kategóriák) állandóak ("időn és változáson kívül állnak" [en dehors du temps et du devenir] 1912,618). Állandóságukkal függ össze univerzalizálhatóságuk, személytelenségük és kommunikálhatóságuk. (1912,619) Durkheim az univerzalizálhatóságot a kommunikálhatósággal és nem az általánossággal, a fogalom extenziójával azonosította, azaz a fogalmi világ társadalmi természetét állította.

A fogalmak és a kategóriák ilyen természete elárulja eredetüket – mondta Durkheim: ezek társadalmi termékek ("l'oeuvre de la communauté" 1912,619), általánosan kötelezőek, mert közös munkából származnak. E társadalmilag kidolgozott kategóriák, fogalmak jelennek meg mindenekelőtt a nyelvben, ahol Durkheim a jelentések minden egyéni felfogóképességet meghaladó gazdagságában látta a társadalmi, kollektív eredet bizonyítékát. (1912,621) Durkheim még utolsó nagy művében is hajlott természetesen arra, hogy a társadalmat megszemélyesítetten gondolja el, hogy a kategóriák mellé egy azokat elgondoló észt is odarajzoljon.

"Ezek [a kollektív reprezentációk] nem olyan elvonatkoztatások, amelyek realitással csak a különös tudatokban bírnak, hanem ugyanolyan konkrét reprezentációk, mint amilyeneket az egyén személyes

<sup>39</sup> "... l'étude des phénomènes religieux fournit un moyen de renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes." (1909a, 12) Durkheim a SFP-nak csak azokon a vitáin vett részt, ahol szorosán a klasszikus hagyományból táplálkozó kérdéseket beszéltek meg, az új tudományfilozófiai problémákat felvető vitákban, amelyeket pl. Poincaré és Duhem kezdeményeztek, nem. Bizonytalan, hogy ismerte-e pl. Poincaré népszerű könyveit.

<sup>41</sup> "Les représentations sensibles sont dans un flux perpétuel; elles se poussent les unes les autres comme les flots d'un fleuve et, même pendant le temps qu'elles durent, elles ne restent pas semblables à elles-mêmes." (1912,618; vö. 1912,19-20)

<sup>42</sup> "Cette universalité du concept ne doit pas être confondue avec sa généralité: ce sont choses très différentes. Ce que nous appelons universalité, c'est la propriété qu'a le concept d'être communiqué à une pluralité d'esprits, et même, en principe, à tous les esprits; or cette communicabilité est tout à fait indépendante de son degré d'extension." (1912,619)

környezetéről képezhet: megfelelnek annak, ahogy a társadalom, ez a sajátos lény elgondolja a saját tapasztalatának tárgyait. Ha a fogalmak valóban gyakran általános eszmék, ha inkább a kategóriákat és az osztályokat fejezik ki és nem különös tárgyakat, ez azért van, mert a létezők egyedi és változó sajátosságai csak ritkán érdeklík a társadalmat, terjedelménél fogva is csak az általános és állandó sajátosságok érínthetik." (kiemelés tőlem – ND)

A társadalomnak ezt a hiposztázálását még megtetézte azzal, hogy az egyéni szellemnek, elmének a fogalmak rendszerével szembeni helyzetét ahhoz hasonlította, amilyenben a platóni *nousz* van az ideák világával szemben. (1912,622) Szerencsére Durkheim komolyan vette azt a kérdést, amely már az osztályozással kapcsolatban is természetszerűen felvetődött: hogyan lehet kapcsolat a társadalmi élet és a logikai élet között? Erre pedig ez az ontologizáló megközelítés igazi, az empirikus kutatással összeférő eredményt nem adhatott. Kulcs jelentőségű volt e szempontból, hogy Durkheim a kategóriák kommunikációs szerepét emelte ki.

A kategóriák "az a közös tér, ahol az összes elme találkozik. Sőt, szükségképpen találkozniuk kell; az ész ugyanis, amely nem más, mint az alapvető kategóriák összessége, olyan tekintéllyel rendelkezik, amely elől nem térhetünk ki tetszésünk szerint." (kiemelés tőlem ND)

Durkheim szociológiai racionalizmusa azt gondolja, hogy a társadalom létezési feltételeiből le tudja vezetni a kollektív reprezentációknak a kommunikációt lehetővé tevő hatalmát, azaz az észnek mint a kategóriák összességének kötelező jelleget, amelyet a racionalizmus posztulált, de úgymond nem tudott megmagyarázni. Ezzel a perspektíva- és szintváltással a kategóriák státusa is megváltozott. A priori jellegüket megörzik, hiszen mindenfajta gondolkodás előfeltételét jelentik továbbra is, de ez az előfeltétel-státus már nem azt jelenti, hogy a gondolkodás testetlen, történelmen kívüli, tisztán formális előfeltételei lennének. Ellenkezőleg, Durkheim bennük a szükségképpen társadalmi ismerettermelési folyamat végeredményét látta.<sup>4 5</sup> Nem azzal kísérletezett tehát, hogy a kategóriákat a tapasztalat induktív általánosítása eredményének tartsa. Azt az általánosságot és kényszerítő erőt, amit a tapasztalat és az indukció nem kölcsönözhetett nekik, a társadalomtól szerinte elnyerhetik, éppen a többértelműen felfogott társadalmi tekintély révén. A kategóriák így ugyanis a társadalmi munka eredményei. E munka, az eredményeként létrejövő társadalmasodás az egyedi tapasztalattal szemben képes az általánosságot garantálni; ez az

<sup>43</sup> "Ce sont, non des abstraits qui n'auraient de réalité que dans les consciences particulières, mais des représentations tout aussi concrètes que celles que l'individu peut se faire de son milieu personnel: elles correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre. Si, en fait, les concepts sont le plus souvent des idées générales, s'ils expriment des catégories et des classes plutôt que des objets particuliers, c'est que les caractères singuliers et variables des êtres n'intéressent que rarement la société; en raison même de son étendue, elle ne peut guère être affectée que par leurs propriétés générales et permanentes." (1912,621)

<sup>44</sup> "... elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober volonté." (Durkheim 1912,19; ui. 1912, 622)

<sup>45</sup> Durkheim azt, hogy a kategóriák státusa elméletében nagymértékben különbözik a szokásostól, felfogásának "les récents disciples de Kant" felfogásával való szembeállításával szemlélteti. Míg e kantiánusok számára a fő feladat a kategóriák rendszerének megalkotása, addig ő ezt megvalósíthatatlannak tartja "d'après la méthode exclusivement dialectique et idéologique". "Pour ces philosophes, en effet, les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elles sont la loi naturelle de la pensée; pour nous, elles sont un produit de l'activité humaine." (1909a, 187) A rendszer emlegetése valószínűvé teszi, hogy itt Durkheim 1907-ben fiatalon elhunyt barátjára, Hamelinre gondolt, akinek a reprezentációkról szóló fő műve (1907) valóban a kategóriák újfajta a priori rendszerének kialakítására tett kísérlet volt. Durkheim és Hamelin viszonyára ld. Némedi 1991.

általánosság azonban természetesen a mindenkori társadalomkonstituáló szabályok általánossága lesz (amelynek értelmében az, aki nem tartja be őket, nem játssza a társadalomjátékot), nem a klasszikus filozófia által posztulált ész általánossága.

"A kategóriákat ezután már nem úgy tekintjük, mint elsődleges és elemezhetetlen tényeket... Ugyanis akkor már nem úgy jelennek meg, mint nagyon egyszerű fogalmak, amelyeket akárki kialakíthat személyes megfigyeléseiből, s amelyeket a népi képzelet bosszantó módon bonyolulttá tett, hanem ellenkezőleg, mint a gondolkodás tudós eszközei, amelyeket az embercsoportok kemény munkával kovácsoltak ki a századok folyamán, s amelyekben intellektuális tőkékük javát halmozták fel. Bennük mintegy összegződik az emberiség történetének egy része.

Durkheim szerint csak így, a kategóriákat mint a társadalmi tevékenység eredményeit értelmezve lehet elkerülni azt a zsákutcát, amibe a klasszikus filozófia jutott. Ez ugyanis nemcsak arra volt képtelen, hogy megoldja az empirizmus – apriorizmus (racionalizmus) vitáját, hanem szükségképpen túrhetetlen következtetésekhez is jutott: az empirizmus irracionalizmusba torkollik, mert a kategóriák, a "logikai élet" objektivitását tagadni kénytelen, a racionalizmus pedig kénytelen eltekinteni a tudományos tapasztalástól, s a megismerés alapjait a természetén kívülre helyezi. Durkheim úgy vélte tehát, hogy az általa javasolt szociológiai szemlélet képes a valódi filozófiai dilemmák feloldására.

Szociológiai-metafilozófiai szemléletét a *Formes* publikálása után – utoljára – az 1913-14 telén tartott pragmatizmus-előadásában (1955)<sup>48</sup> fejtette ki és védelmezte meg.<sup>49</sup> Ez az előadássorozat hasznosan egészíti ki az 1909-ben és 1912-ben született szövegeket: ott a hagyományos, itt egy kifejezetten újító áramlattal szemben definiálta a maga pozícióit.

<sup>46</sup> Ezen a ponton Durkheim a következő, fontos lábjegyzetet fűzte a szöveghez: "C'est pourquoi il est légitime de comparer les catégories a des outüs; car l'outü, de son coté, est du capital matériéi accumulé. D'ailleurs entre les trois notions d'outü, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté." (1912,27) A megjegyzés fontos, mert ezzel a kollektív reprezentációk nemcsak adottak, dolgok a szó korábbi durkheimi értelmében, hanem a társadalom reprodukciójával kerülnek kapcsolatba - bármilyen elvont megfogalmazásban is.

<sup>47</sup> "Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables... Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que rimagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais, au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groups humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et ou il sont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée." (1912,27; ui. 1912,625)

<sup>48</sup> A többi munkától eltérően itt a szó szoros értelmében nem Durkheim szövegéről van szó, hiszen előadásának kézírata elveszett. A. Cuvillier két hallgatói jegyzet alapján rekonstruálta a szöveget. (Cuvillier 1955,8) Ez óvatosságra int, ha csak ebből a szövegből akarunk következtetéseket levonni; de általában az e könyvben foglaltak összhangban vannak a többi, a szó teljes értelmében autentikus Durkheim-mű megállapításaival. Durkheim és a pragmatizmus viszonyára a legátfogóbban ld. Joas (1992b) és Allcock (1982).

<sup>49</sup> Durkheimet feltehetően az is ösztönözte a pragmatizmussal való konfrontációra, hogy ez, elsősorban W. James írásai révén, egész Európában, így Franciaországban is nagy népszerűsége tett szert. Az a körülmény, hogy a kifejezetten pragmatista szerzők mellett a James népszerűsítésében szerepet játszó Bergson szerepel az előadásokban a leggyakrabban, azt mutatja, hogy tulajdonképpen a vele való vita céljait is szolgálta a kurzus. A kortárs filozófusok közül Bergson mellett Boutroux, Belot is foglalkozott a pragmatizmussal, a szélesebb Durkheim-körből Bouglé és Parodi is. (ld. Allcock 1982,27-34, Durkheim 1955,39-41). Mauss szerint ezt a kurzust kifejezetten fia, André számára is tervezte, hogy betöltsön egy képzésében mutatkozó hiányt. (1925,476) Arról sem lehet elfeledkezni, hogy Durkheimet is vádolták kritikusai pragmatizmussal (pl. Ledére, SFP, 1906,163, Delacroix, SFP 1913,76), meg akarta tehát mutatni, hogy mi a lényegi különbség a saját felfogása és a pragmatikusoké közt. James vallásmélettét Mauss már korábban (1904) kemény kritikának vetette alá.

Ezekben az előadásokban is, a *Formes* befejezésében is az igazság kérdése került a középpontba. Durkheim úgy fogta fel, hogy személyében a szociológia hivatott megvédeni a hagyományos formájában védtelenné vált racionalizmus pozícióit az irracionalista áramlatokkal szemben,<sup>50</sup> mert képes azok jogos kifogásaira kielégítő módon válaszolni.

Durkheim a pragmatizmust logikai utilitarizmusnak látta.<sup>51</sup> Nem tartotta azonban annyira elhibázottnak, mint amennyire annak idején a Spencer és a gazdaságtan utilitarizmusát: a klasszikus racionalizmus platonizmusával szemben, amely az igazság transzcendentális jellegét tételezte, a szociológia és a pragmatizmus is hangsúlyozottan evilági, történeti és változó jelenségként fogja fel az igazságot.

"E ponton tudunk a Pragmatizmus és a Szociológia között párhuzamosságot megállapítani. Valóban, a Szociológia is eljutott oda, hogy ugyanazokat a problémákat vesse fel az emberi dolgok rendjével kapcsolatban egy történeti nézőpont alkalmazásával. Az ember a történelem produktuma, azaz változó lény: nincs benne semmi, ami eleve adott vagy meghatározott lenne. A történelem nem kezdődik sehol; nem fejeződik be sehol. Minden, ami az emberben van, az idők folyamán az emberiség által dolgozódott ki. Következésképpen, ha az igazság emberi, ez is emberi termék. A Szociológia ugyanezt a felfogást alkalmazza az észre. Mindaz, ami az észet alkotja, elvei, kategóriái, a történelem során jöttek létre."

A szociológia és a pragmatizmus között a különbség ez után kezdődik, mert Durkheim szerint a pragmatizmus pszichologikusan, szubjektivistikusan kívánja magyarázni az igazságot. (1955,143) A pragmatizmus egésze szempontjából Durkheim nyilvánvalóan tévedett, s ez összefüggött azzal, hogy Durkheimnek valóban nem volt elképzelése a mindennapi, profán társadalmi interakció és a profán interperszonális cselekvéskonfliktusok és konfliktusmegoldások társadalomkonstituáló szerepéről, ahogy ezt Joas joggal szemére veti (1992b, 90-91) (más kérdés, hogy ha lett volna, nem Durkheim lett volna). Durkheim mindig, amikor a pragmatizmus vélt vagy valódi tévedéseire sor került, a kötelezettségre, a személytelenségre, a logikai és társadalmi tekintélyre utalt mint olyan jegyekre, amelyek az igazság jellegzetességei. Ennélfogva szerinte ezek magyarázata nélkül nem értjük meg, mit jelent az, ha valamit igaznak tartunk.<sup>5 3</sup> Az egyszerre logikai és társadalmi tekintély,

<sup>50</sup> A filozófiai felfogásuk tekintetében sokban különböző James-ről és Bergsonról: "Mais leur attitude a l'égard du Rationalisme classique est bien la meme. C'est, de part et d'autre, la meme hyperesthésie pour tout ce qui est mobilité dans les choses, la meme tendance a présenter le réel sous son aspect fuyant et obscur, le meme penchant a subalterner la pensée claire et distincte [!] á l'aspect trouble des choses." (1955,80-81, vö. 27) Durkheim itt – ez összevágott szerepfelfogásával- a kartézianus hagyomány védelmezőjeként lépett fel.

<sup>51</sup> Nem kívánok kitérni arra, hogy Durkheim pragmatizmus-interpretációja elfogadható-e vagy sem. Nyilvánvaló, hogy Durkheim egyoldalúan és elfogultan kezelte a pragmatizmust. (Vö. Joas 1992b, 82 sk.) Meggondolásra késztet az, hogy Mauss tudomása szerint (1925,476) ezekben az előadásokban elsősorban Dewey-val vitatkozott Durkheim, a rekonstruált szövegben azonban James a fő ellenfél. Elképzelhető, hogy Durkheim véleményének csak egyik felét ismerjük.

<sup>52</sup> "C'est ici que nous pouvons établir un parallèle entre le Pragmatisme et la Sociologie. La Sociologie est amenée, en effet, a se poser le meme problème par l'application du point de vue historique a l'ordre des choses humaines. L'homme est un produit de l'histoire, donc d'un devenir: il n'est rien en lui qui soit donné ni déf ini á l'avance. L'histoire ne commence nulle part; elle ne f init nulle part. Tout ce qui est dans l'homme a été fait par l'humanité au cours des tamps. Par suite, si la vérité est humaine, elle aussi est un produit humain. La Sociologie applique la meme conception a la raison. Tout ce qui constitue la raison, ses principes, ses catégories, tout cela s'es^fait au cours de l'histoire." (1955,142) Lukes elemzésében (1973,485 sk.) nem veszi észre, hogy Durkheim érvelése azon alapul: egy bizonyos pontig elfogadható, amit a pragmatikusok mondanak, de részigazságukat elmossa teéjes tévedésük az igazság természetét illetően.

<sup>53</sup> Az empirizmus es a racionalizmus egyaránt elismeri – mondta – "le caractére nécessaire,

kötelesség már az 1909-es, a *Formes* bevezetésével szolgáló tanulmányban központi gondolat volt. Ha ugyanis – mint ahogy feltételezte – a kategóriák az értelmi élet alapvető keretei, akkor valamelyes minimális egység e tekintetben szükséges ahhoz, hogy az emberek együtt tudjanak élni.

"A társadalom sem adhatja át a kategóriákat az egyedek szabad rendelkezésére, ha nem akarja magát feladni. Hogy élhessen, nemcsak elegendő morális konformizmusra van szüksége; nem lehet meg a logikai konformizmus egy minimuma nélkül sem. Ezért egész tekintélyével ránehezedik tagjaira, hogy megakadályozza az eltéréseket."

A társadalmi tekintély (autorit) kettős értelemben szerepel ebben a szövegben: mint uralom garantálja a társadalom tagjainak morális és politikai konformitását, mint a gondolkodás általánosan elfogadott keretfeltételeinek összessége biztosítja a közlések érthetőségét. Durkheim itt nyilvánvalóan ugyanazt a fajta sokértelműséget reprodukálta, amely a *Régles* I. fejezetének a kényszerről szóló fejtegetését is jellemezte. (1894m, 26 sk.) Ott is, itt is tudatosan járt el. Ott sem gondolta, hogy a szankcionált viselkedési szabályok és a kooperatív viselkedés konstitutív szabályai teljesen azonosak lennének,<sup>5</sup> <sup>5</sup> itt sem hiszi, hogy a jobbik érv logikai tekintélye ugyanaz lenne, mint az erkölcsi szabály kötelező ereje vagy az állam tekintélye. Ezeket az érzékelt különbségeket nyelvi eszközökkel is hangsúlyozottan mégis háttérbe szorította. Ezzel azt emelte ki, amiben mindkét fejtegetés szakított az addigi (mindkét esetben túlnyomóan filozófiai) diskurzus magátólértetődőségeivel. Ez 1894-ben a társadalom egyénből való levezethetlensége volt, utolsó írsaiban pedig az, hogy a kategóriák széles értelemben vett általánosságát a hagyományos filozófiai megfontolások nem, csak a szociológiai megközelítés tudja értelmezni.

Mármost ha az igazság egyrészt történeti, másfelől sajátosan morális és társadalmi tekintéllyel, fegyelmező erővel bír, akkor milyen értelemben lehet itt még a klasszikus jellegű igazság-fogalomról beszélni, vagy ahogy a pragmatizmus-előadások kontextusában megfogalmazta, miben különbözik még a szociológia a pragmatizmustól? Nem redukálja-e végzetesen a szociológia is (igaz, nem a pragmatizmus Durkheim szerint szubjektivisták módján) az igazság-fogalmat?

"Szemünkre vethetik, hogy a fogalmat csak egyik szempontból mutatjuk be, hogy annak nemcsak az a szerepe, hogy biztosítsa az elméknek egymással való összhangját, hanem az is, vagy elsősorban az, hogy biztosítsa a dolgok természetével való összhangjukat. Úgy tűnik, hogy nincs más oka létezésének, mint hogy igaz, azaz objektív, hogy személytelensége csak objektivitásának

obligatoire de certaines vérités", "force obligatoire des jugements logiques", nécessité des jugements de vérité". (1955,28, ui. 143,154-5) Ezzel a kötelező jelleggel kapcsolja össze az igazság személytelen voltát (1955,155). Az előadások utolsó, összefoglaló mondataiban is az igazság kötelező jellegét és tekintélyét hangsúlyozta. (1955,197)

<sup>54</sup> "Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences." (1912,24) Kicsit lejjebb Durkheim megállapítja, hogy a logikai szükségszerűség és a morális kötelesség között analógia van, s ebből is a közös eredetre következtet. (1912,25) Az analógiát – Durkheim nagyon világos e tekintetben – nem a normák érvényessége és a következtetések helyessége közti különbség elmosásával teremti meg, hanem a mindkettőben azonos társadalmi eredettel.

<sup>55</sup> A regulatív és konstitutív szabályok különbségét a *Régles* kapcsán Mulligan és Lederman (1977) elemezték. (A második csoportba tartozó szabályok nem szankcionálhatók, mert aki nem tartja be őket, automatikusan kizárja magát a 'játékból' illetve más 'játékot' játszik.) Ők azonban, egy fordítási hiba miatt, nem vették észre, hogy Durkheim sem téveszti össze a kétféle szabályt, csak éppen nem a különbségük hangsúlyozása volt a fontos számára.

következménye."

A lényegét illetően erre az ellenvetésre Durkheim már a *Formesban*, az igazság és a logikus gondolkodás természetének tisztázása közben válaszolt. A kategóriák kommunikációs jelentőségéről szólva a személytelenséget és a stabilitást, a gondolkodás állandóságát hangsúlyozta – ez szükséges ahhoz, hogy létezessen az a 'közös tér', amely az értelemek találkozásának színhelye.

"Személytelenség, stabilitás, ez az igazság két jellegzetes vonása. Márpedig a logikai élet [ez az egyének értelmi kommunikációjával azonos] nyilvánvalóan feltételezi, hogy az ember, legalábbis homályosan, tudja, hogy van egy igazság, amely különbözik az érzéki látszatoktól."

E két mondat jellegzetesen durkheimi módra bizonytalan. Az állításban egy merész feltevés is benne rejlik: az igazság a társadalom konstitúciójának része, vagyis bizonyos fogalmak [Durkheim fogalmak és kategóriák igazságáról elmékedett!] nem azért válnak a társadalmi gondolkodás alapelemeivé, mert személytelenek, stabilak, azaz objektívek (a szöveg további részében kiderül, hogy ezt érti Durkheim objektivitáson), hanem azért személytelenek, stabilak, azaz objektívek, mert a társadalmi gondolkodás alapelemei. Más szavakkal: nem a dolgok természetével való egyezés, hanem a gondolkodás társadalmi konstitúció ja eredményezi azt, hogy vannak igaznak (objektívnek) tartott fogalmak [állítások].<sup>58</sup>

A pragmatizmus-előadásokban ezeket a megfontolásokat kicsit bővebben kifejtette. Az igazság közkeletű definícióját úgy alakította át, hogy "ha az emberek azt *hiszik*, hogy egy eszme igaz, ez azt jelenti, hogy úgy tekintik, hogy megfelel a valóságnak."<sup>59</sup> Ezek után teljesen jogosan teszi fel azt a kérdést, hogy mi az oka annak, hogy az emberek azt hiszik egy reprezentációról, hogy az igaz, tehát megfelel a valóságnak. (1955,172) Az ok már nem lehet az, hogy az eszme megfelel a valóságnak, hiszen ez tautológia lenne.<sup>60</sup> Egyáltalán nem meglepő módon az *igaznak tartás* okát Durkheim a társadalomban találta meg.

1909-es cikkében először természetesen a genetikus érveléssel élte: az igazságot jellemző személytelenség nem származhat a közvetlen tapasztalatból, minthogy az értelemszerűen egyedi. "Az emberiség számára a személytelen gondolkodás először a kollektív gondolkodás

<sup>56</sup> "On objectera que nous ne montrons le concept que par un de ses aspects, qu'il n'a pas uniquement pour role d'assurer l'accord des esprits les uns avec les autres, mais aussi, et plus encore, leur accord avec la nature des choses. Il semble qu'il n'ait toute sa raison d'être qu'à condition d'être vrai, c'est-à-dire objectif, et que son impersonnalité doive n'être qu'une conséquence de son objectivité." (1912,6241)

<sup>57</sup> "Impersonnalité, stabilité, télies sont les deux caractéristiques de la vérité. Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles." (1912,623)

<sup>58</sup> "Lorsque nous étudierons des controverses [scientifiques]... nous ne pouvons pas être moins relativistes que les chercheurs et ingénieurs que nous accompagnons; ils n'utilisent pas la nature comme un juge extérieur et, comme il n'y a aucune raison d'imaginer que nous sommes plus intelligents qu'eux, nous n'avons pas, nous non plus, à l'utiliser... étant donné que le règlement d'une controverse est la cause de la représentation de la nature et non sa conséquence, on ne doit jamais avoir recours à l'issue finale – la nature – pour expliquer comment et pourquoi une controverse a été réglée." (Latour 1989,157-8)

<sup>59</sup> "... lorsqu'on *croit* qu'une idée est vraie, c'est qu'on la considère comme adéquate au réel." (1955,172)

<sup>60</sup> Lukes (1973,495) azt veti Durkheim szemére, hogy "he did not distinguish between the truth of a belief and the acceptance of a belief as true." Egyfelől nem igaz, hogy Durkheim ne látta volna a megkülönböztetés lehetőségét és filozófiai jelentőségét, másfelől Durkheimnek éppen azok a legmerészebb és legtermékenyebb felismerései, amelyek ahhoz kötődnek, hogy felismeri az igazság és az igaznak tartás közti összefüggést.



formájában mutatkozott meg; nem lehet elképzelni, hogy milyen más úton mutatkozhatott volna meg."<sup>61</sup> Az igazság előbb jelzett tulajdonságai tehát nem a természetből, nem a dolgok közvetlen megfigyeléséből, de nem is az elme eleve adott felszereltségéből vezethetők le. A társadalom létezése, amely az egyének kölcsönös megértését lehetővé teszi, nyomást gyakorol az egyénekre.

"Az egyén ezért belátja, legalábbis homályosan, hogy a saját reprezentációi felett a típusfogalmak egész világa létezik, amelyekhez eszméi szabályozásában igazodnia kell; gyanítja, hogy létezik egy intellektuális birodalom, amelyben részesedik, de amely mérhetetlenül nagyobb nála. Ez az első megsejtése az igazság birodalmának."

Az igaznak hitt kollektív reprezentációk birodalma, amelyet a társadalmi gondolkodás hozott létre, elsődlegesen a mitologikus lények birodalma – e vonatkozásban Durkheim állításának alátámasztása nem volt nehéz.

"A mitikus lények világa nem valóságos világ, s az emberek mégis hittek bennük. A mitológiai eszméket nem azért tekintették igaznak, mert egy objektív realitáson alapulnak. Ellenkezőleg, eszméink, hiedelmeink kölcsönöznek a gondolat tárgyainak valóságot. Ilymódon az eszme nem a valósággal való egyezése, hanem teremtő ereje miatt igaz.

Igazi nehézséget a tudományos reprezentációk és igazságok jelentettek. Durkheim e vonatkozásban utalt arra, mint már idéztem, hogy ezek is egy hosszantartó *kollektív* felfedezői és ellenőrzési tevékenység eredményei. Másfelől arra hivatkozott 1909-ben is, a *Formes* befejezésében is és a pragmatizmus-előadásokban is, hogy az elismert objektív értékkel bíró tudományos reprezentációk sem csak igazságértük miatt fogadtatnak el. Az egyes tudományos fogalmaknak összhangban kell lenniük más kollektíve elismert hiedelmekkel, azaz elfogadottságuk nem vélt társadalomfüggetlen objektivitásuk eredménye.

"Az, hogy ma általában ahhoz, hogy [egy fogalom] egyfajta kivételes hitelt élvezzenek, elég, ha a tudomány pecsétjét hordják, abból ered, hogy hiszünk a tudományban. De ez a hit nem különbözik lényegében a vallási hittől. Egészében a tudománynak tulajdonított érték attól az elképzeléstől függ, amelyet kollektíven természetéről és az életben játszott szerepéről alkotunk; vagyis ez az eszme a közvélemény állapotát fejezi ki. Végeredményben a társadalmi életben minden, a tudomány is a közvéleményen alapul."<sup>64</sup>

<sup>61</sup> "C'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité; on ne voit pas par quelle autre voie aurait pu se faire cette révélation." (1912,623)

<sup>62</sup> "Des lors l'individu se rend compte, au moins obscurément, qu'au-dessus de ses représentations privées il existe un monde de notions types d'après lesquelles il est tenu de régler ses idées; il entrevoit tout un règne intellectuel auquel il participe, mais qui le dépasse. C'est une première intuition de la vérité." (1912,623-4)

<sup>63</sup> "Le monde des êtres mythiques n'est pas un monde réel, et pourtant les hommes y ont cru. Les idées mythologiques n'ont pas été regardées comme vraies parce qu'fondées sur une réalité objective. Ce sont au contraire nos idées, nos croyances qui confèrent aux objets de pensée leur réalité. Et ainsi, l'idée est vraie, non en raison de sa conformité au réel, mais en raison de son pouvoir créateur." (1955,173)

"Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'üs portent restampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse. La valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie; c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion." (1912,625-6; vö. 1955,158) Mint Kaufman-Osborne megjegyzi, Durkheim egyik problémája itt az, hogy hogyan lehet biztosítani a tudomány legitimitását. (1988,134 sk.) Nyitott kérdés, hogy vajon abban,

Ezzel ugyan megerősítette radikális intuícióját, hiszen ezek után nem volt értelme arról beszélni, hogy létezne valamilyen társadalomfüggetlen instancia, amely eldönthetné a reprezentációk megbízhatóságát, de az igazság kritériuma kérdésében még mindig nem jutott kielégítő megoldáshoz. A mitikus tudás analógiája azonban segítségére volt. A mitikus tudásnak nyilvánvaló társadalmi funkciója volt: a társadalmi integráció biztosítása. Ez a funkció garantálta a mitikus képzetek társadalmi értelemben vett objektivitását.<sup>65</sup> Durkheim úgy találta, hogy a tudományos igazság ma hasonló funkciót tölt be.

"A tudományos igazság a mitológiai gondolkodáshoz hasonlóan hozzájárul a társadalmi tudat megerősítéséhez, bár más úton. Valóban, hogyan képesek az egyedi elmék egymással kapcsolatba kerülni? Kétféle módon. Vagy úgy, hogy feloldódnak egymásban oly módon, hogy egyetlen kollektív elmét alkotnak. Vagy úgy, hogy egy mindegyikük számára azonos tárgy révén alkotnak közösséget, míg mindegyikük mégis megőrzi a személyiségét, mint Leibniz monádjai, amelyek mindegyike individualitását megőrizve egészében kifejezi a világegyetemet. Az első eljárás a mitológiai gondolkodásé; a második a tudományos gondolkodásé."

Durkheim gondolata kifejtetlen maradt. Ha az eredeti kérdéshez térünk vissza, ahhoz ti., hogy miért hiszik az emberek bizonyos reprezentációkról azt, hogy azok igazak, akkor a funkcionális érv után azt kell mondanunk: azért, mert a modern társadalmakban az integráció csak úgy biztosítható, ha létezik a tudomány, amely személytelen, a különbségeket és a partikularizmusokat áthidaló igazságokat képes előállítani. Az objektivitás (személytelenség, kötelező jelleg, stb.) ebben az értelemben a tudomány funkciójából következik, a tudomány sajátos terméke, amivel a társadalom reprodukciójához hozzájárul.

Igaz, a *Formes* befejezésében mintha éppen az ellenkezőjét állítaná: "A fogalom, amelyet eredetileg azért tartottak igaznak, mert kollektív, egyre inkább csak azzal a feltétellel lesz kollektív, ha igaznak tartják: a jogcímét kérdezzük meg, mielőtt hitelt adnánk neki."<sup>67</sup> A pragmatizmus-előadások fényében éppenséggel az 'igaznak tartják' megfogalmazást kell fontosnak tartanunk. Az állítást a következőképpen egészíthetjük ki: ahhoz, hogy egy fogalom kollektív legyen (s ezáltal stabilizálhassa a társadalmat), az kell, hogy igaznak tartsák. Ezt az 'igaznak tartást' ma csak a tudomány képes garantálni. Ezért kell meggyőződnünk az állítás tudományosságáról, mielőtt hitelt adnánk neki. Éppen ez a garancia-nyújtás a tudomány szerepe. S valóban: Durkheim, miután hosszan elmélkedett arról, hogy a kollektív

hogy Durkheim a társadalmi konszenzushoz köti a tudományos állítások érvényességét, kortársaitól átvett tudományfelfogásai eszmék is szerepet játszottak-e vagy sem.

<sup>65</sup> "Les vérités mythologiques ont été les conditions d'existence des sociétés qui y ont cru. La vie commune en effet suppose des idées communes, une unanimité intellectuelle. Par le fait même de cette adhésion collective, ces idées se trouvent soustraites aux contingences individuelles. De la leur caractère objectif et nécessaire." (1955,175)

<sup>66</sup> "La vérité scientifique contribue à renforcer la conscience sociale, tout comme la pensée mythologique, quoique par d'autres voies. Comment, en effet, les esprits particuliers peuvent-ils communier entre eux? De deux façons. Ou bien en se confondant les uns dans les autres, de manière à ne plus faire qu'un seul esprit collectif. Ou bien en communiquant en un même objet qui est le même pour tous, chacun gardant cependant sa personnalité, comme les monades de Leibniz dont chacune exprime l'univers dans son ensemble tout en conservant son individualité. Le premier procédé est celui de la pensée mythologique; le second, celui de la pensée scientifique." (1955,178-9) Cuvillier (az e helyhez fűzött jegyzetében) a társadalmi konszenzus két módjában a mechanikus és az organikus szolidaritás megfelelőit látja. Úgy vélem, a tudományos igazság révén való integráció lényegében különbözik a munkamegosztásos, funkcionális integrációtól, ahol az összefüggést a kölcsönös függőség teremti meg – itt viszont a gondolkodás egyik általános szerkezeti jellegzetessége, t.i. tudományossága.

<sup>67</sup> "Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai: nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance." (1912,624)

reprezentációknak márcsak azért is hitelt kell adnunk, mert hosszú közös munka eredményei, ahhoz a fentebb idézett belátáshoz jut, hogy a tudományba vetett hit nem különbözik lényegében a vallásos hittől. (1912,625) Máshogy fogalmazva: az egyes állítások nem azért tudományosak, mert objektívek, hanem azért objektívek, mert tudományosak (a tudomány produktumai), s a tudomány társadalmi tekintélyénél fogva képes a fogalmakat objektivitással felruházni.

"De a tudomány célja, ahogy azt ma felfogjuk, éppenséggel az, hogy úgy reprezentálja a dolgokat, mintha [!] egy tisztán objektív értelem szemlélné őket. Auguste Comte ezt tökéletesen megértette. Számára a «pozitív filozófia» szerepe az, hogy véget vessen annak az intellektuális anarchiának, amely főleg a forradalom óta uralkodik, de amely valóságban sokkal régebbre nyúlik vissza.

A Comte-ra való hivatkozással zárul Durkheim filozófiai pályájának köre: mint láttuk, az individualizmus és szocializmus viszonyára vonatkozó eredeti kérdésfeltevése is ugyanehhez a comte-i gondolathoz kapcsolódott, s most mintha ugyanoda tért volna vissza.<sup>9</sup> Ugyanakkor a Comte-hoz való visszatérés látszólagos. Nem azért, mert Durkheim nem hitt abban, hogy a tudomány, pontosabban a szociológia egyedül is képes az integrációs feladatokat betölteni. Mindig lesznek olyan mitologikus státusú igazságok (demokrácia, haladás, osztályharc, stb.), – mondta – amelyek a tudományos igazságok mellett a régi, vallási integráció szerepét veszik át. Még ez is lehetne Comte-hoz való visszatérés, hiszen pályája végén ő is a vallást kívánt csinálni – igaz, a szociológiából. Durkheim azonban zseniális intuícióival aláasta azt a pozitivista stílusú tudományosságot, amelynek eszméjét eredetileg Comte-tól vette át.

Durkheim belátásai az intuíció szintjén maradtak. A tudomány társadalmi intézményként való felfogásának, a tudományos igazság és a tekintély, hatalom analógiájának kibontására nem voltak eszközei.<sup>70</sup> Írásai annyit azonban világosan jeleztek, hogy a tudás társadalmi szerkezetei egyénfeletti, de logikai szerkezetek. Ezeknek a szerkezeteknek a feltárására hivatott a szociológiai kutatás, amelynek általános metafizológiai relevanciáját ezek a filozófiai fejtegetések jelölték ki.

\* \* \*

Már az 1909-ben publikált bevezetés is pontosan jelezte, hogy mi következik ebből a programból a szociológia és a filozófia mint tudományágak viszonyában. Azt tehát, hogy az 1909-es cikk III. részét 1912-ben elhagyta, csak a filozófus kollegákkal szembeni udvariasság diktálhatta, valamint az a szerkesztési szempont, hogy a vallásszociológiai fejtegetés bevezetésében ne terelje el a figyelmet túlzott mértékben a metafizológiai problémákra. Az ugyanis az 1912-ben újra kiadott szövegből is teljesen nyilvánvaló volt, hogy Durkheim filozófiai funkciót szánt a szociológiának. A kihagyott részben ezt némileg explicitebb

<sup>68</sup> "Mais l'objet de la science, telle que nous la concevons aujourd'hui, est précisément de se représenter les choses comme si elles étaient vues par un entendement purement objectif. C'est qu'a parfaitement compris Auguste Comte. Pour lui, le rôle de la «philosophie positive» est de mettre fin à l'anarchie intellectuelle qui régnait principalement depuis la Révolution, mais qui remonte, en réalité, beaucoup plus haut." (1955,181)

<sup>69</sup> Durkheim (vagy a szöveget gondozó Cuvillier?) e helyhez a Beszéd a pozitív szellemről következő mondatát idézi: "Ha tehát a logikai zártság előjoga azóta visszavonhatatlanul a pozitív szellemre szállt át... akkor ettől kezdve annak a nagy szellemi összhangnak [grandé communion intellectuelle] az egyetlen hatékony elvét is ebben a szellemben kell felismernünk, amely minden igazi emberi egyesülés szükséges alapjává válik..." (Comte 1979b, 230)

<sup>70</sup> A belátások kifejtetlensége érthetővé teszi, hogy még a pragmatizmus-előadások legértőbb elemzője (Joas 1992b) is megjegyzés nélkül megy el Durkheim igazság-felfogása mellett.

formában fogalmazta meg.

Itt ugyanis, miután utalt arra, hogy alaptalanul tartják őt és szociológiáját a pszichológiával és a filozófiával szemben ellenségesnek, mint szociológiai alapigazságot fogalmazta meg, hogy az emberiséget megmozgató nagy problémák nem tűnnek el, de megváltoztathatják formájukat.

"Megengedhetetlen, hogy a metafizikai problémák, a legmerészebbek is, amelyek a filozófusokat izgatták, elmerüljenek a feledésben. Ugyanilyen bizonyos, hogy sürgető a megújulásuk. Éspedig azt hisszük, hogy e megújuláshoz éppen a szociológia járulhat hozzá, sokkal inkább, mint más tudományok."

A 'hozzájárulás' szerény kifejezés arra, amit Durkheim ténylegesen javasolt, hiszen, mint láttuk, a kategóriák szociologizálásának eszméjével Tulajdonképpen az egész hagyományos episztemológia szociologizálását kezdeményezte.<sup>72</sup> Ez nem egyszerű nézőpontváltás volt, hanem a filozófiai munka hagyományos felfogásának elvetése, egy olyan reform kezdeményezése, amely nem az egyes konkrétan megfogalmazott tételeket kívánta módosítani (azokat akár érintetlenül is hagyhatta), hanem az egész munka kiindulópontját és önértelmezését.

A Durkheim által javasolt reform úgy is felfogható, hogy az a filozófusok újrászocializálását kezdeményezte. Szerényen ezt úgy fogalmazta meg, hogy a szociológia szolgálhat a filozófiai gondolkodás számára propedeutikául. A specializálódás körülményei között egyre nyilvánvalóbb, úgymond, hogy a filozófus nem végezheti el munkáját, ha ennek feltétele az emberi tudás egészének enciklopédikus szintézise lenne.

"Ilyen körülmények között a filozófia számára csak egy erőforrás marad: kell találnia egy tudományt, amely eléggé korlátozott ahhoz, hogy egyetlen elme is birtokolhassa, s amely mégis a dolgok összességéhez képest eléggé központi helyet foglal el, hogy az egységes és ezért filozófiai elmélkedés alapjául szolgálhasson."

A 'propedeutika' szó, amelyet Durkheim többször ismételt ebben a gondolatmenetben, csak nagyon bizonytalan értelemben írja körül a szociológiának tulajdonított szerepet. Szerinte a szociológiai megközelítés révén remélheti a filozófia, hogy új nyomon indulhat el azon problémák megoldására, amelyek kutatása egyszer már egy dilemma zsákutcájába torkollott. A 'propedeutika' szó Durkheimnél azt jelzi, hogy a szociológiai szemlélet a sikeresebb megközelítés előfeltétele, de nem maga a megoldás. Nem más ez, mint a szociológia

<sup>71</sup>"Il est donc inadmissible que les problèmes métaphysiques, mémes les plus audacieux, qu'ont agités les philosophes puissent jamais tomber dans l'oubli. Mais il est également certain qu'ils sont appelés a se renouveler. Or, précisément, nous croyons que la sociologie, plus que toute autre science, peut contribuer a ce renouvellement." (1909a, 185-6)

<sup>72</sup> Nem véletlen, hogy Bloor, aki a 70-es években hasonló törekvésekkel lépett fel, közvetlenül Durkheimhez fordult. (1976). Ld. ehhez Fehér (1985), Némedi (1988a). Természetesen nem lehet elfeledkezni arról, hogy Durkheim füzözófia-fogalma (ahogy ez eddig is kiderülhetett, s a következő idézetekből is világosan látszik) gondolkodásának újító vonásai ellenére alapjában konzervatív volt, azaz egy szintetikus, összegző jellegű füzözófiának kínálgatta a szociológia útmutatását. Az episztemológiának a 20. század utolsó harmadában végbemenő szociologizálása már szakított ezzel a klasszikus mintákhoz igazodó filozófiai képpel.

"Dans ces conditions, il ne resté a la philosophie qu'une ressource: trouver une science qui, tout en étant assez restreinte pour pouvoir être possédée par un seul et meme esprit, occupe cependant, par rapport a l'ensemble des choses, une situation assez centrale pour pouvoir fournir la base d'une spéculation unitaire et, par conséquent, philosophique." (1909a, 186)

metafilozófiai szerepének jelzése.

Igazság szerint nem is a szociológia az, amely a megoldást hordozza a filozófia számára, hanem a társadalomtudományoknak, a civilizáció tudományainak a rendszere.

"A kollektív tudat az igazi mikrokozmosz. Egy adott pillanatban az emberi reprezentációk teljes rendszere a korszak civilizációjában, azaz vallásában, tudományában, nyelvében, erkölcsében valósul meg... Azaz a filozófia a dolgok egységét csak a kollektív szellem nézőpontját elfoglalva képes felfogni."<sup>74</sup>

Egy így felfogott, a civilizáció szociológiai tudományától függő filozófia már nem léphet fel azokkal az igényekkel, amelyekkel Durkheim kortársai felléptek. Nem lehet többé egyetemes, megalapozó diskurzus. Ezt Durkheim már korán, a *Divisionban* megfogalmazta. Az akkor még üresen hagyott helyet mostanra a szociológia mint metafilozófia foglalta el. Rá hárult az a feladat, hogy kijelölje a szociális episztemológia kereteit – ez volt a Durkheim által megalkotni kívánt szociológiai megismerésmélet (*théorie sociologique de la connaissance*) feladata.

Ugyanakkor azonban, amikor a filozófiai problematika ilyen központi helyet foglalt el gondolkodásában, amikor önmagát – mint idéztem – egyre inkább filozófusnak tekintette, aprólékos, (a saját elképzelése szerinti) empirikus szociológiai-etnológiai kutatómunkába merült el, s kiemelkedő fontosságot tulajdonított annak, hogy meg tudja magyarázni valamely rítus vagy hiedelem mibenlétét és összefüggését más tényekkel. Rögtön Párizsba kerülése után alapos neveléstörténeti kutatásokat is végzett, s ennek eredménye a francia iskolarendszer fejlődésének lenyűgöző rekonstrukciója. (1938)<sup>75</sup> A durkheimi szociológia még akkor sem

<sup>74</sup> "C'est la conscience collective qui est le véritable microcosme. C'est dans la civilisation d'une époque, c'est-à-dire dans l'ensemble formé par sa religion, sa science, sa langue, sa morale, etc, que se trouve réalisé le système intégral des représentations humaines au moment considéré... C'est donc a condition de se placer au point de vue de l'esprit collectif que le philosophe peut espérer apercevoir l'unité des choses..." (1909a, 186-7)

<sup>75</sup> Durkheim a történelemnek és a történeti kutatásnak nagy jelentőséget tulajdonított. Comte is azt fejtette ki a módszertani elveit összefoglaló 48. leckében, hogy az új politikai filozófia (azaz a szociológia) legfontosabb kutatási eszköze a történelem. (1969, IV, 359-60) Ez a történelem természetesen nem a hagyományos történész-történelem. Seignobos-val folytatott feszült vitájában (SFP 1908b, Durkheim 1908c) elutasította a történelmet az eseménytörténetre, a cselekvők szándékos cselekvéseinek rekonstrukciójára redukáló felfogást – nem mint szociológiai szempontból elfogadhatatlant, hanem mint rossz történelmet. Seignobos: "Nous ne parlons pas des mêmes faits, je parle simplement des événements, des faits historiques qui ne se sont produits qu'une fois." Durkheim: "Mais vous ne pouvez absolument rien comprendre aux événements proprement dits, aux faits, aux altérations, aux changements, vous ne pouvez étudier ce que vous appelez la première rangée, si vous ne connaissez pas avant tout les religions, les institutions qui sont l'ossature de la société." (Durkheim 1908c, 201) A szociológia és az intézmények, struktúrák történeteként felfogott történelem között nem látott érdemi különbséget. Nem fogadta el, hogy – helyesen érve – a kettő között komoly módszertani eltérés lenne, legfeljebb bizonyos kutatási stílusbeli különbségeket engedett meg. "Dans son exposition, M. Seignobos semblait opposer l'histoire et la sociologie, comme si c'était la deux disciplines usant de méthodes différentes. En réalité, il n'y a pas a ma connaissance de sociologie qui mérite ce nom et qui n'ait pas un caractère historique." (1908c, 199) Néha ugyan hajlott arra, hogy a történelmet egy kicsit a szociológia segédtudományaként kezelje, "... l'histoire joue, dans l'ordre des réalités sociales, un rôle analogue à celui du microscope dans l'ordre des réalités physiques." (Durkheim 1909b, 154) Egy 1908-ban publikált rövid jegyzetében már élt ezzel a hasonlattal (1908a, 59), s nyűván azért ismételte meg, mert találónak gondolta, de a két tudományág közeledését megjósoló állítások voltak hangsúlyosabbak nála. Meg van győződve arról – írta – hogy a történelem és a szociológia "sont destinés a devenir toujours

merült el általános spekulációkban, amikor a megismerés szociológiai elméletét kívánta nyújtani: ebben különbözött a szociológiatörténet nem egy filozofáló szociológusától. Természetesen ebből eredt az az utódait joggal irritáló igénye is, hogy egy-egy empirikusan eldönthetőnek vélt kérdés megoldásától várta a filozófiai dilemmák feloldását, az etnográfiai anyagra túlzott terhet rakva.

Durkheim elképzelésében nem a filozófia és a szociológia összeolvadásáról van szó, hanem arról, hogy a filozófia nem tudván megfelelni annak a szerepnek, amelyet valaha betöltött, kénytelen átengedni a helyét – bizonyos vonatkozásokban – a szociológiának. A szociológiának a különböző diszciplínák közti elhelyezése ugyanazt a kettőséget mutatja, mint Durkheim taktikája az erkölcsi tények vitájában. Egyfelől szakszerű tudomány a szociológia, másfelől a filozófiai gondolkodás előfeltételeit tisztázza.<sup>76</sup> Ebből természetesen az következett, hogy a szociológiai vizsgálatnak kétszeresen is saját magára kellene irányulnia: mint szakszerű kutatás vizsgálat tárgyává kellene tennie a filozófiai reflexiót is, mint metafizika a szaktudomány egyébként megkérdőjelezetlen kiindulópontjait is elemeznie kellene. Ezt a pozitívizmust véglegesen aláásó szükségszerű önimplikációt Durkheim kellő alapossággal soha nem gondolta végig. A filozófiai felfogásából következő, szakkutatást és filozófiai reflexiót egyszerre igénylő feladatnak szerinte a megismerésnek a szociológiai (etnológiai) kutatáson belül kiformalódó elmélete eleget tehet, hiszen tárgya és módszere folytán egyszerre kell mindkét szinten mozognia.

plus intimes et qu'un jour viendra où l'esprit historique et l'esprit sociologique ne différencieront plus que par des nuances." (1909b, 157) A történelem és a szociológia két rokon társadalomtudomány, amelyek kölcsönösen áthatják egymást, hiszen, ha helyes módszerrel kutatnak, nem lehet köztük igazán lényeges különbségeket találni. (Ismeretes módon nem ez a helyzet a pszichológiával, mert a korrekt módszertani eljárás Durkheim szerint csak a két tudomány elkülönüléséhez vezethet.)

<sup>76</sup> Belot jogos ingerültséggel vette tudomásul, hogy a szociológia kétfelől is fenyegeti a feladatok hagyományos elosztását: "D'une part on prétend intégrer la Sociologie dans le système de la science... D'autre part la science est inversement présentée comme un produit social..." (1911,435)

## Függelék Érték- és tényítéletek

A mindig két szinten egyszerre mozgó, szcientisztikus, de metaetikai funkciókat is felvállaló érvelés bonyolultabbá tette Durkheim felfogását a normák tényleges érvényesülése, azaz a viselkedésnek a normákhoz való igazodása és a normák etikai értelemben vett érvényessége, azaz igazolhatósága viszonyáról. A 90-es években felfogása meglehetősen egyszerű volt. Első korszakának nagy munkái kivétel nélkül azzal a meggyőződéssel íródtak, hogy a bennük foglaltak alapot szolgáltatnak szükséges társadalmi reformokhoz, és pedig nemcsak úgy, hogy a 'törvényhozót' felvilágosítják a dolgok állása felől, hanem úgy is, hogy megmutatják a változtatások lehetséges és szükséges irányát. Példa erre a *Division* Előszava és Végkövetkeztetése (1893m, 20 sk., 205 sk.), a *Régles* nevezetes III. fejezete a normális és a patológikus megkülönböztetéséről és Összefoglalása (1894m, 68 sk., 155 sk.), a *Suicide* III. részének III. fejezete (1897m, 339 sk.) vagy a *Lecons de sociologie* (1950) egésze. A *Régles* karakterisztikus funkcionalista érvelése mutatja legjobban Durkheim gondolkodásának jellegét: arra hivatkozott, hogy a szociológia, amely meg tudja mutatni, hogy egy adott társadalomban mely jelenségek tekinthetők normálisnak, egyben meg tudja határozni, hogy milyen reformok szükségesek, és ezzel elejét tudja venni a szükségtelen és káros radikalizmusnak is. Durkheim e felfogása egyébként általánosan jellemző volt a 19. század társadalomtudósaira.

Ezt a viszonylag egyszerű és lényegében funkcionalista-evolucionista felfogást két összefüggő feltevés tette kézenfekvővé. Egyrészt Durkheim ekkor úgy gondolta, hogy élesen elválaszthatók a kutatást végző tudós és a kutatott társadalmi csoportok reprezentációi, vagyis a tudós elfogulatlanul, mint természeti tárgyakat szemlélheti a társadalmi tényeket, s állapíthatja meg normalitásukat vagy patológikus voltukat. Úgy gondolta, hogy itt nem is értékítéletekről van szó. Másfelől az erkölcsi jelenségek esetében, de a nevelés vonatkozásában is a figyelme a megfigyelhető szankciókra irányult, mint ezt már láttuk. Ezzel is redukálódott a kutatott valóság sajátos értékaspektusa.

Csak hogy a századforduló után a vallásban, az erkölcsben a kötelező jelleg, a kényszerítő tényezők mellett egyre nagyobb mértékben hangsúlyozta a pozitív érzelmi kötődés, az ösztönzés, az 'ideál' szerepét. Ez utóbbi tényezőket nem lehetett olyan közvetlenül a funkcionális szükségszerűségekre redukálni. Nyíltabban vetődött fel a kérdés, hogy a szociológia mit tud mondani a követendő ideálokról. Ez annál is fontosabb volt, mert Durkheim egyre inkább metafizikai funkciókat is tulajdonított szociológiájának. Továbbra is szociológiailag redukálhatónak tartotta az értékelések kérdését, de ezt a redukciót most más módon végezte el.

A század elején is többször deklarálta, hogy a szociológiának nem kell hallgatnia az értékek, a követendő ideálok kérdésében. Az erkölcsi tények vitájában Darlu-nek adott válaszában például így fogalmazott:

"Ahogy a fizikai dolgok tudománya lehetővé teszi számunkra ennek [a fizikai világnak?] az átigazítását, ugyanúgy az erkölcsi tények tudománya képessé tesz minket arra, hogy kijavítsuk, kiigazítsuk, irányítsuk az erkölcsi élet menetét. De a tudomány e beavatkozásának nem az a hatása, hogy a mai kollektív ideál helyébe egy egyéni ideált állít, hanem egy ugyanolyan kollektív, amely

nem egy egyedi személyiséget fejez ki, hanem a jobban értett kollektívumot."<sup>1</sup>

A kérdés csak az, hogy miképpen tudja a szociológia ezeket az ideálokat meghatározni. Azt kell-e érteni ezen a megfogalmazáson, hogy a szociológia mintegy kiolvassa a valóságban már meglévő átalakulási tendenciákat, s szerepe ezek racionális meghatározása?<sup>2</sup> Nem ugyanazt jelenti-e ez, mint a korábbi funkcionista érvelés? Nyilvánvaló, hogy Durkheim komolyan gondolta, hogy az ily módon megállapított ideál értékes is, nemcsak funkcionálisan szükségszerű. Ezt azonban csak egy 1911-es előadásában fejtette ki következetesen.

Szerinte az értékek problémájának magvát az a kérdés képezi, hogy hogyan tudjuk megmagyarázni az értékek objektivitását, vagyis azt, hogy ezek "rajtam kívül léteznek", hogy az értékítéletek "valamilyen objektív valóságnak felelnek meg", hogy az értékek "ugyanolyan objektívak, mint maguk a tárgyak". (1911 m, 200-201) Ebből úgy tűnik, hogy az érték kérdés szociológiai tárgyalásának alapfeltétele szerinte is az volt, mint a szociológusok többsége szerint: hogy t. i. ezeket az értékeket a szó szoros értelmében mint társadalmi tényeket kell tekinteni, zárójelbe kell tenni sajátos érték voltukat, érvényességük dimenzióját. A továbbiakban azonban Durkheim mégsem ragaszkodott teljesen ehhez a szokványos megközelítéshez.

Nem meglepő, hogy sommásan elutasította azt a megközelítést, amely az értékeket az egyéni értékelésekből, vagy akár ezen értékelő aktusok valamilyen átlagából próbálná levezetni. De azt sem fogadta el, hogy az értékek a kényszerítő erejű közösségi értékelésből származnak. A társadalmi értékelést olyan szavakkal jellemezte, amelyeket szinte szó szerint lehetne korábbi írásaiból vett idézeteknek tekinteni.

"Jól érezzük, hogy nem vagyunk teljesen urai értékelésünknek, kötve vagyunk, kényszernek engedelmességek... Ugyanazon értékek, amelyek bizonyos vonásaikat tekintve magukat ránk erőltető valóságként hatnak, ugyanakkor mint kívánatos dolgok tűnnek fel előttünk... Ez azért van így, mert a társadalom, miközben törvényhozó hatalom, amelynek tisztelettel tartozunk, egyben megteremtője és letéteményese a civilizáció mindazon javainak, amelyekhez minden erővel kötődünk. Egyidejűleg jó és segítőkész, s egyben parancsoló. Minden, ami életképességét növeli, a miénket is fokozza." (191 i. m, 204)

Miért állította viszont Durkheim azt, hogy ez az álláspont is "súlyos nehézségeket vet fel"? A következő bekezdésekben az értékek funkcionista értelmezésének a kritikáját végezte el. Arra hivatkozott, hogy az értékeket nem lehet a nekik tulajdonított hasznosságból levezetni, illetve aki ezt megpróbálná, annak az általánosan elfogadott értékek rendszerét fel kellene

"De meme que la science des choses physique nous permet de redresser celle-ci, la science des faits moraux nous met en état de corriger, de redresser, de diriger le cours de la vie morale. Mais cette intervention de la science a pour effet de substituer a l'idéal collectif d'aujourd'hui, non pas un idéal individuel, mais un idéal également collectif, et qui exprime non une personnalité particulière, mais la collectivité mieux comprise." (1906a, 96)

Belot-t bírálva ezt írta a tudományos megismerésnek a társadalmi fejlődésben játszott szerepéről: "Pour connaitre les nouveautés a y introduire, il n'est donc nullement inutile de considérer l'état présent, puisque, dans cet état présent, des choses nouvelles, non encore actualisées, sont comme préfigurées. L'avenir y est déjà écrit pour qui sait l'y lire; c'est la seule façon de le prévoir raisonnablement. Car il ne peut être question d'assigner á une société des fins qu'elle ne voudrait d'aucune manière, dont elle n'aurait aucune idée, dont elle ne sentirait nul besoin." (1907c, 583)

Ld. ehhez az erkölcsi tények vitájában a reflexióját Brunschvicg kritikájára: "Je ne puis connaitre dans une chose que ce qu'elle est, ce qu'elle a été, ou ce qui existe en elle a l'état de tendance. Quant a son *devoir-être*, je ne puis le connaitre, je ne puis que le construire." (SFP1906,186; ui. Durkheim 1907b, 568)



forgatnia.<sup>4</sup> Ebből az egész funkcionalista elmélet tarthatatlanságára következett. Ez az elmélet ugyanis "félreismerte a társadalom igazi természetét."

"Ebben az elméletben a társadalom szervek és funkciók rendszereként jelent meg, amely rendszer megpróbálja magát az őt kívülről érő romboló erőkkel szemben fenntartani, akárcsak az élő test, amelynek egész léte abban áll, hogy megfelelő formában válaszol a külső közegből érkező ingerekre. Márpedig a társadalmi lét – ezen felül – egy olyan, belülről fakadó morális életnek is a letéteményese, amelynek hatóerejét és eredetiségét nem mindig ismerték fel." (1911 m, 211)

A funkcionalista felfogás (azaz a saját korábbi felfogása) kritikája nem módosította azt a felfogását, hogy az értékekben valamilyen objektív jelenséget lásson. Az értékek objektivitását a rendelkezésére álló fogalmi készlettel próbálta megragadni, vagyis ismét a kollektív tudat jellemzésénél megismert fordulatok kerültek elő: az egyéni tudatok egyesüléséből "egészen új fajtajú lelki élet jön létre", az ebbe bekerült egyén úgy érzi, hogy "sajátjától idegen erők tartják hatalmukban, "mintha egy új és attól gyökeresen különböző világba került volna, mint amilyenben addigi magánélete zajlott." (1911 m, 211) A kollektív forrongás vagy kavargás állapotai ezek, amelyek természetét igazán csak a durkheimi vallásszociológiában elfoglalt helyük alapján lehet értelmezni. Az értékkérdéssel kapcsolatban annyit szükséges megjegyezni, hogy az értékek genetikusan ezek szerint sajátos társadalmi állapotokhoz kötődnek, de az így létrejövő (s ezek szerint nem korlátlanul és nem minden körülmények között újratermelhető) értékek a társadalom szerkezetének objektív elemét képezik.

"A társadalom nem jöhet létre anélkül, hogy eszményeket ne teremtené. Ezek az eszmények egyszerűen olyan gondolatok, amelyek a társadalmi életet fejlődésének csúcspontjaira kivetítve festik le. Lebecsüljük a társadalmat, ha benne csak bizonyos életfunkciók betöltésére szerveződött testet látunk. Ebben a testben lélek is él, a közösségi eszmények együttese. De ezek az eszmények nem vonatkoztatások... Lényegüket tekintve mozgatóerők, mert mögöttük tényleges és hatékony erők, a közösségi erők állanak." (1911 m, 213)

Durkheim ezeket az eszményeket azonosítható tárgyakként kezeli, amelyeknek megvan a "maga valósága", amelyek a "természet részei", és ennek megfelelően "szabatos gondolkodással" meg is ragadhatók. (1911 m, 214) Ezekben a megfogalmazásokban nyilvánvalóan visszacsengenek a *Régles* jellegzetes módszertani eszméi is, de valódi háttérüket az osztályozás-tanulmány és az 1911-ben már csaknem kész *Formes* gondolatai képezik. Ezekből – mint látni fogjuk – az derül ki, hogy a szociológia tulajdonképpeni tárgyát épp az itt is vizsgált gondolati szerkezetek jelentik.

Az eszmények, az értékek világa ezek szerint a szociológia legitim vizsgálódási területét képezi.

"A szociológia tehát az első pillanattól fogva eszményekkel bajlódik... Az eszmények világa az igazi területe. Azonban... csak azért foglalkozik az eszménnyel, hogy létrehozza annak tudományát. Nem eszményeket akar alkotni, épp ellenkezőleg! Adottságként fogja fel az eszményt, vizsgálati tárgyként, amelyet megkísérel elemezni és megmagyarázni. Az eszménymivoltban rejlő képességet természetes képességként fogja fel, amelynek azért keresi meg okait, és tárja fel működési feltételeit, hogy... működése szabályozásában segítse az embereket." (1911 m, 217-8)

<sup>4</sup> "A legmagasztosabb erények nem merülnek ki a megkívánt társadalmi rendhez legközvetlenebbül szükséges tevékenységek szabályszerű és szigorú teljesítésében... Az embereknek az életről vallott mindenkori felfogása szerint ugyanis az élet nem merül ki abban, hogy meghatározza, mi módon tud az egyéni vagy közösségi szervezet a lehető legkevesebb ráfordítással alkalmazkodni a külvilágból érkező ingerekhez..." (1911 m, 205) A szövegben nem említett, Durkheim által nem sokra tartott vitapartner Gustave Belot, aki ebben az időben egyfajta szociális utilitarizmussal kísérletezett. Ld. Durkheim vitáját vele 1907c és 1908b.

A szociológia sajátosan kettős szerepet kapott ebben a vonatkozásban. Egyfelől, amennyiben "adottságként" kezeli az értékvilágot, szigorúan szaktudományos módon és ragaszkodva a durkheimi evolucionista színezetű relativizmushoz, amely szerint minden kornak sajátos, a többitől eltérő erkölcsi világa van,<sup>5</sup> tartózkodnia kell a filozófiai jellegű tételektől. A funkcionalista értelmezés általános kritikája után ez a szociológia legfeljebb arra vállalkozhat, hogy utólag értelmezze a társadalom szükségleteit és a vallott értékek funkcionális összefüggését e szükségletekkel. Durkheimnél ugyanakkor ugyanez a szociológia mégis nekilát annak, hogy értelmezze az eszmények általános természetét, megmagyarázza, hogy egyáltalán miért rendelkezik az ember eszményalkotó képességgel. Ebben a vonatkozásban a durkheimi szociológia megintcsak metafizológiként jár el. Ha a filozófia komolyan venné a (részleteiben és pontosan soha ki nem fejtett) durkheimi felfogást, minden értékfilozófia előfeltételének kellene tekintenie azt a szükségképpen formális szociológiai elemzést, amely megmutatja, hogy hogyan lehetséges egyáltalán, hogy léteznek értékek.

Az ideálok vonatkozásában természetesen a durkheimi felfogás kétértelmű maradt. Mint empirikus szociológia, amely a megfigyelt valóságból nem vezethette le a kívánatosat, utalhatott arra, hogy a 'kívánatos' természete is csak szociológiai, ezáltal metasociológiai elemzéssel tárható fel. E metasociológiai síkon pedig kijelentéseinek általános és formális voltát azzal mentegethette, hogy a szükséges szociológiai kutatásokat a csak most induló tudomány nem végezhetette el.

<sup>5</sup> "Ma már tudjuk, hogy az eszmények közösségenként, csoportonként nemcsak változnak, de változniuk is kell. A rómaiak eszményei nem voltak azonosak a mieinkkel, és szükségszerűen kellett másnyen lenniük." (Durkheim 191 lm, 209)

## Egy alternatíva: a filozófusok "mérsékelt tudásszociológiája"

Durkheim téziseit filozófus kortársai élénken kritizálták – még olyanok is, akikhez pedig személyes barátság fűzte. Ez nem meglepő. E filozófiai bírálatok Durkheim merész állításai és szociológiájának szertelen filozófiai igényei ellen irányultak, nem általában a szociológia mint szorgos és más diszciplínák határait tiszteletben tartó szaktudomány ellen. E filozófusok elfogadták a szociológiának azt az igényét, hogy a gondolkodás társadalmi feltételeit kutatva egyfajta "tudásszociológiát" produkáljon, de elutasították, hogy, mint Durkheim, a tudás mibenlétére és érvényességére vonatkozóan tegyen fel kérdéseket.

E filozófusok közé tartozott Hamelin, Durkheim barátja bordeaux-i korszakából. Ő is készséggel elismerte, hogy "az ember társadalmi lény, nem lehet más... A társadalmi semmiképpen sem valami mellékes tartozéka vagy külső függeléke az egyénnek."<sup>6</sup> Sőt, Hamelin azt sem vitatta, hogy az erkölcsi tények társadalmilag determináltak: "Egyfelől tehát az erkölcsi tény egy társadalom kebelében és meghatározott társadalmi feltételek közt jelenik meg; másfelől, mihelyt egy erkölcsi tény, például egy erkölcsi ítélet megfogalmazódott és kifejeződött, azonnal a társadalmi determinizmus hatókörébe kerül, amely saját kívánalmai szerint ilyen vagy olyan sorsot szán neki, például elfogadja és elősegíti vagy ellenkezőleg visszautasítja."<sup>7</sup> Hamelin szerint természetesen az állítások igazságára, a szabályok érvényességére vonatkozó megállapítások levezethetetlenek a társadalmi feltételekből. A ténybeli igazság és az erkölcsi helyesség kritériumai szerinte kontextus függetlenek és invariánsaik a társadalmi változással szemben. A legtöbb Durkheim utáni szociológus is készséggel elfogadná javaslatát: az szociológus dolga megvizsgálni, hogy bizonyos erkölcsi eszmék és magatartásmódok kialakulása, elterjedése és eltűnése milyen társadalmi okok függvénye, de az a kérdés, hogy valamely erkölcsi eszme vagy viselkedés jó, helyes-e, hogy milyen természetű az erkölcsi helyesség, ennél fogva az, hogy mi az erkölcs "valójában" - igazán nem szociológiai kérdés, inkább az erkölcsfilozófia körébe tartozik, s így nyugodtan mellőzhető. A szociológust csak az érdekli, amit az emberek – ilyen vagy olyan okból - erkölcsnek tartanak. Ezt a felfogást nevezem "mérsékelt tudásszociológiának".

Nem Hamelin volt az egyetlen, aki így fogta fel a szociológia és filozófia viszonyát és a szociológia feladatát. Így érvelt Durkheimmel szemben az erkölcsmeghatározás vitájában Jacob és Rauh (SFP 1906,159,203), a társadalmi egyenlőtlenségről tartott előadásában Parodi (aki pedig az Année rendszeres közreműködője volt) (SFP 1910,59), a *Formesről* írott kritikájában Belot. (1913,373) Az érvek és megfogalmazások annyira hasonlóak az Hamelin-éhez, hogy felesleges idézni őket.

E kritika két jellegzetes mozzanatát mégis kiemelném. Természetesen Durkheim filozófus bírálói sem tudtak megbékélni antiindividualizmusával. Rauh ezzel az antiindividualizmussal hozta kapcsolatba azt, hogy Durkheim és a szóban forgó írásában közvetlenül bírált Lévy-Bruhl az egyénektől elszakított társadalmi tényeket vizsgálja, s mintegy őket korrigálva írta: "Meg kell vizsgálnom tehát azoknak a tudatoknak a mennyiségét és minőségét, akik magukévá tesznek egy eszmét. A szociológus [azaz Durkheim és Lévy-Bruhl] a dolgok vizsgálata kedvéért elhanyagolja a dolgokról kialakított vélemények vizsgálatát. Durkheim helyett nem

<sup>6</sup> Thomme est, il ne peut pas ne pas être un être social... Le social n'est donc nullement un accessoire et une efflorescence de l'individuel." (Hamelin 1907,417)

<sup>7</sup> "D'une part donc le fait moral apparait au sein d'une société et sous des conditions sociales; de l'autre une fois qu'un fait moral, par exemple un jugement moral, s'est produit et exprimé au dehors il tombe aussitôt dans le déterminisme social lequel, selon ses propres exigences, tend à lui faire telle ou telle destinée et, par exemple, l'accueille et le favorise ou au contraire le repousse." (Hamelin 1907,417)

<sup>8</sup> "Je dois donc faire une enquête sur la quantité et la qualité des consciences qui adhèrent à une

inkább Rauh-t követte-e századunk második felének szociológiája?

Dupréel is helyénvalónak tartotta a szociológia közreműködését az eszmék vizsgálatában - amennyiben tudományos vagy filozófiai értelemben helytelen eszmékről van szó. "A szociológia annyiban működik közre az eszmék, fogalmak, állítások magyarázatában, amennyiben ezekből az eszmékből konfúzió következik"<sup>9</sup> A tiszta és világos eszmék magyarázata a filozófiára tartozik, ebben az esetben ugyanis az embereknek logikai értelemben jó okuk van az adott gondolat elfogadására. Dupréel is elismerte tehát egy bloor-i értelemben aszimmetrikus tudás- vagy tudományszociológia lehetőségét.

Durkheim természetesen nem kívánta ezt a filozófusok által előzékenyen felkínált utat követni.

idée. Le sociologue néglige pour l'étude des choses celle des opinions sur les choses." (1904,363)

<sup>9</sup> "La sociologie intervient dans l'explication de la nature des idées, concepts, affirmations en tant que ces idées impliquent de la confusion." (1911,520)

## 10. fejezet

### A vallásszociológia mint szociális episztemológia

A Durkheim életművét megkoronázó nagy könyv, amelynek valódi hatása talán sokkal nagyobb volt, mint a többet emlegetett, de inkább csak a szociológia tudományosságát demonstráló példaként használt *Suicide-é*, A vallási élet elemi formái (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*)<sup>1</sup> természetesen elsőrenden vallásszociológiai-etnológiai tanulmány. Ez a vallásszociológia azonban – mint láttuk – már az első oldalakon összekapcsolódott olyan kérdéskörökkel, amelyeknek a vallás problémáján jóval túl mutató jelentősége volt. Ennek oka elsősorban az, hogy Durkheim szociológiája filozófiai feladatokat vállalt, ahogy ezt már bemutattam. A szociológia feladatának azt tartotta Durkheim, hogy megoldja a filozófia, elsősorban az ismeretelmélet évszázados problémáit, vagyis az episztemológia szociologizálását (Fehér 1985) kívánta elvégezni.

Ebből a törekvésből származik a munka bonyolultsága. Durkheimnek ugyanis, mint ezt a munka bevezetésében meg is fogalmazta, két feladatot kellett elvégeznie: egyfelől tanulmányoznia és magyaráznia kellett "a ma ismert legprimitívebb és legegyszerűbb vallást", másfelől a vallásetnológiából nyert tanulságokkal és eszközökkel kellett "megújítania azokat a problémákat, amelyeket egész mostanáig csak a filozófusok körében vitattak meg".<sup>2</sup> Durkheimnek, aki nem volt kiemelkedő stílusza, de mesterien értett az érvelés művészetéhez, a könyvön belül egészében sikerült e két heterogén törekvést egyeztetnie, s legalábbis elérte, hogy javaslatai meggyőzőnek tűnjenek. Az olvasónak azonban újra és újra meg kell küzdenie a mindig újraéledő problémával.

Durkheim világosan tudta, hogy mit jelent az episztemológia szocializálása. E tekintetben a már elemzett 1909-es cikk, a *Formes* későbbi bevezetője is kellően világos volt. 1910-ben két jegyzetben foglalkozott újra a kérdéssel. Wilhelm Jerusalem egy tanulmánya kapcsán azt fejtette ki, hogy nem elég feltételezni a gondolkodás társadalmi eredetét, ahogy ezt Jerusalem teszi. Ezzel ugyanis még összefér az is, hogy – az individualitás elvét segítségül hívva – végülis az igazi tudományos gondolkodást ne társadalmi természetűnek tekintsük. "Ezek után a társadalom és a társadalomtudományok szerepe arra korlátozódna, hogy feltartóztassa azt az antiszociális tendenciát, amely a tiszta elmélkedés lényegéhez tartozik, és állandóan figyelmeztesse ez utóbbit a cselekvés szükségleteire."<sup>3</sup> Ez a 'mérésékelt tudásszociológiai' álláspont, amely a társadalmi tényezőknek (pozitív vagy negatív értelemben) korlátozó szerepet tulajdonított, mint láttuk, megfogalmazódott már a Durkheim címére intézett filozófusi kritikákban is, de nem állt nagyon távol a Durkheimet is befolyásoló viktoriánus szellemiségtől sem, amely a civilizált ember kognitív lehetőségeit és teljesítményeit mértéken felül értékelte. Durkheim e recenzióban hallatlanul tudatosan fogalmazta meg 'radikális' tudásszociológiájának, pontosabban a tudás szociológiai elméletének elveit.

<sup>1</sup> 1908-ban, amikor a könyvet elkezdte írni, Durkheim a *Formes élémentaires de lapensée et de la pratique religieuse* címet adta neki. (1975d, 467) A végleges cím az *Année* 5-6. kötetében a 2. szekció egyik alfejezetének a címe volt.

<sup>2</sup> "la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue" (1912,1), "renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes." (1912,12) Richárd, az *Année sociologique* hűtlen munkatársa (ld. róla Pickering 1979) már 1923 -ban világosan megfogalmazta, hogy a *Formes* ebben a tekintetben teljes szakítást jelent a *Règles* koncepciójával. (1975,230)

<sup>3</sup> "Des lors, le rôle de la société et de la science des sociétés se bornerait à contenir la tendance antisociale qui est inhérente à la spéculation pure, en rappelant perpétuellement à celle-ci les nécessités de Partion." (1910a, 192)

"Valójában a tudomány kifejezetten társadalmi jellegű, bármilyen nagy is legyen az a része, amelyet benne az egyének elfoglalnak. Társadalmi, mert egy hatalmas kooperáció terméke... Társadalmi, mert olyan módszereket és technikákat tétélez fel, amelyek a hagyomány művei... Igazi intézmények ezek, amelyeket a gondolkodásban felhasználnak, ahogy a jogi és politikai intézmények a cselekvés kötelező módszerei. A tudomány azért is társadalmi dolog, mert olyan fogalmakon dolgozik, amelyek az egész gondolkodáson uralkodnak, s amelyekben az egész civilizáció mintegy sűrítve benne van: ezek a kategóriák. Nem igaz tehát, hogy a társadalom szerepe megszűnik ott, ahol a tiszta elmélkedés birodalma kezdődik; az elmélkedés ugyanis társadalmi alapokon nyugszik.

Mínthogy a vallást a később elkülönült és intézményesült társadalmi szférák forrásának és alapstruktúrájának tartotta, a fent idézett gondolatmenetből és ebből a premisszából az következett, hogy "kollektív gondolkodás sajátos mechanizmusához" (1901a, 193) úgy juthatunk el, ha a vallási gondolkodás és gyakorlat sajátos eljárásait kutatjuk, azaz – mint azt egy Célestin Bougléval közösen írt jegyzetben kifejtette – a tudományos kategorizálás társadalmisága a vallás társadalmiságának feltárása útján elemezhető:

"... mínthogy a vallás jellegzetesen társadalmi dolog, ha azt keressük, hogy milyen vallási tényezők vannak jelen mind a fizikai, mind az erkölcsi világról alkotott reprezentációinkban, akkor nem teszünk mást, mint megpróbálunk meghatározni néhányat a megismerés társadalmi feltételei közül."

### A vallás meghatározása. Szent és profán

A fentebb idézett megfontolásokból természetesen adódott a *Formes* programja és szerkezete is. A könyvre az a feladat hárult, hogy igazolja azokat a tételeket, amelyek a kései durkheimi szociológia kutatási módszereiből, a szociológiának tulajdonított feladatokból következtek. A mérész, termékeny hipotézisek és a mesterkéltné következtetések, az ismert tények erőszakolt értelmezései mind ebből a programból és feladatvállalásból adódtak.

Az episztemológia szociologizálásának programja alapján érthető az, ahogy Durkheim a vallási jelenségek meghatározását átalakította. Itt is ugyanaz történt, amit már több esetben megfigyelhettünk: Durkheim korábbi szövegeinek egyes gondolatmeneteit, érveit, megfogalmazásait megtartotta, s csak a leglényegesebb pontokon hajtott végre több esetben aprónak tűnő változtatást, amelyek jelentőségét külön nem hangsúlyozta, nem reflektált rá, sokszor egyenesen azt igyekezett sugallni, hogy a változtatás nem igazán fontos. A *Formes* I. könyvének első fejezete is mintha csak a korai vallásszociológiai tanulmány (1899m) átfogalmazása lenne. Durkheim 1912-ben is részletesen kitért arra, miért nem lehet a vallást sem a természetfeletti, sem az istenség fogalmával meghatározni. Egyik sem durkheimi

<sup>4</sup> "Mais, en réalité, la science est chose éminemment sociale, si grandé que puisse être la part qu'y prennent les individus. Elle est sociale parce qu'elle est le produit d'une vaste coopération... Elle est sociale parce qu'elle suppose des méthodes, des techniques qui sont roeuvre de la tradition... Ce sont de véritables institutions qui s'appliquent á la pensée, comme les institutions juridiques ou politiques sont des méthodes obligatoires de l'action. La science est encore chose sociale parce qu'elle met en oeuvre des notions qui dominant toute la pensée et où toute la civilisation est comme condensée: ce sont les catégories. Il s'en f aut donc que le role de la société cesse la où commence le domaine de la pure spéculation; car la spéculation repose sur des bases sociales." (191 Oa, 192-3)

<sup>5</sup> "... car, puisque la religion est une chose éminemment sociale, chercher quels facteurs religieux sont entrés dans notre représentation du monde tant physique que moral, c'était bien essayer de déterminer quelques-unes des conditions sociologiques de la connaissance." (Durkheim-Bouglé 1910, 189)

<sup>6</sup> A vallás meghatározásának átalakítására ld. Isambert 1976,35 sk.

értelemben vett 'elemi jelensége' (phénomène élémentaire) a vallásnak. Az elemi jelenségnek egyfelől olyannak kell lennie, hogy belőle genetikusan magyarázhatók legyenek a megfigyelt összetett jelenségek, másfelől olyannak, hogy belőle kiindulva a vallás rendszere (szinkronikusan) értelmezhető legyen (1912,49). 1899-ben a vallási jelenségek legáltalánosabb és legelemibb sajátosságának azt tartotta, hogy e hiedelmek és gyakorlatok kötelező jellegűek. (1899m, 245) 1912-ben, a meghatározással foglalkozó fejezetet lezáró jegyzetben úgy állította be a dolgot, mintha csak azért kellett volna a meghatározást módosítani, mert a kötelező jelleggel való meghatározás nagyon formális, s mert a kötelező és a nem-kötelező között folyamatos az átmenet, így tehát nem lehetne a vallási és a nem-vallási közti kategoriális különbséget megállapítani, nem lehetne tudni, hol végződik a vallási és hol kezdődik pl. a tisztán morális jelenségek tartománya; ezért kell keresni valami a vallásra specifikusan jellemző meghatározó jegyet. (1912,66) Mindkét megfontolás lényeges – persze, mint látni fogjuk, vallási és nem-vallási kategoriális különbségét e könyvben sem sikerült Durkheimnek megállapítani, elméletének alapfeltevései (a vallási jelenségek feltételezett centrális jelentősége) miatt ez nem is sikerülhetett, megközelítése pedig bizonyos szempontból még formálisabb, mint a korábbi.

A kötelező jelleg mint a vallás meghatározó jegye összhangban volt azzal a laza morfológiai vagy ökológiai determinista elmélettel vagy inkább szemlélettel, amelyet Durkheim a század végén még magáénak vallott. E szerint a társadalmi jelenségek, köztük a kollektív reprezentációk közegüktől, illetve szubsztrátumuktól függenek. A 'függés' eme metaforája ahhoz az állításhoz illeszkedett, hogy *apar excellence* társadalmi jelenségtartománynak tartott vallási jelenségek kötelező jellegűek: a társadalomtól 'függenek' abban az értelemben is, hogy az semmiféle eltérést nem enged meg az előírt normától.

1912-re a probléma módosult: a *Formes* publikálását megelőzően született programatikus írásokban Durkheim már nem azt tűzte ki feladatul, hogy a kollektív reprezentációknak a környezettől vagy a szubsztrátumtól való függését igazolja, hanem – az osztályozás-tanulmány eredményeivel összhangban – azt, hogy az osztályozás és a kategóriaalkotás társadalmi természetét igazolja. Ha tehát a vallásnak, mint ahogy feltételezte, kulcsszerepe volt az emberi gondolkodás kialakulásában (s ennél fogva a gondolkodás szerkezete is csak a vallásból kiindulva érthető), akkor az elemi vallási hiedelmek és a kategorizálás képessége között valamiféle belső kapcsolatnak kellett lennie. Durkheim ezért a vallás meghatározását keresve a szent és profán már 1899-ben is említett dichotómiáját emelte ki,<sup>8</sup> vallásinak tekintett minden olyan hiedelem- és gyakorlategyüttest, amely a szent és profán megkülönböztetését alkalmazta. "A vallási gondolkodás megkülönböztető vonása az, hogy a világot két tartományra osztja, az egyik magában foglal mindent, ami szent, a másik mindent, ami profán ..."<sup>9</sup>

A szent/profán megkülönböztetés tekintetében azt tartotta fontosnak hangsúlyozni, hogy a dolgok objektív, megfigyelhető tulajdonságai semmi alapot nem adnak egy ilyen fajta dichotomizálásra. A szentnek tartott dolgok nem feltétlenül magasabbrendűek, nem méltóságteljesek, nem feltétlenül rendelkeznek valamilyen szembeötlő sajátossággal, a hívek nem feltétlenül gondolják róluk, hogy hatalmasabbak vagy tiszteletreméltóak. Az, hogy mi számít szentnek, teljesen önkényes, a megkülönböztetés nem származhat a megfigyelésből,

<sup>7</sup> Az 'elemi' e kettős felfogásából mindemellett az adódik, hogy a szinkronikus, funkcionális összefüggések tanulmányozása, pl. az egy adott kultúrában megfigyelhető rítusok rendszerének pontos rekonstrukciója tudatosan háttérbe szorul. (1912,427) Kiváltképp igaz ez az *intichiuma* rítusok elemzésére (ld. lentebb).

<sup>8</sup> E tekintetben Hubert egyik tanulmányára, *Chantepie de la Saussaye Manuel d'histoire des religions* című könyvéhez írott bevezetésére is támaszkodhatott, ld. Isambert 1976,48-50.

<sup>9</sup> "La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profané, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse..." (1912,50-51)

nincs modellje az érzékelhető valóságban.<sup>10</sup> A szent és profán közti különbség Durkheim felfogása szerint formális. A szent és profán dichotómiája nem más, mint a dichotomizálás elve maga, minden tartalomtól elválasztott tisztaságában.<sup>1 x</sup>

"... nem marad más a szentnek a profánhoz képest való meghatározására, mint heterogenitásuk. Csakhogy ez a heterogenitás azért elégséges a dolgok eme osztályozásának jellemzésére és minden más osztályozástól való megkülönböztetésére, mert nagyon sajátos: *abszolút*. Az emberi gondolkodás történetében nincs még egy másik példa arra, hogy a dolgok két kategóriája ennyire mélységesen elkülönüljön, ennyire radikálisan szembenálljon egymással."

Durkheim ezt a szent/profán dichotómiát tartotta minden kategorizálás alapformájának.<sup>13</sup> Ahogy már az osztályozás-tanulmányban is jelezte, az osztályozás feltételezi, hogy a dolgok közti hasonlóságok és különbségek végtelen sokféleségében önkényesen kell kijelölni az osztályhatárokat. A kérdés ezek után az volt, hogy ha az osztályozásnak nincs a megfigyelhető világban un. objektív alapja, honnan származik ez az emberi képesség. A *Formes* erre a választ megtalálta, mert ha a szent/profán dichotómia a kategorizálás alapformája, akkor az osztályozás képessége *eo ipso* vallási jellegű. Ezzel a könyvben megoldandó probléma is kijelölődött: honnan származik az ember vallási képessége, miért vallásos az ember? Durkheim úgy vélte, hogy amennyiben meg tudjuk magyarázni, hogy az ember vallási 'képessége' társadalmi eredetű, meg fogjuk érteni, hogy a létező legönkényesebb kategoriális dichotomizáció, a szent/profán dualitás is társadalmi jellegű, s ezek után legalábbis elvileg nem fog nehézséget okozni annak a belátása, hogy gondolkodásunk egész kategoriális szerkezete társadalmi produktum.

Az etnológiai és episztemológiai törekvések a szent/profán dichotómia abszolút voltával kapcsolatos feltevések terén ütköztek. Amennyiben Durkheim számára az volt a megoldandó kérdés, hogy miképpen lehet a klasszifikáció 1903-ban kifejtett nem-naturalista értelmezését,

<sup>10</sup> "Car il faut se demander alors ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale." (Durkheim 1912,58)

<sup>11</sup> 1899-es tanulmányában a szent/profán dualitást egyáltalán nem ilyen formális módon fogta fel: a szent ott 'nagyságrendben' és 'minőségileg' is különbözött a profántól. Igaz, már ott is úgy gondolta, hogy a szent/profán dualitás gondolkodásunk általában megfigyelhető duális szerkezetének következménye (1889m, 241), de ezt a dualitást akkor még nem formális módon fogta fel. A szentet a társadalmisággal azonosította ("A szent dolgok azok, amelyekről maga a társadalom dolgozta ki a képzeteket." 248). Későbbi, formálisabb és az episztemológia problémáit megoldani törekvő felfogásában ez a gondolat olyan formában tért vissza, hogy a társadalom hozza létre a szent/profán dualitást, ezzel definiálja a szent dolgok tartományát. Az első esetben a társadalom hatása inkább a reprezentációk tartalmának, a másik esetben inkább formális jellegzetességeinek meghatározásában mutatkozik meg.

<sup>12</sup> "... il ne resté plus pour définir le sacré par rapport au profané que leur hétérogénéité. Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses et à la distinguer de toute autre, c'est qu'elle est très particulière: *elle est absolue*. Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre." (1912,53) Egy másik jellegzetes megfogalmazás: "Mais ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement." (1912,56, vö. 45) Mint Isambert írja, Hjelmslev nyomán azt lehetne mondani, hogy Durkheim szándéka "de caractériser toute religion par une certaine structuration du contenu des représentations: celles-ci peuvent varier infiniment et pourtant respecter le dualité du profané et du sacré." (1982,186-7)

<sup>13</sup> A bevezető fejezetben a szent/profán dichotomizációval (kategorizációval) analógnak tartja a racionális/irracionális és a misztikus/érthető (intelligible) (sic!) dichotomizációt. (1912,54)



vagyis az osztályhatárok bizonyos értelemben 'önkényes' voltát szociologisztikusan értelmezni, annyiban a szent/profán dichotómia abszolút volta és teljesen formális jellege volt a fontos. Amennyiben az 'elemi' vallás etnológiai rekonstrukciója volt a fontos, az abszolút heterogenitás tételét<sup>14</sup> nem lehetett fenntartani. A dolog természetesen úgy áll, hogy Durkheim számára mindkét kérdés egyformán fontos volt.

Durkheim és iskolája pontosan demonstrálta, hogy a vallásos hiedelmek és gyakorlatok lényege éppen a szent és profán lények közötti kommunikációban áll:

"Minden szent lény, éppen eme jellegzetessége miatt, védve van a profán merényletektől; más oldalról viszont semmire nem volnának jók, és létezésüknek nem volna semmi értelme, ha nem kerülnének kapcsolatba ugyanazokkal a hívekkel, akiknek egyébként velük szemben tiszteletteljes távolságot kell tartaniuk. Nincs olyan pozitív ritus, amely alapján véve ne lenne igazi szentségtörés; hiszen az ember csak úgy kerülhet kapcsolatba a szent lényekkel, ha áthágja azt a korlátot, amelynek normális esetben el kell tőlük választani."<sup>15</sup>

Az abszolút heterogenitás, a "logikai űr" (1912,55) tétele és az a nézet, hogy a szent és profán közti átjárás (passage), kapcsolatteremtés (mise en rapport) a lényege a vallási élet legfontosabb jelenségeinek, az imának, az áldozatnak, a beavatásnak, a gyászszertartásoknak, ellentmondásosnak látszott.<sup>16</sup>

Durkheim természetesen joggal mutatott rá arra, hogy a rítusok egy jelentékeny részének (az un. aszketikus rítusoknak) éppenséggel az a funkciója, hogy a szent/profán határt fenntartsák, vagyis a vallási életben egyforma jelentősége van a két szféra összekötésének és újra visszaállított elkülönültségének. E dichotomizálás tehát annyiban is társadalmi, hogy fenntartása folyamatos társadalmi munkát igényel.

"A szent lények definíciószerűen elkülönített lények. Az jellemzi őket, hogy köztük és a profán lények között megszakad a folytonosság. Normális esetben az egyik a másikon kívül van. A rítusok egy egész csoportjának az a célja, hogy létrehozza e lényegi elválasztottság állapotát."<sup>17</sup>

Az aszketikus gyakorlatok a szent/profán határ fenntartását szolgáló rítusok különlegesen felfokozott formái: a fájdalom és a nélkülözés Durkheim szerint azért szükségesek, mert a vallási élet bizonyos pillanataiban, amikor – mint az avatási szertartásokban – a hívőnek a szent dolgokkal kell kapcsolatba kerülnie, erővel el kell szakítani a profán világtól és a profán élvezetektől. (1912,445-6)

<sup>14</sup>A későbbi antropológia (pl. Evans-Pritchard 1965,65, Stanner 1975,291 sk.) általában elfogadhatatlannak tartotta Durkheim azon állítását, hogy a szent és profán egymást teljesen kizáró kategóriák lennének.

<sup>15</sup>"Tous les êtres sacrés, en raison du caractère dont ils sont marqués, sont soustraits aux atteintes profanes; mais d'un autre côté, ils ne serviraient à rien et manqueraient de toute raison d'être s'ils n'étaient mis en rapports avec ces mêmes fidèles qui, par ailleurs, doivent en rester respectueusement éloignés. Il n'y a pas de rite positif qui, au fond, ne constitue un véritable sacré; car l'homme ne peut commercer avec les êtres sacrés sans franchir la barrière qui, normalement, doit l'en tenir séparé." (1912,483, vö. 55)

<sup>16</sup>Az a tanulmány, amely a szent kérdését a durkheimi iskolában először vizsgálta tudományos alaposággal, Hubert és Mauss írása az áldozatról (1899) éppen az 'átjárás' kérdését állította a középpontba, az áldozatot mint a szent és profán lények közti kommunikáció intézményes formáját fogta fel. Az imáról ld. Mauss 1909, a halállal kapcsolatos rítusokról Hertz 1907.

<sup>17</sup>"Les êtres sacrés sont, par définition, des êtres séparés. Ce qui les caractérise, c'est que, entre eux et les êtres profanes, il y a une solution de continuité. Normalement, les uns sont en dehors des autres. Tout un ensemble de rites a pour objet de réaliser cet état de séparation qui est essentiel." (1912, 428)

Az ausztrál bennszülött "sosem emelkedik hirtelenebbül maga felé, mint amikor annyira megbabolazza természetét, hogy az éppen az ellenkező irányt követi, mint amit spontán választana.... A fájdalom annak a jele, hogy az egyént a profán környezetéhez kapcsoló szálak némelyike megszakad; azt tanúsítja tehát, hogy részben megszabadult ettől a környezettől, s következőképpen a fájdalmat joggal lehet a világtól való megszabadulás eszközének tekinteni."

A szenttel szembeállított profán tehát a természettel azonosul; a szent pedig a természet ellentétét képező társadalommal. Az aszkézis ennél fogva nem a társadalomból való kivonulást jelenti. Ellenkezőleg, a társadalmi létezés Durkheim szemében az egyének korlátozását, azaz bizonyos formájú aszkézist feltételez.<sup>19</sup>

"Nemcsak azok a szellemi lények kívánják meg szolgálaitól a fájdalom bizonyos fokú megvetését, akikhez a kultusz szól: a társadalom is csak ezen az áron lehetséges. Az ember erőit fokozván a társadalom gyakran keményen bánik az egyénnel: szükségképpen állandó áldozatokat kíván tőlük; folyton-folyvást erőszakot követ el természetes vágyainkon éppen azért, mert önmagunk fölé emel."<sup>20</sup>

Egyfelől tehát a szent/profán dichotomizáció ekvivalens a társadalom/természet dichotomizációval (s Durkheim elméleti alapfeltevései értelmében ezt egyben a társadalom/egyén dichotomizációval is azonosítja). Ennek következtében Durkheim szinte kizárólag a szent hiedelmekkel és gyakorlatokkal foglalkozik – mert hiszen azok a társadalmiak, a szociológiára, etnológiára tartozóak. Másfelől viszont a szent/profán különbsége a társadalmon belül is megismétlődik: mindenekelőtt a szent térnek és időnek a profán tértől és időtől való elválasztásában (tér és idő ilyen dichotomizálásának – mint látni fogjuk – Durkheim elméleti konstrukciójában kitüntetett szerep jutott). A szent és profán elválasztása mindenekelőtt a tevékenységek elválasztását jelenti Durkheimnél: a munka, amely "az élet evilági (*temporelles*) szükségleteinek" a kielégítéséről gondoskodik, amely tehát az élet természet felőli oldalára esik (s amelyről Durkheimnek igen kevés mondanivalója van), a profán tevékenységek közé tartozik; vele szemben áll az ünnep, a rituális semmittevés (*chomage rituel*). (1912,438-9)<sup>21</sup> A tér és idő megosztása ebből adódik: a szent tevékenységeket nem lehet ugyanott és ugyanakkor folytatni, mint a profánokat. A társadalmon belül megismételt szent/profán (társadalom/természet) dichotomizáció így eredményezi a legalapvetőbb

<sup>18</sup> "Jamais il ne s'éleve avec plus d'éclat au-dessus de lui-même que quand il dompte sa nature au point de lui faire suivre une voie contraire a celle qu'elle prendrait spontanément... La douleur est le signe que certains des liens qui l'attachent au milieu profané sont rompus; elle atteste donc qu'il est partiellement affranchi de ce milieu et, par suite, elle est justement considérée comme l'instrument de la délivrance." (1912,451)

<sup>19</sup> Nyilvánvaló, hogy ebben a gondolatmenetben Durkheim világszemléletének alapvonásai jelennek meg. Elegendő ezt a fejtegetést az anómia elméletével összevetni (1897m, 231 sk.), ahol a korlátozatlan vágyak és szükségletek egyént és társadalmat egyként szétromboló hatásáról elmélkedik; vagy gondoljunk a *vie sérieuse*, az aszketikus tudósélet már említett idealizálására. Párizsba költözvén barátja, Hamelin előtt azzal mentette (1902. október 21 -i levelében) hosszú hallgatását, hogy fizikai és morális okokból egyaránt rossz szellemi állapotban volt. A morális okokat az aszketikus bordeaux-i étellel való szakításban (és értelemszerűen a profán párizsi lét vállalásában) látta. "Si térne qu'ait été, par certains cotés, mon existence, j'y tenais et elle me tenait." (1975c, 456)

<sup>20</sup> "Les êtres idéaux auxquels s'adressent les cultes ne sont pas les seuls a réclamer de leur serviteurs un certain mépris de la douleur: la société, elle aussi, n'est possible qu'à ce prix. Tout en exaltant les forces de l'homme, elle est souvent rude aux individus: elle exige nécessairement d'eux de perpétuels sacrifices; elle fait sans cesse violence a nos appétits naturels, précisément parce qu'elle nous élève au-dessus de nous-même." (1912,452)

<sup>21</sup> A szent/profán dichotómia durkheimi felfogásában meglevő egyensúlyhiányra ld. pl. Poggi (1972).

kategóriákat: az időt és teret.<sup>22</sup>

A felosztástól és méréstől független idő – mondta Durkheim – elképzelhetetlen (impensable). Márpedig ennek a felosztásnak, megkülönböztetésnek az eredetét nem kereshetjük az egyéni (privée) tapasztalatban, ennek alapján nem konstruálható meg az idő kategóriája.

"Ez [a társadalmi idő] olyan mint egy végtelen körkép, amelyen az egész tartam ki van terítve a szellem tekintete előtt, s ahol minden lehetséges eseményt el lehet helyezni rögzített és meghatározott támpontokhoz képest. Nem az *én időm* van így megszervezve; ez az az idő, amelyet ugyanazon civilizáció minden tagja elgondol. Már ez is elegendő ahhoz, hogy lássuk: ez a szervezethez szükségképpen kollektív."<sup>23</sup>

A rögzített támpontok elhelyezése az időben (és a térben), amely az idő (és a tér) mint kategória konstitúció jávai egyértelmű, Durkheim szerint egyenesen következik a szent/profán dichotomizációból. Nincs ugyanis olyan kategorizáció 'előtti' tapasztalat, amely lehetővé tenné a támpontok rögzítését. A helyzet analóg azzal, ahogy az osztályozás mibenlétét elemezte Durkheim: ahogy a hasonlóságok végtelen sorában nincsenek adva a 'természetes' osztályhatárok, ugyanúgy a tartamban és a dolgok egymásmelletiségében sincsenek adva azok a keretek, amelyek segítségével időben és térben rendezhetjük észleleteinket.<sup>24</sup> A szent/profán dichotomizáció azonban megköveteli ezt a rendezést.

"Nincs olyan vallás és következésképpen nincs olyan társadalom sem, amely ne ismerte volna az időnek ezt a két határozottan elkülönülő részre való felosztását; e két rész egymást váltogatja egy népektől és civilizációktól függően változó törvényszerűség szerint; nagyon valószínű az is, mint mondtuk, hogy e váltakozás szükségességéből készítették arra az embereket, hogy a tartam folyamatosságába és homogenitásába olyan megkülönböztetéseket és differenciálódást vezessenek be, amelyek természetes módon nincsenek benne."

<sup>22</sup> Durkheim az időt és teret Kanttal ellentétben és barátja, Hamelin füzofiai rendszerének (1907) szellemében kategóriáknak tartotta. (1912,13,15)

<sup>23</sup> "C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repères fixes et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective." (1912,14)

<sup>23</sup> Durkheim gondolkodása e ponton az érvek tekintetében párhuzamos a Bergsonéval: ez utóbbi is azt állítja, hogy a tartamon belül a pillanatok megkülönböztetése is már csak a homogén tér szemlélete révén lehetséges, ez pedig végső soron a társas élet származéka. Így a társas élet következtében alakul ki egy második én, amelynek létében különvált pillanatok vannak. (Bergson é.n., különösen 134-5) Bergson szerint éppenséggel e (többek közt a társas életből származó) keretek miatt keletkeznek a szabadsággal kapcsolatos megoldhatatlan problémák – míg Durkheim szerint minden társadalomtudományi és filozófiai probléma megoldásának előfeltétele, hogy elismerjük gondolkodásunk (kategóriáink) alapvetően társadalmi természetét. V. ö. Durkheim 1912,629-30. A térszerkezet modern durkheimianus elemzését ld. Barry Schwartz-nál (1981)

<sup>24</sup> "Il n'est pas de religion ni, par conséquent, de société qui n'ait connu et pratiqué cette division du temps en deux parties tranchées qui aient l'une avec l'autre suivant une loi variable avec les peuples et les civilisations; c'est même très probablement, comme nous l'avons dit, la nécessité de cette alternance qui a amené les hommes à introduire, dans la continuité et l'homogénéité de la durée, des distinctions et des différenciations qu'elle ne comporte pas naturellement." (1912,440-1) A szent/profán dichotomizáció eredeti és alapvető voltát elejtve, de az idő társadalmi konstitúciója elvéhez híven, igazolta Halbwachs (1925) az emlékezet társadalmi megformáltságát, majd pedig (1941) a tér vallási-társadalmi konstrukcióját.

### Excursus: vallás és mágia

A mágia kérdése Durkheim számára láthatólag nehézségeket okozott. A mágia ugyanis, mint ezt Durkheim is természetesen leszögezte és mint ezt Hubert és Mauss nagy tanulmányából (1904) lehetett tudni, szintén a szent/profán dichotómiával dolgozik, még ha adott esetben kedvét is leli a szent profanizálásában (a profanizálás ugyanis nem a dichotómia tagadása, hanem a szentet és profánt elválasztó határ tiltott módon való átlépése). Hubert és Mauss a mágia elemzése kapcsán bevezettek egy újabb, a szent/profán dichotómiával párhuzamosan használt dichotómiát: a nyilvános és magán dichotómia ját (ezek szerint mágikusnak a szent dolgokkal kapcsolatos magán gyakorlatok és hiedelmek tekinthetők, míg a vallási gyakorlatok nyilvánosak).<sup>6</sup> Hubert és Mauss ezt a definíciót nem tudták következetesen végigvinni, s a mágikus rítusok elemzése kapcsán a kollektív forrongás ('effervescence collective') állapotaihoz jutottak el, vagyis az egyéni, magán gyakorlatok és a társadalmi gyakorlatok dichotómiáját feloldották. (Hubert-Mauss 1904,125 sk.)

Durkheim a saját feladatának a szent/profán dichotomizáció kapcsán megragadhatónak vélt társadalmi klasszifikációs képesség elemzését tartotta. A mágia és a vallás elhatárolása kapcsán a nyilvános/magán dichotomizálást nem tartotta meg, helyette egy egyszerűbbet vezetett be: a vallás esetében a közös hiedelmek és gyakorlatok révén a hívők társadalmat, egyházat alkotnak, míg a mágikus hiedelmek és gyakorlatok, bár elterjedtek lehetnek, nem szolgálnak egyházképződés alapjául. (1912,60-1) Csak találgathatjuk, hogy Durkheim miért adta fel Hubert és Mauss gazdagabb kategoriális készletét. Ebben bizonyára szerepet játszott az, hogy a kollektív forrongás állapotait, amelyeket ők a mágikus rítusokból vezettek le, a vallási hiedelmek magyarázatánál kívánta felhasználni, ezért már a kifejtés kezdetén ki kívánta zárni a mágia problematikáját.

A mágikus gyakorlatok kérdése még egy ponton merült fel a vallási élet elemi formáinak elemzése kapcsán: az aszketikus rítusok és a velük összefüggő tilalmak kapcsán kellett tisztázni a mágikus tilalmak kérdést. Durkheim a döntő különbséget abban látta, hogy míg a vallási tilalmak a szent fogalmával kapcsolatosak, a mágikusak a tulajdon laikus fogalmával. A mágia során azokat a dolgokat kell kerülni, amelyeket a nekik tulajdonított sajátosságok következtében veszedelmes lenne a többivel összekeverni. "Egyszóval, a vallási tilalmak kategorikus imperatívuszok; a többi tilalom utilitárius elv, a higiéniai és orvosi tilalmak első formája."<sup>27</sup> A vallási tilalmak megszegésének, a szentségtörésnek a szankcionálása megkívánja az emberi közreműködést, a hívők közösségének közbelépését; a mágikus tilalmak megszegése ezzel szemben a hívők szerint automatikusan, fizikai szükségszerűséggel maga után vonja a baljós következményeket. (1912,429)<sup>28</sup> Ez a megközelítés több szempontból problematikus. Ha, mint Durkheim is elismerte, a mágia is a szent/profán dichotómiát használja (az egyéni mágikus eljárások, a vallási társadalom szempontjából illegitim módon, egy társadalmi eredetűnek gondolt kompetenciát, a szent/profán megkülönböztetésének képességét használják), s ugyanakkor a mágia utilitárius jellegű, tehát egyértelműen profán,

<sup>26</sup> "Tandis que le rite religieux recherche en général le grand jour et le public, le rite magique le fuit... L'isolement, comme le secret, est un signe presque parfait de la nature intime du rite magique. Celui-ci est toujours le fait d'un individu ou d'individus agissant à titre privé; l'acte et l'acteur sont enveloppés dans le mystère." (Hubert-Mauss 1904,15)

<sup>27</sup> "En un mot, les interdits religieux sont des impératifs catégoriques; les autres sont des maximes utilitaires, premières formes des interdits hygiéniques et médicaux." (1912,430)

<sup>28</sup> Ez ugyanaz a gondolati séma, amelyet Durkheim az erkölcs meghatározása során használt. Ld. 9. fejelet. A mágikus és vallási tilalmak megsértése nyomán bekövetkező halál problémáját Mauss elemezte később (1926), de ő nem tett ilyen éles, kategoriális különbséget az utilitárius mágikus és az erkölcsi jellegű vallási előírások között.

akkor felmerül a társadalmi, vallási gyökerű kategorizációk profán, stratégiai jellegű használatának problémája; ezzel pedig Durkheim egyáltalán nem foglalkozott. Igaz ugyan, hogy Durkheim igyekezett megkülönböztetni a mágikus tilalmakat (a szent/profán típusú dichotomizáció mágikus megfelelőit) a vallási tilalmaktól, éspedig a tiltott dolog természetére való utalással. Csakhogy ha igaz az, hogy a szent/profán dichotomizáció teljesen formális, akkor egy ilyen tartalmi megkülönböztetésnek nincs helye.

A mágia által felvetett nehézségektől tehát Durkheim nem tudott megszabadulni. Az egyház/mágia ellentéte nyilvánvalóan a Durkheim gondolkodásában meghatározó szerepet játszó társadalom/egyén ellentétet reprodukálta e kései munkában is. Ha Durkheim szándéka valóban csak etnológiai jellegű lett volna, a mágia és vallás viszonyának kérdése kevesebb gondot jelentett volna; elegendő lett volna, ha a hivatalos és az illegitim vagy titkos gyakorlatok viszonyként konceptualizálja a kérdést. De Durkheim szándéka – mint már erre többször utaltam – ennél tágabb volt. A vallásban egyben a klasszifikációs kompetencia forrását kereste. Ha viszont e kompetencia az egyéniként elgondolt mágikus hiedelmekben és gyakorlatokban is megllett volna, akkor ez vagy ahhoz kellett volna hogy vezessen, hogy elismerje e kompetencia egyéni eredetét, vagy kidolgozza a társadalmi eredetű kompetenciák individualizációjának elméletét (ez egyben annak az etnológiai elmélete is lett volna, hogy hogyan keletkezik a mágia a durkheimi értelemben vett vallásból). Ez az elmélet, mint erre még többször vissza kell térnünk, nincs meg Durkheimnél.

### **A totemisztikus hiedelmek. A szent személytelen erő**

Durkheim szerint a vallási jelenségek "egészen természetesen" két alapvető osztályra oszthatók: a hiedelmek és a rítusok osztályára. (1912,50) Ez a kategorizálás az, amely a könyv szerkezetét is meghatározta: az I. könyv tisztázta az alapkérdéseket, azaz meghatározta a vallást és kifejtette az "elemi vallás" fogalmát, a II. foglalkozott a hiedelmekkel, a III. a rítusokkal. A szent/profán dichotómia Durkheim szerint éppúgy tagolta a cselekvéseket, mint a hiedelmeket. A rítusok és hiedelmek megkülönböztetése a vallás megfigyelhető, külső jegyeire vonatkozik, t. i. a gondolat és a mozgás közti különbségtételre, s mint ilyen ez a különbségtétel nem a könyv tárgyát, hanem szervező keretét képezi.<sup>29</sup> E szervező keret pedig természetesen adódott abból, hogy Durkheim az elemi vallási formák vizsgálatától az emberi gondolkodás alapszerkezeteivel kapcsolatos problémák megoldását várta; sorrendben először tehát a specifikus elemi hiedelmeket kellett tisztáznia, s csak azután keríthetett sort arra, hogy a rítusokat mint magyarázó tényezőket bevezesse.

\*\*\*

Durkheim szerint – ezt már az osztályozás-tanulmány kapcsán láthattuk – valamely társadalmi jelenség magyarázata szükségképpen genetikusan magyarázat is. Mint az ausztrál bennszülött társadalmak etnológusát természetesen nem e társadalmak rekonstruálhatatlan

<sup>29</sup> Mint már említettem, Robertson Smith elméletében központi szerepet játszott az a gondolat, hogy a vallásban a rítus az elsődleges. Durkheim felfogása e tekintetben ambivalens, hiszen a definíció szempontjából a hiedelmeket tekintve a vallás elsődleges elemének ("Les rites ne peuvent être définis et distingués des autres pratiques humaines, inotamment des pratiques morales, que par la nature spéciale de leur objet.... Or, c'est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu'après avoir défini la croyance." 1912,50) Ugyanakkor az *effervescence collective* központi szerepe a vallási jelenségek magyarázatában (ld. lejjebb) a rítus elsődlegességét sugallja.

történelme érdekelte, de nem is csak az ausztráliai bennszülöttek társadalma vagy vallása önmagában, hanem és elsősorban az is, amit e kutatás révén a társadalomról és a vallásról általában és elméleti értelemben megtudhat.<sup>30</sup> Úgy hitte, hogy ehhez az elsődleges célhoz kellő biztonsággal csak az eredetek, a legősibb és 'legegyszerűbb' állapotok feltárása vezethet. Az 'eredet' szónak Durkheimnél több értelme volt. Minthogy a genetikus kutatás a jelenség analitikus felbontását is jelentette,<sup>i</sup> a magyarázat egyszerre volt történeti-evolucionista és rekonstruktív-logikai.

"Ha tehát az imént elemzett hiedelmek [t. i. a totemisztikus hiedelmek] *eredetét* sikerül megtalálnunk, meglesz az esélyünk arra, hogy egyúttal felfedezzük az *okokat*, amelyek a vallási érzést kibontakoztatták az emberiségben." (kiemelés tőlem ND)

Ezért kaptak központi jelentőséget az 'elemi' (élémentaires) jelenségek – éppen az elemi szó kétértelműsége miatt. Az a meggyőződés alakult ki benne, hogy a 'legelembibb', azaz a feltételezett 'eredethez' legközelebb levő állapotok az abban az időben egyébként nem nagyon jól ismert ausztrál bennszülöttek között figyelhetők meg. Így a *Formes* empirikus anyagát – amelynek, mint jeleztem, egyúttal egy episztemológiai probléma terhét is hordoznia kellett – lényegében az ausztrál etnológia eredményei képezték.

Az ausztráliai bennszülött társadalmak elemzése során Durkheim két általános tételből indult ki: az első szerint e társadalmak nemzetségi (clan) szervezetben élő társadalmak (1912, 135-6,142), a második szerint vallási hiedelmek központjában a totemisztikus hiedelmek állnak. (1912,143) A nemzetségi szervezet "az általunk ismertek közt a legprimitívebb és legegyszerűbb",<sup>3</sup> s minthogy a totemisztikus hiedelmek Durkheim szerint elválaszthatatlanul

<sup>30</sup> Durkheim természetesen, miután általános érdeklődéséből kiindulva megtalálta a problémát, amelyet vizsgálnia kellett, az akkor és ott elvárható lelkiismeretességgel és pontossággal vizsgálta témáját, mert úgy gondolta, hogy megbízható elméleti eredményekre is csak úgy juthat, ha egyben minden empirikus részletkérdést is tisztázott. Ez nem jelenti azt, hogy Durkheim elméleti szándéka ne torzította volna el tárgyi elemzéseit, s hogy ne lenne bizonyos fokig igaz *van Gennep* szemrehányása (1913,389), hogy forrásait úgy kezeli, ahogy a klasszikus auktorok kommentátorai kezelik szövegeiket.

<sup>31</sup> "Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise a un moment déterminé du temps... il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple ... C'était un principe cartésien que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant." (Durkheim 1912,4-5)

<sup>32</sup> "Si donc nous parvenons a trouver les origines des croyances qui viennent d'être analysées, nous avons des chances de découvrir du meme coup les causes qui firent éclore le sentiment religieux dans l'humanité." (1912,239)

<sup>33</sup> "la plus primitive et la plus simple qui soit connue" (1912,136) Ha az 'egyszerű' szót abban az értelemben vesszük, ahogy Durkheim azt a *Divisionban* és a *Rég lesben* Spencert követve használta, ti. hogy az "a részek teljes hiányát jelenti" (1894m, 101, vö. Durkheim 1893m, 91, Spencer 1876,533 sk.), akkor természetesen mai tudásunk alapján semmi okunk nincs arra, hogy az ausztrál bennszülött társadalmak szerkezetét 'egyszerűnek' tekintsük, hiszen az lokális (részben totemisztikus), kor- és nemi csoportok, társadalmi totemisztikus nemzetségek, moietyk, szekciók, szubszekciók és fél-moietyk rendszere, ahol a különböző csoportok átvágják egymást. (Ld. összefoglalóan Elkin 1986,97 sk.) E tények egy részével Durkheim is tisztában volt, tudta pl., hogy a lokális csoport és az Elkin által társadalmi totemisztikus nemzetségnek nevezett csoport nem esik egybe (pl. 1900c, 1912,238-9), ismerte a szekciók vagy házassági osztályok rendszerét (ld. 1898c), tudta, hogy exogám nemzetségről csak egy nagyobb egységen belül van értelme beszélni, az tehát nem autonóm, elemi társadalom (1912, 220-1). A könyv keményen elutasító hangnemű kortárs kritikussai, van Gennep (1913,389) és Goldenweiser (1975,213) is szemére vetették, hogy alaptalanul tekinti egyszerűnek az ausztrál társadalmakat. Már érintettem, hogy milyen megfontolások vezették Durkheimet, amikor ragaszkodott bizonyos tényellenes feltevéseihez: úgy gondolta, hogy a megismerés *elemi* eljárásainak társadalmi

összekapcsolódnak a nemzetségi szervezettel (1912,125),<sup>34</sup> ezeket a hiedelmeket tekintette a legősibb és legegyszerűbb vallási hiedelmeknek. Ez azt jelentette, hogy könyve alapeszméjének megfelelően a totemisztikus hiedelmek elemzése során lehet eljutni a legegységibb gondolati műveletek eredetéhez, azaz így lehet megfejteni a gondolkodás, a tudás mibenlétét és társadalmiságát.

A totemizmusnak Durkheim a szimbolikus aspektusát emelte ki. A totemek szerinte nevekként funkcionálnak, a totemisztikus nemzetséget azok alkotják, akik a totem nevét viselik. (1912,143) Ez nem azt jelentette, hogy szerinte a totemek csak nevek: Láng elméletét épp azért bírálta, mert az azon a címen, hogy a totemek nevek, ki akarta zárni őket a vallásosság, a szent szférájából. (1912,262 sk.) Durkheim a totemizmusban éppen azért emelte ki a szimbolikus aspektust, azért kezelte a totemeket kollektív reprezentációkként, mert a szent szimbolikáján keresztül akart eljutni a szimbolizáció, mindenekelőtt a kategorizáció megértéséig. Ebből viszont az következett, hogy a tisztelet tárgyai szerinte nem a totemállatok vagy növények mint olyanok, hanem a totemek reprezentációi – "a totem mindenekelőtt szimbólum..."<sup>35</sup>

Módszertanilag és az általános megközelítés tekintetében ez természetesen azt jelentette, hogy az osztályozás-tanulmány általános következtetéseit beépítette az ausztrál totemisztikus hiedelmek monografikus tárgyalásába. (1912,206 sk.) A *Formes* annyiban lépett túl az 1903-as megfogalmazásokon, hogy kísérletet tett annak megmutatására, hogyan jön létre a társadalmi életben néhány alapvető kategória. Ezek: a személytelen erő kategóriája (tulajdonképpen a szükségszerűség s vele a természeti törvény ősfoma ja) és a szent/profán kategoriális dualizmus. (Ez utóbbi – mint láttuk – közvetlenül és áttételeken keresztül is kapcsolódik a Durkheim szociológiáját meghatározó társadalom/egyén dualizmushoz.)

Durkheim eljárása természetesen problematikus, mert vizsgálódási területét, a vallás fogalmát a szent/profán dualizmus segítségével írta körül, majd az így körülhatárolt jelenségek, elsősorban a személytelen 'erő' elemzése kapcsán visszakanyarodott ehhez az alapvető és definíciós funkciót is ellátó dualizmushoz, s azt is magyarázni próbálta olyan jelenségek értelmezése útján, amelyeket ugyané dualizmus alapul vételével definiált és tett láthatóvá.

Az 'erő' kategóriáját Durkheim a szent/profán dualizmusból leszarmaztatottnak vélte - ugyanakkor az 'erő' magyarázata révén remélte, hogy részleteiben is meg tudja mutatni a kategóriák társadalmi kidolgozásának mechanizmusait.

Minthogy a totemisztikus szent dolgoknak Durkheim szerint nincs olyan konkrét, partikuláris attribútuma, amely őket egyértelműen elválasztaná a profántól, a feljük irányuló tisztelet csak egy anonim és személytelen erő tisztelete lehet, egy olyan erőé, amely mindegyikükben megvan, de egyikük konkrét tulajdonságaival sem téveszthető össze. (1912,

eredetét *elemi* társadalmi egységek *elemi* hiedelmeinek az analízise kapcsán lehet kimutatni (az elemi mindenütt az 'egyszerű' értelmében is véve). Ehhez nyilván fel kellett tételezni, hogy vannak *elemi* társadalmi egységek.

<sup>34</sup> Durkheim a nemzetségi szervezet és a totemisztikus hiedelmek összefüggése tekintetében nem fogalmazott világosan. Érvelése egésze azt kívánta meg, hogy a totemisztikus hiedelmeket a tőle függetlenül létező 'egyszerű' társadalmi szervezettel, a nemzetséggel kapcsolja össze, s a könyv szövege ezt is sugallja. Ő maga is tudta viszont, hogy a totemisztikus nemzetséget, ha nem lokális csoport is egyúttal, éppen a hiedelmek, a közös totem konstituálták. (1912,238-9) Emiatt viszont érvelése körkörössé vált. Másrészt, bár tudta, hogy nemcsak nemzetségi totemek léteznek (1912,223 sk.), mégis érvelését úgy építette fel, hogy azzal csak a nemi, egyéni, stb. totemek másodlagos, leszarmaztatott volta (v.ö. 1912,399 sk.) egyeztethető össze – erre viszont független bizonyítéka megintcsak nem volt.

<sup>35</sup> *le totem est avant tout un symbole...* (1912,294)

268-9)<sup>36</sup>

"Ez tehát valójában a totem: ez csak az az anyagi forma, amelynek segítségével reprezentálódik a képzeletben ez az immateriális szubsztancia, ez a mindenfajta heterogén létezőben eloszló energia, amely a kultusz egyedüli igazi tárgya."

A szent immateriális voltával magyarázható 'ragályossága' (contagiosité).

"Egyáltalán nem kötődik az általa megjelölt dolgokhoz, egyfajta illékonyág jellemzi. A legfelszínesebb vagy leginkább közvetett érintkezés is elegendő, hogy az egyik tárgyról a másikra átterjedjen. A vallási erők úgy jelennek meg a gondolkozás számára, mint amelyek mindig készen látszanak arra, hogy kiszökjenek tartózkodási helyükről, s elárasszanak mindent, amit képesek elérni."<sup>38</sup>

Részben éppen a szent ragályossága miatt szükséges olyan rendkívüli elővigyázatosság a rítusokban, hiszen egy meggondolatlan mozdulat szentté s ezzel a profán használat számára hozzáférhetetlenné tehet bármit.<sup>39</sup>

A 'szent' és a 'személytelen erő' összekapcsolása Durkheim valláseméletének egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb tétele. A 'személytelen erő' az a láncszem, amely a rítusok és a kategorizáció között az összefüggést megeremti. Ugyanakkor ez olyan pótlólagos feltevés volt, amely semmilyen értelemben nem volt szükséges a szent/profán dichotomizáció megértéséhez. Ha a szent/profán különbsége formális és abszolút, mint ahogy Durkheim feltételezte, akkor önmagában ez elég annak a megértéséhez, hogy miért kell rendkívüli óvatossággal eljárni a szent és profán közti kommunikációban. Az elővigyázatlanág éppúgy vezethet a szent dolog profanizálódásához, mint a profán dolog szükségtelen szakralizációjához. Ebben az esetben tehát éppúgy lehetne profán 'erőről' beszélni, mint szentről. De ez azt is jelentené, hogy a durkheimi értelemben vett 'eredet' keresése, a 'szentséget' konstituáló specifikus rítusok rekonstruálása reménytelen vállalkozás lenne. Minthogy a szent (és kizárólagosan szent) 'személytelen erő' feltevése nem következett a vallás általa adott meghatározásából, igen fontos volt tehát Durkheim számára, hogy a 'személytelen szent erővel' kapcsolatos reprezentációk létezésére megfelelő empirikus bizonyíték álljon rendelkezésére.

Durkheimnek semmiféle gátlása nem volt a tekintetben, hogy az ausztráliai bizonyító anyag mellé, ha abból valami 'hiányzik', máshonnan valót is felsorakoztasson. A személytelen erő képzetének megfelelő kollektív reprezentációt Ausztráliában nem talált, ilyennek vélte

<sup>36</sup> Már Hubert és Mauss is hangsúlyozták az áldozatról szóló tanulmányukban (1899) a szent dolgokban meglevő különleges energiát.

<sup>37</sup>"Voilà en quoi consiste réellement le totem: il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte." (1912,270)

<sup>38</sup>"L'oin de rester attaché aux choses qui en sont marquées, il est doué d'une sorte de fugacité. Le contact même le plus superficiel ou le plus médiat suffit pour qu'il s'étende d'un objet à l'autre. Les forces religieuses sont représentées aux esprits de telle sorte qu'elles semblent toujours prêtes à s'échapper des points où elles résident pour envahir tout ce qui passe à leur portée." (1912,455)

<sup>39</sup> Az elővigyázatosság azért is helyénvaló volt, mert a szent maga kétértelmű: lehet tiszta és tisztátalan, előnyös, áldáshozó (faste) és vesztes (néfaste). (1912,584 sk.) A felismerés etnológiai és valláseméleti szempontból nagyon fontos, de a munka szerkezetében az ezt kifejtő szöveg függeléknek hat. Nyilvánvalóan megzavarta volna a szent/profán dualizmus tisztaságát, a vallás és mágia elválasztásának egyértelműségét. Az is zavaró, hogy Durkheim az áldáshozó szent és vesztes szent dualizmusát is megfelelteti a társadalmi eufória/szétészóródás (dysphorie) dualizmusának (1912,591), azaz a vesztes, tisztátalan szent a profán analógiája lenne.



viszont a sziú (Sioux) (Dakota) *wakan*, az irokéz (Iroquois) *orenda* és a melanéziai *mana* terminust. (1912,272-279) ° Biztonságérzete két különböző gyökérből táplálkozott: egyrészt abból, hogy az ősi hiedelmek rekonstruált szerkezete 'megkívánta' egy ilyen kategória meglétét, azt tehát a rendszer mintegy szükségszerűen produkálta; másrészt abból az evolucionista feltevésből, hogy ezek a társadalmak ugyanazon fejlődési sor különböző lépcsőfokait jelentik, vagyis ha esetleg az ausztrálieiak hiedelemrendszeréből hiányzott is ez a kollektív reprezentáció, az ő fejlődésük is úton volt afelé, hogy kitermelje magából. (1912, 274)<sup>41</sup>

A személytelen erő totemisztikus kategóriája Durkheim szemében a modern tudományosság kategóriáinak előfutára.

"A vallási gondolkodás eredeténél nem tárgyakat vagy meghatározott és jól elkülönített lényeket találunk, akik már magukban is szent jelleggel bírnak; amit találunk, az a társadalmaktól függően több vagy kevesebb, esetleg egy egységbe foglalt meghatározatlan hatalom, anonim erő; ezek személytelensége szigorú értelemben is összehasonlítható azoknak a fizikai erőknek a személytelenségével, amelyek manifesztálódását a természettudományok tanulmányozzák."

Ebből természetesen az következett, hogy a *mana* és a rokon terminusok elemzése közvetlen filozófiai jelentőségre tett szert. A *mana* lett a könyv és a 'megismerés szociológiai elmélete' kulcskategóriája, hiszen ha meg lehet mutatni, hogy a 'személytelen erő' fogalma nem

<sup>40</sup> A *mana* fogalmát (a rokon terminusokkal együtt) Hubert és Mauss vezették be a durkheimiánus szociológiába a mágiáról szóló tanulmányukban: "...le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses..." (1904,104). A *mana* el van választva más dolgoktól, a szenthez hasonló kategória, nem az egyéni értelem teremtménye. (1904,105,112) "La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n'est en dernière analyse que l'espece de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influences ou des limites d'isolement." (1904,115) Ugyanakkor szerintük a *mana* a mágikus gyakorlatok alkotó eleme (ezekből a gyakorlatokból gondolták levezetni az indukció képességét -1904, 119), nem a vallásé szorosan véve, s így bár felismerték, hogy az eksztatikus közös rítusok, amelyekben a *mana* képzetének a kialakulását megfigyelni vélték, valójában vallási rítusok (1904,126,128), mégis minden rendelkezésükre álló érvt elövtették, hogy a *mana* mágikus természetét megmentsék. Minthogy viszont a mágia a durkheimiánus meggyőződésnek megfelelően egyéni eljárás, a mágikus *mana* nem játszhatta azt a szerepet, amelyet majd Durkheim neki juttatott. Durkheim már említést sem tett a *mana* mágikus eredetéről. Vö. Isambert (1976,45-7). A *mana*, *orenda* és *wakan* azonosítása ellen már Goldenweiser tiltakozott 1915-ben írt kritikájában (1975,218).

<sup>41</sup>Nem kell mondani, hogy ez az eljárás kiáltó ellentmondásban van a könyv legelején kifejtett módszertani elvekkel. Itt ugyanis azt szögezte le, hogy"... Pour le sociologue comme pour l'historien, les faits sociaux sont fonction du système social dont ils font partie; on ne peut donc les comprendre quand on les en détache." (1912,133) Épp ezért az összehasonlító módszer nem folytatható válogatás nélküli tények halmozásához:"... il est nécessaire toujours d'entasser les expériences les unes sur les autres; il est bien plus important d'en avoir de bien faites et qui soient vraiment significatives. Un fait unique peut mettre une loi en lumière, alors qu'une multitude d'observations imprécises et vagues ne peut produire que confusion." (1912,135) Durkheim itt nyilvánvalóan *experimentum crucis* régi elvére gondolt. A jól meghatározott társadalmi egységeken belüli strukturális és funkcionális összefüggésekre való koncentráció, a széleskörű összehasonlítás helyett, az antropológia termékeny módszertani elve lett.

<sup>42</sup>"Ce que nous trouvons à l'origine et à la base de la pensée religieuse, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré; mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations." (1912,285-6) A *wakan* a Sioux gondolatvilágban, úgymond, ugyanazt a szerepet játsza, mint a tudományban az erő elve; úgy használják, mint "un principe d'explication universelle". (1912,290)

a magányos, aszociális megfigyelő elme, hanem a társadalmi tevékenység produktuma, akkor lehet remélni, hogy a kategóriák társadalmi természetéről szóló tétel s ezzel a szociológia filozófiai funkcióra támasztott igénye megalapozást nyer.

Durkheim úgy fogta fel, hogy az 'erő' kategóriája tulajdonképpen a szent/profán dichotómia következetes végigviteléből származik, a szent/profán dichotómia által konstituált vallás magyarázata során derül fény a jelentőségére.<sup>3</sup> Azt sugallta, hogy ha a *mana* konstitúciójának a magyarázata sikerül, ez visszafelé magyarázza mindazt, amiből e kategóriát levezette. Valójában a magyarázat mégis két lépcsőben történik, mert a *mana* értelmezéséhez a szent/profán dichotómiának az a formális értelmezése, amelyet a bevezetőben adott, nem volt elegendő. A *mana*, a személytelen szent erő létezése előfeltételezi a szent/profán dichotómia meglétét. Ha ez a formális dichotómia extraszociális természetű lenne, akkor az emberek érintkezésében csak manifesztálna a szent erő, de nem ebből az érintkezésből keletkezne (Durkheim pedig ez utóbbit akarta igazolni). Ebben az esetben magának a *manónak* a szociális konstitúciója is csak látszat lenne. Durkheimnek tehát – annak ellenére, amit a szöveg felépítése sugall – az 'erő' képzete keletkezésének szociális rekonstrukciója előtt igazolnia kellett, hogy a szent szférája, a szent hiedelmek par excellence társadalmi természetűek, s ezért a szent személytelen erő is az. Ezért elemzése valójában kétlépcsős, noha e két lépcső egymásba ékelődik, és az érvek egymásra rétegződése miatt nehezen áttekinthető.

Két dolgot kellett tehát értelmeznie. Az egyik az, hogy a már az ősi hiedelmekre is jellemző duális szerkezetben az egyik pólus miért *par excellence* szociális természetű, a másik az, hogy miért kapcsolódik e dualitás egyik pólusához az 'erő' képzete, az a kategória, amelyből a természeti és morális törvény, az okság kategóriája is leszarmazik. A két probléma csak analitikusan választható el, hiszen a szent dolgok (a totemek) esetében elválaszthatatlan az, hogy az egyénnel szemben külön világot alkotnak, és eme 'erő' birtokosai. A magyarázat szükségképpen kétlépcsős, mert Durkheim elmélete (igaz, csak implicit módon) többdimenziós: egyszerre kívánja magyarázni a kategorizáció társadalmi eredetét és – ugyanakkor, ugyanazon elemzés során – a társadalmi kötelékek kialakulását és megerősítését. (Joas 1992a, 95)

Ezen egységesnek tűnő, de valójában kétlépcsős magyarázat mindkét mozzanatának megvan az előzménye Durkheim korábbi elméleteiben. Az első mozzanat a durkheimi szociológia alap-témájához, a társadalmi az egyénivel szembeni fölényéhez és elsődlegességéhez kapcsolódik, a második a társadalmi 'sűrűség', az intenzív társadalmi érintkezés integratív és kreatív természetére vonatkozó feltevésekhez.

Mint már említettem, Durkheim a totemmel kapcsolatban annak szimbólum-jellegét hangsúlyozta. A kifejtés során a kérdés tehát nem az volt, hogy miért tartják pl. a totem-állatot szentnek, hanem az, hogy – a feltételezés szerint többé-kevésbé véletlenszerűen választott, a megjelölés szükségletének engedelmessé, tehát önkényes – totemszimbólum, amely szent (ami itt értelemszerűen itt még csak annyit jelent, hogy elválasztott a profán dolgoktól és szimbólumoktól), mit jelöl. A totem-szimbólum két dologra utalt: a szent lényre, amelynek neve a nemzetség neve is, és magára nemzetségre. Durkheim abból, hogy a két jelölt (denotatum), a szent lény azaz az isten és a nemzetség jelölője ugyanaz, t. i. a totem mint név, arra következtetett, hogy e két jelölt azonos. "Ha tehát [a totem-szimbólum] egyszerre szimbóluma

<sup>43</sup> A könyv szerkezete utal erre: Durkheim négy fejezetben írja le az ausztráliai totemisztikus hiedelmeket (1912, Livre II, Chapitres I-IV, 141-237), majd ezek után következnek e hiedelmek 'eredetének' magyarázata (1912, Livre n, Chapitres V-VII, 238-342). A *mana*, a személytelen erő képzete csak a VI. fejezetben kerül elő, holott értelemszerűen a hiedelmek leírása során kellett volna említeni. Durkheim szerkesztési elképzelése nyilvánvalóan az volt, hogy a konkrét hiedelmeket (JL-TV. fejezet) ez az általános totemisztikus elv, minden totemisztikus hiedelemrendszer 'természetes' összefoglaló kategóriája magyarázza. Az 'erő' elvének a bevezetése csak a magyarázat első lépése; a második az 'erő' társadalmi konstitúciójának elemzése: ez történik a VII. fejezetben (1912, 293 sk.).

az istennek és a társadalomnak, nemde az isten és a társadalom egy?"<sup>44</sup> A kérdés itt természetesen nem a társadalom szent voltára, hanem a szent társadalmi voltára irányult.

A válasz adott volt már a durkheimi szociológia alap-metafórájában, egyén és társadalom megkülönböztetésében. Szent és profán különbsége ennek a különbségnek a transzformációja (ami egyúttal azt is jelenti, hogy a gondolkodás egyik általános kategóriapárja azonos az emberi világ alapvető szerveződési elvével). A társadalom viszonya tagjaihoz, úgymond, ahhoz hasonló, amelyen az isten viszonya híveihez, akiknek parancsol, de akiknek a szolgálata szükséges is ahhoz, hogy az isteni célok megvalósuljanak.

"Márpedig a társadalom is az örök függőség érzetét kelti bennünk. Mivel sajátos, a mi egyéni természetünkől különböző természete van, olyan célokat követ, amelyek ugyancsak rá jellemzők: de minthogy csak a mi közvetítésünkkel érheti el őket, parancsoló módon a közreműködésünket követeli."

A társadalom és az isten analógiáját Durkheim többször megfogalmazta. 'Választani kell hát isten és a társadalom között' (1906m, 183) – kiáltott fel Durkheim az erkölcs meghatározásáról szóló előadásában.<sup>4</sup> " Ez a választás, tette hozzá, őt közömbösen hagyja, mert "az istenben nem látok mást, mint a társadalom, a közösség átformált szimbolikus, gondolati leképezését." (1906m, 184) Egyik a másikkal felcserélhető, helyettesíthető tehát – a választás tehát csak a szó, nem a tartalom kiválasztását jelenti.

A *Régles* közismert gondolatait folytatva mondja Durkheim, hogy mindennapi tapasztalataink közé tartozik, hogy létezik rajtunk kívül egy világ, amely hat ránk, s amely nyilvánvalóan kívül esik azon a körön, amelyre viszont mi vagyunk képesek hatni. (1912,302-3) A 'kényszer' terminust itt Durkheim már nem használja. Bizonyos jelenségek egyénfeletti természetét s ebből következően a világ és reprezentációink általános kettősségét állapítja meg.

A vallási és a közönséges empirikus képzetek"... tudatunkban a szellemi állapotok két elválasztott és különböző körét képezik, mint ahogy elválasztott és különböző az élet két formája, amelynek megfelelnek. Következésképpen az a benyomásunk, hogy kétféle, egymástól különböző valósággal van kapcsolatunk, s hogy egy világosan meghúzott határvonal választja el az egyiket a másiktól: egyik oldalon a profán dolgok világa, a másik oldalon a szent dolgoké.

A szent/profán különbség tehát, amely, mint láttuk, formális különbség abban az értelemben, hogy nem a szent és profán reprezentációk tartalmi különbségeiből következik, a társadalmasodás alapszerkezetével, a társadalmi és egyéni rendkívül általános és ebben az

<sup>44</sup> "Si donc il est, a la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un?" (1912,294-5)

<sup>45</sup> "Or la société, elle aussi, entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance. Parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales: mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle réclame impérieusement notre concours." (1912,295)

<sup>46</sup> Ugyanígy a *Formes* 1913-as vitájában Hobbes-ra hivatkozva mondta, hogy a társadalom egyfajta isten, halandó isten. (1913a, 57)

<sup>47</sup> "... forment dans notre conscience deux cercles d'états mentaux, distincts et séparés, comme les deux formes de vie auxquelles elles correspondent. Par suite, nous avons l'impression que nous sommes en relations avec deux sortes de réalités, distinctes elles-mêmes, et qu'une ligne de démarcation nettement tranchée sépare l'une de l'autre: c'est, d'un côté, le monde des choses profanes, et de l'autre, celui des choses sacrées." (1912,304) V. ö.: "A világinak és a vallásinak ez a kettőssége tehát nem tekinthető értelmetlen fejleménynek, amelynek semmiféle valóságos alapja nincs. Szimbolikus nyelven az egyéni és a társadalmi, a szorosan vett pszichológia és a szociológia kettősségét fejezi ki." (1899m, 249)

értelemben formális különbségével analóg.<sup>48</sup> Ebben a vonatkozásban Durkheim munkássága egészét foglalta össze. A kategoriális struktúra és a társadalomszerkezet azonosságát állította<sup>4</sup> – bizonyítani természetesen, minthogy ez volt a kiindulópontja is, nem tudta. Ezért dolgozott analógiákkal, amelyek mindaddig meggyőzőek, míg osztjuk Durkheim nem is annyira rejtett előfeltevéseit is – de csak addig.

### A szent szimbolizáció eredete. Újítás és megújítás

A szent/profán dichotómia a fentiek értelmében megfelel a társadalmi/egyéni dichotómiának, a szent gyakorlatok ezért *par excellence* társadalmi jellegűek. Kézenfekvő ezért, hogy e szent gyakorlatok során kialakuló reprezentációk (a személytelen erő képzete mindenekelőtt) a társadalmi tevékenység termékei. Ezt az állítást Durkheim az *intichiuma* rítusok elemzése kapcsán kívánta közvetlenül is bizonyítani.

Az *intichiuma* rítusokra Spencer és Gillen Durkheim (1900c) és Mauss (1900b) által is recenzált könyve hívta fel a figyelmet; az abban foglalt és Frazer által továbbfejlesztett állításokra válaszul született Durkheim már elemzett totemizmus-tanulmánya (1902b). A *Formes* III. könyvének nagyobb része e rítusok elemzésével foglalkozik, de már előbb, a II. könyv VII. fejezetében nagyon lényeges gondolatmenet kapcsolódik egy *intichiuma* leírásához. A kép, amelyet Durkheim e rítusokról kialakított, összetett, s benne nagyon világosan mutatkoznak meg a *Formes* gondolati építményének érzékeny pontjai.

Az *intichiuma* tulajdonképpen nem egy specifikus rítus, mondta Durkheim, hanem egy rítus-típus, amelyet különböző célok szolgálatában lehet alkalmaznak. (1912,549) Az *arunta* törzs *witchetty* hernyó totemisztikus nemzetségének *intichiumai* szolgálnak példaként: az első rítusok a totemállat szaporodásának, életerejének biztosítását szolgálják (1912,467 sk.), majd egy hosszabb, erősen aszketikus jellegű időszak után következik az áldozati rítus: a nemzetségiő és segédei rituális hernyó-lakomája, amely után a közösségnek nem a *witchetty* hernyó nemzetségéhez tartozó tagjai szabadon fogyaszthatják a megfőzött és megőrölt hernyót. (1912,476 sk.) E lezáró rítus Durkheim szerint igazi áldozati rítus, abban az értelemben, ahogy azt Robertson Smith felfogta: az istenség és a hívek *communioja.*, közössége egy szent lakoma keretében. Az *intichiuma* célja ugyanaz, mint minden áldozaté: a vallási közösség és szellem megerősítése.

"A totemhez tartozók csak úgy maradhatnak önmagukkal azonosak, ha periodikusan újraélesztik a bennük levő totemisztikus elvet; s minthogy ezt az elvet egy növény vagy állat formájában képzelik el, ettől a növény- vagy állatfajtól fogják kérni azokat a kiegészítő erőket, amelyekre szükségük van, hogy ezt az elvet megújítsák és megifjítsák."

<sup>48</sup>A profán és egyéni azonosításából következik, Durkheim szociológiája általános szerkezetének megfelelően, hogy a profán reziduális kategóriává válik (Pickering 1984,137), Durkheimnek érdemi mondanivalója nincs róla.

Ennek az azonosításnak az az ára, hogy a szent/profán dichotómia kétértelművé vált (vö. Pickering 1984,121): Durkheim a kategóriák társadalmi genesisét kívánta demonstrálni, de ahogy ezt megoldotta, az megnyitotta az utat afelé is, hogy a társadalomszerkezetet lehessen a logikai szerkezetből levezetni. Ez a kétértelműség a durkheimi elméletből nem tüntethető el, csak az elméleti mag feladása árán.

"Lesgens d'un totem ne peuvent donc rester eux-mêmes que s'ils revivifient périodiquement le principe totémique qui est en eux; et comme ce principe, ils se le représentent sous la forme d'un végétal ou d'un animal, c'est à l'espece animale ou végétale correspondante qu'ils vont demander les forces supplémentaires dont ils ont besoin pour le renouveler et le rajeunir." (1912,482) Minthogy Durkheim minden igyekezete arra irányult, hogy megcáfolja Frazer utüitarista *intichiuma-értelmezését*

A rítusok ciklust alkotnak, összetartozó sorozatot – ez a helyzet a durkheimi magyarázat szempontjából centrális jelentőséggel bíró *Wollunqua* kígyó ünnepeivel is a *warramungáknál*. (1912,537) E kígyó ünnepei annál is inkább megfelelnek a vallás durkheimi elemzése céljainak, minthogy itt utilitárius célokról szó sem lehet: e totemállat az ‘álomidőben’<sup>51</sup> élt mítikus, egyedi lény. Rítusaiban tisztán vallási, társadalmi funkciók teljesítéséről van szó, a szent hagyomány ébrentartásáról, "bizonyos eszmék és érzelmek felébresztéséről, a jelennek a múlthoz, az egyéneknek a közösséghez való kapcsolásáról"<sup>52</sup>.

A rítusok ciklusa Durkheim szerint azonos a társadalmi élet ciklusával. Az ausztrál bennszülöttek élete, mint ezt Durkheim sok helyen elmondta, két fázisra tagolódik.<sup>53</sup> Az ünnepek alkotják az ausztráliai bennszülött társadalmak életének egyik fázisát. Erre a szent fázisra a népesség koncentrálódása és sűrűsödése jellemző, vagyis az, hogy az ünnepeket megülő csoport tagjai egy előre meghatározott helyen hosszabb-rövidebb időre összegyűlnek. A vallás mélyen be van ágyazva a társadalmi élet alapstruktúrájába, a társadalmi ciklus újra és újra bevezeti az egyéneket a vallási időbe és térbe, tevékenységük folytatása elképzelhetetlen e periodikus megújulás nélkül. A szentre következő profán fázis az élelemgyűjtés, a ‘hétköznapok’ ideje, amikor az egyes csoportok szétszórta gyűjtögetnek, vadásznak. Ilyenkor a társas élet ‘közepes intenzitású’. (1912,307-8) Ez a két fázis (legalábbis Közép-Ausztráliában, amelyre Durkheim fő forrásai, Spencer és Gillen, valamint Strehlow monográfiái vonatkoztak) megfelel a két évszagnak: a hosszú száraz és a rövid esős évszagnak, azaz ökológiailag is meghatározott. (1912,466) A lényeges azonban annak a felismerése, hogy e ciklikusság a társadalmi élet belső sajátossága, nem a környezeti feltételek kényszere, hanem a a közös élet követelményei határozzák meg. A szent idő és a profán idő kettősségéről van szó:

"... az a ritmus, amelynek a vallási élet engedelmessé válik, csak a társadalmi élet ritmusát fejezi ki és annak engedelmessé válik. A társadalom csak úgy képes újraéleszteni az önmagával kapcsolatos érzelmeket, hogy összegyülekezzen. De ezek a gyülekezések nem lehetnek állandóak. Az élet követelményei nem engedik meg, hogy örökké a tömörülés állapotában legyen; szétszóródik tehát, hogy újra összegyülekezzen, amikor úgy érzi, hogy szüksége van erre.

(amely szerint a rítus egyfajta termelő tevékenység)(1912,490), nem tér ki arra, hogy az áldozati lakomán a totemből a nemzetségfő mellett nem a vallási közösség, a nemzetség tagjai, hanem a nemzetségen kívüliek részesednek.

<sup>51</sup> Durkheim nem tulajdonít magyarázatában nagy súlyt az ausztrál bennszülöttek vallási képzeletében, úgy tűnik, központi helyet elfoglaló ‘álomidő’ (*dream-time*, *alcheringa* vagy *altjira*) képzetének, (ld. Elkin 1986,164 sk.) A lélek képzetének elemzése kapcsán foglalkozik vele, s mint a mítikus előidőt, ősi korszakot értelmezi. (1912,352 sk.) Elkin úgy gondolja, hogy pontosabb, ha az ‘álomidőt’ nem mint múltat, hanem mint a történeti időn kívüli mítikus valóságot értelmezzük.

<sup>52</sup> "de réveiller certains idées et certains sentiments, de rattacher le présent au passé, l'individu a la collectivité." (1912,541)

<sup>53</sup> Durkheim először Boas egyik tanulmányában találkozott a társadalmi élet két, évszakoktól függő fázisával, amelyek közül az egyik fokozottan vallási jellegű. (1900d, 216) A problémát részletesebben Mauss bontotta ki az eszkimó társadalmak morfológiájáról szóló klasszikus tanulmányában (1906a). Részletezően bemutatta, hogy e társadalmak életében, az évszakok változásának és az ökológiai feltételeknek megfelelően két alternáló fázis figyelhető meg: a nyári szétszórta, gazdasági és a téli koncentrált, társadalmi, intenzív és állandó vallásos étellel. (1906a, 444) Mauss-t e társadalmak morfológiája érdekelte, nem kapcsolta össze a morfológiai dualizmust a szent/profán dualizmussal, az intenzív vallásosságot a morfológiai tényezők által meghatározottnak tartotta.

<sup>54</sup> "... le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale, il en résulte. La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'elle-même qu'à condition de s'assembler. Mais elle ne peut tenir perpétuellement ses assises. Les exigences de la vie ne lui permettent pas de rester indéfiniment à l'état de congrégation; elle se disperse donc pour se rassembler à nouveau quand, de nouveau, elle en sent le besoin." (1912,499)

A könyv céljai szempontjából nem a rítusok részletei, az egyes konkrét hiedelmek elemzése volt a fontos. Durkheim csak példának tekintette az általa elemzett rítusokat, s azokat választotta ki, amelyek különösen pregnánsan mutatták a lényegesnek tartott sajátosságokat. A rítus, modern kifejezéssel szólva, látens funkcióit kereste; "a rítus látszatra különböző funkciókat tölt be, míg valójában csak egy funkciója van, mindig ugyanaz"<sup>55</sup>:

"Az a lényeges, hogy az egyének egyesüljenek, hogy közös érzelmeket érezzenek, s hogy ezeket közös cselekvésekben fejezzék ki... A csoportnak, hogy önmaga tudatára ébredjen, nincs arra szüksége, hogy inkább ilyen gesztusokat mutasson, mint amolyanokat. Az kell, hogy ugyanazt a gondolatot gondolja, és ugyanazt a cselekvést végezze... Minden ugyanahhoz az eszméhez vezet tehát minket: a rítusok mindenekelőtt azok az eszközök, amelyek segítségével a társadalmi csoport periodikusan újra megerősíti magát."

Durkheim ezekben az elemzésekben az ausztrál példák kapcsán a társadalmi integráció lehetőségének a kérdését vetette fel. Az itt tárgyalt problematika nyilvánvalóan visszanyúlik pályája kezdetére, ugyanakkor felfogása sokkal gazdagabb és árnyaltabb, mint akkor volt. Mostmár nemcsak a kötelező szabályozás szükségességéről beszélt, mint a morális megújulás előfeltételéről, nemcsak az új morális ideál keresésére buzdított, hanem olyan mechanizmusokra is rámutatott, amelyek integráló hatásúak, noha ezt a hatást közvetlenül senki nem szándékolta. A látens funkciók felismerése<sup>5 7</sup> joggal tekinthető a *Formes* jelentős eredményei egyikének.

Ezek az integráló mechanizmusok pl. a közös hagyományok felújítása, a nagy ősök emlékének felidézése, maguk a közös, nyilvános ceremóniák. (1912,498) Az *intichiuma* ebben az értelemben a társadalmi szerkezet reprodukcióját végzi el. Durkheim ugyan nem foglalkozott a társadalmi rangkülönbségekkel, státuszviszonyokkal, de nyilvánvaló, hogy ezek az elemzések a társadalom megújítását úgy képzelték el, hogy az a korábban meglévő szerkezetek, kötelek fenntartásával, megerősítésével azonos értelmű. Ebbe a csoportkülönbségek és rangkülönbségek is beletartoznak: így a *witchetty* hernyó totemisztikus nemzetsége is azzal reprodukálja saját identitását, hogy elvégzi a szaporító rítusokat és főnöke személyében szent *communiom* lép a totemmel. Az integráció ebben az értelemben tehát

<sup>55</sup> "... le rite paraitra remplir des fonctions diverses bien qu'en fait il n'en qu'une, toujours la meme." (1912,552)

<sup>56</sup> "Ce qui est essentiel, c'est que des individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment par des actes communs... Pour prendre conscience de soi, le groupe n'a pas besoin de produire tels gestes plutôt que tels autres. Il faut qu'il communique dans une même pensée et dans une même action... Tout nous ramène donc à la même idée: c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement." (1912,553) A gyász engesztelő rítusaiban is ugyanezt a funkciót fedezte fel: a csoport tömörülésének, a közös gyásznak az a funkciója, hogy ellensúlyozza azt a veszteséget, amelyet egy tagja távozásával elszenvedett, újra megerősítse a csoportot. (1912,560 sk.) Ennek folytán nem a rítusok magyarázhatók az érzelmekből, hanem az érzelmek a rítusokból: "on ne pleure pas le mort parce qu'on le craint; on le craint parce qu'on le pleure." (1912,573) A modern durkheimiánus Schwartz a rítusok és a hiedelmek közti oksági összefüggést hangsúlyozva azt mutatta ki, hogy Lincoln elnök szimbolikus jelentőségét is a meggyilkolását követő nemzeti gyász hozta létre: "Evidently, he was not mourned because he was a unifying symbol; rather, he became a unifying symbol because he was mourned." (1991,354) Parsons viszont, szociológusok generációit befolyásolva, úgy értelmezte, hogy a rítusokban a csoport tagjai számára közös értékattitűdők fejeződnek ki. (1949,433) A 'közös értékek' készlete (ha elfogadjuk ezt a nagyon nem durkheimiánus terminust) ezek szerint a rítusok révén létrejövő integráció szükséges, bár nem elégséges előfeltétele, míg Durkheim és Schwartz szerint következménye.

<sup>57</sup> "... la vraie justification des pratiques religieuses n'est pas dans les fins apparentes qu'elles poursuivent, mais dans l'action invisible qu'elles exercent sur les consciences, dans la façon dont elles affectent notre niveau mental." (1912,514)

stabilizációt jelent, egy differenciált szerkezet megőrzését – mai társadalminkban azt mondanánk, hogy a státus- és rangkülönbségek erőteljesebb hangsúlyozását, legitimációját, a szervezeti határok megerősítését és egyértelművé tételét, a hatalmi viszonyok igazolását.

Figyelemreméltó a társadalmi idő (és vele a társadalmi tér) tagolásának és az integráció problémájának az összekapcsolása. Az idő szent és profán fázisokra való tagolása az a mechanizmus, amely újra és újra létrehozza azt a kritikus sűrűséget, amely az integratív gyakorlatok elindulásához szükséges, s ezek a gyakorlatok egyben megerősítik az intézményt, amely az idő szent és profán fázisokra való tagolását biztosítja. Ebben az értelemben a társadalmi integráció durkheimi mechanizmusa önfenntartó, az eredet kérdését vele kapcsolatban nem érdemes felvetni: az *intichiuma* megerősíti a kollektív hiedelmeket, ezek révén biztosítja az *intichiumát* rendező társadalmi egység (a totemisztikus nemzetség, illetve a törzs) integrációját, ez viszont stabilizálja az idő ciklikus, szent/profán tagolását, aminek következtében biztos, hogy újra sor kerül az újabb *intichiumákra*, és így tovább. Tökéletes funkcionális körről van szó: Durkheim egyrészt megállapítja az intézmény (az *intichiuma*) funkcionálisitását a nagyobb egység (a nemzetség és a törzs) szempontjából, s jelzi azt az oksági, visszacsatoló mechanizmust is (az idő ciklikussága az integráció következménye), amely az intézmény fennmaradását biztosítja.

Csak hogy a *Formes* minden olvasója tudja, hogy ez a kép, amely az ebben az értelemben vett integráció, a 'megújítás' teoretikusát láttatja Durkheimben, csalóka. Durkheim elsődlegesen az újítás, a kreáció teoretikusa kívánt lenni. Erről már az is meggyőzhet bárkit, ha áttekinti a kreatív-rekreatív rítusok elemzésének sorrendjét. Durkheim nem az *intichiuma* általános jellemzésével, a ciklikus rítusok strukturális-funkcionális elemzésével kezdi, hanem – mintegy példaként – kiragadja a már említett *Wollunqua* kígyó ünnepének egyik mozzanatát, s ezt elemzi a totemisztikus hiedelmek eredetét tárgyaló fejezetben.

Ezen a ponton Durkheim átlépi a hiedelmek és rítusok elválasztásának elvét. Erre azért van szüksége, mert nem csak a társadalom újratermelését, hanem az alapvető vallási és ezzel gondolati formák keletkezését kívánja megvilágítani.<sup>58</sup> A könyv szerkesztésének sajátosságait tehát az határozta meg, hogy Durkheim etnológiai elméletének – mint ezt már többször jeleztem – metafizikai funkciókat is szánt.

Ezeknek a könyv alap gondolata szempontjából centrális elemzéseknek a tárgyát a kollektív forrongás (*effervescence collective*) állapotai képezték,<sup>59</sup> ezek példája a *Wollunqua* kígyó

<sup>58</sup> "C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose; elle est avant tout une coopération active. Meme les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent, ainsi que nous l'avons établi. C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source." (1912,598)

<sup>59</sup> A 'kollektív forrongás' részletes elemzését ld. Pickering 1984,380 sk. A kollektív forrongás elemzése olykor alkalmat ad arra, hogy az elemző Durkheim gondolatait és Bergson 'élan vital'-ja között keresen megfeleléseket (pl. LaCapra 1972,205,271). Ez azonban csak látásra látszik plauzibilisnek. Szem előtt kell tartani ugyanis a kettejük közti dokumentált antagonizmust és versengést (ld. Lukes 1973,363,370-1). Nem lehet elfelejteni, hogy Durkheim végig következetesen érvényesített szándéka az volt, hogy szociológiai eszközökkel megújítsa a racionalizmust (1912,21), a Bergsoné pedig ennek ellenkezője. A bergsoni 'életlendület' az empirikus létezés határait áttörő élet belső tendenciája "Mikor lényünket akarásunkba s akarásunkat abba a belső lökésbe helyezük vissza, melynek folytatása, megértjük, érezzük, hogy a valóság örökös növés, vég nélkül folyó teremtés. Akaratunk már megvalósítja ezt a csodát. Minden emberi mű, mely feltalálást foglal magában, minden szándékos tett, mely szabadságot tartalmaz, minden szervezeti mozgás, mely önkényességet nyilvánít, valami újat hoz a világba. Igaz, hogy ezek csak formateremtések. Hogy volnának mások? Nem vagyunk maga az életáram;

már említett ünnepe.<sup>60</sup>

Durkheim a kollektív forrongást a társadalom sűrűségétől tette függővé. Közvetlen fizikai analógiával úgy képzelte, hogy létezik az egyéneknek egy minimális 'kritikus tömege', amely az intenzív közös élet előfeltétele. Ha a társadalmi csoport ezt a minimális 'sűrűséget' eléri, akkor gyorsan fokozódik a közös élet intenzitása, hamar elér egy olyan fokot, amely gazdagság vonatkozásában minden normális állapotot felülmúl.

"... a tömörülés pusztán ténye rendkívül erős izgató erőként hat. Mihelyt az egyének összegyűltek, közeledésükből egyfajta elektromosság keletkezik, amely gyorsan rendkívüli túlfűtöttséget vált ki belőlük. Minden érzelm kifejeződés ellenállás nélküli rezonanciát kelt az összes többi tudatban, mert teljesen nyitottak a külső hatásoknak: mindegyikük visszhangot kelt az összes többiben és viszont. A kezdeti lökés így visszaverődve egyre erősödik, ahogy a lavina is nő, ahogy előrehalad."

Ez történik az említett kigyó-ünnep éjszakáján is. Itt, mint azt Durkheim az etnográfiai beszámolóiban olvasta, számos olyan dolgot visznek végbe a *warramungák*, amiktől normális körülmények között visszariadtak volna. Mintegy önkívületbe látszanak esni, exaltáltak. E forrongás során sor kerül a szexuális tabuk megsértésére is, vagyis annak az alapvető társadalmi szerkezeti mechanizmusnak az időleges hatályon kívül helyezésére, amely a társadalmak csoporttagulódását eredményezi. A forrongás ebben az értelemben nem rekonstruálja, hanem időlegesen dekonstruálja a struktúrát, s éppen ebből ered kivételes hatása.

"Mivel úgy érzi [a *warramunga*], hogy egy külső erő kerítette hatalmába, s magával ragadja, arra készíti, hogy máshogy gondolkodjon és cselekedjen, mint normális időben, ezért természetesen az a benyomása, hogy már nem az, aki volt... úgy tűnik, mintha valóban egy sajátos világba került volna át, amely teljes mértékben különbözik attól, ahol rendes körülmények között él, egy olyan környezetbe, amelyet kivételesen hatékony erők népesítenek be, akik lerohanják és átalakítják."<sup>62</sup>

ennek az áramnak anyaggal terheltjei vagyunk..." (1987,219) Kétségtelen, itt is kreativitásról van szó. De az individualitás határait áttörő élet Bergsonnál egy olyan belső tendencia, amelynek semmi köze a társadalmisághoz. Márpedig Durkheimnél a kreativitás mindenekelőtt a társadalmi lét tulajdonsága. Másfelől az ekstatisz tapasztalat eredménye Durkheimnél a kategorizáció, vagyis a világ elrendezése; Bergsonnál éppenséggel a gépszerű, célszerű, kategoriális rend felbontásában mutatkozik meg a kreativitás. A könyv kortárs kritikusai e szempontból inkább Bergsonhoz álltak közel, amikor az individualis kreativitást hangsúlyozták. Ld. Goldenweiser: "The lives of saints are one great argument against Durkheim's theory." (1975,219) V.ö. Höffding 1914,839,842,847.

<sup>60</sup> Lévy-Bruhl is írt már 1910-ben e szertartásokról (1918,95) – ő természetesen bennük a különböző létezők összekeverésének, a primitívekre jellemző prelogikus, misztikus gondolkodásnak a forrását látta – míg Durkheim, mint látni fogjuk, éppenséggel a logikus gondolkodás őforrását kereste bennük.

<sup>61</sup> "... le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures: chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance." (1912,308)

<sup>62</sup> "Se sentant domine, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même... tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent." (1912,312) A két társadalmi fázis gondolatát Durkheimre való közvetlen hivatkozás nélkül újabban Victor Turner is kifejtette. Ő «struktúra» ("differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen") és «*communitas*» ("unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft") között tesz



A kollektív forrongás esetében is feltehető, hogy társadalomintegratív hatású, de itt ez az integráció más mechanizmusból ered, mint a többi *intichiuma* rítusnál. (Nem szabad elfelejteni, hogy ezek ugyanazok a rítusok, pontosabban ugyanazok a beszámolók megfigyelt rítusokról, de Durkheim két, eltérő összefüggésben értelmezi őket!) A forrongás azáltal integrál, hogy felfüggeszti az intézmények működését, ezáltal mintegy új energiákat nyit meg, amelyeket az intézményes szerkezet 'újraindításakor' (a rítus végén, hajnalban) fel lehet használni a további működéshez ill. a szerkezet átalakításához. Mai szóhasználat az azt mondanánk, hogy a forrongás lehetővé teszi új típusú intézmények 'kitalálását' és új legitimációs erőforrások fellelését.

Durkheim figyelme elsősorban az új hiedelmek, egyáltalán bármiféle új hiedelem, kategorizáció kialakításának lehetőségére irányult.<sup>63</sup> Azt mondja ugyanis, hogy a kollektív forrongás ilyen állapotából született a vallás. (1912,313)<sup>64</sup> Ez az állítás nem teljes. Durkheim szándéka az elemzéssel az volt, hogy bemutasson egy példát arra, ahogy a társadalmi életben kialakul a személytelen 'erő' reprezentációja, a legősibb kategória: s itt pontosan ez történt. A sűrű kommunikációval együtt járó közös rítus, az intenzív társas cselekvés kiragadja a *warramwigákat* mindennapi rutinjukból, a megszokott viselkedésformákból, és "... felébreszti bennük egy olyan külső erő képzetét, amely uralkodik felettük és önmaguk felé emeli őket."<sup>65</sup> S minthogy mindez a totemisztikus szimbólum körül, totemisztikus rítusok alkalmából és a totem tiszteletére történik, ezt a személytelen 'erőt' maga a totem mint szimbólum (tehát nem a totemállat!) jeleníti meg.<sup>66</sup>

"Minthogy a vallási erő nem más, mint a nemzetség kollektív és anonim ereje, s minthogy ezt elméjük

különbséget. (1989,96) A *communitas* 'határszituációkban' (Liminalitát) jön létre, általában szentnek tekintik, "weil sie die Normen, die strukturierte und institutionalisierte Beziehungen leiten, überschreitet oder aufhebt und von der Erfahrung beisspielloser Karf t begleitet ist. Die «Nivellierungs»- und «Entkleidungsprozesse», auf die Goffman uns aufmerksam gemacht hat, scheinen bei den Betroffenen oft mit einer Affektüberflutung einherzugehen." (1989,125) E két fázis minden társadalomban szükségképpen létezik. (1989,126) Turner is az újítás, a társadalmi újratereztés mechanizmusait keresi a *communitas*bm, de ez nála nem kapcsolódik össze a Durkheim elemzéseire oly jellegzetes episztemológiai eszmékkel; másfelől a *communitas*X nem azonosítja a társadalomintegratív mechanizmusokkal sem, mint Durkheim – ellenkezőleg.

<sup>63</sup> Parsons elemzésében a rítusok újító, kreatív természete alárendelt szerepet kap, szinte csak mellékesen említi meg (1949,450), ami – bár furcsa, ismervé, hogy Durkheim szándéka szerint ez volt a könyv központi témája – de érthető, hiszen Parsons szerint az integrációban központi szerepet játszó értékek a 'végső, nem-empirikus' realitásban vannak lehorgonyozva, vagyis a társadalmi gyakorlat csak aktualizálhatja, de nem teremtheti őket.

<sup>64</sup> 1914-ben egy előadásban ezt a gondolatot általánosítva, az ausztrál etnográfiai példától vagy metaforától elszakítva fogalmazta meg: "... il existe une source de vie religieuse, aussi vieille que l'humanité et qui ne peut jamais se tarir: c'est celle qui résulte de la fusion des consciences, de leur communion dans une meme pensée, de leur coopération á une meme oeuvre, de l'action moralement tonifiante et stimulante que toute communauté d'hommes exerce sur ses membres." (1914b, 311) A kollektív forrongás a *Formes* ÜX könyvében is fontos szerepet játszik, de ott már nem újító, hanem intézményes megerősítő szerepe kerül az előtérbe: így a totemisztikus áldozati szertartás a közös hitet erősíti meg (1912,494), megújítja a hagyományokat és étellel telíti az egyéneket (1912,498,536), a kollektív forrongás rendkívüli állapotai keltik fel a szimpatikus rítusok hatékonyságába vetett hitet (1912,513 sk.), stb.

<sup>65</sup> "... éveille chez eux l'idée de force extérieures qui le dominent et l'exaltent." (1912,314)

<sup>66</sup> A vallásos cél, jelen esetben a totem-szimbólum jelenléte különbözteti meg ezeket a rítusokat a közönséges ünneptől, a profán *corroboritól*, amellyel pedig formálisan sok hasonlóságot mutatnak. (1912,547-8) A játék (művészet) és a 'komoly élet' nagyon durkheimi szembeállításáról van itt szó. (Pickering 1984,352 sk.)

csak a totem formájában képes elképzelni, a totem-jelvény az isten látható teste.<sup>67</sup>

Ennyiben Durkheim elemzése (beszámítva a genetikus eljárás buktatóit, az etnográfiai leírások pontatlanságait és azt, hogy az okoskodás háttérét képező pszichológiai feltevések mai szemmel problematikusak) pontosan megfelel a kitűzött programnak. Azt kívánta bemutatni, hogyan rekonstruálható a gondolkodás egyik alapvető kategóriája magából a társadalmi folyamatból, anélkül, hogy ahhoz kellene folyamodnunk, hogy feltételezzük az ember *apriori* mentális felszereltségét. Ezt sikerült megoldania. Az erő, amelyet a *warramunga* totemében szimbolizál, a társadalom (a nemzetség) által képviselt erő, amely kivételes tettekre ösztönzi híveit. A reprezentációk, a totemisztikus hiedelmek kialakulása ugyanakkor egybeesik a társadalmi kötelékek megerősítésével: a két folyamat csak analitikusan választható el.

Durkheim szerint a személytelen erő az a kategória, amelynek mintájára később a természeti folyamatokban megnyilvánuló 'erőt' is elképzelték; végső soron a természetben is azért látunk törvényszerű folyamatokat, mert a társadalom ilyen értelmezési keretet dolgozott ki. Durkheim szerint a vallási erők, a vallási szimbolika kétértelműsége, az, hogy egyszerre jelenítik meg a morális-emberi és a materiális-fizikai erőt, társadalmi eredetükből magyarázható, a totemisztikus szimbolika elemzése során érthető meg.

"Ezek erkölcsi hatalmak, mert teljes mértékben azokból a benyomásokból konstruálódnak meg, amelyeket a kollektivitás, ez az erkölcsi lény ébreszt e más erkölcsi lényekben, azaz az egyénekben;... De más oldalról, mert anyagi formában gondolják el őket. kikerülhetetlen, hogy ne az anyagi dolgokkal szoros rokonságban állóknak tekintsék őket."<sup>58</sup>

Ezért lehetséges, mondta Durkheim, hogy a vallás magában hordta az egész emberi civilizáció minden csiráját: nem azért, mert benne valamilyen transzcendens erő mutatkozna meg, hanem azért, mert a kategóriákat, amelyek révén racionális emberi gondolkodás és így civilizáció is lehetséges, eredetileg vallási gyakorlatokban dolgozták ki, azok eredetileg vallási kategóriák voltak. A társadalmat vezérlő eszmék, ideálok ugyanígy a vallási tevékenység során születtek. (1912,603,1914a, 328) A vallás társadalmi jelenség nem abban az értelemben, hogy a vallási képzetek társadalmi hatások alatt dolgozódtak ki, hanem abban az értelemben, hogy a vallás a társadalmi élet prototípusa.<sup>9</sup>

Jogosult-e az intenzív érintkezésből, a tudatok eksztatikus egybeolvadásából közvetlenül a gondolkodás alapkategóriáinak eredetére nézve következtetéseket levonni? Durkheim igyekezett elkerülni azt az osztályozás-tanulmányban még meglevő rövidzárlatot, amellyel

<sup>67</sup> "Puisque la force religieuse n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan, et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem, l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu." (1912,316) Parsons, aki a társadalmi integrációt csak előzetesen létező értékekre támaszkodva tudta elképzelni, megrója Durkheimet, hogy a vallási eszmékben a társadalom szimbolizációját látja, s nem "a cognitive apprehension of the non-empirical aspects of reality". (19149, 425) Ez a 'valóság' adja Parsonsnál az értékek érvényességének végső fedezetét. így aztán kicsit komikus, hogy épp Parsons veti Durkheim szemére, hogy utolsó írásai túlzottan idealisták – noha persze Durkheim e bizonytalan értelmű szó egyik jelentése szerint tényleg idealista volt.

<sup>68</sup> "Ce sont des puissances morales, puisqu'elles sont construites tout entières avec les impressions que cet être moral qu'est la collectivité éveille chez ces autres êtres moraux que sont les individus;... Mais d'un autre côté, parce qu'elles sont concues sous des formes matérielles, elles ne peuvent pas n'être pas regardées comme étroitement parentes des choses matérielles." (1912,319)

<sup>69</sup> "La religion, en effet, n'est pas seulement un système d'idées, c'est avant tout un système de forces. L'homme qui vit religieusement n'est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière, qui sait ce que d'autres ignorent; c'est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir qu'il ne se connaît pas d'ordinaire, qu'il ne sent pas en lui quand il n'est pas à l'état religieux." (Durkheim 1914b, 306-7)

érzelmi közösségből vezetett le közös osztályozó sémákat. Rendkívül fontos volt ebből a szempontból az a véleménye, hogy a totemet mint szimbólumot fogta fel.<sup>70</sup> A tudatok csak jelek segítségével képesek érintkezni egymással, mondta, ezért az intenzív társadalmiság is csak jelek révén valósulhat meg. Épp ezért van a totemnek központi jelentősége.

"Hogy a közöttük [az egyedi tudatok között] létesülő kapcsolat a *communio*-ig, azaz az egyedi érzelmeknek egy közös érzelemben való egybeolvadásáig juthasson el, az kell tehát, hogy a jelek, amelyekben kifejeződnek, maguk is egybeolvadjanak egyetlen egységes eredményben. Ennek az eredménynek a megjelenése figyelmezteti az egyéneket, hogy összehangolódtak, s ez tudatosítja bennük erkölcsi egységüket."

Ez a megközelítés visszemenőleg egyben-másban módosította az előtte levő elemzéseket. Ezek szerint ugyanis önmagában a 'sűrűség', az intenzív társadalmi érintkezés nem elégséges a személytelen erő kategóriájának kialakulásához. Egy másik tényezőnek is hozzá kell járulnia: ez pedig az előzetes szimbolizáció, a csoport azonossága jeleként funkcionáló totemszimbólum megléte. Vagyis nem csak arról van szó, mint azt Durkheim maga sugallta (1912,316), hogy a személytelen erő képzete mintegy hozzátapad a rítus középpontjában álló totemszimbólumhoz (a *Wollunqua* kígyót szimbolizáló tollakkal díszített homokhalomhoz), hogy az érzelmek átvivődnek egy esetlegesen választott tárgyra. A szimbolizációnak önálló és aktív szerepe van, mert maga a kollektív forrongás is csak a szimbolizáció révén jöhet létre. Durkheim ebben a vonatkozásban a hangsúlyt a szimbolizáció materiális oldalára helyezte, és azt hangsúlyozta, hogy a társadalom folyamatosságát és stabilitását is általában csak ez a futó benyomásokat és gondolatokat stabilizáló szimbolizmus biztosítja. (1912,330-1)<sup>72</sup>

Ezáltal az elmélet középpontját képező feltevés, a személytelen erő kategóriájának az intenzív társadalmi érintkezésből, a rituális kommunióból való magyarázata is bonyolultabbá vált. Nem csak azt kellett feltételezni, hogy az egyének közelebb kerülnek egymáshoz, s pusztán ezáltal egyfajta 'elektromosság', kreatív energia keletkezik, hanem fel kellett tételezni a szimbolizáció megfelelő állapotát is. Ez megkönnyíti, hogy a kollektív forrongástól eljussunk a modern tudományos kategorizációig is, ahogy ez Durkheim célja volt.

Durkheim elméletének szembetűnő jellegzetessége, hogy összekapcsolja az ész alapstruktúráinak, a kategorizációknak, pontosabban a kategorizáció lehetőségének a kialakulását a rutin megtörésével. A kategorizációk révén lehetővé vált racionalitás eredete nem az ismétlődéshez, a szokásszerűséghez, az állandósághoz kötődik, hanem a dolgoknak a szokásszerű rendjének megtöréséhez: hiszen az osztályozáshoz is csak úgy lehet eljutni, ha a hasonlóságok sokféleségébe önkényesen, a szokásokat megtörve egyértelmű határokat és hierarchiát viszünk. Ugyanakkor viszont az ész használata a kialakított osztályok rögzítését, szokásszerűvé tételét, rutinizálását kívánta meg, s ez újra a stabilizáló és megújító gyakorlatok viszonyának kérdését veti fel.

<sup>70</sup>Alexander (1982,241) csak a 'sűrű' érintkezést veszi tekintetbe, ezért állíthatja, hogy a szent az érzelmekből származik. Habermas joggal hangsúlyozza, hogy Durkheim fejtegetéseiben a szimbolizáció központi jelentőségű, hogy elemzéseiben "eine einheitliche sakrale Semantik" feltárására törekszik. (1981,2,83)

<sup>71</sup>"Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir á une communion, c'est-á-dire á une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont á l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale."(1912,329)

<sup>72</sup>Durkheimnek a szimbolizmusra, a szimbólumok társadalmi jelentőségére és a szimbolikus szféra önállóságára vonatkozó megjegyzései természetesen összefüggenek azzal, hogy a kollektív reprezentációkat már 1894-ben mint önálló létezéssel bíró társadalmi tényeket szemlélte. Ebben az értelemben ezek a fejtegetései csak a korábbi elemzésekből eredő belátások általánosításai.

Nagyon könnyű észrevenni, hogy Durkheim feltételezte azt, amit bizonyítani akart: ahhoz ugyanis, hogy a kollektív forrongás kialakulhasson, hogy ezáltal új hiedelmek jöhessenek létre, már intézményesülnie kellett a szent és profán időnek, vagyis a forrongás feltételezi azoknak az elemi kategóriáknak a létét, amelyeket másfelől ő hoz létre. A genetikus magyarázat körkörös érvelésbe torkollott, mert azt a vallási intézményrendszert, amelyet Durkheim a vallási hiedelmek eredetének magyarázatával le akart vezetni, ez a magyarázat eleve feltételezi; másfelől az intézményesült hiedelmek és gyakorlatok csak a kreatív kollektív forrongásból magyarázhatók, önmagukból nem.<sup>73</sup> Ebben a körben az újítás (kreáció) a megújításra (rekreációra) redukálódna, ami ellentétes volt Durkheim explicit szándékaival (vö. Pickering 1984,385).

Bár örömteli szórakozás lehet Durkheim fejére olvasni a nyilvánvaló és elemi logikai hibákat (ld. Lukes 1973,30-34), érdekesebb, ha azt próbáljuk megfejteni, hogy miért nem tudott megszabadulni tőlük. E vonatkozásban újra és újra ugyanabba ütközünk. Láttuk, hogy az *intichiuma* rítusok révén Durkheim logikailag hibátlan (funkcionális) magyarázatot talált az ausztrál bennszülött társadalom és vallás fennmaradására illetve integrációs problémái megoldására. Bár a kérdést nem így tette fel, de érvei alapján azt is be tudjuk látni, hogy miért volt ésszerű pl. egy *warramunga* számára, hogy higgyen a *Wollunqua* kígyóban s a többi törzsi hagyományban. Csakhogy Durkheim a szociológiaként felfogott etnológiától nemcsak funkcionális magyarázatot várt, s nem megértő interpretációra gondolt, hanem, mint azt az előző fejezetben bemutattam, filozófiai dilemmák feloldására törekedett – ezért lett fontos az újítás és a genesis kérdése.

Az *intichiuma* feladata volt az is, hogy alternatívát kínáljon a kanti apriorizmussal szemben. Ha csak filozófiai érvként vennénk szemügyre, ha az etnográfiai leírásokból megismert rítust roppant filozófiai metaforaként értelmeznénk, ha tehát az intézmények és hiedelmek aprólékos elemzését, a rutin és a kreativitás viszonyának empirikusan korrekt megragadását másodlagosnak tartanánk, akkor nem volna annyira fontos a funkcionális és genetikus magyarázat kombinálhatóságának kérdése, s az ebből származó a körkörös érvelés. A nehézségek abból adódnak, hogy Durkheim egyszerre kezelte az *intichiumát* filozófiai metaforaként és konkrét, elemzendő intézményként. Csak ezért merülhet fel vele szemben az a követelmény, hogy mutassa meg, hogyan lehet a funkcionális magyarázatot (amelyben a [pozitív] funkció és a funkcióteljesítő intézmény reprodukcióját biztosító visszacsatoló mechanizmus kört alkot) egy attól független genetikus magyarázattal kiegészíteni. A körköröség Durkheim filozófiai-tudományos programjából adódott.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> "The rites create the effervescence, which creates the beliefs, which cause the rites to be performed..." (Evans-Pritchard 1965,68,ui.Lévi-Strauss 1962,102-3)

<sup>74</sup> A szociológia és filozófia határait Durkheimhez hasonlóan felbontó Habermas (1981) elkerült néhány Durkheim számára végzetes buktatót, amennyiben nem a társadalmi szimbolizáció evolucionista értelemben vett genesisét kutatja, hanem a szimbolizációs képesség rekonstrukcióját végzi el. E rekonstruktív eljárás zárójelbe teszi az eredet-kérdéseket, s e helyett a képességek és kompetenciák (Habermasnál a kommunikációs kompetenciák) mélyszerkezetét és e képességek kvázi-transzcendentális előfeltételeit akarja tisztázni. Durkheim eredeti szándéka hasonló a Habermaséhoz: a transzcendentálfilozófia (a racionalista idealizmus) feltevéseinek szociológiai (társadalomtudományos) értelmezése. A *Formes* azért nem olvasható úgy, mint az erő fogalmának és a szent/profán kategóriális dualizmusnak kvázi-transzcendentális levezetése, mert Durkheim következetesen úgy gondolja, hogy az egyben az ausztrál bennszülött társadalom és vallás empirikusan pontos elemzése. Ez azzal függött össze, hogy bár a szociológia eredeti, szigorúan szaktudományos megközelítését feladta, a filozófia és a társadalomtudományok szükségesnek vélt rekonstrukcióját az etnológiailag átértelmezett szociológiából mint empirikus tudományból kiindulva akarta elvégezni. Habermas kommunikatív cselekvésemélete nem szorosan vett szociológiai elmélet. A durkheimi terminus, a *théorie sociologique de la connaissance*, azt jelzi, hogy a szociológia lehetőségeit tekintve optimista volt. Ebből viszont az következett, hogy a kategóriák eredetének kérdését szó szerint, az empirikusan megállapítható eredet,

Amennyiben minden egyáltalán lehetséges kategorizáció előfeltételeit kívánta tisztázni (példásképpen ezt a személytelen erő, a *marta* képzetének a kialakulásfolyamatán mutatta be), az érvelés a társadalmasság és gondolkodás közös alapszerkezeteinek a síkján mozgott, nem kellett az integráció, a társadalom csoportszerkezete kérdéseivel szembenéznie. A *Wollunqua* kigyó ünnepén egy általános emberi kompetencia újratemtése megy végbe, ennyiben a *warramungák* az egész emberi nem nevében végzik rítusaikat. Amennyiben viszont a társadalom rituális reprodukciójával és/vagy produkciójával foglalkozott, meghatározott társadalmi (nemzeti, vallási, stb.) identitásokról és csoportszintű szolidaritásokról (és mint látni fogjuk: a republikánus morálról) volt szó, azaz olyan szerkezetekről, amelyek éppen nem a társadalmi létezés kvázi-transzcendentális előfeltételeinek a síkján keresendők. Ha ebből a szemszögből nézzük, az ünnep a *warramungák* törzsi identitásának (pontosabban az *uluuru* és *kingilli* frátriák identitásának) megújítását végzi el. Durkheim komolyan és jellegzetes XIX. századi optimizmussal azt gondolta, hogy ez a két megközelítés összeilleszthető. Az etnográfiai példák metaforikus használata megkönnyítette, hogy megőrizze ezt a hitét.

### Politikai integráció és morális megújulás

A *Formes* elemzéseinek van egy olyan figyelmen kívül nem hagyható sajátossága, amely újabb szinten reprodukálja az egyszerre genetikus és funkcionális-strukturális értelmezés szükségképpen adódó apóriáit, a körkörösséget. A kollektív forrongással kapcsolatos szövegeknek ugyanis teljesen nyilvánvaló politikai vonatkozása is volt.<sup>75</sup>

Mielőtt Durkheim eljutott volna az ausztrál bennszülöttek kollektív forrongásainak a tárgyalásához, általában értekezett a társadalom egyénekre gyakorolt fenntartó és megújító hatásáról. Vannak időszakok és alkalmak, mondta, amikor ez a hatás különösképpen erős és sajátos.

"A közös szenvedély által fűtött gyülekezetben olyan érzelmekre és cselekvésekre leszünk fogékonyak, amelyekre képtelenek vagyunk, ha csak a saját erőnkre hagyatkozhatunk; s amikor a gyülekezet széteszlik, amikor egyedül magunk maradván visszazuhanunk közösséges szintünkre, akkor tudjuk csak felmérni, hogy milyen magasan volt felettünk az, ahova felemelttünk.

A szöveg nyilvánvalóan a korszak kedvelt és máig politikailag telített tömegpszichológiai gondolataira utalt, csak éppen fordítva, mint ahogy ez másoknál szokásban volt: a tömeghatás Durkheimnél az egyént felemeli, kiemeli korlátai közül, ' a már elemzett szövegek

kialakulás értelmében kellett vennie, nem elégedhetett meg a filozófiai reflexió számára kielégítő rekonstrukciós eljárással. Ennek ellenére a Habermas címére intézett kritikákban (ld. Honneth-Joas 1986) ugyancsak megfogalmazódott az a kifogás, hogy megengedhetlen az egyszerre kvázi-transzcendentális és empirikus síkon való érvelés.

<sup>75</sup> Mint már láttuk, az etnológiai értelemben vett kollektív forrongást már elemezte Mauss és Hubert (Hubert-Mauss 1904, Mauss 1906), de náluk a politikai aspektus hiányzott. Durkheim viszont a 'sűrű' társadalmi állapotok politikai jelentőségét már nagyon régen hangsúlyozta, ugyanakkor 1907-ben tartott vallásszociológiai előadásorozatában (erről mások által készített összefoglalás maradt fenn), amelynek a szerkezete már a *Formes* szerkezetével azonos volt, a kollektív forrongás még nem foglalta el azt a központi helyet, mint 1912-ben. (Ld. 1907a, különösen 96)

<sup>76</sup> "Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces; et quand l'assemblée est dissoute, quand, nous retrouvant seul avec nous-mêmes, nous retombons à notre niveau ordinaire, nous pouvons mesurer alors toute la hauteur dont nous avons été soulevés au-dessus de nous-mêmes." (1912, 299-300)

<sup>77</sup> Davy szerint, amikor 1880-ban először ünnepelték meg július 14-ét, az akkor már Párizsban

ismeretében nyugodtan mondhatjuk, hogy egy magasabb színvonalú racionalitásban részelteti – míg kortársai degradálódást, a racionalitás elvesztését, lealacsonyodást láttak a tömegben felolvadó egyénben.<sup>78</sup> A példái is igazolják, hogy e szoros kapcsolatban, a társadalmi tömeghatásban felemelő és értékes mozzanatot látott: augusztus 4-ének éjszakájára hivatkozott mint kiemelkedő eseményre (1789. augusztus 4-éről van szó, amikor a kiváltságosak lemondtak rendi előjogaikról – ugyanúgy egy éjszaka, a royalista történetírás szerint persze a 'becsapottak éjszakája' [la nuit des dupes], mint a *Wollunqua* kígyó ünnepe!), a keresztes háborúk korára, a forradalom időszakára, mint különösen intenzív időszakokra. (1912,300-301)<sup>79</sup> Nem volt érzéketlen a 'kollektív forrongás' kétértelmű hatásaira: az egyén kiemelése korlátai közül (tulajdonképpen az egyénnek a szent szférájába való beemelése, amely szent maga kétértelmű!) nagyszerű és borzalmas eredménnyel egyaránt járhat: "Azt látjuk, hogy az általános izgatottság befolyása alatt a legközépszerűbb vagy legártalmatlanabb polgár hőssé vagy hóhérrá lesz."<sup>80</sup>

Mint a *Formes* befejezéséből is kiderül, ezek mögött a megfontolások mögött egy sajátos politikafelfogás húzódott meg.<sup>81</sup> Durkheim úgy gondolta, hogy a társadalmi integráció elképzelhetetlen 'szent' periódusok, különösképp intenzív társadalmi érintkezési alkalmak és kollektív rituálék nélkül.

"Nem lehetséges társadalom, amely ne érezné szükségét annak, hogy a kollektív érzelmeket és a kollektív eszméket, amelyek egységét és személyiségét alkotják, szabályos időszakonként helyreállítsa és megerősítse. Márpedig ezt az erkölcsi felújítást csak gyűlések, összejövetelek, találkozások révén lehet elvégezni, ahol az egymással szoros közelségbe kerülő egyének közösen megerősítik közös érzelmeiket; ezért vannak azok a ceremóniák, amelyek tárgyak, az elért eredmény, az alkalmazott eljárások természete szempontjából nem különböznek a tulajdonképpeni vallási ceremóniáktól."<sup>82</sup>

tanuló Durkheimre, aki az egész napot az utcán töltötte, az esemény nagy benyomást tett. (Lukes 1973, 48) Filloux szerint Durkheim alapvető és családi szocializációjára visszavezethető személyiségvonása volt, hogy egyfelől igényelte a csoport melegét, a *communiot*, másfelől az embernek szabott határokat adó Törvényt. (1970,10) Ennek megfelelően a *communio* témáját a durkheimi szociológia alapmotívumának tartja. (1977,1) Az idézetben ugyanakkor figyelemreméltó, hogy Durkheim nem a/ow/e, hanem az *assemblée* szót használja! (Pickering 1912,397,400) Az ausztrál esetben sem spontán tömörülésről, hanem szervezett együttlétről van szó, mint ezt Parsons is hangsúlyozta (1949,437) – vagyis nem a szenvedélyek ellenőrizetlen kitöréséről, hanem jól szabályozott felébredéséről.

<sup>78</sup> Durkheim ezen a helyen csak egy Stoll nevű német szerző munkájára utalt (1912,300), de a kortárs olvasónak Le Bon (1913) és Tarde (1989) juthatott elsősorban eszébe. A tömegpszichológia áttekintését ld. Moscovici (1981), Le Bonra ld. Nye (1975).

<sup>79</sup> A 'forrongás', 'termékeny kavargás' alkotó korszakának tartotta a kereszténység kialakulásának korszakát, a XII-XVI. századi párizsi skolasztikus filozófia korszakát, a reformáció és reneszánsz időszakát, a XIX század szocialista megmozdulásait (1912, 212), a Dreyfus-ügy időszakát (1909c, 14)

<sup>80</sup> "Sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros soit en bourreau." (1912,301)

<sup>81</sup> Lacroix a *Formesban* Durkheim politikai elméletének utolsó, legkidolgozottabb formáját látja. (1981,199) Kidolgozott elméletéről nyúván nincsen szó: olyan politikai utalásokról beszélhetünk, amelyek megengedik, hogy feltételezzünk egy mögöttük meghúzódó koherens politikai szemléletet.

<sup>82</sup> "Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, á intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or, cette réflexion morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, d'assemblées, de congrégations où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communs sentiments; de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses." (1912,610)

A kollektív rítusok, amelyekre Durkheim elsősorban gondolt, a francia forradalom politikai rítusai, a Haza, a Szabadság és az Ész kultusza voltak; e vonatkozásban Albert Mathiez 1903-ban és 1904-ben publikált elemzéseire támaszkodott.<sup>83</sup> A politikai vallás, a nemzeti rítusok fontosságát Durkheim már régóta hangsúlyozta. Megalapozottan lehet azt állítani, hogy a kollektív forrongás elmélete mint antropológiai és episztemológiai elmélet életrajzi értelemben is politikai gyökerű. Már 1890-ben felmerült a teremtő korszakok (époques créatrices) fogalma (1890,224), amikor arról értekezett, hogy nem elégséges a forradalmi eszmék objektív igazságát vizsgálni (ezek az individualista elméletek Durkheim szerint nyilvánvalóan hamisak), hanem meg kell vizsgálni a szükségleteket, amelyekből keletkeztek. (1890, 217 sk.) 1789 eszméit mint egy ilyen teremtő időszak kifejezőit fogadta el Durkheim.

Az un. 'vallási fordulat' után megerősödött Durkheim érdeklődés a 'forrongás' különböző aspektusai iránt. Ebbe a gondolatköre integrálódott az új morál megteremtésének a követelménye, amely a *Division* befejezésének leghangsúlyosabb állítása volt (1893m, 217), és az érintkezés, a kommunikáció integratív hatásának elmélete – a *Suicide*ban ez az elmélet magyarázta, hogy a nagy nemzeti krízisek idején az öngyilkossági ráták csökkennek (1897m, 190 sk.; ld. fentebb 4. fejezet). Ebben az értelemben hangsúlyozta számos helyen a nemzeti-politikai kultusz szükségességét:<sup>84</sup> ilyen polgári kultuszként fogta fel az individualizmust (1898b, 265,1906m, 191), ilyen értelemben foglalkozott a haza, a francia forradalom, Jeanne d'Arc kultuszával a vallás meghatározásáról szóló cikkében (1899m, 242), és ezért beszélt a *Formes*ban arról, hogy a társadalom nem létezhet tiszteletet ébresztő és kívánó eszmények nélkül. (1911 m, 213) Egy 1904-es jegyzetében arról beszélt, hogy a Dreyf us-ügy által keltett 'morális izgalom' (agitation morale) és az értelmiségiek ebből adódó politikai aktivitása mennyire jótékony hatással volt a demokrácia megújulására, s ezért az a legfontosabb, "nehogy visszaessünk a morális pangásnak abba az állapotába, ahol nagyon sokáig időztünk."<sup>85</sup> A nagy intellektuális teljesítményeket is a társadalmi forrongás állapotaihoz kapcsolta: ilyen forrongó időszaknak tartotta a középkort, amikor a tudomány és az oktatás megújult az egyetem mint intézmény kialakulásával (1905,78-9,114), ilyennek a restauráció első éveit és az 1870 utáni éveket, amikor a döntő lépések megtörténtek a szociológia létrehozására. (1900a, 121-2) Fontos és figyelemreméltó természetesen az, hogy Durkheim ezeket a tagadhatatlanul politikai gyökerű problémákat áthelyezte az ausztrál bozótba, s az ott zajló szertartásokról készült feljegyzések fényében keresett rájuk megoldásokat. A politikai problematika megőrzése ugyanolyan fontos, mint áthelyezése és a totemisztikus szertartások mögé való elrejtése.

Durkheim – ez különösen szembeötlő a *Formes*ban – e politikai fejtegetésekben is ugyanazzal a két, egymástól el nem választott, de sok tekintetben ellentétes problémával foglalkozott, mint az *intichiuma* kapcsán. Egyfelől azzal, hogy a politikai és morális integráció megkívánja valamifajta közös hiedelemrendszer és kultusz létét (ilyennek szánták a forradalmi kultuszt, ilyen szerepet játszott Durkheim szerint a századforduló idején az individualizmus mint hiedelemrendszer – amellyel persze nehezen lehetne jól meghatározott rítusokat összekapcsolni). Erre a polgári kultuszra éppúgy erős intézményesültség és periodicitás jellemző, mint a *Wollunqua* kígyó kultuszára a *warramungák* között. Határozottan strukturált hiedelmekről és rendezett gyakorlatokról van szó mindkét esetben (ennél fogva a 'kollektív forrongás' és a rítus között a határok elmosódnak). A kultusz integratív hatását úgy fejteti ki, hogy kijelöli az egyének helyét a társadalomban, megerősíti identitásukat és csoportkötődéseiket. A kultusz (s ez a polgári kultuszok esetében is nagyon világos) rendezi az időt, mert elválasztja egymástól a profán és szent szakaszokat, másfelől a visszatérő szent alkalmak révén társadalmisítja és tagolja a kozmikus időt. A polgári kultusz és a kultikus

<sup>83</sup> Mathiez és a durkheimisták nem konfliktusmentes viszonyáról Tiryakian (1988a) írt.

<sup>84</sup> Bellah híres elméletét a *civil religion*ról ezekhez a durkheimi gondolatokhoz kapcsolódva fejtette ki.

<sup>85</sup> "de ne pas nous laisser retomber dans l'état de stagnation morale où nous nous sommes trop longtemps attardés." (1904a, 281)

alkalmakkal együtt járó intenzív társadalmi érintkezés tehát integrál, mert stabilizál.

Másfelől viszont Durkheim éppenséggel a társadalom megújítását, a kötelékek újratereztését várta a kultikus 'forrongástól', valamiféle gyökeres újratereztést. A modern társadalmakban (talán a saját rítusokkal nem rendelkező individualista kultusz kivételével) szerinte már nincsenek olyan kultuszok, amelyek képesek lennének erre az érdemi integratív teljesítményre.

"Ha ma talán nehezünkre esik, hogy elképzeljük, hogy milyenek lehettek a feltámadás (?) e ceremóniái és ünnepei [feljebb a korai keresztény kultuszokról beszélt], ennek az az oka, hogy az átmenet és az erkölcsi közepszerűség korszakában élünk. A múlt nagy ügyei, amelyek apáinkat lelkesítették, nem váltunk ki nálunk ugyanazt a buzgóságot... s mégis, még semmi sincs, ami helyettesítené őket."

A morális közepszerűség vagy morális fagy (froid morál, 1914b, 312) állapotából éppenséggel nem az intézményesült, rendszeresen visszatérő rítusok vezetnek ki. Újra kellene teremteni a társadalmi kapcsolatokat, s erre Durkheim szerint megintcsak a 'sűrű' érintkezések, az intenzív interakció (a társadalom 'hőforrásai' [les sources de chaleur, 1914b, 313])<sup>87</sup> lennének képesek. Kritikus időnek kellene elkövetkezni a szó eredeti értelmében.

"El fog jönni a nap, amikor társadalmaink újra megismerik a teremtő forrongás óráit, amelyek során új eszmék fognak megjelenni, új formulák alakulnak ki, s ezek fognak egy ideig vezetőül szolgálni az emberiségnek.... Nincsenek halhatatlan evangéliumok, s nincs okunk azt hinni, hogy az emberiség ma már képtelen újakat létrehozni."

Durkheimnek a *Formes*ban említett példái leginkább ilyen teremtő, kritikus időszakokra utaltak:<sup>89</sup> ilyen volt szerinte, mint említettem, augusztus 4-e éjszakája, ilyen volt az egész forradalom (a fenti idézet közvetlen szövegkörnyezetében is szerepelt), a XIX. századi szocializmus. A forrongás ezekben az esetekben éppen nem azáltal integrál, hogy stabilizálja a viszonyokat, megerősíti az identitásokat, egyértelműen tagolja az időt. Ellenkezőleg: augusztus 4-e éjszakája destabilizáló, destruktoráló hatása miatt volt jelentős, azért, mert szétrombolt korábban megváltoztathatatlan státusokat, mert új (később a forradalmi naptárban alakot is öltő) időt teremtett.<sup>90</sup> Ez a forrongás kreatív, új viszonyokat teremt. A kialakuló új

<sup>86</sup> "Si nous avons peut-être quelque mai aujourd'hui a nous représenter en quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir, c'est que nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos peres, n'excitent plus chez nous la meme ardeur... et cependant, il n'est encore rien fait qui les remplace." (1912,610)

<sup>87</sup> Mint arra Richárd már 1923-ban rámutatott (1975,248), Durkheim nem reflektált arra, hogy a modern társadalmakban az egyén társadalmi kapcsolatai jóval számosabbak, mint az ausztrál bennszülöttekéi. A kollektív forrongás tehát nyilvánvalóan nem pusztán a kapcsolatok számának a függvénye

<sup>88</sup> "Un jour viendra où nos sociétés connaîtront a nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide a l'humanité... Il n'y a pas d'évangües qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux." (1912,611)

<sup>89</sup> "In The Formes, then, «crisis» has become more of a catharsis, therapeutic for societal renovation and regeneration.... But that modern society is alsó subject to the same phenomenon of periodic regeneration in crucial situations, that modern society alsó needs to and does experience on rare but vital occasions its «moment of truth», is a subtler lesson which is nevertheless Durkheim's intention to convey." (Tiryakian 1978,223) Vö. Alexander 1989.

<sup>90</sup> L. ehhez egy Durkheim-Parsons keverék parafrázist: "A religious revival and a genuine social revolution tend to devalue if not abolish social rankings, and this typically occurs in settings of high affectivity of «enthusiasm». With the dissolution of the structures and strictures of the everyday,



eszmék nem a már létező állapotok újfajta igazolását jelentenék, hanem maguk hozzájárulnának egy új valóság kialakulásához.<sup>91</sup>

Durkheim nem csupán az új morál, újfajta társadalmi integráció vágyát fogalmazta meg, nemcsak azt kereste, hogy a századelő politikai és társadalmi viszonyai között milyen reformer politika lenne képes erre a megújításra, hanem mindezt összekapcsolta egy általánosabb kérdéssel: egyáltalán hogyan lehetséges a társadalmak megújítása?<sup>92</sup> Csak ennek az általánosabb kérdésnek a bevezetése után válik plauzibilissé az, hogy a társadalmi újítás alapszerkezetét az ausztrál bennszülöttek hiedelemvilágát tanulmányozva lehet megérteni, mert nem egy konkrét reform, hanem maga az újítás vált kérdéssé.

Reprodukción és produkción, megerősítés és újratemtés kettőssége a munka egészére jellemző, kvázi-filozófiai, kategoriális reflexiókra ugyanúgy, mint a hozzájuk csatlakozó politikai utalásokra.<sup>93</sup> A *Formes* olvasását bizonyára nem könnyíti meg, hogy e két problematika egymásra rétegződik benne. Az a körülmény, hogy a *Wollunqua* kígyó ünnepének mint metaforának megoldást kellene adni a kategorizációk társadalmi konstitúciója mibenlétére irányuló kvázi-transzcendentális reflexió kapcsán felmerülő kérdésekre, és ugyanakkor meg kellene mutatnia a politikai megújulás lehetőségét is, a munkának sajátos feszültséget kölcsönöz, de szét is feszíti kereteit. Rég túlléptük már a bármilyen értelemben vett szakszerű szociológia határait, s ezt Durkheim fégyelmezett stílusa csak nehezen leplezte.

profane world (its destructuration), there emerges the discovery of the societal community as the fountainhead of the social body." (Tiryakian 1988b, 51) Vö. Turner (1989).

Noha a társadalmi megújulás, a kreatív forrongás és a társadalmi integráció összekapcsolása a *Formes*ban problematikus volt, nem szabad szem elől téveszteni, hogy Durkheim e társadalmi változás elmélettel alternatívát kínált két kézenfekvő és elterjedt, de problematikus elképzeléssel szemben. A változás adaptációs elméletét, elsősorban persze 90-es évekbeli írásaiban, maga is elfogadta. Azt, hogy bűnözés bizonyos szintje normális, azzal igazolta, hogy a társadalomnak adaptálnia kell környezetéhez. Ez az adaptáció lehetetlen lenne, ha csak az éppen érvényes jogok és erkölcsnek megfelelő viselkedésmódok léteznének, minthogy ezek éppenséggel a változás előtti környezethez alkalmazkodtak. A bűnözés, pontosabban a normától való eltérés tehát az adaptációhoz megkívánt variabilitást teszi lehetővé (az adaptáció során aztán az így rendelkezésre álló változatokból szelektálódik ki az új normatív minta). (1894m, 90-91) E változásfelfogás gyenge pontja, hogy a társadalom környezethez való alkalmazkodására nézve nincsenek biztos kritériumaink. Ugyancsak a *Réglesben* Durkheim elutasítja a gyors, tervezett változásokat, tulajdonképpen a társadalomátalakítás technokratikus vagy forradalmi felfogásait önkényességük miatt. (1894m, 94) Maga ezzel szemben a már létező intézménycsírák felhasználásán alapuló, fokozatos reformista lépéseket preferálta (1902a), de hiába keresnénk nála részletesebb elemzéseket arról, hogy hogyan lehet a változ(tat)ást intézményesíteni. Az individualista kiindulású változáselméleteket (pl. igen találó érvekkel a tarde-i utánzáselméletet) elutasította. (1897m, 109 sk.) Ennélfogva nem tudta megfogalmazni azt sem, hogy hogyan indulhat ki változás az interakcióból, a kommunikációból. Az *effervescence collective* elmélete ezeket a hiányokat látszott pótolni.

<sup>92</sup>Joas úgy gondolja, "dass wir Durkheims Werk am besten verstehen, wenn wir es als den fortgesetzten Versuch betrachten, die Frage nach der Entstehung einer neuen Moral zu beantworten. Damit ist nicht in erster Linie die konkrete Frage nach den Inhalten einer solchen neuen Moral gemeint, sondern die abstraktere Frage, wie eine Theorie des Handelns und der Gesellschaft auszusehen habe, deren konzeptuelle Grundlagen die Entstehung neuer Moral systematisch zu denken erlauben." (1992, 77)

<sup>93</sup>1914-ben már Durkheim maga is egyértelműbben elválasztja a teremtő forrongást (*effervescence créatrice*), vagyis az innovációt és a megújító, fenntartó gyakorlatokat (les fêtes publiques, les cérémonies, les rites). (1914a, 329)

## Ráció és ideál

Ahogy ez várható is volt egy olyan munka esetében, amely a szociológia és filozófia közti viszony kérdéseiből, az ismeretelméleti dilemmák társadalomtudományi feloldásának lehetőségeiből indult ki, a befejezés (s a munka utóhangjának számítható 1913-as előadás) is ezekhez a kérdésekhez tért vissza – de nemcsak ezekhez. Az ész univerzalitása, a társadalmi ideálok mibenléte s az ember kettőssége problémájával Durkheim újra klasszikus filozófiai témákat érintett, bemutatva, hogy szociológiája messze nem *csak* szociológia.

A vallásban van valami örök – mondta a befejezésben Durkheim. (1912,609) Ezt többféleképpen értette: egyfelől a vallások és a politikai, nemzeti kultuszok funkcionális egyenrangúságát állította (1912,610) – ennek értelmét már láttuk. Másfelől azt hangsúlyozta, hogy bármennyire halad is a tudomány, a cselekvésben mindig lesz valami többlet, amely nem származhat belőle, mindig szükség lesz a hitre.

"Azoknak az elméleteknek tehát, amelyeknek az a feladata, hogy az életre, cselekvésre ösztönözzenek, meg kell előzniük a tudományt, s ha éretlenül is, de ki kell egészíteniük. Csak akkor lehetségesek, ha a gyakorlat kívánalmi és azok az életszükségletek, amelyeket érzünk anélkül, hogy határozottan észlelnénk, előrehajtják a gondolkodást, túl azon, amit a tudomány alapján állíthatunk."<sup>94</sup>

Mindez a vallás latens funkcióival kapcsolatos. Durkheim azonban többet is állított: a vallási hiedelmek és a tudományos gondolkodás alapvető szerkezeteinek azonosságát. A vallási spekuláció is a természetre, az emberre, a társadalomra irányul.

"A vallás arra törekszik, hogy ezeket a valóságokat érthető nyelvre fordítsa, amely természetében nem különbözik a tudomány által alkalmazottól; mindkét részről arról van szó, hogy a dolgokat egymáshoz kell kapcsolni, közöttük belső kapcsolatokat kell megállapítani, osztályozni és rendszerezni kell őket. Azt is láttuk, hogy a tudományos logika lényegi fogalmai vallási eredetűek."

Az osztályozás-tanulmányban is kifejtette (bár nem minden ingadozás nélkül), hogy az ősi osztályozási formák elvük tekintetében nem különböznek a modernektől. A *Formes* központjában az a gondolat állott, hogy a kategóriák, s ezzel a logikus gondolkodás lehetősége az intenzív érintkezésből származik, abból, amit a mai szociológia hajlamos lenne az irracionalitás áttörési pontjainak tekinteni. Az, hogy Durkheim nem annak tekintette, hogy az ősi vallás és a modern tudományos gondolkodás szerkezeti hasonlóságát állította, azzal függött össze, hogy a felvilágosodás szellemében hitt az ész univerzalitásában.

Nagysikerű kortársa és barátja, Lévy-Bruhl máshogy gondoka. Nevezetes könyve az 'alsóbbrendű' társadalmak mentális tevékenységéről 1910-ben<sup>9</sup> <sup>6</sup> jelent meg az *Année*

<sup>94</sup> "Des théories qui sont destinées á faire vivre, á faire agir, sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément. Elles ne sont possibles que si les exigences de la pratique et les nécessités vitales, téliés que nous les sentons sans les concevoir distinctement, poussent la pensée en avant, par-delá ce que la science nous permet d'affirmer." (1912,615)

<sup>95</sup> "Ces réalités, la religion s'ef f orce de les traduire en un langage intelligible qui ne differe pas en nature de celui que la science emploie; de part et d'autre il s'agit de rattacher les choses les unes aux autres, d'établir entre elles des relations internes, de les classes, de les systématiser. Nous avons mémes vu que les notions essentielles de la logique scientifique sont d'origine religieuse." (1912,612-3)

<sup>96</sup> Éppen akkor, amikor Durkheim a fejtegetései szempontjából kulcsjelentőségű fejezetet, a II. Könyv VE. fejezetét írta. Ld. 1912,336 (jegyzet)

sociologique könyvsorozatában. Durkheim és Lévy-Bruhl viszonya<sup>97</sup> ellentmondásos volt: mindketten szembenálltak a hagyományos filozófusokkal és a szociológiában keresték a megoldást a filozófiai kérdésekre, Lévy-Bruhl egyetértően nyilatkozott Durkheim számos tételéről. Ami azonban a most elemzett kérdések lényegét illeti, felfogásuk ellentétes volt: Lévy-Bruhl az ősi és modern társadalmak gondolkozásmódjának gyökeres különbözőségét állította,<sup>98</sup> Durkheim pedig éppenséggel az ősi társadalmak hiedelmeiben és gyakorlataiban vélte megtalálni a kulcsot a modern episztemológiai problémákra.<sup>99</sup>

Pontosan meg kellett tehát indokolnia, hogy milyen okokból ragaszkodik nyilvánvalóan felvilágosodott racionalizmusában gyökerező és sokszor megfogalmazott felfogásához, amely szerint "... a vallási gondolkodás logikája és a tudományos gondolkodás logikája közt nincs szakadék. Mindkettő ugyanazokból a lényegi elemekből áll, de ezek nem egyforma mértékben és különbözőképpen vannak bennük kifejlődve."<sup>100</sup> Durkheimnek erre nézve lényegében két érve volt: egy analogikus és egy episztemológiai.

<sup>97</sup> Erről ld. Merlié (1989), aki inkább Lévy-Bruhlnek ad igazat az intellektuális vitában. Durkheim és Lévy-Bruhl felfogásának összehasonlító és egészében találó elemzése: Davy (1973,167-214).

<sup>98</sup> Lévy-Bruhl (legalábbis működésének e korai szakaszában) tulajdonképpen nem volt relativista, mert a modern ember gondolkodását objektívnak és feltétlenül érvényesnek tartotta: "Notre perception est orientée vers l'apprehension de la réalité objective, et de cette réalité seulement. Elle élimine ce qui aurait une valeur purement subjective." (1918,56) A primitíveknél viszont: "Ce qui nous appeilons réalité objective, y est uni, mêlé, et souvent subordonné a des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs." (1918,56-7) Ennek a misztikus, prelogikus gondolkodásnak az általános elvét nevezi "participáció"-nak (1918,76), azaz a dolgok közötti, válogatás nélküli kapcsolatteremtésnek. A primitív gondolkodás e sajátosságának az az oka, hogy a társadalomhoz kötött, hogy a kollektív reprezentációk határozzák meg: "... cette mentalité, *quoique* non soumise á une mécanique logique, ou plutot précisément *parce* qu'elle n'y est pas soumise, n'est pas libre. Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale, a laquelle elle correspond, et qu'elle exprime. Les institutions fixent pour ainsi dire á l'avance *ne varietur*, les combinaisons réellement possible des représentations collectives." (1918,115) Vagyis Lévy-Bruhl – ebben gyökeresen különbözve Durkheimtől – úgy fogta fel, hogy a társadalom a gondolkodás torzító tényezője, nem pedig az, ami egyáltalán lehetővé teszi a gondolkodást. "Sans les sociétés inférieures, rien ou presque rien n'est percu comme ils nous semble naturel. D n'y a pas, pour leur mentalité, de fait physique qui soit purement un fait, d'image qui ne soit qu'image, de forme qui ne soit que forme. Tout ce qui est percu est en meme temps enveloppé dans un complexus de rprésentations collectives ou prédominant les éléments mystiques." (1918,236) E tekintetben Lévy-Bruhl ahhoz a filozófusok által is akceptált, általam történetietlenül 'mérsékelt tudásszociológiainak' nevezett állásponthez állt közel, amelyet az előző fejezetben jellemeztem.

<sup>99</sup> Durkheim 1913-ban pontosan megfogalmazta a kettejük közti különbséget: Lévy-Bruhl "préoccupé avant tout de différencier cette mentalité de la notre, est allé jusqu'á présenter parf ois ces différences sous la forme d'une véritable antithése.... Nous estimons, au contraire, que ces deux formes de la mentalité humaine, si différentes qu'elles soient, lóin de dériver de sources dif férentes, sont néés l'une de l'autre et sont deux moments d'une meme évolution." (1913c, 679) Még egy olyan magát kifejezetten a durkheimi hagyomány folytatójának tartó antropológus, mint Mary Douglas is úgy véli, hogy Durkheim is a a primitívek és a civilizáltak gondolkodásának alapvető különbségét állította. (1975, XI)

<sup>100</sup> "... entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientif ique il n'y a pas un abime. L'une et l'autre sont faites des memes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés.. "(1912,342) Noha meghökkentőnek tűnhet, hogy a vallás és a tudomány azonosságát állító nézetet felvilágosodottnak tartom, arra kell figyelni, hogy Durkheim nem a specifikus vallási hiedelmek igazságtartalmával foglalkozik, hanem az emberi ész formális szerkezeteinek történeti azonossértékűségét és hasonlóságát állítja. Ez pedig felvilágosodott pozíció.

sociologique könyvsorozatában. Durkheim és Lévy-Bruhl viszonya<sup>97</sup> ellentmondásos volt: mindketten szembenálltak a hagyományos filozófusokkal és a szociológiában keresték a megoldást a filozófiai kérdésekre, Lévy-Bruhl egyetértően nyilatkozott Durkheim számos tételéről. Ami azonban a most elemzett kérdések lényegét illeti, felfogásuk ellentétes volt: Lévy-Bruhl az ősi és modern társadalmak gondolkozásmódjának gyökeres különbözőségét állította,<sup>98</sup> Durkheim pedig éppenséggel az ősi társadalmak hiedelmeiben és gyakorlataiban vélte megtalálni a kulcsot a modern episztemológiai problémákra.<sup>99</sup>

Pontosan meg kellett tehát indokolnia, hogy milyen okokból ragaszkodik nyilvánvalóan felvilágosodott racionalizmusában gyökerező és sokszor megfogalmazott felfogásához, amely szerint "... a vallási gondolkodás logikája és a tudományos gondolkodás logikája közt nincs szakadék. Mindkettő ugyanazokból a lényegi elemekből áll, de ezek nem egyforma mértékben és különbözőképpen vannak bennük kifejlődve."<sup>100</sup> Durkheimnek erre nézve lényegében két érve volt: egy analogikus és egy episztemológiai.

<sup>98</sup> Erről ld. Merlié (1989), aki inkább Lévy-Bruhlnak ad igazat az intellektuális vitában. Durkheim és Lévy-Bruhl felfogásának összehasonlító és egészében találó elemzése: Davy (1973,167-214).

<sup>99</sup> Lévy-Bruhl (legalábbis működésének e korai szakaszában) tulajdonképpen nem volt relativista, mert a modern ember gondolkodását objektívnak és feltétlenül érvényesnek tartotta: "Notre perception est orientée vers l'apprehension de la réalité objective, et de cette réalité seulement. Elle élimine ce qui aurait une valeur purement subjective." (1918,56) A primitíveknél viszont: "Ce qui nous appellons réalité objective, y est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs." (1918,56-7) Ennek a misztikus, prelogikus gondolkodásnak az általános elvét nevezi "participáció"-nak (1918,76), azaz a dolgok közötti, válogatás nélküli kapcsolatteremtésnek. A primitív gondolkodás e sajátosságának az az oka, hogy a társadalomhoz kötött, hogy a kollektív reprezentációk határozzák meg: "... cette mentalité, quoique non soumise à une mécanique logique, ou plutôt précisément/Jürce qu'elle n'y est pas soumise, n'est pas libre. Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale, à laquelle elle correspond, et qu'elle exprime. Les institutions fixent pour ainsi dire à l'avance *ne varietur*, les combinaisons réellement possible des représentations collectives." (1918,115) Vagyis Lévy-Bruhl – ebben gyökeresen különbözőve Durkheimtől – úgy fogta fel, hogy a társadalom a gondolkodás torzító tényezője, nem pedig az, ami egyáltalán lehetővé teszi a gondolkodást. T)ans les sociétés inférieures, rien ou presque rien n'est perçu comme ils nous semble naturel. Il n'y a pas, pour leur mentalité, de fait physique qui soit purement un fait, d'image qui ne soit qu'image, de forme qui ne soit que forme. Tout ce qui est perçue est en même temps enveloppé dans un complexe de représentations collectives où prédominent les éléments mystiques." (1918,236) E tekintetben Lévy-Bruhl ahhoz a filozófusok által is akceptált, általam történetietlenül 'mérsékelt tudásszociológiai' nevezett állásponthoz állt közel, amelyet az előző fejezetben jellemeztem.

<sup>99</sup> Durkheim 1913-ban pontosan megfogalmazta a kettejük közti különbséget: Lévy-Bruhl "préoccupé avant tout de différencier cette mentalité de la notre, est allé jusqu'à présenter par fois ces différences sous la forme d'une véritable antithèse.... Nous estimons, au contraire, que ces deux formes de la mentalité humaine, si différentes qu'elles soient, l'ont de dériver de sources différentes, sont nées l'une de l'autre et sont deux moments d'une même évolution." (1913c, 679) Még egy olyan magát kifejezetten a durkheimi hagyomány folytatójának tartó antropológus, mint Mary Douglas is úgy véli, hogy Durkheim is a primitívek és a civilizáltak gondolkodásának alapvető különbségét állította. (1975, XI)

<sup>100</sup> "... entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés.. "(1912,342) Noha meghökkentőnek tűnhet, hogy a vallás és a tudomány azonosságát állító nézetet felvilágosodottnak tartom, arra kell figyelni, hogy Durkheim nem a specifikus vallási hiedelmek igazságtartalmával foglalkozik, hanem az emberi ész formális szerkezeteinek történeti azonosságát és hasonlóságát állítja. Ez pedig felvilágosodott pozíció.

Elismerte, hogy a vallás bizonyos szempontból esztelenség, örület (délire),<sup>101</sup> csakhogy megalapozott esztelenség. Annak ugyanis, hogy a hívő a kollektív forrongás állapotaiban azt hiszi, hogy külső, idegen hatalmak ragadták magukkal, van alapja a valóságban: a társadalmi élet ragadta őt magával. A vallási hiedelmek ilyen szempontból hasonlóak az összes többi hiedelemhez: azok is feltételeznek olyan létezőket, amelyek szigorúan fizikai értelemben nincsenek (pl. a zászló, amely fizikailag csak egy szövetdarab). (1912, 324-5) A vallási gondolkodás, az ősi vallási gondolkodás is, hasonló a társadalmi gondolkodás összes többi formájához, mert mindegyik egy fizikai értelemben nem létező szimbolikus világot teremt.

<sup>101</sup>Van tehát a természetnek egy területe, amelyre szinte szó szerint illik az idealista formula: ez a társadalom világa. Ott, sokkal inkább, mint másutt, az eszme teremti a valóságot.... Ez tehát az a látszat-örület, amivel annyi kollektív reprezentáció kiindulópontjánál találkozunk: ez csak ennek a lényegi idealizmusnak egy formája. Ez tehát tulajdonképpen nem is örület; mert az eszmék, amelyek így objektiválódnak, megalapozottak, bár kétségkívül nem azoknak az anyagi dolgoknak a természetében, amelyekhez kapcsolódnak, hanem a társadalom természetében.<sup>102</sup>

Ebből lényegében véve még csak az következik, hogy ha az ősi gondolkodás prelogikus és mitikus, akkor a modern is az, mert azok a vonások, amelyek alapján az előbbi mitikusnak tekinthető (imaginárius létezők feltételezése), az utóbbiban is megvannak, ugyanis e nélkül társadalmi létezés elképzelhetetlen. Durkheim azonban azt is igazolni kívánta, hogy a szigorú értelemben vett tudományos eljárások és a totemisztikus hiedelmek közt sincs szakadék. Igaz ugyan, mondta, hogy a magyarázatok, amelyeket a bennszülöttek a világról adnak, meghökkentőek és logikájuk számunkra zavarbaejtő. De csak így volt lehetséges a világ első magyarázata. (1912,339) Ha itt megállt volna, érvelése nem lépett volna túl a Lévy-Bruhlén, hiszen az is elismerte, hogy az emberi társadalom fennmaradása és fejlődése szempontjából a korai időszakban funkcionálisan szükséges volt a primitív mentalitás. Durkheim azonban a 'magyarázat' mibenlétében találja meg az ausztrál bennszülött és a viktoriánus európai gondolkodásának közös vonását.

"Kétségkívül, azok az elméleti szokások, amelyek belőle következnek, megakadályozták, hogy az ember úgy lássa a világot, ahogy érzékei mutatják;<sup>103</sup> de ahogy az érzékek mutatják, annak megvan az a nagy hátránya, hogy ellenáll mindenfajta magyarázatnak. A magyarázat ugyanis azt jelenti, hogy az egyik dolgot a másikhoz kapcsoljuk, közöttük olyan viszonyokat állítunk fel, amelyek révén az egyik mint a másiknak a funkciója jelenik meg, amelyek révén úgy látjuk, hogy egy belső természetükben gyökerező törvényt követve szimpatikusan együtt rezegnek. Márpedig az érzékelés, amely mindent csak kívülről lát, nem tudná felfedezni ezeket a viszonyokat és belső kapcsolatokat; csak az elme képes azok fogalmát megalkotni."<sup>104</sup>

<sup>101</sup>"C'est donc sur un mysticisme communiel que débouche Durkheim." – írta Isambert (1976, 55). A dolog lényegét illetően nincs igaza.

<sup>102</sup>"Il y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre: c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité.... Voilà en quoi consiste le pseudo-délire que l'on rencontre à la base de tant de représentations collectives: ce n'est qu'une forme de cet idéalisme essentiel. Ce n'est donc pas un délire proprement dit; car les idées qui s'objectivent ainsi sont fondées, non pas sans doute dans la nature des choses matérielles sur lesquelles elles se greffent, mais dans la nature de la société." (1912,326-7)

<sup>103</sup>Érdekes megfigyelni, hogy a fejtegetés kezdetén Durkheim szinte ösztönösen még a klasszikus pozitivistá empirista gondolatban mozog. Ahogy azonban gondolatát kifejti, kiderül, hogy önmagában az érzéki tapasztalattal semmire sem megyünk, a magyarázat mindig a megfigyelések kapcsolatba hozását jelenti, s itt a primitív ugyanúgy jár el, mint mi.

<sup>104</sup>"Sans doute, les habitudes mentales qu'elle implique empêchaient l'homme de voir la réalité telle que la lui montrent les sens; mais telle qu'ils la lui montrent, elle a le grave inconvénient d'être réfractaire à toute explication. Car expliquer, c'est rattacher les choses les unes aux autres, c'est rétablir entre elles des relations qui nous les fassent apparaître comme fonction les unes des autres, comme

Az ősi vallási gondolkodás és a tudomány magyarázó eljárásai tehát nincs olyan különbség, amely alapján kétfajta gondolkodásként el kellene választanunk őket. Formális értelemben mindkettő azonosan jár el: mindkettő kapcsolatba hoz egymással dolgokat, amelyek első pillantásra függetlenek egymástól. Durkheim Lévy-Bruhlre utalva jegyezte meg, hogy a mitológus és tudományos magyarázat, szemben azzal, amit ez utóbbi állít, egyaránt a a participáció elvét használja.

"A magyarázat régen is azt jelentette, mint ma: megmutatni, hogy egy dolog miként részesedik egy vagy több másikban.... Vajon nem az azonos és a különböző azonosítása-e az, ha felteszik, hogy egy ember kenguru vagy a Nap egy madár? De ma sem gondolkodunk másképp, amikor azt mondjuk a melegről, hogy az egy mozgás, a fényről, hogy az az éter rezgése, stb."<sup>105</sup>

A magyarázati eljárások formális hasonlósága Durkheim számára azonban nem az értelemben adott, mintegy velünk született tendenciákból adódik. Minthogy a magyarázat általános struktúrája abból áll, hogy a nem-azonosnak érzékeltet értelmileg azonosként fogjuk fel, itt erőszak tétetik az érzékeken. Erre az erőszakra viszont csakis valami olyan képes, amely hatalmasabb, mint az egyén pszichikus spontaneitása, vagyis a társadalom.

"Ahhoz, hogy az érzékek benyomásaiból törvényt képezzünk, hogy helyükbe a valóság elképzelésének egy új módját állítsuk, az kellett, hogy kialakuljon egy újfajta gondolkodás: ez a kollektív gondolkodás. Hogy ez egymagában is ennyire hatékony lehetett, ez azért volt, mert ahhoz, hogy megalkossa az ideálok világát, amelyek révén az érzékelt valóságok világa átalakítottan jelent meg, a szellemi erőnek olyan túlzott izgatottsága kellett, amely csak a társadalomban és annak segítségével lehetséges."<sup>106</sup>

Nem pusztán arról van szó, hogy az első kategóriák a heves és sűrű társadalmi, vallási érintkezésben születtek, illetve azok segítségével magyarázhatók, hanem a modern tudományosság sajátos eljárásai sem érthetők máshogy, csak ha megpróbáljuk őket a társadalmulás alapszerkezeteire visszavezetni.

A logikai gondolkodás társadalmi eredetének (1912,634) a bemutatása nem vezethet e gondolkodás lerombolásához, relativizálásához, mert az e gondolkodásban nagyra értékelt racionalitás nem aszociális természetű, éppen ellenkezőleg: az általánosság maga is a társadalom műve. "Az igazán és sajátosan emberi gondolkodás nem eredeti adottság; ez a történelem műve..."<sup>107</sup> Durkheim ezért természetesen nemcsak a logikai értelemben vett általános eszméket, hanem a nagy morális ideálokat is a társadalom termékének tartotta.

"Az ideál kialakítása nem visszavezethetetlen tény, amely hozzáférhetetlen a tudomány számára; olyan feltételektől függ, amelyek hozzáférhetőek a megfigyelés számára; a társadalmi élet

vibrant sympathiquement suivant une loi intérieure, fondée dans leur nature. Or ces relations et ces liens internes, la sensation, qui ne voit rien que du dehors, ne saurait nous les faire découvrir; l'esprit seul peut en créer la notion." (1912,339-40)

<sup>105</sup> "Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres.... Poser qu'un homme est un kangourou, que le Soleü est un oiseau, n'est-ce pas identifier le même et l'autre? Mais nous ne pensons pas d'une autre manière quand nous disons de la chaleur qu'elle est un mouvement, de la lumière qu'elle est une vibration de l'éther, etc." (1912,341)

<sup>106</sup> "Pour faire la loi aux impressions des sens et leur substituer une manière nouvelle de se représenter le réel, il fallait qu'une pensée d'un genre nouveau se constituât: c'est la pensée collective. Si seule, elle pouvait avoir cette efficacité, c'est que, pour créer tout un monde d'idéaux à travers lequel le monde des réalités senties apparut transfiguré, il fallait une surexcitation des forces intellectuelles qui n'est possible que dans et par la société." (-1912,340)

<sup>107</sup> "La pensée vraiment et proprement humaine n'est pas une donnée primitive; c'est un produit de l'histoire..." (1912,635)

természetes terméke.... A társadalom nem képes önmagát sem létrehozni, sem újrateremteni anélkül, hogy ugyanakkor ne teremtene eszményeket. E teremtés számára nem valamiféle felesleges cselekedet, amely révén magát, miután egyszer más kialakult, kiegészítené; ez az a cselekedet, amellyel magát periodikusan létrehozza és újraalkotja."<sup>108</sup>

Ez a fejtegetés pontosan tükrözi Durkheim pozitívista tudományos és erkölcsi álláspontját: azt, hogy szerinte az értékek dolgában a tudománynak nem kell megtartóztatnia magát, mert azok nem képeznek külön, a tudomány szokásos eljárásai számára tiltott területet. Nem kételkedett benne, hogy lehetséges (örökölt kantianizmusán túllépve – vagy attól visszalépve) egyetemesen érvényes és nem tisztán formális kritériumokat megállapítani a racionális gondolkodás és a morális cselekvés számára is.

"Racionálisan gondolkodni azt jelenti, hogy azoknak a törvényeknek megfelelően gondolkodunk, amelyeket az ésszerű lények összessége elfogad; erkölcsileg cselekedni azt jelenti, hogy azoknak a maximáknak megfelelően viselkedünk, amelyek ellentmondás nélkül kiterjeszthetők az akaratok összességére. Más szavakkal, a tudomány és a morál feltételezi, hogy az egyén képes felülemelkedni a saját nézőpontján és személytelen életet élni."<sup>109</sup>

Durkheim moralista szándékainak ismeretében nem meglepő, hogy amikor a *Société française de philosophie*-ban könyvéről vitát rendeztek, a vita bevezetőjeképpen nem etnológiai vagy episztemológiai tételeit foglalta össze, hanem az ezekből szerinte következő antropológiai és erkölcsi tételleket, a *homo duplex*nek már a fenti idézetben is megfogalmazódó gondolatát.<sup>110</sup>

"Tapasztalati tény, hogy mintegy két lény létezik bennünk, akik sosem egyesülnek teljesen, akik nagyon gyakran egyenesen szembenállnak egymással, s kölcsönösen ellentmondanak egymásnak: a megismerés síkján ezek az értekek és az érzéki gondolkodás egyfelől és az értelem és a fogalmi gondolkodás másfelől; a cselekvés síkján ezek az egoista vágyak az egyik oldalon, a vallási és morális tevékenység a másikon."<sup>111</sup>

A test és lélek, értekek és ész, egoista vágyak és morális akarat, röviden: a profán és a szent ellentéte ez. (1913a, 33)<sup>112</sup> A kört mintegy bezárva, utolsó nagy munkája tanulságainak

<sup>108</sup> "Ainsi, la formation d'un idéal ne constitue pas un fait irréductible, qui échappe à la science; il dépend de conditions que l'observation peut atteindre; c'est un produit naturel de la vie sociale.... Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surérogatoire, par lequel elle se complèterait, une fois formée; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement." (1912,603) Az ember kettős természetéről szóló, alább tárgyalandó előadásában erőteljesen hangsúlyozta a vallás ideálokat teremtő, 'lendületadó' (dynamogénique) funkcióját. (1913a, 26)

<sup>109</sup> "Penser rationnellement, c'est penser suivant des lois qui s'imposent à l'universalité des êtres raisonnables; agir moralement, c'est se conduire suivant des maximes qui puissent, sans contradictions, être étendues à l'universalité des volontés. En d'autres termes, la science et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et de vivre d'une vie impersonnelle." (1912,635-6)

<sup>110</sup> Ez természetesen nem akadályozta meg Durkheim filozófus kollegáit abban, hogy a vitában ne elsődlegesen a munka szorosán vett (vallás)filozófiai állításait bírálják, ahogy ezt Durkheim némi bosszankodással meg is jegyezte. (1913a, 37) A vita elemzéséhez ld. Jones – Vogt 1984.

<sup>111</sup> "C'est un fait d'expérience qu'il existe en nous comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui très souvent même s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement: dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle; dans l'ordre de l'action, les appétits égoïste d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre." (1913a, 24)

<sup>112</sup> Az ember kettősségének a gondolata természetesen a *Formesban* is több helyen

összefoglalása Durkheimet ifjúkori kiinduló téziséhez vezette vissza: "Az ember kettőssége visszavezetődik egyéni és társadalmi kettősségére."<sup>113</sup> E kettősség természetesen végig jelen volt Durkheim elmékedéseiben és kutatásaiban. De ha a struktúra állandó is volt, a két terminus jelentése nem volt mindig teljesen ugyanaz: a *Division* még az egyéni és kollektív tudat között tett különbséget, a *Suicide* az anarchikus egyéni vágyak és a társadalmi normatív szabályozás között, majd az egyéni és kollektív reprezentációk ellentéte került az előtérbe, végül a polaritás a társadalmi élet két fázisa körül rendeződött el. Egyéni és társadalmi, profán és szent, érzéki és értelmi ellentéte ebben a *végső* megfogalmazásban az élet és a gondolkodás egészét átfogja, a világ rendező struktúrája lesz, míg 30 évvel korábban az individualizmus és szocializmus viszonyának formájában társadalompolitikai kérdés, a köztársasági rend stabilizálásának, a modernizációs konfliktusok feloldási lehetőségének a kérdése volt.

Félreismerhetetlen Durkheim előadásában az a szándék, hogy a *Formes* bevezetésében megfogalmazott filozófiai gondolatokat vigye tovább. Annak számára, aki Durkheimben az empirikus szociológiai kutatás bajnokát, a szaktudományos intézményesült szociológia hőjét látja, kétségtelenül lehangoló, hogy ez a szociológia utolsó szavával mintha visszavenné mindazt, amit gondolatilag felépített: a *homo duplex* elve filozófiai-antropológiai tétel, lehet okoskodás tárgya, de szociológiai vagy etnológiai empirikus vizsgálaté már nem. Nincs szó hitehagyásról, váratlan fordulatról: Durkheimet továbbra is ugyanazok a megfontolások vezetik, amelyek miatt feladta a szűken és tisztán szakszerű empirikus szociológia programját, s egy integratív társadalomtudományt kezdett szervezni és arról kezdett gondolkodni. Ebben az előadásban is a racionalista és a tudomány iránt elkötelezett Durkheim szólalt meg – de melyik tudomány iránt kötelezheti el magát az, aki az itt megfogalmazott elvek szellemében akar tovább kutatni?

megfogalmazódott (1912,376,401), s mint antropológiai alapeszme az egész munka háttérében ott van: könnyű belátni, hogy e kettősség analóg a társadalmi élet két fázisának a gondolatával. Nyilvánvaló a *homo duplex* tételének a kapcsolódása a könyv kiindulását képező filozófiai fejtegetésekhez, az empirizmus és apriorizmus/racionalizmus ellentétéhez is, illetve ezeken keresztül Durkheim kantianus és kartézianus előfeltevéseihez. Az előadás gondolatilag valóban a könyv fejtegetéseit folytatja, de az itt kibontott gondolatok csak a könyv antropológiai háttérét képezte, maga a munka nem erről szólt.

<sup>113</sup> "La dualité de l'homme se ramène donc a l'anthithése de l'individuel et du social." (1913a, 35) A vitában Durkheim dualista emberfelfogását egyaránt kifogásolták idealista-racionalista (Delacroix, Id. Durkheim 1913a, 36) és vallásos (Laberthonnière, Id. SFP 1913,107) alapról, mindegyik a maga módján egy alternatív dualizmust állított vele szembe.



## Zárszó

Azt a látszatot, hogy a *Fornesban* kialakított koncepcióval Durkheim gondolkodása eljutott a századforduló kezdetétől vizsgált problematikában implikált végpontra, csak az utólagos interpretáció teremtette meg, amelynek szövegek lezárt halmazával van dolga. E halmazt egy teljes mértékben külső esemény, a világháború zárta le. Durkheim a tőle megszokott kötelességtudással a háborús propagandának szentelte erejét, míg fia halála meg nem törte. Egyetlen tudományos munkája egy az erkölcsről tervezett könyvhöz írt bevezetés 1917 nyaráról, s ez a minket érdeklő kérdésben nem sok felvilágosítással szolgál. Így aztán szabad teret engedhetünk képzeletünknek, s kötetlenül spekulálhatnánk arról, hogy a megismerés durkheimi szociológiai elmélete hogyan vihető tovább.

Az egyik lehetőség bizonyára az volt, amire Mauss és Hubert még a mágiáról tanulmányuk egyik, az eredeti kontextusban is rejtelmes metaforájával utaltak: "Végülis mindig a társadalom az, amely önmagát álmai hamis pénzével fizeti ki."<sup>1</sup> Ezt a hatalom és az ésszerűtlenség dimenziói felé utaló ötletet Durkheim sosem próbálta kiaknázni.

Durkheim a logikai és társadalmi tekintély (autorité) többször jelzett rokonítását sosem értette úgy, hogy abból a felvilágosítói értelemben vett ésszerűség problematikusságára lehetett volna következtetni. A társadalmi eredetű morális eszmények, a kollektív élet során kidolgozott kategóriák természetesen mindig viszonylagos helyessége és ésszerűsége tekintetében nem voltak kétségei.

Már említett erkölcsfilozófiai bevezetésének egyetlen új gondolata is arra mutatott, hogy a háború szörnyűségei és fiának elvesztése sem ingatták meg optimizmusát és sajátos erkölcsi naivitását. A szokáserkölc (moeurs) első írásaiban tárgyalt problémájához tért vissza. A megfigyelhető erkölcs a szokáserkölc, mondta, de ez leromlott, az emberi közepszerűségnek kiszolgáltatott forma.

"Ezzel ellentétben az a tudomány, amelynek a tervét felvázoljuk, azt tüzi ki céljául, hogy az erkölcsi előírásokat tisztaságukban és személytelenségükben ragadja meg. Tárgya az erkölcs maga, az ideális erkölcs, amely az emberi cselekvések felett lebeg, nempedig azok a deformációk, amelyeket a mindenkori gyakorlatban megtestesülve elszenved..."

Ha módja lett volna, hogy ebben az értelemben kidolgozza erkölcsfilozófiáját, az szükségképpen a filozófusok ésszerű és deszocializált erkölcsfelfogásához került volna közel, azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy egy megtisztított és hiposztazált társadalmi észtt állított volna azok egyéni racionalitása helyébe. Ez az erkölcsfilozófus Durkheim nyilván visszamenőlegesen is módosította volna korábbi munkái olvasatát, s ezzel a mi Durkheim-képünket is.

Ez az erkölcsfilozófia már nem születhetett meg, de a 20-as években iskolai tananyaggá váló durkheimista erkölcsstan és szociológia mégis sokban hasonlóná vált hozzá: szenttelen és magabiztos, nagyképű és a társadalmi válságra érzéketlen volt – innen származik Sartre és Aron

<sup>1</sup> "En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve." (Hubert-Mauss 1904,119)

<sup>2</sup> "Au contraire, la science dont nous esquissons le plan, se propose d'atteindre les préceptes moraux, dans leur pureté et leur impersonnalité. Elle a pour objet la morale elle-même, la morale idéale, planant au-dessus des actes humains, non les déformations qu'elle subit en s'incarnant dans les pratiques courantes..." (1917,330)

nemzedékének (és az utánuk jövő francia értelmiségiek többségének) kiirthatatlan ellenszenve Durkheim iránt. Ennek az iskolai tananyagga lett Durkheimnek valóban nem volt semmi érzéke a társadalmi körforgás hamissága iránt.

Mauss sem aknáza ki a zseniális metaforájában rejlő lehetőséget. Úgy tűnik, hogy a szociológia integráló funkciójáról való lemondást, a szocializált episztemológia ötletének feladását nem tekintette túlságosan nagy árnak azért, hogy elméletileg pontosabban és találóbban ragadja meg egyes alapvető társadalmi folyamatokat. A szociológia és etnológia azonosságát ugyan, amely a durkheimi elképzelés szempontjából lényeges volt, olykor még tételezte, de intézményi pozíciójánál fogva is egyre inkább egy önálló tudományként felfogott etnológia kidolgozásán fáradozott. Az iskola többi tagjai is megőriztek egy-egy részelméletet az alapító örökségéből, de nem volt senki, aki az egész egységét biztosító központi eszmét tovább tudta volna vinni.

Durkheim sohasem nézett szembe nyilvánosan azzal a kérdéssel, hogy a megismerés általa proklamált szociológiai elmélete a modern filozófia krízisét kívánta feloldani, de elemzésének tárgyát, az e szociológiai elmélethez nélkülözhetetlen empirikus anyagot az ősi, hangsúlyozottan nem modern társadalmakban találta meg. Az itt rejlő paradoxont, amelyet az evolucionista feltevések és a genetikus elemzés módszertani elve csak rosszul maszkíroztak, valamilyen formában érzékelté,<sup>3</sup> de feloldásával nem kísérletezett. Az a belátás, hogy a szociologizált episztemológiának a modern társadalmak elméleti értelmezésével kell párosulnia, természetesen mint program Durkheim után többször is megfogalmazódott. Durkheim elméletének teljes kritikáját e program vagy programok talajáról lehetne végigvinni.

Úgy hiszem, hogy a 'megismerés szociológiai elméletében' kidolgozott problematika történetének megírását tulajdonképpen e ponton kellene elkezdni. Durkheim, ha szabad rá ezt a jelzöt használni, mértéktelen elbizakodottsággal fogalmazta meg, hogy a szociológia nem a többihez hasonló közönséges tudomány. Ezt nyilvánvalóan nem gondolhatta volna Comte nélkül, Comte pedig nem állíthatta volna, ha nem úgy képzei úgy (egyébként Saint-Simon nyomán), hogy az európai társadalom hosszú válságának, a kritikai korszaknak csak azáltal lehet véget vetni, hogy újjászervezik a tudományokat, ez pedig csak a 'szociális fizika' pozitívva válásával kezdődhet el. A szociológia mint önálló tudomány önmaga lehetőségeinek kóros túlértékeléséből született.

A merész durkheimi tervezet pedáns és az iskolaalapító személyiségéből fakadóan didaktikus kifejtése volt annak, ami a 19-20. századi szociológiai tudományosság öröklött sajátossága. Eltérő formákban és különböző filozófiai talajon mindig újra és újra felmerül az az elképzelés, hogy a szociológia hivatása nemcsak a tények regisztrálása és összefüggéseik megállapítása. Nem hasonló szintetikus igényekkel lépett-e fel a mannheimi tudásszociológia, amely egy egyetemes, a társadalom és kultúra egészét átható válság megoldását kereste? Nem egy egységes társadalomtudomány programjával indult-e a Frankfurti Iskola? Nem nőtt-e ki a durkheimizmus sajátos megfordításából létrejött lévi-strauss-i etnológiából egy szintetikus társadalomtudomány igénye? A szociológiának az 50-es években végbement domesztikálását követően nem éledt-e újra ez az átfogó, a szaktudományosság határait szétfeszítő igény Luhmann, Habermas vagy Bourdieu elméletében (mindegyiknél más feltevésekből kiindulva, nem egyenlő mértékben explikálva és persze eltérő eredményekre jutva)? Nem a szociológiától

<sup>3</sup> 1908. július 24-i Xavier Leonnak írt levelében, ahol jelzi, hogy szívesen felajánlja készülő könyvének készülő bevezetését a *Revue de métaphysique* számára, így ír e bevezetés tervezett tartalmáról: "Je compte indiquer, en eff et, chemin faisant, au cours de livre, quelques-uns des éléments sociaux qui ont servi a constituer certaines de nos catégories ([...?], causalité, notion de force, notion de personnalité). Cette question, qui me préoccupe depuis longtemps, et que je n'ose, pour F instant, aborder fe front; je crois possible de la prendre par ce biais de la pensée religieuse." (1975d, 467) (kiemelés tőlem – ND)

várta-e a tudományfilozófia zsákutcájából való kijutást az edinburgh-i iskola vagy Bruno Latour? Ezek közül a kísérletek közül nem egy hangsúlyozottan a modern társadalom és tudomány talajáról indul ki.

Csupa torzó, mondhatná valaki, vagy ha nem torzó, csak azért nem, mert voltak köztük, akik roppantul vigyáztak a szaktudományos kutatás látszatának megőrzésére. Csupa destruktív kísérlet, mert a szakszerű kutatási üzem csendesen dolgozott, míg a bajkeverők a világmegváltáson ügyködtek. Vagy születési hiba, amin csak magának a szociológiának a szétbontása segíthet. Talán ez a szétbontás már folyik is, csak még nem látjuk, hogyan jön létre az emberi viselkedés egyetemes gazdaságtana és az ügyes vizsgálati technikák révén az igazi 'szociográfia' vagy 'szociometria', metafizikai maradványnak tekintve a társadalmat és annak specifikus szaktudományát *is*. Ki lehet ma annyira gyanútlan, mint Durkheim volt, hogy azt hihesse, a szociológiának ez a nagyigényű projektuma megvalósítható?

Vagyis valóban most kellene elkezdni a teljes történet megírását. A szociológiai *hübrisz*, amely Durkheimre annyira jellemző volt, nem tudományos pályájának egyedi, különös körülményeiből adódott. Működése példaszerű, de csak példa. A szociológia nagyravágyó igényei, mindegy, hogyan értékeljük, egy egész korszakot jellemeztek, ezért megkerülhetetlen ezeknek az igényeknek az analízise. Ez lenne a teljes történet.

Durkheim szociológiájának roppant igényei azzal kapcsolatban fogalmazódtak meg, ahogy elgondolta tudás és társadalom kölcsönös konstitúciójának problémáit. De tulajdonképpen mindazok, akik a szociológiát afféle kulcstudománynak fogták fel, hasonló problémával küszködtek. A szociológiában mindaddig nem támad fel a kísértés, hogy átfogó filozófiai tevékenységgé váljon, míg nem akar 'tudásszociológia' lenni – akkor viszont szinte szükségképpen. (S viszont ezért nem létezhet a 'tudásszociológia' mint normális részdiszciplína.)

E tanulmány tehát csak arra tartott igényt (a Durkheim-szövegek tisztességes elemzése mellett), hogy feltárja, hogyan fogalmazódik meg egy adott pillanatban egy a szociológiát születésétől kísérő problematika. Ebben az értelemben csak előkészület. A teljes történet – ha egyáltalán el lehet mondani – már nem erre a tanulmányra tartozik.

## Irodalomjegyzék

(Ez az irodalomjegyzék csak a tanulmányban ténylegesen használt munkák adatait tartalmazza, azaz nem tekintendő sem Durkheim-bibliográfiának, sem a Durkheim-irodalom bibliográfiájának. Durkheim és Mauss művei esetében Karády Viktor bibliográfiáit vettem irányadónak [megtalálható: Émile Durkheim: *Textes*. 3. *Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Editions de Mimiit, 1975,487-541. illetve Marcel Mauss: *Oeuvres*. 3. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Editions de Mimiit, 1969,641 -694]. Vele egyezően a tanítványok által kiadott, vitatott datálású poszthumusz munkáknál (*Leçons de sociologie*, *L'Éducation morale*, *Le socialisme*) a megjelenés évét, s nem a megírás feltételezhető évét adom meg.

Agathon [Henri Massis – Alfréd de Tarde] 1911: *UESprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture française*, Paris: Mercure de France

Alexander, Jeffrey C. 1982: *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. Two: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim, London: Routledge & Kegan Paul

Alexander, Jeffrey C. 1989: Culture and political crisis: 'Watergate' and Durkheimian sociology, in: Jeffrey C.

Alexander (ed) *Structure and Meaning. Rethinking Classical Sociology*, New York: Columbia University Press, 174-216.

Allcock, John B. 1982: Émile Durkheim's encounter with pragmatism, *The Journal of the History of Sociology*, 4, 27-51.

Andler, Charles 1896a: Sociologie et démocratie, *Revue de métaphysique et de morale*, 4,243-256

Andler, Charles 1896b: Réponse aux objections, *Revue de métaphysique et de morale*, 4,362-371

Assoun, Paul-Laurent 1976: Durkheim et le socialisme de la chaire, *Revuefrançaise de science politique*, 26,957-982

Beidelman, T.O.1974: *W. Róbertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press

Beillevaire, Patrick – Albán Bensa 1984: Mauss dans la tradition Durkheimienne. De l'individu a la personne. *Critique*, 40, juin-juillet, 532-541

Bellah, Róbert N. 1990: Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne, *Archive de sciences sociales des religions*, 35,9-25

Belot, Gustave 1893a: Sur la déf inition du socialisme, *Revue philosophique*, 36,182-189

Belot, Gustave 1894: L'Utüitarisme et ses nouveaux critiques, *Revue de métaphysique et de morale*, 2,404-464.

Belot, Gustave 1898: E. Durkheim: L'Annee sociologique, *Revue philosophique*, 45,649-657

Belot, Gustave 1900: La religion comme principe sociologique, *Revue philosophique*, 49,288-299

Belot, Gustave 1911: E. Durkheim et ses collaborateurs: L'Annee sociologique, *Revue philosophique*, 72,434-431

Belot, Gustave 1913: Une théorie nouvelle de la religion, *Revue philosophique*, 75,329-379.

Benrubi, J. 1933: *Les sources et les courants de laphilosophie contemporaine en France*, Paris: Alcan

Berger, Péter L. – Thomas Luckmann 1980: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt aM.: Fischer Taschenbuch Verlag (az angol eredeti: 1966)

Bergson, Henri 1923: *Idó és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*, Budapest: Franklin (eredeti címe: Essai sur les données immédiates de la conscience, megjelent 1888)

Bergson, Henri 1987: *Teremtő fejlődés*, Budapest: Akadémiai (az 1930-as kiadás reprintje)

Bernés, Marcel 1895a: Sur la méthode de la sociologie, *Revue philosophique*, 39,232-257,372-399

Bernés, Marcel 1895b: La sociologie. Ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique, *Revue de métaphysique et de morale*, 3,149-183

Besnard, Philippe 1979: La formation de l'équipe de l'Annee sociologique, *Revuefrançaise de sociologie*, 20,7-31

Besnard, Philippe 1987: *L'Anomie*, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim, Paris: PUF

Bickel, Cornelius 1988: Ferdinand Tönnies' Weg in die Soziologie, in: Otthein Rammstedt (Hrsg): *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 86-162.

Birnbaum, Pierre 1969: Cadres sociaux et représentations collectives dans roeuvre de Durkheim: l'exemple du Socialisme, *Revuefrançaise de sociologie*, 10,3-11

- Bloor, Dávid 1982: Durkheim and Mauss revisited. Classification and the sociology of knowledge, *Studies in History and Philosophy of Science*, 13,267-297.
- Bohannon, Paul 1960: Conscience Collective and Culture, in: Kürt H. Wolff (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 77-96
- Bouglé, Célestin 1896a: *Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles*, Paris: Alcan
- Bouglé, Célestin 1896b: Sociologie et démocratie, *Revue de métaphysique et de morale*, 4,118-128
- Bouglé, Célestin 1896c: Sociologie, psychologie et histoire, *Revue de métaphysique et de morale*, 4,362-371
- Bouglé, Célestin 1925: *Les idées égalitaires*. Etude sociologique (3e édition; 1ère ed.: 1899), Paris: Alcan
- Bourdieu, Pierre 1978: Az iskolai kiválóság és a francia oktatási rendszer értékei, in: uő.: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratemelődése*, Budapest, Gondolat, 71-128
- Bourdieu, Pierre 1985: Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez, *Szociológiai Figyelő*, 1,1. sz., 7-22.
- Bourdieu, Pierre 1991: Lechamp littéraire<sup>^</sup>cféi de la recherche en sciences sociales. No. 89 (septembre 1991), 4-46.
- Boutroux, Émile 1908: *Science et Religion dans laphilosophie contemporaine*, Paris: Flammarion
- Brunschvig, Léon – Elie Halévy 1894: L'année philosophique 1893, *Revue de métaphysique et de morale*, 2,472-496,563-590
- Brunetière, Ferdinánd 1898: *Apresleprocés*, *Revue de DeuxMondes*, 68 (146. kötet), 428-446
- Brunetière, Ferdinánd 1904: *Discours de combat*, le série, Paris: Librairie Perrin
- Burrow, J.W. 1966: *Evolution and Society*. A Study in Victorian Social Theory, Cambridge: Cambridge University Press
- Chamboredon, Jean-Qaude 1985: Emile Durkheim: le social, objet de science. Du morál au politique? *Critique*, 40 (juin-juillet), 460-531
- Chandler, Charles R. 1984: Durkheim and individualism: A comment on Messner, *Social Forces*, 63,571 -3
- Charle, Christophe 1983: Le champ universitaire Párisièn á la fin du 19e siècle, *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 47-48,77-89
- Charle, Christophe 1986: *Les professeurs de lafacultéde lettres de Paris*. Dictionnaire biographique, Paris: CNRS,2vol
- Charle, Christophe 1990: *Naissance des 'intellectuels' 1880-1900*, Paris: Éditions de Minuit
- Chartier, Roger 1989: Le monde comme représentation, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 44,1505-1520
- Clark, Terry Nichols 1973: *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Comte, Auguste 1969: *Cours de philosophie positive*, vol. 1-6. Paris: Éditions Anthropos (az 1894-es, 5. kiadás reprintje)
- Comte Auguste 1979a: A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve (1822), in: August Comte: *A pozitív szellem*. Két értekezés. Budapest, Magyar Helikon, 5-185
- Comte Auguste 1979b: Beszéd a pozitív szellemről (1844), in: August Comte: *A pozitív szellem*. Két értekezés. Budapest, Magyar Helikon, 187-366.
- Coming, Péter A. 1982: Durkheim and Spencer, *British Journal of Sociology*, 33,359-382
- Coser, Lewis A. 1960: Durkheim' Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory, in: Kürt H. Wolff (ed): *Emile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 211-232
- Coser, Lewis A. 1988: Primitive classification revisited, *Sociological Theory*, 6,85-90
- Csontos László 1986: Előszó a magyar kiadáshoz, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról* (Részletek), Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete, 7-19.
- Cuvillier, Armand 1955: Prédace, in Émile Durkheim: *Pragmatisme et sociologie*, Pris: Vrin, 7-26.
- Davy, Georges 1911: La sociologie de M. Durkheim, *Revue philosophique*, 72,42-71,160-185.
- Davy, Georges 1919: Emile Durkheim. I. L'homme, *Revue de métaphysique et de morale*, XXVI, 181 -186
- Davy, Georges 1973: *L'homme, le fait social et le fait politique*, Paris: Mouton
- Digeon,Claude 1959: *La crise allemande de lapensée francaise* (1870-1914), Paris.PUF
- Deploige,Simon 1923: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris: Nouvelle Librairie nationale, 3e éd.
- Douglas, Mary 1971: *De la souillure*. Essais sur les notions de pollution et de tabou (a Purity and Danger fordítása), Paris: Maspero
- Douglas, Mary 1973a: *Natúr al Symbol s*. Explorations in Cosmology, Harmondsworth: Penguin (1. kiad. 1970)

- Douglas, Mary (ed) 1973b: *Rules and Meanings*. The Anthropology of Everyday Knowledge, Harmondsworth: Penguin
- Douglas, Mary 1975: *Implicit Meanings*. Essays in Anthropology, London: Routledge & Kegan Paul
- Duncan, Hugh Dalziel 1960: The Development of Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationships, in: Kurt H. Wolff (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 97-117
- Dupréel, E. 1911: Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses, *Revue de métaphysique et de morale*, 19, 517-522
- Durkheim, Émile 1885a: Schäffle A., Bau und Leben des sozialen Körpers, *Revue philosophique*, 19, 84-101, újra kiadva *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle* cimmel Durkheim, Émile: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions du Minuit, 1975, 355-377
- Durkheim, Émile 1885b: A. Fouillée: La propriété sociale et démocratie, eredetileg *Revue philosophique*, 19, 446-453, újra kiadva: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*, Paris: PUF, 1970, 171-183
- Durkheim, Émile 1885c: Gumplowicz L., Grundriss der Sociologie, eredetileg *Revue philosophique* 20, 627-634, újra kiadva: Durkheim, Émile: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions du Minuit, 1975, 344-354
- Durkheim, Émile 1886a: Les études de science sociale, *Revue philosophique*, 22, 61-80, újra kiadva: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*, Paris: PUF, 1970, 184-214
- Durkheim, Émile 1886b: De Greef G.: Introduction a la sociologie, *Revue philosophique* 22, 658-663, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions du Minuit, 1975, 37-43.
- Durkheim, Émile 1887a: La science positive de la morale en AUemagne, eredetileg *Revue philosophique*, 24, 33-58, 113-142, 275-284, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 267-343
- Durkheim, Émile 1887b: La philosophie dans les universités allemandes, *Revue internationale de l'enseignement*, 13, 313-338, 423-440, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Éditions du Minuit, 1975, 437-486.
- Durkheim, Émile 1887c: Guyau M.: L'irréligion de l'avenir. Etude de sociologie, *Revue philosophique*, 23, 299-311, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 149-165.
- Durkheim, Émile 1888a: Cours de science sociale. Leçon d'ouverture, *Revue internationale de l'enseignement*, 15, 23-48, újra kiadva: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*, Paris: PUF, 1970, 77-110.
- Durkheim, Émile 1888b: Introduction a la sociologie de la famille, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10, 257-281, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 9-34.
- Durkheim, Émile 1888c: Suicide et natalité. Etude de statistique morale, *Revue philosophique* 26, 446-463, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 216-236.
- Durkheim, Émile 1889: Tönnies F.: Gemeinschaft und Gesellschaft, *Revue philosophique*, 27, 416-422, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 383-390.
- Durkheim, Émile 1890: Ferneuil, Th., Les principes de 1789 et la sociologie, *Revue internationale de l'enseignement*, 19, 450-456, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, 215-225
- Durkheim, Émile 1892: La famille conjugale, *Revue philosophique*, 90, 1921, 2-14., újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 35-49.
- Durkheim, Émile 1893a: *De la division du travail sociale*, Paris: PUF (10e édition), 1978
- Durkheim, Émile 1893b: Note sur la définition du socialisme, *Revue philosophique*, 36, 506-512, újra kiadva Sur la définition du socialisme cimmel: Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, 226-235
- Durkheim, Émile 1893c: Définition du fait moral (a De la division du travail sociale első kiadásá előszavának a 2. kiadásból kihagyott része), újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 257-288.
- Durkheim, Émile 1893d: Richárd G.: Essai sur l'origine de l'idée de droit, *Revue philosophique*, 35, 290-296, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 233-240

- Durkheim, Émile 1893m: *A társadalmi munkamegosztásról* (Részletek), Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete, 1986
- Durkheim, Émile 1894: *Les règles de la méthode sociologique*, nouvelle édition, Paris: Rammarion, 1988
- Durkheim, Émile 1894m: A szociológia módszertani szabályai, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,21-160
- Durkheim, Émile 1895a: L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie, *Revue philosophique*, 39, 121-147, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,403-434.
- Durkheim, Émile 1895b: Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia, *La riforma sociale*, 2, vouii, fasc. 8,9, 607-622,691 -707, újra kiadva francia fordításban: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,73-108
- Durkheim, Émile 1895c: L'origine du mariage dans l'espece humaine d'après Westermarck, *Revue philosophique*, 40,606-623, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,70-92.
- Durkheim, Émile 1897a: *Le suicide. Étude de sociologie*, 6e édition, Paris: Presses Universitaires de France, 1991
- Durkheim, Émile 1897b: Préface, in *Suicide. Etude de sociologie*, Paris: Alcan, v-xii, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,43-48
- Durkheim, Émile 1897c: Antonio Labriola: Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, *Revue philosophique*, 44,645-651, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,245-254
- Durkheim, Émile 1897m: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1982 (2. kiadás)
- Durkheim, Émile 1898a: Représentations individuelles et représentations collectives, *Revue de métaphysique et de morale*, 6,273-302, újra kiadva: Emile Durkheim: *Sociologie et philosophie*, Paris: Alcan, 1924,1-38.
- Durkheim, Émile 1898b: L'individualisme et les intellectuels, *Revue bleue*, 4. série, 10. tome., 7-13, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et Vaction*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,261-278
- Durkheim, Émile 1898c: La prohibition de Tinceste et ses origines, *Année sociologique*, 1,1 -70, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,37-101.
- Durkheim, Émile 1898d: Préface, *Année sociologique*, 1,1-VJJ, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,31 -36.
- Durkheim, Émile 1898e: Kohler, J.: Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht, Stuttgart, *Année sociologique* 1,306-319, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,101-113
- Durkheim, Émile 1899a: Préface, *Année sociologique*, 2,1-VI, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,135-139.
- Durkheim, Émile 1899b: Contribution a l'"Enquête sur l'introduction de la sociologie dans l'enseignement secondaire", *Revue internationale de sociologie*, 7,679, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,51 -52.
- Durkheim, Émile 1899c: Heinrich Cunow: Die oekonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft, *Année sociologique*, 2,315-318, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,165-168
- Durkheim, Émile 1899d: Morphologie sociale, *Année sociologique*, 2 (1897-1898), 520-521, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,181 -182
- Durkheim, Émile 1899m: A vallási jelenségek meghatározásáról, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,219-252
- Durkheim, Émile 1900a: La sociologie en France au XEKE siècle, *Revue bleue*, 4e série, t.XIII, 609-613,647-652, újra kiadva: Émile Durkheim: *La science sociale et Vaction*, Paris:PUF, 1970,111-136.
- Durkheim, Émile 1900b: La sociologie et son domaine scientifique (La sociologia e il suo dominio scientifico), *Rivista italiana di sociologia*, 4,127-148., franciául újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,13-36.
- Durkheim, Émile 1900c: Spencer B. et Gillen F J.: The native Tribes of central Australia, *Années sociologique* 3, 330-336, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,211-216
- Durkheim, Émile 1900d: Boas F., The social organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians, *Année sociologique*, 3,336-340, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,216-219
- Durkheim, Émile 1901a: Deux lois de l'évolution pénale, *Année sociologique*, 4 (1899-1900), 65-95, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,245-273

- Durkheim, Émile 1901 b: Note sur la sociologie criminelle et la statistique morale, *Année sociologique* 4,433-436, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,293-296
- Durkheim, Émile 1901 m: A szociológiai módszer szabályai. Előszó a második kiadáshoz, in: Férge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971,21 -36
- Durkheim, Émile 1902a: Préface de la seconde édition. Quelques remarques sur les groupements professionnels, in: Durkheim, Émile: *De la division du travail sociale*, Paris: PUF (IOe édition), 1978, i-xxxvi.
- Durkheim, Émile 1902b: Sur le totémisme, *Année sociologique* 5,82-121, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*. Paris: PUF, 1969,315-352
- Durkheim, Émile 1904a: L'élite intellectuelle et la démocratie, *Revue bleue*, 5e série, 1. tome, 705-706, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et L'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,279-281
- Durkheim, Émile 1904b: Lévy-Bruhl L., La morale et la science des moeurs, *Année sociologique* 7,380-384, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,467-470.
- Durkheim, Émile 1905a: Sur l'organisation matrimonial des sociétés australiennes, *Année sociologique*, 8,118-147, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,483-510
- Durkheim, Émile 1905b: Intervention au débat a la soutenance de thèse de Louis-Germain Lévy, *Revue de philosophie*, 5,486-489, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Mimiit, 1975,130-133
- Durkheim, Émile 1905c: Contribution a «La morale sans dieu, essai de solution collective», *La revue*, 59,306-308, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Mimiit, 1975,334-337.
- Durkheim, Émile 1906a: Détermination du fait moral, in: Durkheim, Émile: *Sociologie et philosophie*, Paris: Librairie F. Alcan, 1924,49-116.
- Durkheim, Émile 1906b: Le divorce par consentement mutuel, *Revue bleue*, 44 (5), 549-554, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,181 -194.
- Durkheim, Émile 1906c: Howitt A.W., The native tribes of South-East Australia, *Année sociologique*, 9, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,538-550
- Durkheim, Émile 1906m: Az erkölcsi tény meghatározása, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,161-195
- Durkheim, Émile 1907a: La religion: Origines, *Revue de philosophie*, 7, no. 5,528-539, no. 7,92-114, no. 12,620-638, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975, 65-122.
- Durkheim, Émile 1907b: Jankélévitch, Dr.S.: Nature et société, *Année sociologique*, 10,171 -4, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*. Paris: PUF, 1969,565-8.
- Durkheim, Émile 1907c: Fouillée A., Les Elements sociologiques de la morale; Belot G., En quête d'une morale positive; Landry A., Principes de morale rationnelle, *Année sociologique*, 10,352-369, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,568-584.
- Durkheim, Émile 1907d: Westermarck E., The origin and development of the moral ideas, *Année sociologique*, 10, 383-395, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,584-595
- Durkheim, Émile 1907e: Nécrologie d'Octave Hamelin, *Le Temps*, 18 septembre, 1907, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,428-9
- Durkheim, Émile 1907f: Lettres au directeur de la Revue néo-scolastique, *Revue néo-scolastique*, 14,606-607 és 612-614, újra közölve: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Editions du Minuit, 1975,401-405
- Durkheim, Émile 1908a: Enquête sur la sociologie, *Les documents du progrès*, 2,131 -3, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,58 -61.
- Durkheim, Émile 1908b: Débat sur la rationalité de la morale (SFP 1908a részletei), újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,341 -354.
- Durkheim, Émile 1908c: L'inconnu et l'inconscient en histoire, (SFP 1908b részletei), újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,199-217.
- Durkheim, Émile 1909a: Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, *Revue de métaphysique et de morale*, 17,733-758, újra kiadva: I. és II. része: Durkheim 1912a, 1-28, ül. része: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,184-188.



- Durkheim, Émile 1909b: Sociologie et sciences sociales, in: De la méthode dans les sciences, Ire série, Paris Alcan, 259-285, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et L'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,137-159.
- Durkheim, Émile 1909c: Notes prises par M. Georges Davy á un cours sur "La morale", kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Mimiit, 1975,12-22.
- Durkheim, Émile 1909d: Notes prises par M. Armand Cuvillier á un cours sur "La morale", kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Mimiit, 1975,292-312 és *Textes*. 3. Fonctions sociales et institutions, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,217-221.
- Durkheim, Émile 1909e: Débat sur la notion d'égalité sociale (SFP), újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie. Paris: Les Editions de Minuit, 1975,373-385.
- Durkheim, Émile 1910a: Jerusalem W.: Soziologie des Erkennens, Année sociologique 11,42-45, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,190-194.
- Durkheim, Émile 1910b: Thomas N.W., Kinship organisation and group marriage, Année sociologique, 11,335-343, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,632-639
- Durkheim, Émile 1911m: Tényítételek és értékitételek, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,197-218
- Durkheim, Émile 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France (7. kiadás), 1985
- Durkheim, Émile 1913a: Le probleme religieux et la dualité de la nature humaine, Bulletin de la Société française de philosophie, 13,63-111, részlegesen újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,23-64.
- Durkheim, Émile 1913b: Deploige S., Le conflit de la morale et de la sociologie, Année sociologique, 12,326-8, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 1. Éléments d'une théorie sociale, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,405-407
- Durkheim, Émile 1913c: Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures et Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Année sociologique 12,33-37, újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 1969,677-681
- Durkheim, Émile 1914a: Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales, Scientia, Revue internationale de synthèse scientifique, 15,206-221, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,314-332.
- Durkheim, Émile 1914b: La conception sociale de la religion. Exposé présenté á l'entretien du 18 janvier 1914 de l'Union des libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale, újra kiadva: Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,305-313.
- Durkheim, Émile 1917: Introduction á la morale, Revue philosophique, 89 (1920), 79-97, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,313-331
- Durkheim, Émile 1925: *L'Éducation morale*, Paris: Presses universitaires de France, 1963 (nouvelle édition)
- Durkheim, Émile 1928: *Le socialisme*. Sa définition – Ses débuts. La doctrine Saint-Simonienne, Paris: Alcan
- Durkheim, Émile 1938: *L'évolution pédagogique en France*, Cours professé á la Sorbonne, Paris: Presses Universitaires de France, 1990 (1. kiadás: 1938)
- Durkheim, Émile 1950: *Leçons de sociologie*. Physique des moeurs et du droit, (2. kiadás) Paris: PUF, 1969
- Durkheim, Émile 1955: *Pragmatisme et sociologie*, Paris: Vrin
- Durkheim, Émile 1958: L'État. Fragment d'un cours rédigé entre 1900 et 1905, Revue philosophique, 148,433-437, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 3. Fonctions sociales et institutions, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,172-178
- Durkheim, Émile 1966: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie
- Durkheim, Émile 1975a: Lettres á Célestin Bouglé, kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,389-439
- Durkheim, Émile 1975b: Lettres á Francois Simiand, kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 440-451. i.
- Durkheim, Émile 1975c: Lettres á Octave Hamelin, kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 452-461 ,
- Durkheim, Émile 1975d: Lettres á Xavier Léon, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes*. 2. Religion, morale, anomie, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,462-481

- Durkheim, Émile 1976: Lettres a Célestin Bouglé, *Revue Française de Sociologie*, 17,165-180
- Durkheim, Émile 1987: Lettres de Émile Durkheim á Henri Hubert, présentées par Philippe Besnard, *Revue française de sociologie*, 28,483-534.
- Durkheim, Émile – Célestin Bouglé 1910: Les conditions sociologiques de la connaissance, Année sociologique 11, 41 -42, újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Mimit, 1975,189.
- Durkheim, Émile – Paul Fauconnet 1903: Sociologie et science sociales, *Revue philosophique* 55,465-497., újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975,121-159.
- Durkheim, Émile – Marcel Mauss 1903m: Az osztályozás néhány lemi formája, in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,253-334
- Elkin, Adolphus Péter 1986: *Ausztrália őslakói*, Budapest: Gondolat
- Espinas, Alfréd 1878: *Des sociétés animales*, 2e ed., Paris, Librairie Germer Bailliere
- Espinas, Alfréd 1882: Les études sociologiques en France, *Revue philosophique*, 13:565-607,14:337-367,509-528.
- Espinas, Alfréd 1901: Être ou ne pas être ou de postulat de la sociologie, *Revue philosophique*, 51,449-480
- Evans-Pritchard, E.E. 1965: *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press
- Fabiani, Jean-Louis 1988: *Les philosophes de la république*, Paris: Les Editions de Minuit
- Fauconnet, Paul 1920: *La responsabilité*. Étude de sociologie, Paris: Alcan
- Fauconnet, Paul – Marcel Mauss 1901: Sociologie, Grandé Encyclopedie, vol. 30., 165-176., újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Editions de Minuit 1969,139-177.
- Fehér Márta 1985: Naturalizált versus szocializált epiztemológia, *Filozófiai Figyelő*, 1, No. 3.9-22.
- Filloux, Jean-Claude 1970: Introduction, in: Durkheim, Émile: *La science sociale et Vaction*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970,5-72
- Filloux, Jean-Claude 1977: *Durkheim et le social isme*, Genève: Librairie Droz
- Filloux, Jean-Claude 1979: Durkheim et Forganicisme. L'influence de Spencer et d'Espinas dans l'élaboration du fonctionnalisme Durkheimien, *Revue européenne des sciences sociales* (Cahiers Vilfredo Pareto), 17, No. 47, 135-148
- Fournier, Marcel 1982: Durkheim et la sociologie de la connaissance scientifique, *Sociologie et sociétés*, 14,2,55-66
- Frisby, Dávid F. 1981: *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London: Heinemann
- Fustel de Coulanges, Numa Denis 1927: *La cité antique*, Paris: Hachette (nouvelle éd., 1. kiadás: 1864)
- Gane, Mike: *On Durkheim's Rules of Sociological Methods*, London: Routledge and Kegan Paul
- van Gennep, A. 1913: Emile Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, *Mercur de France*, 101 (janv.-févr.), 389-391.
- Gephart, Werner 1982: Soziologie im Aufbruch. Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schaeffle, Tönnies un Simmel, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34,1 -25
- Giddens, Anthony 1971 a: *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press
- Giddens, Anthony 1971 b: Durkheim's Political Sociology, *The Sociological Review*, 19,477-519
- Giddens, Anthony 1971 c: The 'individual' in the writings of Émile Durkheim, *Archives européennes de sociologie*, 12,210-228.
- Gieryn, Thomas F. 1982: Durkheim's Sociology of Scientific Knowledge, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 18,107-129
- Goldenweiser, AA. 1975: Review, Emile Durkheim: Les Formes Élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 1912, first published: *American Anthropologist*, 17:1915,719-735, in William F.S. Pickering (ed): *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975,209-227
- Güllich, Christian 1991: *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag
- Gurvitch, Georges 1950: *La vocation actuelle, de la sociologie*. Vers une sociologie différentielle, Presses Universitaires de France
- Habermas, Jürgen 1981: *Théorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp

- Habermas, Jürgen é. n.: *A kommunikatív cselekvés elmélete I-n.*, Budapest: ELTE
- Halbwachs, Maurice 1925: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan
- Halbwachs, Maurice 1941: *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France
- Hamelin, Octave 1907: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris: Alcan, 1907
- Hawkins, M J. 1979: Continuity and Change in Durkheim's Theory of Social Solidarity, *The Sociological Quarterly*, 20,155-164
- Hayward, J.E.S. 1959: Solidarity. The Social History of an Idea in Nineteenth Century France, *International Review of Social History*, 4,261-284.
- Hearn, Frank 1985: Durkheim's Political Sociology: Corporatism, State Autonomy and Democracy, *Social Research*, 52,151-177
- Hérán, Francois 1987: L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges a Durkheim et au-delà, *Revue française de sociologie*, 28,67-97.
- Herr, Lucien 1893: Bibliographie, *Revue universitaire*, 2,1. kötet, 573-581
- Herr, Lucien 1894: Bibliographie, *Revue universitaire*, 3,2. kötet, 482-488
- Hertz, Róbert 1907: Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort, *Année sociologique*, 10, újra kiadva: uő.: *Sociologie religieuse et folkloré*, Paris: Presses Universitaires de France, 1928 (2. éd. 1970), 1-83
- Hirst, Paul Q. 1975: *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London: Routledge and Kegan Paul
- Höföding, Harald 1914: Les Formes élémentaire de la vie religieuse, *Revue de métaphysique et de morale*, 22,828-848
- Honneth, Axel és Hans Joas (Hrsg) 1986: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Horowitz, Irving Louis 1982: Socialization without politicization. Emile Durkheim's theory of the modern state, *Political Theory*, 10,353-377
- Hubert, Henri et Marcel Mauss 1899: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *Année sociologique* 2,29-138, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Mimiit, 1969, 193-307
- Hubert, Henri és Marcel Mauss 1904: Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année sociologique* 7,1-146, újra kiadva: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaire de France, 1983 (8e. édition), 1-141.
- Isambert, Francois André 1976: L'élaboration de la notion du sacré dans l'école durkheimienne, *Archives des sciences sociales des religions*, 21 (no. 42), 35-56
- Isambert, Francois André 1979-80: Les avatars du 'fait moral', *Année sociologique*, 3e série, 30,17-55
- Isambert, Francois André 1982: De la définition. Reflexions sur la stratégie durkheimienne de détermination de l'objet, *Année sociologique*, 3e série, 32,163-192.
- Jászi Oszkár 1905: Jászi Oszkár levele Szabó Ervinhez, 1905. március 12., in: *Szabó Ervin levelezése 1905-1918*, Budapest: Kossuth, 1978., 75-76.
- Joas, Hans 1984: Jeffrey C. Alexander, Theoretical Logic in Sociology, Bánd 2, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36,619-628.
- Joas, Hans 1992a: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Joas, Hans 1992b: Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien, in: Hans Joas: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 66-95.
- Jones, Róbert Alun 1981: Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice: A Historical Context for The Elementary Forms of the Religious Life, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 17,184-205
- Jones, Robert Alun 1985: Durkheim, Totemism and the *Intichiuma*, *History of Sociology*, 5,79-89
- Jones, Robert Alun 1986: Durkheim, Frazer and Smith. The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion, *American Journal of Sociology*, 92,596-627
- Jones, Róbert Alun 1986-87: Durkheim and the positive science of ethics in Germany, *History of Sociology*, 6-7, 177-189
- Jones, Róbert Alun – W. Paul Vogt 1984: Durkheim's defense of Les formes élémentaires de la vie religieuse, *Knowledge and Society*, 5,45-62.
- Kadushin, Charles 1991: Társadalmi sűrűség és mentális egészség, in: Angelusz Róbert – Tardos Róbert (szerk.): *Társadalmak rejtett hálózata*, Budapest: Magyar Közvéleménykutató Intézet, 292-304.

- Kant, Immanuel 1991 a: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, in Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest: Gondolat 1991,11-101
- Kant, Immanuel 1991b: A gyakorlati ész kritikája, in Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest: Gondolat 1991,103-292.
- Kant, Immanuel 199 le: Az erkölcsök metafizikája, in Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest: Gondolat 1991,293-614.
- Karady Victor 1975: Bibliographie des oeuvres d'Émile Durkheim, in: Émile Durkheim: *Textes*. 3. Fonctions sociales et institutions, Paris: Les Editions de Mimiit, 487-541.
- Karady Victor 1976: Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec, *Revue française de Sociologie*, 17,267-311.
- Karady, Victor 1979: Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens, *Revue française de Sociologie*, 20,49-82.
- Karady, Victor 1983: Les professeurs de la république. Le marché scolaire, les références universitaires et les transformations de la fonction professorale a la fin du 19e siècle, *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 47/48,90-112.
- Karady, Victor 1988: Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire, *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 74,23-32.
- Kaufman-Osborne, Timothy V. 1988: Modernity's Myth of Facts: Emile Durkheim and the Politics of Knowledge, *Theory and Society*, 17,121-145
- LaCapra, Dominick 1972: *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher*, Ithaca and London: Coraell University Press
- Lacroix, Bemard 1981: *Durkheim et lepolitique*, Paris-Montréal: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politique – Presses de l'Université de Montreal
- Lapie, Paul 1895: L'année sociologique 1894, *Revue de métaphysique et de morale*, 3,308-339
- Lapie, Paul 1979: Lettres de Paul Lapie a Célestin Bouglé, *Revue française de sociologie*, 20,32-42.
- Lalande, André 1960: *Vocabulaire technique et eritique de laphilosophie*, 8e ed. (1. kiadás 1902-1923), Paris: Presses Universitaires de France
- Latour, Bruno 1984: *Les Microbes. Guerre etpaix, suivi de Irréductions*, Paris: Métailié
- Latour, Bruno 1989: *La science en action*, Paris: Editions la Découverte (eredeti cím: Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987)
- Latour, Bruno & Steve Woolgar 1988: *La vie de labor atoire*. La production des faits scientifiques, Paris:Éditions la Découverte (eredeti cím: Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, 1979, Sage)
- Leach, Edmund R. 1968: Ritual, in: *International Encyclopedia ofthe Social Sciences*, The Macmillan Company, Vol. 13., 520-526.
- Le Bon, Gustave 1913: *A tömegék lélektana*, Budapest: Franklin (az 1895-ben megjelent Psychologie des foules fordítása)
- Lénk, Kürt 1972: *Marx in der Wissensoziologie*. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Neuwied und Berlin: Luchterhand
- Lévi-Strauss, Claude 1962: *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France
- Lévi-Strauss, Claude 1967: *Les structures élémentaires de laparenté*, 2e ed., Paris: Mouton (1. kiadás 1950)
- Lévi-Strauss, Claude 1974: *Antropologie structurale*, Paris: Plon (1. kiadás: 1958)
- Levine, Donald N. 1988: Das Problem der Vieldeutigkeit in der Begründung der Soziologie bei Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel, in: Otthein Rammstedt (Hrsg): *Simmel und diefrühen Soziologen. Nahe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 181 -195.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1918: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, (3e ed, le ed.: 1910), Paris: Alcan
- Littré, Émile 1968: *Dictionnaire de la langue française*, éd. intégralé (Lkiadás: 1873), Paris: Gallimard – Hachette
- Logue, William 1979: Sociologie et politique: le libéralisme de Célestin Bouglé, *Revue française de sociologie*, 20, 141-161
- Logue, William 1983: *From Philosophy to Sociology*. The Evolution of French Liberalism 1870-1914, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press
- Lukes, Steven 1973: *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London: Allén Lane The Penguin Press

- Lukes, Steven – Andrew Scull 1983: Introduction in: uők (eds) *Durkheim and the Law*, Oxford: Martin Robertson, 1-32.
- Maffesoli, Michel 1988: Ein Vergleich zwischen Emile Durkheim und Georg Simmel, in: in: Otthein Rammstedt (Hrsg): *Simmel und die frühen Soziologen. Nahe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 163-180.
- Marske, Charles E. 1987: Durkheim's "cult of the individual" and the moral reconstitution of society, *Sociological Theory*, 5,1-14
- Mauss, Marcel 1900a: Frazer J.G.: The Origin of Totemism, Observations on Totemism, *Année sociologique* 3,217-220, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Editions de Mimiit, 1969,175-178
- Mauss, Marcel 1900b: Spencer B. et Gillen F. The Native Tribes of Central Australia, *Année sociologique* 3,205-215, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris: Les Editions de Mimiit, 1969,205-215
- Mauss, Marcel 1900c: Tylor E.J.: Totem Post from the Haida Village of Masset, *Année sociologique* 3,215-217, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969, 178-179
- Mauss, Marcel 1904: James W., The Varieties of Religious Experience, etc, *Année sociologique*, 7,204-212, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969,58-65
- Mauss, Marcel 1905: Note sur le totémisme, *Année sociologique*, 8,235-238, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969,162-164
- Mauss, Marcel 1906a: Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale, *Années sociologique*, 9,39-132, újra kiadva: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie* (8. kiadás), Paris: PUF, 1983,389-477.
- Mauss, Marcel 1909: La prière, in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Editions de Minuit, 1968,357-477.
- Mauss, Marcel 1925: In memóriám. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, L'Année sociologiques, nouvelle série, 7-29, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969,473-499.
- Mauss, Marcel 1926: Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande), *Journal de psychologie*, 23,653-669, újra kiadva: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie* (8. kiadás), Paris: PUF, 1983,311-330.
- Mauss, Marcel 1928 Introduction, in: Émile Durkheim: *Le socialisme. Sa définition, ses débuts. La doctrine Saint-Simonienne*, Paris: Alcan, 1928., V-XI
- Mauss, Marcel 1932: La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires, *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 1,49-68, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969,11-26.
- Mauss, Marcel 1937: Introduction a la 'Morale professionnelle' de E. Durkheim, *Revue de métaphysique et de morale*, 44,527-531, újra kiadva: Marcel Mauss: *Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1969,500-505.
- Mazel, Henri 1899: Sociologues contemporaines, *Mercure de France*, T. xxix, janvier – mars, 662-691
- Meier, Kurt 1987: *Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen*. Eine Rekonstruktion und Diskussion ihrer Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte, Berlin: Duncker und Humblot
- Merlii, Dominique 1989: Lévy-Bruhl et Durkheim. Notes biographiques en marge d'une correspondance, *Revue philosophique*, 493-509
- Merton, Robert K. 1976: Tudásszociológia, in: Válogatás Róbert K. Merton tudásszociológiai és tudományozsociológiai írásaiból, *Szociológiai Füzetek 12*, Budapest: Oktatási Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztálya, 49-93.
- Messner, Steven F. 1982: Societal development, social equality, and homicide: A cross-national test of a Durkheimian model, *Social Forces*, 61,225-240
- Mestrovic, Stjepan G. 1988: The Social World as Will and Idea. Schopenhauer's Influence upon Durkheim's Thought, *The Sociological Review*, 36,674-705.
- Miller, W. Watts 1988: Durkheim and individualism, *The Sociological Review*, 36,647-673
- Moscovici, Serge 1981: *L'âge des foules*, Paris: Fayard

- Müller, Hans Péter 1983: *Wertkrise und Gesellschaftsreform*. Emile Durkheims Schriften zur Politik, Stuttgart: Enke
- Müller, Hans Péter 1986: Gesellschaft, Moral und Individualismus. Émile Durkheims Moraltheorie, in: Hans Bertram (Hrsg): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt aM.: Suhrkamp, 71-105
- Müller, Hans Péter 1988: Emile Durkheims politische Soziologie (ms), Quaderni di Sociologia, 1988 ???
- Müller, Hans Péter 1992: Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Emile Durkheim und Max Weber, *Zeitschrift für Soziologie*, 21,49-60.
- Müller, Hans Péter – Michael Schmid 1988: Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die 'Arbeitsteilung' von Emile Durkheim, in: Emile Durkheim: *Über die soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt aM.: Suhrkamp, 481 -532.
- Mulligan, G. and Lederman, B. 1977: Social facts and rules of practice, *American Journal of Sociology*, 83,539-50.
- Nagy J. Endre 1993: A Durkheim-sokk, in: uó: *Eszme és valóság*. Magyar szociológiatörténeti tanulmányok, Budapest: Pásti Szalon, 89-101
- Needham, Rodney 1963: Introduction to Durkheim, Émile – Marcel Mauss: *Primitive Classification*, London: Cohen and West, vii-xlviii
- Némédi Dénes 1988a: Durkheim és az "erős program" a tudományfilozófiában, *Filozófiai Figyelő*, 10,3. sz., 39-58.
- Némédi Dénes 1988b: Durkheim és a modern cselekvésvélemény, *Szociológia*, 3.sz. 275-304.
- Némédi Dénes 1991: Durkheim and Hamelin, *Sociological Review* [*Szociológiai Figyelő*, Budapest], 7,2. sz., 101-118.
- Némédi Dénes 1994: Durkheim Németországban, in: *Irinyi Károly Emlékkönyv*, KLTE: Debrecen (megjelenés alatt)
- Neyer, Joseph 1960: Individualism and Socialism in Durkheim, in: Kurt H. Wolff (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 32-76
- Nicolet, Claude 1982: *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Essai d'histoire critique, Paris: Gallimard
- Nisbet, Róbert 1974: *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press
- Nye, Róbert A. 1975: *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London: Sage
- Parodi, Dominique 1913: Le problème religieux dans la pensée contemporaine, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 21,511-525.
- Parodi, Dominique 1979: Lettres de Parodi à Célestin Bouglé, *Revue française de sociologie*, 20,43
- Parsons, Talcott 1949: *The Structure of Social Action*. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, (2nd ed.) New York: The Free Press
- Parsons, Talcott 1960: Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems, in: Kurt H. Wolff (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 118-153
- Paul, Harry W. 1967-68: The debate over the bankruptcy of science in 1895, *French Historical Studies*, 5,299-327
- Pickering, William F.S. 1979: Gaston Richárd: collaborateur et adversaire, *Revue française de sociologie*, 20,163-182.
- Pickering, William F.S. 1984: *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London: Routledge and Kegan Paul
- Pickering, William F.S. 1993: The origins of conceptual thinking in Durkheim. Social or religious?, in: Stephen Turner (ed): *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, London-New York, 1993, pp. 52-70
- Pierce, Albert 1960: Durkheim and Functionalism, in: Kurt H. Wolff (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 154-169
- Pillon, F. 1893: Durkheim, Emile: De la division du travail social, *L'Année philosophique*, 4,215-211.
- Pillon, F. 1894: Durkheim, Émile: Les règles de la méthode sociologique, *L'Année philosophique*, 5,271 -273
- [Pillon, F.] 1899: Bouglé, C: Les idées égalitaires. Étude sociologique, *L'Année philosophique*, 10,249-252.
- [Pillon, F.] 1900: Durkheim, Emile: L'Année sociologique, *L'Année philosophique* 1899,10,257-9
- Pope, Whitney – Barclay D. Johnson 1983: Inside Organic Solidarity, *American Sociological Review*, 48,681 -692.
- Pléh Csaba 1992: *Pszichológiatörténet. A modern pszichológia kialakulása*, Budapest: Gondolat
- Poggi, Gianfranco 1972: *Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx, and Durkheim*, London: Oxford University Press

- Prager, Jeffrey 1981: Morál Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy, *Social Forces*, 59,918-950
- Radcliffe-Brown, A.R. 1952: *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen and West
- Rammstedt, Otthein 1988: Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten. Durkheim, Simmel, Weber und die Konstitution der modernen Soziologie, in: Otthein Rammstedt (Hrsg): *Simmel und die frühen Soziologen. Nahe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* Frankfurt a.M: Suhrkamp, 275-307.
- Rauh, Frédéric 1904: Science et conscience á propos d'un livre récent, *Revue philosophique*, 57,359-367.
- Rebérioux, Madeleine 1975: *La République radicale? 1898-1914*, Paris: Éditions du Seuil
- Renouvier, Charles 1908: *Science de la morale*, T. L-H. (Nouvelle édition), Paris: Alcan
- Richard, Gaston 1975: Dogmatic atheism in the sociology of religion, first published in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1923,125-137,229-261, in William F.S. Pickering (ed): *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975,228-276.
- Richter, Melvin 1960: Durkheim' Politics and Political Theory, in: Kürt H. Wolf f (ed) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 170-210
- Rousseau, Jean-Jacques é JL: *A társadalmi szerződés*, Budapest: Bibliotheca
- Roth, Guenther 1989-1990: Durkheim and the Principles of 1789: Thelssue of Gender Equality, *Telos*, no.82, Winter, 71-88.
- Rüschemeyer, Dietrich 1985: Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch ?, in: Niklas Luhmann (Hrsg): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: WestdeutscherVerlag, 163-180.
- Sagnol, Marc 1987: Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim, *Revue française de sociologie*, 28,99-125.
- Saint Simon, Claude Henri de 1963: Tanulmány az egyetemes nehézkedésről (1813), in: uő: *Válogatott írásai*, Budapest: Gondolat, 163-222
- Schäffle, A1896: *Bau und Leben des sozialen Körper s* (Zweite Auflage), Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung
- Schmid, Michael 1989: Arbeitsteilung und Solidarität. Eine Untersuchung zu Emile Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41,619-643.
- Sch wartz, Barry 1981: *Vertical classification. A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press
- Schwartz, Barry 1991: Mourning and the making of a sacred symbol: Durkheim and the Lincoln assassination, *Social Forces*, 70,343-364.
- SFP 1906: Détermination du fait morál, Société française de philosophie, Séances du 11 février et 22 mars 1906, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906,113-212
- SFP 1908a: La morale positive, Société française de philosophie, Séance du 26 mars 1908, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1908,161-216.
- SFP 1908b: L'Inconnu et rinconscient en histoire, Société française de philosophie, Séance du 28 mai 1908, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1908,218-247.
- SFP 1910: La notion d'égalité sociale, Séance du 30 décembre 1909, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1910,53-80.
- SFP 1913: Le probleme religieux et la dualité de la nature humaine, Séance du 4 février 1913, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1913,63-111
- Simmel, Georg 1973: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, Budapest: Gondolat
- Spencer, Herbert 1876: *The Principles of Sociology, Vol. L*, London: Williams and Norgate, 1906 (Fif th thousand)
- Spencer, Herbert 1882: *The Principles of Sociology, Vol. II.*, London: Williams and Norgate, 1902 (Fourth thousand)
- Spencer Herbert 1972m: A szociológia elvei. A militáns társadalomtípus. Az ipari társadalomtípus, in: Huszár Tibor - Somlai Péter (szerk.): *A szociológia története 1917-ig, III. kötet*, Budapest: Tankönyvkiadó, 119-167.
- Stanner, W.E. 1975: Reflections on Durkheim and aboriginal religion, first published in: M. Friedmann (ed) *Social Organization. Essays presented to Raymond Firth*, London, 1967,217-240, in Wüliam F.S. Pickering (ed): *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975,277-303.
- Strenski, Iván 1989: Durkheim, Hamelin and the "French Hegel", *Historical Reflections*, 16,135-170.

- Swart, Koenraad W. 1962: Individualism in the mid-nineteenth century (1826-1860), *Journal of the History of Ideas*, 23,77-90
- Tarde, Gábríel 1895: Criminalitéet santésociale, *Revue philosophique*, 39,148-162
- Tarde, Gábríel 1989: *L'opinion et la foule*, (1e ed. 1901), Paris: Fayard
- Tiryakian, Edward A. 1978: Emile Durkheim, in: Tom Bottomore – Róbert Nisbet (eds): *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, 187-236.
- Tiryakian, Edward A. 1988a: Durkheim, Mathiez and the French revolution. The political context of a sociological classic, *Archives européennes de sociologie*, 29,373-396.
- Tiryakian, Edward A. 1988b: From Durkheim to Managua: revolutions as religious revivals, in: Jeffrey C. Alexander (ed): *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 44-65.
- Tocqueville, Alexis de 1983: *^4 demokrácia Amerikában* (válogatás), Budapest: Gondolat
- Touraine, Alain: Une sociologie sans société, *Revue française de sociologie*, 22,3-13.
- Turner, Stephen P. 1983-1984: Durkheim as a *Methodologist*, *Philosophy of the Social Sciences*, 13,425-450, 14, 51-71
- Turner, Victor 1989: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt-New York: Campus (1. angolnyelvű kiadás: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1969)
- Tyrell, Hartmann 1985: Émile Durkheim. Das Dilemma der organischen Solidarität, in Niklas Luhmann (Hrsg): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 181 -250.
- Vogt, Paul W. 1979a: Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940, *Revue française de sociologie*, 20, 123-139
- Vogt, Paul W. 1979b: Early French Contributions to the Sociology of Knowledge, *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art, A Research Annual*, 2,101-121.
- Vogt, Paul W. 1981: Über das Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940, in: Wolf Lepenies (Hrsg): *Geschichte der Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 3., 276-297.
- Wallwork, Ernest 1972: *Durkheim. Morality and milieu*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
- Wallwork, Ernest 1984: Religion and Social Structure in The Division of Labor, *American Anthropologist*, 86,43-64.
- Wallwork, Ernest 1985: Durkheim's Early Sociology of Religion, *Sociological Analysis*, 46,201 -218
- Weisz, George 1979: L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale a la Sorbonne, *Revue française de sociologie*, 20,83-112
- Weisz, George 1983: *The Emergence of Modern Universities in France 1863-1914*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Wundt, Wilhelm 1912: *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, 4., umgearbeitete Auflage, Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke (első kiadás 1886)
- Zeldin, Theodore 1973: *France 1848-1945*, 2 vols, Oxford: Clarendon Press