

## ГЛАВА V

### КРИТИЧКА АНАЛИЗА ДИРКЕМОВОГ СХВАТАЊА РЕЛИГИЈЕ И ОСТАЛИХ СОЦИЈАЛНИХ ФЕНОМЕНА

1. — Да ли се предмет Диркемове социологије може објаснити његовим методом?

У првом делу нашег есеја видели смо да религијска социологија, како је схвата Диркем, има свој *raison — d'être*, јер, као и свака друга наука, испуњава два битна услова за своје постојање: има свој сопствени предмет — објашњење религијских феномена или факата, — и за проучавање свога предмета употребљава позитиван, научни метод. Служећи се овим методом, наш аутор је најпре ограничио област испитивања ове гране социологије — наравно, социологије како је он схвата — и приступио проучавању религијских феномена „у социолошком духу”. Упознали смо се са закључцима, до којих је он дошао, проучивши религијске феномене „у новим условима”. Ти закључци не представљају само део његове социолошке мисли; они представљају покушај да се одговори на готово сва најбитнија питања индивидуалног и социјалног живота. Отуда, не би се претерало, ако би се рекло да Диркемова религијска социологија представља покушај једне философије живота, једног систематисаног погледа на философију историје, једног *Weltanschauung*-а.

Наши досадашњи напори су били усредсређени искључиво на излагању Диркемовег метода и његовог схватања религије и неких других проблема, у вези са њом. Сада када је то излагање, углавном завршено, ми предлажемо, да у складу са нашим планом изнетим у уводу нашег есеја, покушамо једно ближе критичко испитивање и Диркемовег метода и његовог схватања религије, науке, категорија, двојства човекове природе итд. који су, по Лаландовом мишљењу, „актуелни центар најснажније дискусије **за и против**”.<sup>1</sup>

Оригиналност Диркемове религијске социологије, уколико ми то можемо да видимо, састоји се у чињеници, да њен аутор одбија да призна ма какву научну вредност улози коју индивидуална психологија игра у објашњењу свих социјалних феномена, па према томе и религијских феномена, како их он дефинише. У овом погледу

---

<sup>1</sup> A. Lalande, *Philosophy in France in 1912*. *Philosophical Review*. July 1913, 364, (Translation).

он је доследни ученик Конта, који психологији није дао засебно место међу осталим наукама. Социјални феномени који су екстериорни индивидуалном разуму и који, захваљујући својој принудној сили, врше притисак на њега, не могу да имају за свој супстрат тај исти разум. Како, онда, може индивидуална психологија — а ми треба да се сетимо, да Диркем повлачи оштру демаркациону линију између ове психологије, с једне стране, и колективне психологије или социологије, с друге — да објасни религијске феномене? Научно објашњење једног феномена или групе феномена, по Диркему, претпоставља успостављање каузалних односа између њих као последице и њихових односних извора. Једна наука која у томе не успе, самим тим, губи свој *raison — d'être*.

По Диркему, сва ранија, искључиво психолошка објашњења религијских феномена, су подложна једној и истој критици: њихов покушај да даду научно објашњење религије није успео. Стога, као што знамо, он одбија да у анимизму и натурализму види задовољавајуће хипотезе, јер оне, по њему, своде религију на просту илузију примитивног разума и, објашњавају је, поричући њене битне карактеристике. Довде, изгледа ми, нема озбиљне тешкоће која би онемогућавала човеку да се сложи са оваквом Диркемовом критиком. Свакако, неоспорне чињенице говоре да религија нема своје порекло у илузијама примитивног разума. Исто тако, човек може врло лако да се сложи и са његовом оправданом тврдњом, да религија, далеко од тога да буде заснована на заблуди или лажи, изражава једну стварност *suī generis*, и има нешто вечно у себи. У овом погледу он и многи други социолози су далеко изнад површних, симплистичких и ненаучних рационалистичких схватања религије у XVIII веку. Сасвим је друго питање, међутим, да ли су њихова схватања и објашњења ове стварности тачна. Наравно о томе ће бити речи доцније у нашим даљим излагањима предмета који нас у овом есеју интересује. Зато, када Диркем, на основу ове поставке, на којој је заснована његова социолошка теорија религије, подвргава једној строгој критици и анимизам и натурализам, ми смо готово потпуно склони да ту критику сматрамо, углавном, оправданом. Свакако, ми не смемо сводити религију на просту егзибицију маште примитивног човека, ако смо иоле вољни да видимо чињенице и да их објашњавамо на начин, коме се не би могло уписати у грех оно, што наш аутор назива симплицизмом. Очеvidно је, да једна хипотеза о религији која животни полет и енергију — који с времена на време прожимају човека и уздижу га изнад самога себе — објашњава указивањем на индивидуални разум као на њихов једини извор, може бити само **симплицистичка**, јер у овом случају, несразмера између узрока, с једне стране, и његове последице, с друге, не може се порећи. Стога, човек није склон да спори тачност Диркемове критике у овом погледу. Исто тако, ништа се не може рећи против нашег аутора када он енергично одбија да сматра емпиричка објашњења категорија задовољавајућим, и окривљује емпиризам за очевидни симплицизам када овај покушава да практично порекне факт двојства човекове природе. Ако Диркем одбацује ова психолошка објашњења религи-

је, он то чини пошто их је подвргао оштрој критици и окривио их за апприоризам и антропоцентризам, који, по њему, спречавају прогрес науке .

Међутим, ако је Диркемова критика против искључиве примене психолошког метода при проучавању и објашњењу религијских феномена, у извесној мери, оправдана, ипак човек налази готово не-савладиве тешкоће, да се сложи са његовим мишљењем, да је потпуно занемаривање овог метода при овоме раду не само могуће него и потребно. Човек је склон да верује, да су једнострана употреба овог метода у домену науке о религији и његово потпуно искључивање из овог домена само крајности, неоправдане чињеницама и изложене истом критицизму. Јер, ако једно психолошко објашњење религијских феномена, самим тим што занемарује стварну природу њихову, треба да буде одбачено као погрешно и непотпуно, ипак анализа и темељније схватање истих феномена се не може замислити ако се не употреби психолошки метод. Лако је сложити се са мишљењем нашег аутора, да проучавање религијских феномена, ако тражи да буде научно, мора бити извршено на основу научног метода. Наравно, пожељно је — ми не кажемо нити да је то лако нити да је то сасвим могуће — да научник, чији је предмет, рецимо, проучавање религијских феномена, треба, пре но што уђе у испитивање тих феномена, да се ослободи сваког унапред створеног појма о њима. Овом непознатом свету свог истраживања он треба да приђе споља, остављајући за собом сваку апприористичку предрасуду о њему. Но, овакав став једног научника према његовом посебном домену испитивања садржи ли нужно и једно потпуно занемаривање психолошког метода? Одговор може бити двојак: и потврдан и одречан, према томе да ли се тај научник зове физичар, хемичар или социолог — чак и социолог француске школе, за кога се увек претпоставља, да ће при проучавању социјалних феномена употребљавати искључиво социолошки метод. Уствари, социолог, по Диркемовом схватању, не само треба, него и мора да се ослободи психолошког метода, ако не жели да сведе социологију на просту природну последицу или резултат (corollary) психологије.

Погледајмо сада како ова теоријска максима Диркемовог социолошког метода делује у пракси. Наш аутор нам често понавља да су религије, као и други социјални феномени, *sui generis* начин мишљења, осећања и делања, тј. да су оне психички феномени. Кроз њих друштво мисли, осећа и дела; оне су манифестација његовог многоструког живота. Помоћу Диркемове концепције друштва, дакле, лако је објаснити карактеристичне особине ових феномена. Но, овде се намеће питање: како је он дошао до те и такве концепције; на основу чега је он закључио, да постоји једна наиндивидуална психичка јединка, која својим интелектуалним и моралним својствима намеће покорност и поштовање својим саставним деловима? Узети ову концепцију друштва као ништа друго до једну апприористичку хипотезу нашег аутора, било би исто што и потпуно превидети очевидан приговор, који он врло често чини апприоризму. Остаје, дакле, да видимо како је Диркем, од екстериорности и принудне силе соци-

јалних феномена, дошао до своје концепције друштва као њиховог извора.

У самом почетку ваља нагласити, да је за човека јако тешко да схвати ментални став једног научника, за кога се претпоставља да не зна ништа о предмету који проучава, тј. да је слободан од сваке апприористичке концепције његове. Човеку се чини да је готово немогућ такав акт воље, који би макар и за моменат, могао да избрише целокупни ментални живот једне индивидуе. И сам Диркем није могао да постигне једно стање такве потпуне неутралности. Треба да се сетимо да, по њему, једна наука није могућа, ако област њеног проучавања није ограничена. Међутим, свако такво ограничавање мора бити извршено аргументом. Како, онда, можемо говорити о потпуној неутралности научника према предмету његовог проучавања, ако нисмо вољни да употребљавамо неодређени, непрецизни језик? Али, аргументације ради, замислимо, за тренутак, могућност једног таквог *ex hypothesi* идеалног менталног стања. Ако се у таквом стању обратимо једној групи феномена који показују извешан број спољашњих особина, како ћемо их дефинисати: хоћемо ли их назвати социјалним, моралним, религијским јер сви они, по Диркему, имају исте спољашње особине — постоје ван индивидуе и врше притисак на њу? Али, треба да се сетимо, да такви изрази претпостављају постојање једног друштва, једног морала, једне религије. Хоћемо ли рећи да се они могу дефинисати само по њиховој екстериорности индивидуалном разуму и њиховој принудној сили, којом га они притискују? Али, таква би дефиниција била потпуно заснована на њиховим спољашњим карактеристикама, а не на њиховим унутрашњим својствима. Поред тога, чак и таква дефиниција није могућа, ако се не употреби психолошки метод. Јер, ми не можемо рећи за ове феномене да су екстериорни индивидуалном разуму и да му се намећу, ако не признамо претходно, да нисмо успели да нађемо њихове узроке у индивидуалном разуму. Поред тога, спољашње карактеристике социјалних феномена, како их схвата Диркем, не доводе неминовно до једне концепције друштва као супра-индивидуалног психичког бића, са свим његовим бројним атрибутима. Стриктна примена Диркемовог социолошког метода не допушта нам да направимо такав један апприористички скок од последице до њеног узрока. Разуме се, наш аутор се брани од сваког апприоризма. По њему, све што социологија тражи да јој се призна, то је примена принципа каузалитета на социјалне феномене. Она овај принцип „не поставља као рационалну потребу, већ само као емпирички постулат проузрокован оправданим индукцијом”.<sup>2</sup> Но, о каквој законитој индукцији може бити говора овде; који су то логични разлози који воде од социјалних феномена, као последица, ка друштву, као једином њиховом узроку? Овде је у питању логички скок. А разлог за такав скок од екстериорности и принудне силе социјалних феномена ка друштву, како га схвата Диркем, као њиховом узроку, може да постоји само ако ми такву концепцију о друштву већ имамо при руци. Највише што можемо да учинимо на основу научног метода, то је „да саставимо статис-

<sup>2</sup> Règles, 173.

тике социјалних факата”<sup>3</sup> и да будемо срећни, ако нас наш метод „који ставља факта испред закона” оспособи да видимо макар један корак напред у мраку”.<sup>4</sup> И, то је све што можемо да учинимо, ако не желимо да будемо јавно осуђени за философски апприоризам. Наравно, Диркемова концепција друштва, на којој је, као што знамо, заснована цела његова социологија, може одговарати — ми не кажемо одговара — чињеницама више, него неке друге концепције сличне врсте, тј. она може бити, релативно, тачнија и од других. Међутим, то је све што би се могло рећи у њену корист. Јер, из чињенице да је једна хипотеза тачније од других не следи закључак, да је она слободна од сваког апприоризма. Чак и једна опрезна хипотеза, која би нам дозвољавала да у мраку испред себе видимо и више него један корак, није страна једној врсти апприористичког философирања. Како много смелија, онда, мора бити хипотеза која почиње екстериорношћу и принудном силом социјалних факата, и завршава се једном концепцијом друштва у диркемовском смислу речи.

Наравно, позната нам је Диркемова тврдња, да је његов став према социјалним феноменима био исти као и став једног физичара и хемичара према њиховим односним предметима. Али, таква тврдња проузрокује тешкоће, због којих је човек склон да мисли како она не одговара чињеницама, него је само један неодређени начин изражавања. Област материјалних ствари, с једне стране, и област социјалних феномена, с друге, нису исте врсте. И сам Диркем је далеко од тога, да их меша. Ако су за њега социјална факта „ствари”, она су ствари *suī generis*. Једине карактеристике које су им заједничке са осталим материјалним стварима, јесу њихова екстериорност индивидуи и њихова независност од ње; иначе оне су сасвим различите од материјалних ствари. Социјални феномени нису мртва материја. већ оваплоћена веровања, идеали, осећања итд. Како, онда, можемо да откријемо њихова унутрашња својства, ако смо приморани да сведемо наше напоре само на просто посматрање њихових манифестација споља? Шта, на пример, значе за нас религијски обреди, ако их ми посматрамо само споља? Ништа друго до чудне покрете, које не разумемо. Успостављање каузалних односа између њих и њихових односних извора је немогуће, ако се не покренемо са нашег положаја њихових простих посматрача споља. Но, у том случају, је ли наш став према социјалним фактима исти са ставом једног физичара или хемичара? Свакако не. Док проучава ова факта, социолог се не може лишити психолошког метода, сем ако није вољан да напусти сваку мисао о објашњењу свог предмета проучавања. Ако он све своје напоре на посматрање религијских феномена искључиво споља, он неће никада схватити шта је религија у суштини. Његов положај у овом погледу би био сличан положају анатомиста или физиолога који „би могли провести векове у проучавању мозга и нерава, а да и не наслуте шта је задовољство или бол, ако их дотле нису никада осетили. У овом погледу ништа не може да замени сведочанство све-

<sup>3</sup> G. de Ruggiero, *Modern Philosophy*, 188 (translated by A. N. Hannay and R. G. Collingwood).

<sup>4</sup> R. R. Morett, *The threshold of Religion*, 130.

сти”.<sup>5</sup> И, Пароди с правом говори о томе, да се „у социјалним стварима, ван директног проучавања свести, не може доћи до право објашњења”.<sup>6</sup>

Тако, борећи се оправдано против искључиве употребе психолошког метода при проучавању религијских феномена, метода који објашњава ове феномене поричући њихову објективност, Диркем је отишао у другу крајност. „Он ни по коју цену неће, да оно што се дешава у индивидуалним свестима, има каузалну вредност. И, његова аргументација у овом погледу је очигледно софистичка”.<sup>7</sup> Занемарујући и потцењујући „онај слободни моменат у људској историји, чији је израз индивидуалност”.<sup>8</sup> Диркем и његови сарадници у *L'Année Sociologique*, су отишли и сувише далеко у супротном правцу”.<sup>9</sup>

Ми смо покушали да изложимо само неке тешкоће које ствара једно потпуно искључење психолошког метода и једна стриктна примена социолошког метода у проучавању религијских феномена. Социолог који би покушао да проучи религију само на основу тог метода, не би могао да схвати њену суштину, већ само њену форму, или како професор Мишле каже, он би могао да схвати само „леш” религије<sup>10</sup>. Он би личио на кочијаша који, пролазећи улицама, види жуће али нити зна нити може да каже шта се у њима дешава<sup>11</sup>. Да би проучавање друштава учинио позитивним, Диркем жели да се задржи само на објективним фактима, подесним да буду констатовани споља, и тако пориче, да факта другачије врсте могу да буду ишта друго до празна привиђења, на површини свести, индивидуални епифеномени... Тражити да један социјални факт треба увек да буде објашњен само другим социјалним фактом, без обзира на то како се он одражава у бићима способним да мисле и желе, исто је што и одузети себи могућност да се он разуме”.<sup>12</sup> Замерајући Тардовом схватању, да цела социологија проистиче из психологије, да је она, у ствари, повећана психологија, интер-психологија; и Диркемовом напору да социологију конституише ван психологије, или бар ван „индивидуалне” психологије René Worms вели: „Истина је сложенија него ове форме варљиве упрошћености. Социологији је потребна општа или људска психологија. Јер се ништа не може разумети у једној социјалној грађевини, ако се не познаје ментална конституција човека. Њој је потребна и колективна психологија, јер су особена својства једног одређеног друштва разумљива само за онога који познаје духовни правац његових чланова. Најзад, покатакд, социологија користи и индивидуалну психологију у правом смислу ове последње речи. Јер, кад је неки заслужан човек извршио знатан утицај на

<sup>5</sup> Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, III ed. 1914, 26.

<sup>6</sup> D. Parodi *La philosophie contemporaine en France*, 1920, 158.

<sup>7</sup> Ibid, 156.

<sup>8</sup> R. R. Marrett, *Op. cit.* 123.

<sup>9</sup> Ibid, 132.

<sup>10</sup> Michelet, *op cit.* 48.

<sup>11</sup> Th. Ribot, *op cit.* 26.

<sup>12</sup> D. Parodi, *op. cit.* 157, 158.



судбину једног друштва, па и човечанства онда треба упознати и најмање особености његовог менталног живота. Такве су, укратко, услуге које три врсте психологије могу да учине социологији, и оне су од првокласне важности. Али, исто тако, и социологија може да учини врло озбиљне услуге њима трима”.<sup>13</sup> У свом делу **Увод у социјалну психологију**, McDougall вели да „етика, економска и политичка наука, философија историје, социологија, културна антропологија, и специјалне социјалне науке, као што су наука о религијама, о праву, о васпитању и уметности, морају бити изграђени на психологији”. Он замера Comte-у и Диркему што одбијају захтев психологије да јој се ово призна.<sup>14</sup> А критичарима који су му замерици да су у његовом делу нашли психологију, али не нешто социјално, он је одговорио да је „ономе који полази у испитивање социјалног света потребна велика торба препуна психологије”.<sup>15</sup> Јасно је, дакле, да пуно разумевање социјалних феномена захтева и примену психолошког метода и коришћења априористичког начина мишљења.

Међутим, кад Диркем одбија, бар теоретски, да призна ма какву научну вредност улози коју индивидуална психологија игра у објашњавању социјалних феномена, он је потпуно доследан својој целокупној социолошкој мисли. Јер, као што већ знамо, за њега, између индивидуе, с једне стране, и друштва, с друге, постоји прекид континуитета. Чак и у човеку, између социјалних елемената и индивидуалних особина постоји упадљив антагонизам и борба.<sup>16</sup> У овој борби, човек је, такорећи, вучен у два сасвим супротна правца, али он увек мора да пригуши своје сопствене тенденције и наклоности, и мора да се покори социјалним начинима мишљења, осећања и делања. Зашто? Просто зато, што је он потпуно зависан од друштва и не може да живи без њега. Друштво је постојало пре њега, а постојаће и после њега. Друштво га притиска тако и толико, да се он не може тог притиска да ослободи. Он не може да учини ништа, што друштво не жели да он учини. Његова слобода је сведена на минимум. Не, она уопште не постоји, ако не желимо да у овом погледу употребљавамо неодређене изразе. Јер се индивидуа, упоређена са друштвом, налази у истом положају, у коме је један молекул водоника, упоређен са животом једне ћелије, или једна мождана ћелија, упоређена са мозгом, из кога извире индивидуални ментални живот. Како би, онда, могла индивидуална психологија, чији је предмет проучавање индивидуалних менталних функција, да игра ма какву улогу у објашњавању феномена, који постоје ван индивидуе и притискају је?

## 2. — Да ли је Диркемова концепција друштва оправдана?

Да би објаснио социјалне феномене, Диркем је дао своју хипотезу о друштву као бићу *sui generis*. Ми смо већ изразили своју сумњу да нам таква концепција друштва не изгледа логички резултат научно

<sup>13</sup> R. Warms, *La sociologie*, 1921, 137—8.

<sup>14</sup> William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 1919, 1—2.

<sup>15</sup> Georges Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Alcan Paris 1931, 159—160.

<sup>16</sup> V. *supra*, гл. IV.

посматраних чињеница. Она се не јавља као апостериорни закључак, него само као проста философска хипотеза, која, ако се већ прими као тачна, може да одговара извесним чињеницама, али која, како ми верујемо, не произилази нужно из њих, и сама по себи је *petitio principii*. Она почиње поставком, да је у почетку људске историје постојало друштво. Оно је било пре индивидуе, јер је историјски факат — а ми не смемо ићи ван историјског периода људске ере, ако желимо да останемо на научном терену — да није било времена када је индивидуа била без друштва и слободна од његовог притиска. Све особине које разликују човека од животиње, створило је друштво, и не постоји ништа што је добро и племенито, а да није друштвеног порекла. Због тога, човек мора не само да се покорава друштву, него мора и да га поштује. Друштво је створило и религију, и морал, и законе и науку итд. и ништа не може бити објашњено без њега.<sup>17</sup> Ово је први постулат Диркемове социолошке теорије, први члан његовог социолошког *Credo* (Вјерују).

После онога што смо о томе већ рекли у првом делу нашег есеја, једва да је потребно поновити, како је друштво, као психичка јединка, као супстрат колективних представа од којих су настали социјални феномени, који омогућавају јединство и континуитет друштва — основни принцип Диркемове целокупне социолошке теорије Његова концепција социјалне средине је, такође, крајеугаони камен ове његове целокупне супер-структуре. Уклоните овај крајеугаони камен, и цела ова зграда ће се распасти у комаде, тј. социологија, како је схвата Диркем, изгубиће свој *raison — d'être*, јер неће бити у стању да објасни свој предмет проучавања.

Наравно, мисао да индивидуа треба да буде објашњена друштвом, није потпуно нова у Диркемовој социологији. И Конт је објашњавао човека човечанством, а не обрнуто. И Диркем лојално признаје свој дуг према Конту у овом погледу. Дајући кратак преглед развоја ове мисли, Alfred Espinas налази њен траг чак код Аристотела. Он лично мисли да „човек никада не треба да буде проучаван ван социјалног организма, који му сам преноси свој прави карактер. Заједница људи (*cité*) је целина, од које га не треба одвајати, чак ни у мислима, јер у научном реду, цело је пре делова, град пре грађанина”.<sup>18</sup> Ову мисао Диркем је примио од својих претходника. Од којих?

У IV глави свог дела *Le conflit de la morale et de la sociologie*, S. Deploige покушава да изложи генезу Диркемовог система (*La genèse du système de M. Durkheim*).<sup>18a</sup> По њему, ако је претерано рећи да је Диркем „прави наследник Огист-а Конт-а не може се а да се не призна да је Огист Конт не само Диркемов претходник, него и његов инспиратор. Од њега он добија више него позитивистички менталитет са његовим презирањем метафизике, и његовом претензијом, да истражује само законе феномена, искључујући проучавање првих и крајњих узрока. Он му дугује чак и идеју „социјалне

<sup>17</sup> V. supra, гл. IV.

<sup>18</sup> A. Espinas, *Des sociétés animales*, 1924, 21.

<sup>18a</sup> Simon Deploige, *Op.cit.* 111—137.



физике" — појам о узајамној зависности социјалних феномена".<sup>19</sup> Утицај Espinas-ов на Диркема био је мањи од утицаја Comte-овог. Од њега је Диркем узео само гледиште, да је социјална реалност психичког реда, и да је предмет социологије да истражује како се формирају и комбинују колективне представе. Када Диркем објављује као познату истину „да је целокупни социјални живот састављен од представа“, човек се пита: после каквих личних разматрања се дошло до овога? У ствари ово је само закључак који је Диркем позајмио из Espinas-ове студије о животињским друштвима. „Друштво је, по Espinas-у, жива свест или организам идеја. Свуда где се рађа једно друштво, постоји веза представа. Људске мисли су у стању да се сложе тако да створе један нови склад, један нови организам идеја и воља — социјалну свест”.<sup>20</sup>

Довде, вели Deploige, Диркемова социологија доиста потиче из француског извора. Али, оно што Диркем није добио ни од Огиста Конта ни од Еспинаса, то је схватање предмета, организације и метода социјалне науке. У ове три тачке, он лично исповеда идеје које су му у Француској створиле репутацију научне оригиналности и својство шефа школе.

Друштва, предмет социологије, треба најпре — то је његов принцип — да буду сматрана као реалности *sui generis*, а не као прости збир индивидуа.

Друго, да би се проучили феномени, чији је супстрат социјална реалност, није ни потребно, ни могуће, створити једну нову науку. Неопходно је и довољно да се постојеће посебне дисциплине инспиришу једним истим методом. Овај метод, најзад, треба да буде социолошки и механички, а не психолошки и финалистички. Сва ова гледишта сматрају се у Француској као лично Диркемова гледишта. Међутим, она су немачког порекла.

Wagner и Schmoller, са Schoeffle-ом дали су Диркему његов основни постулат социјалног реализма. Његов начин схватања социологије као метода којим треба да се инспиришу посебне науке — слободне да доцније створе синтезу делимичних закључака — долази му од Schoeffle-а. Најзад, под утицајем Wundt-а, он је психолошком и финалистичком објашњењу претпоставио социолошко и механичко”.<sup>21</sup> И идеја о друштву као богу, дошла је Диркему не од Конта већ од Simmel-а.<sup>22</sup> Наводећи и многе друге цитате да оправда своје тврдње, Deploige вели: „Ако још није доказано да социологија није „рођена у Француској”, утврђено је да она није „остала битно француска наука”. Дело Диркема, њеног садањег најеминентнијег представника, је *made in Germany*.

После објављивања поменутог Deploige-овог дела, настала је жучна полемика између његовог писца и Диркема, која је прекинута Диркемовом смрћу. У тој полемици било је чак и рекриминација за нелојално излагање, па и прећуткивање чињеница.

<sup>19</sup> Ibid, 112.

<sup>20</sup> Ibid, 114—115.

<sup>21</sup> Ibid, 115—116.

<sup>22</sup> Ibid, 136.

Оспоравајући тачност неких Deploige-ових навода, Диркем вели: „Ја, доиста, дугујем много Немцима, као и Конту и другима. Али стварни утицај који је Немачка извршила на мене је јако различит од онога о коме говори Deploige”.<sup>23</sup> Ништа није нетачније, него приписивати утицају Schoeffle-а концепцију коју Deploige назива социјалним реализмом. Она ми је директно дошла од Comte-а, Spencer-а и Espinas-а, које сам ја познавао далеко пре него Schoeffle-а... „Разлику коју сам покушао да утврдим између социологије и психологије”, нисам позајмио од Wundta. За њу дугујем најпре мом учитељу Boutroux-у. Читање Конта ми је утврдило овај метод.<sup>24</sup> „Дело Comte-ово је на нас извршило један другачије дубок утицај, него што је то учинила, мало неодлучна и млигава мисао Schmol-ler-а, и нарочито Wagner-а. Уосталом, контистичком утицају је претходио утицај неокритицизма; од Renouvier-а нам је дошла аксиома: једно цело није равно збиру његових делова, а та аксиома је у основи онога што Deploige назива нашим социјалним реализмом”.<sup>25</sup> „Ја никако не тражим не знам какву немогућу оригиналност. Ја сам потпуно убеђен да моје идеје имају коренове у идејама мојих претходника, и баш зато, ја имам извесно поверење у њихову плодност. Али њихова су порекла сасвим другачија, него што то мисли Deploige”.<sup>26</sup>

Говорећи о писцима који су утицали на формирање Диркемове социолошке мисли, Сорокин, поред осталог, каже: „Диркем је имао многе претходнике који су изразили исте идеје. Од релативно скоријих писаца, довољно је поменути Ж. де Местра, Де Боналда, Сен-Симона, А. Конта, Б. Кида, а нарочито, Ф. де Куланжа (Види његово *La Cité antique*), Ц. Фразера и Г. Симела, који је, у свом малом памфету, *Religion* дао скелет Диркемове теорије”.<sup>27</sup> „Диркем је формулисао теорије, које су, у суштини, врло сличне теоријама Де Робертија и Еспинаса. Ја, чак, држим да су Еспинасове и Де Робертијеве формуле јасније и боље, него дотичне формуле Диркемове, које је он развио у свом напису „*Représentations individuelles et représentations collectives*”.<sup>28</sup>

Пишући о француским социолозима — Диркемовим претходницима — Davu, један од припадника Диркемове школе, вели: „Говорећи о социолошким и политичко-социјалним покушајима Сен-Симона и Огиста Конта, Диркем је могао да напише за ова два човека, који се могу оквалификовати као месије: „Само од разума, тј. од науке могла су се очекивати средства за одржавање моралне организације земље; само из овог интелектуалистичког жара су произашли сенсимонизам, фуриеризам, контизам и социологија. Ево, дакле, Сен Симона и Огиста Конта са њиховом идејом о једној посебној социјалној стварности, предмету једне посебне социјалне науке, онако

<sup>23</sup> Ibid, 353.

<sup>24</sup> Ibid, 360—361.

<sup>25</sup> Ibid, 374.

<sup>26</sup> Ibid, 362.

<sup>27</sup> Питирим Сорокин, **Социологија** (превео с енглеског Д. Иконић), II књ., Београд, 1933, 69.

<sup>28</sup> Ibid, 19.

исто објективне као што су и друге науке, на почетку једне позитивне и рационалистичке социологије, која ће се после четвртвековног помрачења поново родити са Еспинасом и развити са Диркемом и његовом школом”.<sup>29</sup>

Пароди, пак, мисли, да је „Диркемово дело директно припремљено Еспинасовим делом”.<sup>30</sup>

Но, без обзира на то ко је, када и како утицао на формирање Диркемових социолошких схватања, покушајмо да сада критички размотримо она од њих, која су у вези са предметом нашег есеја.

Најпре, да видимо, да ли је Диркемово схватање друштва и улоге коју оно игра у његовом целокупном социолошком систему, оправдано и научно доказиво. Јер, за њега је свако друштво, као „широка синтеза комплетних свести”, оно што је за Конта човечанство, једина стваралачка сила свих идејно-моралних вредности, које дају садржину појмовима култура и цивилизација — оно је Бог. — Друштво, вели Диркем, није неко нелогично или алогично инкохерентно и фантастично биће, ни ћудљиво, каквим неки често желе да га виде. Сасвим супротно овоме, колективна свест је највиши облик психичког живота, пошто је она свест свести. Постављена ван и изнад индивидуалних и локалних случајности, она види ствари само по њиховом трајном и битном аспекту, и утврђује их у саопштиве појмове. Као што види одозго, она тако види и на даљини. Свакога тренутка она обухвата сву познату стварност, због чега она једина, може да да духу оквира, који су примењују на сва бића, и допуштају да се она могу замислити. Те оквира она не ствара вештачки, она их налази у себи; она само бива свесна њих. Они изражавају начине постојања, који се срећу на свим ступњевима стварности, али се у пуној јасноћи појављују само на врху”.<sup>31</sup> „Друштво располаже, управо, једном стваралачком силом, са којом се не може изједначити сила ниједног опазивог бића”.<sup>32</sup> — Једно друштво је најмоћнији сноп физичких и моралних сила, који нам пружа природа. Нигде се не може да нађе једно такво богатство различитог материјала, доведеног до једног таквог степена концентрације Није, дакле, ништа изненађујуће, што се из тога развија један виши живот, који, реагирајући на елементе из којих он произилази, те елементе подиже до једне више форме живота и преображава их”.<sup>33</sup> Друштво је реалност супраиндивидуална, али дата у искуству”.<sup>34</sup> Оно није само прости збир индивидуа, већ систем формиран њиховим удруживањем представља једну специфичну реалност, која има своје сопствене особине”.<sup>35</sup> „Друштво се може сматрати као личност, квалитативно различита од индивидуалних личности које га сачињавају”.<sup>36</sup> „У свету искуства, вели Диркем, ја познајем само један субјекат, који има моралну стварност бога-тију од наше То је заједница, колективитет. Варам се, постоји један

<sup>29</sup> Op. cit., 5—6.

<sup>30</sup> Op. cit., 115.

<sup>31</sup> Les Formes, 633—634.

<sup>32</sup> Ibid, 637.

<sup>33</sup> Ibid, 637.

<sup>34</sup> Ibid, 638.

<sup>35</sup> Regles, 127.

<sup>36</sup> Sociologie et Philosophie, Paris 1924, 53.

други, који би могао да игра исту улогу — то је божанство. Између Бога и друштва треба бирати”.<sup>37</sup> „Верник се клања Богу, јер верује да од Бога добија своје биће. За нас постоје исти разлози да имамо такво осећање према друштву”.<sup>38</sup>

Ови и многи други цитати који би се могли навести из свих Диркемових дела, јасно говоре о улози коју његово схватање друштва игра у његовом целокупном социолошком систему. Ако, дакле, такво друштво са својом стваралачком снагом не постоји, онда нема ни диркемовског социолошког објашњења: ни науке, ни категорија мишљења, ни двојства човекове природе, ни религије, ни морала, ни права, нити осталих идејних и моралних вредности, које интересују човека као разумно биће. Јер, сам Диркем изричито каже, да је „концепција друштвене средине као одлучујућег чиниоца колективне еволуције од највеће вредности. Ако се она одбаци, социологија је у немогућности да утврди однос каузалитета. И, стварно, ако се одстрани овај ред узрока, не постоје истодобни услови, од којих могу да зависе социјални феномени”.<sup>39</sup>

Али оваква Диркемова концепција друштва је сасвим нереална. Њена се тачност не може ничим доказати.

Још одмах после појаве Диркемових *Les règles de la méthode sociologique*, у којима је друштво дефинисано као „јерна специфична реалност, која има своје сопствене особине”, ову концепцију друштва Тард је назвао „ужасним постулатом”, „онтолошком илузијом”, „хи-меричном концепцијом”, „фантастичним појмом”, „фантасмагоријом”. По њему, оваквим својим „социјалним реализмом Диркем нас баца усред схоластике. За Ch. Andler-a, ова концепција је „нова митологија”, а за Фујеа „чиста метафизика”.<sup>40</sup> Вунт, пак, каже: „Диркемова теорија се састоји једним делом из најсмелијих тврдњи, другим делом из објашњења чињеница, које долазе очевидно из личних спекулација аутора”.<sup>41</sup>

Чињени су, и још се чине, покушаји од стране представника Диркемове социолошке школе, да се оштрина овакве критике ублажи. Али, поред свега тога, један од њих је морао да призна, да је Диркемова социологија, у Тардовој критици, окривљавана „готово увек прекомерно, али не увек без разлога и корисности, што сматра ништавним иницијативе и права индивидуалне свести и разума”.<sup>42</sup>

Да ли је икада у историји постојало иједно друштво Диркемовог типа? У историји, не ван ње, јер аргументација нашег аутора при решавању разних проблема жели да не излази из круга историјског искуства човечанства. Тако, на критику да се постојање једног друштва, насупрот његовим поставкама, може објаснити индивидуалним разлозима, да су узроци који одређују његово формирање психолошке природе, Диркем каже: „У ствари, све донде докле се човек

<sup>37</sup> Ibid, 75.

<sup>38</sup> Ibid, 108.

<sup>39</sup> Regles, 143.

<sup>40</sup> V. Deploige, op. cit. 142—143.

<sup>41</sup> H. P. de la Bovlaye, op. cit. I, 444, note 4.

<sup>42</sup> Davy, op. cit. 3.

може да враћа у историју, факт удруживања је најобавезнији од свих других; јер он је извор свих других обавеза".<sup>43</sup> „Док се не изађе из историје, факт асоцијације представља, има исти карактер као и остала факта, и, према томе, објашњава се на исти начин. С друге стране, како су сва друштва рођена из других друштава без прекида континуитета, можемо бити сигурни да у целокупном току социјалне еволуције није било ниједног момента када су појединци имали доиста да одлучују, да ли да уђу или не уђу у заједнички живот, било овај или онај. Да би се овакво питање поставило, требало би, дакле, да се иде уназад до првих почетака свакога друштва. Али, решења, увек сумњива, која се могу донети за те проблеме, не би могла, ни у ком случају, да погоде метод по коме треба да се третирају факта дата у историји. Ми, дакле, немамо потребе да о њима дискутујемо".<sup>44</sup>

Разуме се, да овакво Диркемово ограничење многоструког и сложеног живота људског друштва на узак круг његовог тзв. историјског битисања, не даје пуну могућност за једно свестрано и објективно његово проучавање и за доношење научних закључака о његовом постанку, развоју и делатности. Такво ограничење је наметнуто априористичким разлозима, и нема везе са непристрасном науком. Јер, какво право имамо ми да ставимо прст на известан тренутак људске историје и кажемо: живот људског друштва са свим његовим животним манифестацијама, као предметом научних проучавања, почиње од овог тренутка. Ко покуша да објашњење тога живота тражи и пре овога тренутка, у преисторијском развоју човечанства, биће окривљен за ненаучни став према проблемима. Да ли сви људски проблеми почињу и завршавају се у историјском периоду људске ере? Извесно је, да су, ако не више, оно, бар, два од њих ван овог периода: проблем почетка и проблем краја овог периода, јер је очигледно само фрагмент тока целокупног животног збивања. Говорећи о проблему почетка друштва, Бугле каже: да је сваки покушај утврђивања „узрока друштва уопште", раван ризику, да се затворимо у хипотезе, које се не могу проверити... (Овде, можда, по примеру највећег броја њених старијих, социологија треба питање почетка, просто да препусти метафизици, или да га, бар, резервише за крај науке, а друштво да прими као нешто дато. Пошто је друштво дато, које силе модификује његове облике — то су питања на која се може одговорити опсервацијом".<sup>45</sup>

Ако је човек оно што јесте само зато што живи у друштву, следи ли из тога, логички неминовно, да је друштво постојало пре човека? Ако би било тако, онда би ми морали да, уместо да објаснимо порекло и својства човека, објаснимо настанак и природу друштва. А то је, свакако, сложенији и тежи проблем. Истина, Диркем често наглашава да друштво не може да постоји без индивидуа, али те индивидуе, којима је постојање једног друштва условљено, треба да буду, свакако, различите од животиња. Јер, неоспорно, Диркем не би назвао друштвом једну просту групу животиња. „Између човека и

<sup>43</sup> Regles, 128.

<sup>44</sup> Ibid, 129—130.

<sup>45</sup> C. Benge, Qu'est-ce que la sociologie, Paris 1921, 23—24.

животиње, вели он, с гледишта анатомског, физиолошког и психолошког постоје разлике у степенима; па ипак човек има једно високо морално достојанство, а животиња нема никакво. У погледу вредности, дакле, међу њима постоји понор" . . . Човек који не би мислио појмовима, не би био човек, јер он не би био једно социјално биће. Сведен само на индивидуалне перцепције, он се не би разликовао од животиње".<sup>46</sup> Чланови једне друштвене заједнице, пре ступања у њу, треба већ да имају извешан број заједничких идејно-моралних својстава. Ко им је дао та својства, ако друштво не постоји пре њих? Ко им је дао људске карактеристике, које их разликују од животиња? То је својеврсни *circulus viciosus*. — Овакво социолошко објашњење друштва не задовољава. Оно је немогућа основа за изградњу једног свеобухватног система животних схватања. А, као што знамо, такав је баш циљ Диркемове социолошке теорије.

\*  
\*   \*  
\*

Диркемово настојање да у тотемском систему нађе најпримитивнију социјалну организацију, а у тотемизму елементарну форму религије, није могло да издржи научну критику. И једна и друга његова теза су научно оспорене. Ни једна ни друга не потврђују његова теоријска схватања овог проблема. По Deploige-у, Диркемово постулирање постојања хорде као почетне друштвене организације је „потпуна апстракција. Он полази од једног измишљеног појма и из њега изводи, једном логичком операцијом, једну чисто вербалну класификацију" (друштава).<sup>47</sup> А Вунт каже да је Диркемово тврђење да је тотемизам најпримитивнија религија „несумњиво погрешно тврђење".<sup>48</sup> Малиновски пише: „Не би се могла засновати једна општа теорија религије само на аустријалским фактима, нити једна теорија тотемизма само на фактима централне Аустралије; утолико мање, што ништа не потврђује релативну примитивност ових племена" . . . Отуда „иако оштроумна, Диркемова књига оставља утисак нелагодности".<sup>49</sup> Van Gennep, пак, каже: „Било да је друштво отпочело хордом, или патријархалном породицом, или материјархалном породицом, или групним браком — основа колективне кохезије је мисао и осећање сродности".<sup>50</sup> А насупрот Диркемовом схватању о потпуно потчињеном и пасивном положају индивидуе у једноме друштву, Goblet d'Alviella тврди, да је код Аустралијанаца „индивидуална акција веома важна, бар акција старца и „вођа церемоније. Они предлажу увођење новотарија и промена".<sup>51</sup> Најзад, и сам Диркем признаје да **хорда** као „права социјална протоплазма, као клица из које су произашли друштвени типови . . . још није примећена у друштвима на један савршено аутентичан начин."<sup>52</sup> „Вероватно је — и то веро-

<sup>46</sup> Revue de Met., 1911, 443; Les Formes, 626.

<sup>47</sup> Op. cit. 166. 167.

<sup>48</sup> H. P. de la Boullaye, op. cit. I, 444.

<sup>49</sup> Van Gennep, op. cit. 57.

<sup>50</sup> Ibid, 345.

<sup>51</sup> Ibid, 55.

<sup>52</sup> Div. Tr., 189—190.



ватно до највишег степена вероватноће — да је породица била најра-  
нија форма људског друштва Ми немамо никакав поуздан извештај  
ма о ком племену или заједници људских бића у којима не постоји  
породица, у једном или другом облику”, вели проф. Макдугал.<sup>53</sup> Разу-  
ме се, да ове и друге овакве тврдње, а њих има много, не говоре у  
прилог тачности и научности Диркемове социолошке тезе. Враћајући  
се у назад — у прошлост, да би тамо нашо доказе за оправданост  
својих социолошких хипотеза, Диркем се задржао на полазној, по-  
четној граници историје развоја људског друштва. Али, како оправ-  
дано примећује Walis: „Када се једном почне са бескрајним враћа-  
њем, онда нема оправданог разлога да се стане с ове стране почетка  
историје”.<sup>54</sup> „Религјско осећање људи каменог доба нико није довео у  
сумњу. Веровање у други живот истиче се код свих неолитских пле-  
мена у упадљивој бризи коју они посвећују гробљу... У оној мери  
у којој је то доказано философијом и науком, да акт укопавања  
мртвих представља религијска веровања и осећања, може се тврдити  
да религија постоји у човечанству од палеолитског доба”.<sup>55</sup>

\*  
\*   \*  
\*

Ако после свега овога што смо до сада рекли, допустимо, *ex hypo-*  
*thesi*, могућност евентуалног постојања једног друштва у Дирке-  
мовом смислу те речи, онда, како се може објаснити огромна раз-  
лика између таквог друштва и његових саставних делова — инди-  
видуа. Одакле долазе разлике које омогућавају постојање амбиса из-  
међу целине друштва и његових саставних делова? Зашто постоји  
такав антагонизам између колективног начина мишљења, осећања и  
делања, с једне стране, и индивидуалних тенденција и склоности,  
с друге, када ни друштво ни индивидуа не могу постојати једно без  
другог? Сва ова питања, као и многа друга у вези са овим, Диркем  
покушава да реши једним посебним законом асоцијације. По томе  
закону, делови који се удружују, приликом тог удруживања се пот-  
пуно мењају, и из њих се ствара једна потпуно нова јединка. Одакле  
овај закон долази, како се он може објаснити? Као што смо видели,  
Диркем ово не објашњава, он само постулира овај закон као факт.  
Тај закон је за њега стваралачка сила чију природу, за сада, не по-  
знајемо. То је синтеза, у коју још не можемо да уђемо. Али без ње  
не можемо да схватимо ни органски живот, ни индивидуалне мен-  
талне феномене, ни колективна психичка факта. Напротив, са при-  
мањем ове хипотезе, многе ће нам ствари постати схватљивије. Ово  
је друга догма у Диркемовом социолошком систему, у коју се мора  
веровати, ако се не жели да порекне могућност социолошког објаш-  
њења „старих проблема”. Ако нисмо вољни да напустимо сваку мисао  
на социолошко решење свих битних проблема живота, ми морамо да  
примимо Диркемову хипотезу о стваралачкој асоцијацији, која може

<sup>53</sup> Op. cit. 268.

<sup>54</sup> W. D. Wallis, loc. cit., 262.

<sup>55</sup> Christus, 95—96.

бити узета као база једне нове психологије и философије. Да видимо-како.

Као што знамо, Диркем одбацује и интроспекционизам и психофизиологизам као незадовољавајуће хипотезе за решење проблема порекла човековог психичког живота. Као *via media* између њих, он предлаже свој психлошки натурализам, који, по њему, више води рачуна о чињеницама, него што то чине поменуте две хипотезе.

Што се тиче интроспекционизма, Диркем га *a priori* одбацује као ненаучну хипотезу, јер он ставља проблем „ван обичне процедуре науке”. Тврдња о постојању „мисли — супстанце” није у домаћају науке, те не може ни бити предмет научног истраживања. Стога и ми нећемо, овом приликом, дискутовати овај проблем, што, наравно, не значи да се слажемо са нашим аутором у овом погледу. Али, када он наводи разлоге против психофизиологизма као теорије, која, свдећи психички живот на прост епифеномен физиолошког супстрата, лишава овај живот његове постојаности и на тај начин превиђа његову најбитнију карактеристику — ми смо у пуној сагласности са њим. Јер је очевидан факт да психички живот, који није ништа „ван меморије”,<sup>56</sup> не може бити заробљеник, како каже Диркем, нити посебних ћелија, нити групе ћелија. Он је ван њих и независан од њих — он ужива аутономију. Довде, наш аутор признаје чињенице. Али, када он покуша да ове чињенице објасни на један научни начин, он се спотиче о препреке које материјализам, по правилу, не може да уклони.

Наравно, ми смо свесни факта да Диркем емфатично протестује против оних који су склони да га окриве за материјализам. Напротив, по њему, више би му приличила титула једног спиритуалисте. Међутим, истину рећи, тако нам бар он каже, он није ни материјалист ни спиритуалист, већ рационалист.<sup>57</sup> Ипак, човеку је тешко да види и каже у ком погледу је Диркемов рационализам различит од чистог, правог материјализма.

Ми не смемо заборавити да је за нашега аутора органски живот ништа друго до резултат једне *suī generis* комбинације четири физичка елемента. Живот је дакле постао комбинацијом елемената мртве материје. Јер је за Диркема свака помисао о постојању нечега као што је „мисао — супстанца”, потпуно страна његовим схватањима проблема живота. Ментални живот није за њега ништа друго до „скуп представа”. Наравно, оно што је човеку тешко да схвати, то је чињеница — разуме се по Диркему — да ове представе, никле из физиолошке основе, могу да наставе своје постојање и онда када се одвоје од ње. Шта омогућава њихово постојање пошто се промени супстрат из кога оне првобитно долазе? Јер, ако психолошки натурализам, проширујући обим органске базе од које бар први елементи психичког живота потпуно зависе, тврди да нје оставио ментални живот „на милост” једне молекуларне промене, која би се могла десити „изолована на различитим тачкама мозга” — ипак, он не даје једно научно објашњење овог, по њему, факта. А по овом хипотетич-

<sup>56</sup> Revue Met. Mor., 1898, Vol. VI, 280.

<sup>57</sup> Règles, VII—VIII.

ком факту, пошто сензације као први елементи у менталном животу настану, оне тиме не зависе од њиховог супстрата. Тешко да се може разумети, зашто психички феномени, као искључиви резултати једне *sui generis* комбинације можданих ћелија, могу не само да постоје, него и да се комбинују на један аутономан начин, пошто се њихов супстрат, тј. стање целог мозга измени. Ако сензације долазе искључиво из једног физиолошког супстрата — „иначе, одакле би оне долазиле”? пита се Диркем — онда би човек пре очекивао да оне престану да постоје, пошто је њихов супстрат погођен таквим силама, које чак и по нашем аутору, могу да проузрокују промене у његовим стањима. Како, онда, може човек да мисли, да је Диркемов рационализам ишта друго до чист, прави материјализам? Али, онда, шта је са постојањем психичког живота — са меморијом, без које, чак и по нашем аутору, ментални живот није ништа?

Бугле вели да је од Диркема далско свака жеља „да наметне социологији објашњења материјалистичког типа и тенденције”. У свом чланку **Индивидуалне и колективне представе**, вели овај социолог Диркемове групе, „Диркем јасно излаже ову анти-материјалистичку тенденцију. Требало је да неке критичаре ослободи грубих заблуда. Ми не познајемо јаче побијање атомизма у психологији. Диркем показује на непобитан начин исправност сваког покушаја да се мисао веже за ћелију. Само постојање памћења је довољно, да утврди како репрезентативни живот не може да буде инхерентан — перманентан и нераздвојни елемент — нервној материји; како он има своје специјалне начине постојања, он живи помоћу својих сопствених сила... Свуда где постоји заједнички живот, јављају се последице, које превазилазе и премашују својства посебних елемената: синтеза је стваралачка... Ми верујемо да овде додирујемо централну тачку Диркемове философије. Као што је за Тарда главна мисао, мисао-образац, — она о биолошкој зарази: веровања и жеље прелазе од душе на душе, као микроби с организма на организам, тако је за Диркема главна мисао, „мисао-образац — она о хемијској синтези која чини да се појављују феномени, који се не могу предвидети из својстава изолованих елемената”.<sup>58</sup>

Ни овакво објашњење и апологија Диркемовог анти-материјализма не може да „ослободи неке критичаре грубих заблуда” у овом погледу. Јер ако је извор целокупног психичког живота човековог искључиво у мртвој материји и њеним комбинацијама, он не може бити ништа друго до епифеномен те материје и тих њених комбинација, и може трајати само донде док она траје. Све до данас, ниједан покушај материјалистичког објашњења психичког у човеку није успео, јер такав успех је немогућ без учешћа трансцендентног при решавању овог проблема.

И Диркемов покушај да ово питање реши, бар делимично, тајанственим, стваралачким законом асоцијације, јесте свесно или несвесно коришћење трансцендентног. Ево како.

Диркем је потпуно свестан све сложености и свих тешкоћа које за науку представља једно научно објашњење проблема постанка

<sup>58</sup> Sociologie et Philosophie, X—XI.

живота, човека и друштва са свим њиховим многобројним и различитим манифестацијама живота. Његов покушај да „старе проблеме” реши на један нови, социолошки начин, јако одудара од површног схватања и симплистичког решења, које је за ове проблеме имала тзв. философија просвећености. У том покушају се често пута сасвим другачије постављају и вреднују проблеми које је ова философија или превиђала, или омаловажавала, или чак и простачки карикирала. У религији она је видела мрак, реакцију и зло, док је религија за Диркема и његову социолошку школу постала извор и основ целокупне културе и цивилизације човечанства.

Како је Диркем покушао да реши старе проблеме: о постанку живота, о човековом и друштвеном животу и њиховим многобројним животним манифестацијама? Како је од мртве материје постала жива ћелија, како је из ње постао психички живот индивидуе и њених заједница?

Одговор на сва питања даје Диркемово постулирање једног тајанственог, још непознатог закона стваралачке асоцијације. Она претвара четири елемента мртве материје у живу ћелију; комбиноване живе ћелије су супстрат сензација; удруживање сензација даје слике, чије комбинације дају појмове и тако редом до удруживања индивидуалних свести, које ствара колективну свест једне *sui generis* организације, која је творац целокупне људске културе и цивилизације.

Психолошка концепција Хакслија и Мозлија, за коју „свест није ништа друго до епифеномен физичког живота” нема више много бранилаца; најауторитативнији представници психофизиолошке школе је формално одбацују”.<sup>59</sup> „Живот је само једна комбинација минералих делића, па ипак нико не мисли да од њега ствара један епифеномен грубе материје”.<sup>60</sup> „Ако је памћење искључиво једно својство ткива, ментални живот није ништа, јер је он ван меморије (памћења) ништа... Стања свести треба да имају једну релативно независну егзистенцију од њиховог материјалног супстрата. Иначе, она се групишу, као што се рађају и поново настају, по чисто физичким сродностима. Истина, често пута се верује, да се овај интелектуални нихилизам може избећи измишљањем неке супстанце, или не знам какве друге форме више (супериорне) од феноменалних детерминација. Говори се, нејасно, о некој мисли, различитој од материјала које јој даје мозак и које би она разрађивала поступцима *sui generis*. Али, шта је мисао, која не би била један систем, један ток посебних мисли, ако не једна реализована апстракција? Наука нема за задатак да упознаје супстанце и чисте форме, било да оне постоје или не постоје. За психолога, репрезентативни живот није ништа друго до скуп представа. Ако, дакле, представе сваке врсте умру одмах чим се роде, од чега ће се састојати дух? Треба бирати: или је епифеноменализам истинит, или једно право ментално памћење постоји”.<sup>61</sup> Оваква кри-

<sup>59</sup> Ibid, 3.

<sup>60</sup> Ibid, 5.

<sup>61</sup> Ibid, 13.

тика епифеноменизма је потпуно оправдана, јер ако нема памћења, нема ни психичког живота. Али, да ли нас Диркемова стваралачка асоцијација спасава од овог и оваквог „интелектуалног нихилизма”? Да ли она објашњава постанак, развој и континуитет психичког живота човековог на један већма задовољавајући начин, него што то чини епифеноменализам? Да није, на крају крајева, и по Диркемовом објашњењу, меморија „један чисто физички феномен”, а представе не стварни феномени са специфичним својствима, који се понашају међусобно на различите начине”, већ ништа?” Може ли се трајност меморије објаснити једним „менталним механизмом (али не искључиво физичким), који би објаснио асоцијације без интервенције икакве тајанствене силе или икаквог сколастичког ентитета?”<sup>62</sup>

Диркем мисли да представе, кад већ постоје, оне имају једну релативну аутономију. „Не постоји област у природи која није у вези са другим областима; ништа, дакле, не би било апсурдније него подићи психички живот као једну врсту апсолутног, које не би долазило ниоткуда и које се не би везивало за остали свемир. Сасвим је очевидно да стање мозга има утицаја на све интелектуалне феномене, и да је оно непосредни творац неких од њих (чистих сензација). Али, с друге стране, репрезентативни живот није инхерентан унутрашњој нервној материји, пошто он делимично постоји помоћу својих сопствених сила и има начине постојања, који су му специјални. Представа није прост аспект стања у коме се налази нервни елемент у тренутку када се представа деси, пошто се она одржава и онда када то стање више не постоји, и пошто су односи представа другачије природе од односа нервних елемената, који су испод тих представа. Представа је нешто ново. Свакако извесне особине ћелије доприносе њеном стварању, али нису довољне да је образују, пошто их она надживљава и манифестује различита својства. Али, рећи да психичко стање не проистиче директно из ћелије, то је рећи да се оно не налази у њој, да се оно, делимично, ствара ван ње и да јој је, у истој мери, спољашње. Када би оно било створено њоме, оно би било у њој, пошто његова стварност не би му долазила с неке друге стране”.<sup>63</sup>

Из досада реченог јасно се види да за своје социолошко објашњење постанка живота, човека и друштва Диркем не осећа потребу: ни за постојањем душе, одвојене од њеног тела, ни за постојањем супстанце супериорне одређеним феноменима, ни за постојањем мисли која је различита од материја којим је снабдева мозак, а које она разрађује поступцима *sui generis*. По његовом мишљењу, без обзира да ли постоје или не постоје чисте супстанце и форме, дужност науке није да се њима бави. Исто тако, решење проблема живота, човека и друштва је могућно без интервенције макакве тајанствене силе или схоластичких ентитета. Јер, он каже за себе да није ни спиритуалист, ни материјалист, већ да је рационалист, који у решењу ових проблема искључује сваку улогу трансцедентног. „Наш је главни циљ, каже он, да на људско понашање протегнемо научни рациона-

<sup>62</sup> Ibid, 20, 22.

<sup>63</sup> Ibid, 32—33.

лизам . . . Оно што се назива мојим позитивизмом, само је последица овога рационализма”.<sup>64</sup>

Ако Диркем верује да је нашао излаз из тешкоћа које представља прелаз мртве материје у живу ћелију, из које је, најразличитијим њеним комбинацијама, постао целокупни органски и психички живот — постулирањем постојања једног тајанственог закона стваралачке асоцијације, он је самим тим створио нови проблем. Постоји ли у ствари један такав закон који решава све животне проблеме на један рационалан начин? Ако постоји, како он може да се схвати и објасни?

Најпре, како њиме може да се објасни постанак живе ћелије, која је у савременој науци проблем над проблемима. „Може се рећи да је једна ћелија бескрајно сложенија од целог света. Цео свет је, у основи, релативно прост. Једна сама ћелија је толико сложена, организована на један тако чудесан начин, да је мало рећи: „Ћелија је један свет! Једна армија биохемичара и биолога је данас у целом свету наднесена над живом и узбудљивом тајном, као што је ћелија — најпростији једноћелички организам. Ту се одиграва, овога момента, једна од великих авантура људске интелигенције”.<sup>65</sup> Професор медицинског факултета, Мах Арон пише: „Ниједна хипотеза не објашњава прелаз не живих органских супстанца, у организовану и живу материју. Далеко је од аминокиселина и трајног споја до најелементарније форме живота која може да се појми”.<sup>66</sup> „Живот или стварање хијерархијског реда међу деловима, не појављује се у једном, у правом смислу речи, физичком свету, вели Бутру. Тај свет нам не нуди ништа слично једној ћелији”.<sup>67</sup>

Диркем, пак, као што смо већ видели,<sup>68</sup> за проблем постанка живота из мртве материје има једно упрошћеније решење. Жива ћелија, као основни елемент органског света, постала је од својеврсног удруживања, својеврсне асоцијације четири хемијска елемента — водоника, кисеоника, угљеника и азота. Између ћелије као јединог супстрата органског живота и психичког живота човековог постоји огромна разлика — иста разлика која дели мртву материју од органског света. Наш аутор и не покушава да моћ ове стваралачке асоцијације објасни на један рационални начин. Он само каже да природу те асоцијације, за сада, не познајемо. Она се врши по законима, помоћу још непознатих сила. Без једног таквог тајанственог закона асоцијације, немогуће је схватити ни органски живот, ни манифестације индивидуалног и колективног психичког живота човековог. Напротив, са примањем таквог закона многе ће нам ствари постати јасније. Да ли?

Ако кажемо да без постојања једног оваквог закона асоцијације ми не можемо, а са његовим постојањем ми можемо, да објаснимо најтрновитије проблеме индивидуалног и социјалног живота, ми,

<sup>64</sup> Règles, VII—VIII.

<sup>65</sup> C. Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le probleme de l'existence de Dieu, 1966. Edition de Seuil, 166.

<sup>66</sup> Ibid, (цитат из тог дела).

<sup>67</sup> Emile Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paris 1921, 83.

<sup>68</sup> Види гл. I.



у нашем резонувању нећемо отићи много даље од резонувања једног најпримитивнијег урођеника који све у свету објашњава вољом и снагом свога тотема, или даље од резонувања припадника једне религије, који у свему види пројаву воље његовог божанства. Не мари ништа, ако се *ultima ratio* свега збивања у свету и животу зове разним именима. Чињеница је да без њега свет са свим његовим појавама остаје необјашњен. Али, ми знамо да је, по Диркему, једна хипотеза која је ван домашаја научне контроле и провере, самим тим, избачена из научне дискусије разних проблема. На основу овога принципа, Диркем је, као што смо већ видели, а *priori* одбацио интроспекционизам као метод проучавања психичког живота. Међутим, врло је тешко видети зашто је Диркемова хипотеза о закону асоцијације као *ultima ratio* свега органског и психичког научнија и позитивнија од оних које он одбацује. Чак кад би она и бацала нову светлост на најбитније проблеме индивидуалног и социјалног живота, како то наш аутор верује, она је ван домашаја научног објашњења и потврде, те се претвара у једну, априористичку, метафизичку концепцију, која је сама по себи велики проблем.

Хипотеза о тајанственој стваралачкој асоцијацији, као што смо видели, игра у Диркемовој социологији исту улогу, коју божанство игра у религији. Наш аутор њоме објашњава све. Асоцијација није, како се то некада веровало, феномен сам по себи бесплодан, који се састоји просто у довођењу у спољне односе познате чињенице и одређених својстава. Није ли она, напротив, извор свих новина, које се узастопце производе у току опште еволуције ствари? Какве разлике постоје, пита Диркем између наших и других организама, између организованог живог бића и просте пластиде, између ове и неорганских материја које је састављају, ако не разлике у удруживању. Сва се ова бића, при крајњој анализи, растварају у елементе исте природе, али су ови елементи негде додати једни другима, а негде удружени једни с другима, овде на један, а тамо на други начин. Човек има право да запита, да ли овај закон не продире чак и у минерални свет, и да ли разлике које раздвајају неорганска тела немају исто порекло<sup>69</sup>. Али, ако, за моменат, чак и допустимо да је све ово онако како Диркем каже, ипак то је само излагање чињеница, казивање како се оне дешавају, али не и зашто се дешавају. Остаје нејасно, зашто закон асоцијације у једном случају ствара разлику између неорганских тела; у другом, претвара четири елемента тих тела у живу ћелију; у трећем, органско претвара у психичко итд. С обзиром на чињеницу да је основ свега овог компликованог процеса мртва материја, требало би очекивати да процес асоцијације мења на разне начине количину материје, а не и природу њену. Откуд том закону стваралачка моћ, јер прелазак мртваг у живо није само једна фаза у процесу различитог груписања материјалних елемената, већ скок, који ствара амбис између живог и мртваг, између тих елемената и резултата њихове комбинације? Диркем, у овом погледу, није објаснио своја схватања. Он овај проблем и не додирује, а самим тим и не успоставља праву каузалну везу између последице и узрока.

<sup>69</sup> Règles, 126—127.

Без тога, пак, остао би без научног објашњења и цео Диркемов социолошки систем. Јер, ако Диркемов закон асоцијације не садржи узроке за све многобројне појаве у свету; ако он није у стању да својим специфичним и јасно одређеним снагама објасни цео стваралачки процес, од комбинованих елемената мртве материје до постанка генија и светитеља, као највеће вредности идејног и моралног успона човека; ако он није један разуман, плански узрок свега овога — онда Диркем, помоћу таквог закона асоцијације, не само неће бацити нову светлост на старе проблеме, него ће довести у ћор-сокак целокупни људски прогрес. Оно што, све до сада, није успело ниједном материјалистичком систему, није успело ни Диркемовом. Једно иоле задовољавајуће објашњење света и живота, засновано искључиво на чисто научним чињеницама, без икакве помоћи трансцедентног, немогуће је. Чувени совјетски научник Опарин пише: „По механистичкој доктрини, која је преовлађивала у природним наукама прошлога века и која се делимично, сачувала до наших дана, познање живота се ограничава на једно објашњење, уколико је оно омогућено физиком и хемијом, на пуно свођење виталних феномена на физичке и хемиске процесе. То гледиште пориче постојање специфично биолошких закона. По њему би постојали само закони неорганске природе, и они би регулисали и све феномене живих организама. Уствари, то је негација сваке квалитативне разлике између организма и тела неорганске природе. Из тога би следио закључак: или да су неорганска тела природе обдарена животом, или да сам живот у ствари не постоји”.<sup>70</sup>

Проблем постанка живе ћелије из мртве материје је, као што смо видели, непрекидно један од најтежих и најактуелнијих проблема нашег времена.<sup>71</sup> „Загонетка коју треба одгонетнути састоји се нарочито у преображају физичких својстава материје у својства, која карактеришу раћање живота, тј. у прелазу мртвога света у биолошки свет”.<sup>72</sup> Сви досадањи покушаји научника да живу ћелију створе у лабораторији остали су безуспешни. „Још се не предвиђа моменат када би наука успела да у лабораторији произведе протеин са елементарним својствима живота: асимилацијом, растењем, расплођавањем, вели Jean Rostand. Ја сумњам да ће човек икада успети да створи протоплазму способну за даљи развој”.<sup>73</sup>

Овако сложени и тежак проблем постанка живе ћелије — преласка мртвог у живо — Диркем решава врло просто. Не улазећи у објашњење његовог постанка и његове природе, он постулира као апсолутну истину постојање једног врло тајанственог и свемоћног закона асоцијације, који је „извор свих новина сукцесивно произведених у току опште еволуције ствари”.<sup>74</sup> То је целокупно објашњење које Диркем даје о овоме закону, око кога се окреће и од кога за-

<sup>70</sup> A. Oparin, *L'origine et l'Evolution de la vie*, Moscou, Ed. de la Paix, 7 (цитат узет из Tresmontant-a, op. cit. 166).

<sup>71</sup> C. Tresmontant, op. cit. 166.

<sup>72</sup> P. Wintrebert (цитат из Tresmontant-a, op. cit. 189).

<sup>73</sup> Cahiers d'études biologiques, 3, 50—51 (цитат из Tresmontant-a, op. cit. 252).

<sup>74</sup> Règles, 126.

виси целокупна његова социолошка мисао. Разуме се, ово и овакво схватање је далеко од позитивне науке. У своме тражењу узрока свему, дух људског сазнања се не задовољава овако површним и симплистичким догматизирањем. За њега не постоји логичка тешкоћа да пређе преко тог догматизирања и иде даље. Ако овакав закон асоцијације не би садржао у себи разум и целисходност као латентне узроке свих многобројних збивања у свету, онда би ми морали бити спремни да примимо као факт постанак живог из мртвог, и разумног, без разумног узрока. А то би значило објашњење последица неадекватним узроком. Јер, овај свет са свим својим манифестацијама различитих култура и цивилизација био би необјашњив без адекватних узрока. Међутим, Диркемово тзв. позитивистичко-рационалистичко објашњење света и човека је далеко од тога да нам пружи један такав узрок. И ништа природније од тога. Јер овај свет је тако пун тајни и загонетака, да не може да буде обухваћен нити уским кругом позитивистичко-рационалистичког научног искуства; нити објашњен њиме. Његово објашњење неминовно налаже излазак из тог круга, који је око њега описао материјалистичко-атеистички, претенциозни симплистички сцијентизам, чијег утицаја ни Диркем не може да се потпуно ослободи. Он сужава хоризонте и спутава слободу кретања човекове мисли, јер је априористичан и догматичан. И Диркемова хипотеза о закону асоцијације не излази из круга уског и догматског сцијентизма: она постулира и догматизира, а не објашњава, те, према томе, и она подлеже слабости априоризма и симплицизма, коју њен бранилац пребацује другим теоријама, са којима се не слаже. Свет је сложенији и тајанственији проблем, него што га рационалистички позитивизам поставља и решава. То постављање и то решење је ван његовог дохвата и моћи. По то решење се мора ићи другде. Wintrebert каже: Дух живе материје није еволутивна тековина, него првобитно и основно својство живота. Разум је инхерентан несиметричној структури макро-молекула”.<sup>75</sup> „Сазнати ствари по реду њиховог стварања, вели чувени француски философ и Диркемов професор Boutroux, то је познати их у Богу. Јер, један узрок може да буде признат као такав само ако се, једном везом суделовања, споји са Првим Узроком. Ако серија узрока нема границе, онда прави, истинити узроци не постоје, акција и страст постоје у свакој ствари, и ни једна ни друга не могу бити апсолутни основ бића. Али, да ли је дух у стању да дође до ове врховне суштине?

Може се рећи да позитивне науке, кроз проучавање феномена, већ траже Бога. Јер оне траже први принцип ствари. Различите концепције на које се покушава да сведе све што је дато у искуству, у једну руку, нису ништа друго до дефиниције Бога. Најсмелији подухват је претензија да се лишимо сваког постулата при објашњењу света, и да Бога идентификујемо са апсолутном потребом, која не претпоставља ништа пре себе. Ова идеја, која се, на крају крајева, брка са идејом ништавила, јесте тако празна да, истину рећи, не објашњава ништа. Треба се помирити са судбином и ставити у идеју Бога један необјашњив принцип, а тај принцип, да би био плодан,

<sup>75</sup> Цитат из Tresmontan-a, op. cit. 239.

треба да буде синтетичан”.<sup>76</sup> Ни искуство, нити икаква логичка разрада искуства не би могли да дају праву идеју о Богу. Али, да ли је свет, дат у искуству, целокупна реалност?<sup>77</sup>

Својим тајанственим законом Диркем покушава, као што ћемо доцније видети, да објасни и постанак свих социјалних појава, које су произашле из религије. Али, ако у физичком и биолошком свету евентуално и постоји такав закон асоцијације, значи ли то да он, примењен на социјални свет, треба да да исте резултате, тј. да између индивидуа као саставних делова друштва и тога друштва, створеног њиховом асоцијацијом, створи амбис? Наравно, између органског молекула, једне органске ћелије и једне свесне индивидуе постоји велика разлика, зашто би онда резултати њихових асоцијација били исти? „Диркем а priori претпоставља да су исти, вели професор Leuba. Али, каже овај амерички научник, присуство свести уноси у однос индивидуа са друштвом које оне сачињавају, један битан елеменат, који се не налази у односу који постоји између материјалних елемената и њихових спојева. Ова разлика, наставља Leuba, изгледа ми, да потпуно обезвредњује паралелу коју је Диркем утврдио”.<sup>78</sup>

### 3. Анализа Диркемове дефиниције религије

Надамо се, да се из досада реченог види, да је Диркемова концепција друштва пуна различитих ненаучних претпоставки, те се као таква не може примити као задовољавајућа. Далеко од тога да буде заснована искључиво на научним чињеницама, она је само једна јако спорна априористичка хипотеза. Даље, ми смо покушали да докажемо како се постулат закона стваралачке асоцијације, који у Диркемовој социологији игра улогу једног *ultima ratio*, уместо да реши све битне проблеме човека и друштва, сам претвара у врло тежак и акутан проблем који рационалистички позитивизам не може да реши. Најзад, ми смо наговорестили, да претпостављајући а priori да примена таквог закона и у неорганском, и у органском и у социјалном свету даје исте резултате, Диркем је своје схватање односа између индивидуа и друштва засновао на паралели која не може да издржи озбиљну научну критику. А, ако је оно што смо досада о овоме рекли иоле тачно, онда се као логичка последица намеће закључак: Диркемова концепција религије као најважнијег и свеобухватног социјалног феномена је резултат његове концепције друштва; и ако се докаже да је његова концепција друштва погрешна, онда ни његова концепција религије не може да избегне исту критику.

А сада да пређемо на детаљнију критичку анализу ове концепције.

У трећој глави нашег есеја, ми смо покушали да изложимо Диркемову дефиницију религије. Овом приликом, нас не интересује питање: да ли је једна научно задовољавајућа дефиниција могућа

<sup>76</sup> Boutroux, op. cit. 152—153.

<sup>77</sup> Ibid, 154.

<sup>78</sup> Sociologie et Psychologie, Revue Philosophique, 1913, 350.

или не.<sup>79</sup> Међутим, ми се потпуно слажемо са мишљењем нашег аутора да једна таква дефиниција треба да садржи у себи све најбитније елементе, који су заједнички свим религијама. Ако јој недостаје ово својство, она ће бити не дефиниција религије уопште, већ дефиниција једне од религија. Против овога не може ништа да се каже. Али, да ли Диркемова дефиниција религије испуњава ове услове; не оставља ли она сваку религију ван себе, не објашњавајући ниједну?

Као што смо већ раније нагласили, пре но што ће покушати да дефинише религију социолошки, Диркем одбија да види како у појму натприродног, (*surnaturel*), тајанственог, мистичног, тако и у божанству (*divinité*) и духу (*esprit*), битне елементе, заједничке свим до сада познатим религијама. Зато их он искључује из своје дефиниције. Први од ова два појма је, за нашег аутора, само „једна секундарна епизода“, док други „датира од јуче“. Према томе, оно што се зове минималном дефиницијом религије не сме укључивати ниједан од ова два појма, ако нисмо вољни да оставимо многе религије без објашњења. Зато он, као што смо раније констатовали, не признаје ни анимизам ни натурализам као елементарне форме религије.

Рашчистивши, по овако кратком поступку, терен од онога са чим се не слаже и што онемогућава његову дефиницију религије, наш аутор нам каже да је најкарактеристичнија црта религијских феномена — а религија је само систем ових феномена — подела ствари у две групе: у **свете** и **профане**. У четвртој глави нашег есеја, видели смо како Диркем покушава да објасни узроке ове поделе, и да покаже како су други социјални феномени, временом, произашли из религије.

На овом месту, пре но што уђемо у дискусију Диркемове дефиниције религије, ми треба да додирнемо једно претходно питање које се не може избећи. А то питање је: какви су мотиви и побуде водили Диркема да искључи из једне минималне дефиниције религије појмове „дух“ и „мистерија“? Да ли је он дошао до таквог закључка пошто је претходно проучио религијске феномене на један научни начин, или његова дефиниција религије није ништа друго до једна априористичка концепција?

Појам натприродног је за Диркема „свет мистерије, несазнативога, несхвативога. Са тим појмом религија би била једна врста спекулације о свему ономе што измиче науци и, уопште, јасној мисли“.<sup>80</sup> Међутим, идеја натприродног, мистичног, јавља се у историји религија „врло касно“. Она је потпуно страна не само народима који се називају примитивним, него и свима онима који нису достигли извешан степен интелектуалне културе“.<sup>81</sup> Та идеја „како је ми схвата-

<sup>79</sup> По проф. Webb-у, „религија нити може нити треба да се дефинише“ (*Problems in the Relations of God and Man*, 1915, 3). За проф. Prott-a „све дефиниције религије су мање-више неизвесне и требало би их узимати пре као постулате него као аксиоме“ (*The Religious consciousness*, 1920, 1). Наводећи 48 различитих дефиниција религије, проф. Leub каже: „Није потребно рећи колико ми нисмо ни покушали да дамо једну потпуну листу дефиниција“ (*La Psychologie des Phenomenes religieux*, Paris 1914, 397).

<sup>80</sup> *Les Formes*, 33.

<sup>81</sup> *Ibid*, 37.



мо" датира од јуче. Она претпоставља супротну идеју, чија је она негација, и која нема ничега примитивног". Да би се знало шта је натприродно, мора се најпре знати шта је природно, тј. шта се дешава по утврђеним природним законима. „То је наука, а не религија, која је научила људе да су ствари сложене и тешке за разумевање”.<sup>82</sup> Отуда, и Спенсерово схватање „да се све религије, „дијаметрално опречне по својим догмама, слажу у прећутном признању, да је свет, са свим оним што садржи и свим оним што га окружује, тајна која тражи објашњење”; и да се све оне, у суштини, састоје „у веровању у свудаприсутност нечега што превазилази разум”,<sup>83</sup> — за Диркема није тачно. Такође је нетачно и Милерово схватање, по коме је „свака религија напор да се појми непојмиво — једна тежња ка бесконачном”.<sup>84</sup> Тако, дакле, по Диркему, идеја мистерије нема ничег оригиналног. Она није дата човеку; њу као и њој супротну идеју, човек је створио својим рукама, у исто време. Стога она заузима извесно место само у једном малом броју напредних религија. Не може се, дакле, од ње направити карактеристика религијских феномена, а да се из дефиниције не искључи већина чињеница које треба дефинисати”.<sup>85</sup> Да овде поновимо Диркемове речи, које смо већ навели у трећој глави нашег есеја: „Далеко од тога да види натприродно свуда, примитивни човек га не види нигде”.<sup>86</sup> За њега је у природи све јасно, као што би то било јасно за једног *ex hypothesi* свезнајућег човека.

По Диркему, дакле, за примитивног човека не постоји ниједан проблем, ни у његовом личном животу, ни у свету у коме он живи. Њему је све јасно што се дешава у њему и око њега. Он ни о чему не уме да се запита: како и зашто? Он се ничему не диви, ни пред чим не осећа страх, ничему не указује поштовање, ни над чим не размишља. Његово изненађење, узбуђење, страх, несрећу и друга нелагодна осећања не изазива: ни болест, ни глад, ни олуја, ни поплава, ни дивље животиње, ни смрт, ни многе друге појаве које прете његовом опстанку. Он не дели све те појаве на добре и зле, корисне и штетне по њега, и не тражи никакво објашњење зашто једне жели, а друге избегава, јер њему је све јасно; за њега није ништа тајанствено, мистично.

Међутим, сви испитивачи живота примитивних народа тврде, да је оваква претпоставка бесмислица. Ево шта о томе каже Леви Брил, један од најпознатијих социолога Диркемове школе: „Колективне представе претпостављају не само да примитивни човек стварно има слику предмета и верује да је он реалан, већ исто тако да се он нечему нада и нечега боји, јер извесно одређено дејство излази из тог предмета и утиче на њега. То дејство, та акција, изврстан утицај, извесна врлина, извесна тајанствена (*occulte*) сила, различита према предметима, за примитивног човека је увек реална. Она чини инте-

<sup>82</sup> Ibid, 36—37.

<sup>83</sup> Ibid, 33—34.

<sup>84</sup> Ibid, 34.

<sup>85</sup> Ibid, 39—40.

<sup>86</sup> A. S. II, 5.



грални дсо његове представе. Да би једном речи одредио то опште својство колективних представа, које заузимају тако важно место у менталној делатности нижих друштава, ја ћу рећи да је та ментална активност **мистична** . . . Ја ћу употребити овај израз у уско дефинисаном смислу, у коме се мистичним назива веровање у силе, у утицаје, у непредвиђена али стварна дејства на чула”.<sup>87</sup> А Alfred Loisy види у мистицизму „душу религије и морала” — (La Religion, 1924, p. 6).

Живот примитивних народа је пун тајни и проблема, само они те тајне разјашњавају и те проблеме решавају средствима која им пружа њихов степен културног развоја. Они тајанствено не само да не виде нигде, него га виде готово свуда. Примитиван човек није чекао развој науке да би могао да прави разлику између природног и неприродног, и да појаве тумачи и вреднује на научни начин. Он их је тумачио по свом критеријуму истине и вредновао по свом мерилу вредности. Но, том способношћу он је обдарен од саме природе, а не притиском социјалне средине. Јер, чак и код животиња постоји способност разликовања између корисног и штетног, обичног и необичног. McDougall у инстинкту радозналости види „један од главних коренова и науке и религије”.<sup>88</sup> За њега је религијска емоција врло сложен и „разноврстан производ сарадње више инстинката”.<sup>89</sup> А зар чуђење, страх, дивљење, и слична осећања не играју никакву улогу у формирању религије? Зашто онда та способност „датира од јуче”? У овом погледу нема битних разлика између најпримитивнијих и најкултурнијих народа и савременог света, Јер, животна проблематика савременог човека, и поред свег развоја научног са знања, је далеко компликованија и деликатнија од проблематике једног урођеника, чији је хоризонт знања далеко суженији и животне потребе далеко сведеније од хоризонта и потреба наших савремених људи. И наш савремени живот је пун тајни, и ми смо још далеко од могућности да те тајне разумом решимо, и поред свих научних успеха до којих смо дошли. Да и не помињемо нашу немоћ пред тајном живота и смрти, ми још ни смо у стању да разјаснимо ни један посвездневни процес у свакоме од нас: закон метаболизма је још неразјашњена тајна природе. А, уосталом, која се појава у животу човека и света може до краја разјаснити, без познања праузрока свега збивања у њима? Ми смо већ видели да је и Диркемово објашњење постанка живота метафизичке, а не научне природе. Зашто он, дакле, натприродно и мистично у религији избацује из своје дефиниције религије, и сматра их, малтене, предрасудама (preposiciones), од којих жели да очисти свој социологизам?

По нашем мишљењу, овакав Диркемов став према овим проблемима логички проистиче из његове целокупне социолошке концепције света и човека.

Ми смо раније покушали да покажемо како између екстериорности и принудне силе социјалних феномена, с једне стране, и друшт-

<sup>87</sup> Les Functions mentales, 30.

<sup>88</sup> Op. cit. 59.

<sup>89</sup> Ibid, 88.

ва како га Диркем схвата, с друге, постоји велика разлика. Ове особине социјалних феномена не инспиришу, нужно, идеју о једном духовном, интелектуалном и моралном бићу *sui generis*. Таква идеја је постојала а *priori*. Као што смо раније видели, њу је Диркем позајмио од Конта. Само Контово обожавање човечанства је једна врста социолошког монотеизма, док је Диркемово обожавање сваке друштвене средине један социолошки политеизам. И, у томе је Диркемова оригиналност Међутим, и он као и Конт, искључује сваку улогу психологије и њених метода у објашњењу социјалних феномена, и покушава да ове појаве објасни друштвом, јер се сложено може објаснити само сложеним.<sup>90</sup>

Доследан својој хипотези да творац религије није индивидуа него друштво, и да се друштво мења према својој маси и динамичној густини, Диркем је дошао до закључка, да религија, као нешто потпуно условљено друштвом, треба и мора да се према друштву и мења. На тај начин, стваралачка улога човечанства као најшире људске заједнице код Конта, пренета је на све поједине специфичне друштвене средине код Диркема. Место једног бога — целокупног људског друштва, створени су многи богови — посебне људске заједнице. Социологистички лаички монотеизам се, са свим својим манама и недостатцима дегенерисао, у социологистички лаички политеизам.

Отуда, у складу са својим схватањем социјалне морфологије, наш аутор је закључио да најпримитивнија — елементарна форма религије — треба и мора да се налази у најпримитивнијем типу социјалне заједнице, до сада познате — разуме се, по његовом имшљењу — у клану, пошто је он најближи хорди која више не постоји. Ту, у тотемистичком систему, Диркем је нашао елементарну форму религије. Ми смо већ видели, да то схватање није тачно.<sup>91</sup> Како је, пак, по Диркему, религијска сила, створена тотемистичким друштвом, безлична и анонимна, појам о духу (*Esprit*) мора бити искључен из једне минималне дефиниције религије, јер је он, кад постоји, само индивидуализација, персонификација те безличне и анонимне силе. Зато, када наш аутор одбија да у своју дефиницију религије унесе појам о души, он је доследан својој априористичкој концепцији друштва.

Али, ако Диркем, најпре, има једну готову дефиницију религије при руци, па, доцније, прикупљајући чињенице да је подупре и оправда, нађе да је тотемизам најближи тој дефиницији и да он треба да се сматра најелементарнијом формом религије — он не треба да буде

---

<sup>90</sup> Диркемова теорија, каже Т. Th. Mozz даје најнеобичнији пример тенденције мисли, коју сам ја назвао синоптичком. Она увек почиње од разматрања целине, комплексног, сматрајући да је ово први а не доцнији продукт састављања делова. И, ово аутор поставља као прочити принцип, применљив на проучавање друштвених феномена, исто онако као и на проучавање животињских проблема уопште, па чак и мртвих феномена" (*History of European Thought in the Nineteenth Century*, 1914, Vol. IV, 560—561).

<sup>91</sup> У „*The American Journal of Theology*“, 1917, Vol. XXI, 147, А. В. Lewis пише: „Диркемова концепција тотемизма не познаје најновија проучавања, која показују његову сложену природу... Ми, свакако, не бисмо сматрали тотемизам најпростијом религијом”.

Loisy каже: „У тотемским друштвима може да постоји ембрионарна религија, али сам тотемизам није религија”. Н. Р. de la Boullaye, *op. cit.* 444, note, 3.

зато осуђиван. „То је једино, како каже Валис, што један смртан човек на земљи и може да уради, када је реч о социолошким феноменима: ми створимо схватање (концепт), и на основу тога бирамо материјал и видимо колико се он са тим слаже”.<sup>92</sup> Али, онда, Диркемова дефиниција религија није апостериорна, а његово одбацивање из ње појмова духа и мистерије је априорно и ненаучно.

Па ипак, иако се по Диркему, из основних принципа тотемске религије може видети „да је свака идеја о души (ame), духу (esprit) и митским лицима осутна, не постоји религија у којој се овај појам душе (ame) не сусреће” . . . „Уколико се то може судити по подацима етнографије, изгледа, да је идеја о души била савремена човечанству и да је она, одмах, имала све своје битне особине, тако да се посао напреднијих религија и философије ограничавао на њено прочишћавање, без икаквог, у истини, темељног додавања” . . . „Тешко је одредити идеју коју Аустралијанац има о души — толико је она мрачна и неодређена”.<sup>93</sup>

Јасно је, да овакво Диркемово признање јако слаби његову критику Tylor-овог анимизма, и оправданост априорног избацивања појма душе из социолошке дефиниције религије. Јер, његов покушај да докаже како је овај појам „производ једне секундарне формације”, остао је безуспешан. Што се, пак, тиче појма тајне, мистерије, он се јасно претпоставља и у самој Диркемовој дефиницији религије.

Пошто је одбио да у своју дефиницију религије унесе појмове „душа”, „дух” и „мистерија”, он тврди да религија постоји када су испуњена три услова: једна дводелна подела ствари на свете и профане; један јединствени систем обавезних веровања и праксе у вези са овим стварима, и група људи, чија је солидарност обезбеђена овим веровањима и овом праксом.

Шта стоји иза овакве религије; шта је омогућило овако радикалну поделу свега и свачега у свету, неорганском, органском и психичком, на свето и профано; шта је узрок настанка једног овако јединственог система заједничке идеологије и праксе, која обезбеђује солидарност чланова једне људске заједнице?

#### **4. Творац овакве религије је, по Диркему, друштво.**

Диркемову концепцију друштва ми смо изложили у трећој глави нашег есеја. Као што смо тамо видели, друштво није прост збир различитих индивидуа, већ резултат једне *suī generis* асоцијације и комбинације њихових индивидуалних свести. Резултат једне такве стваралачке асоцијације и комбинације је независан од делова који се комбинују. Он је увек нешто ново: и у неорганском и у органском психичком и сакралном свету. Друштво је, дакле, једна нова стварност, *suī generis*, једно наиндивидуално биће — „највише које се може уочити у области интелектуалног и моралног”. За своје чланове, оно је исто што и Бог за своје верне. Социјални феномени су његов начин мишљења, осећања и делања.

<sup>92</sup> Loc. cit. 260; Cf. G. Michelet, op. cit. 58.

<sup>93</sup> Les Formes, 343—344.

Ми смо већ видели какве научне, психолошке и философске тешкоће не може да савлада Диркемов тајанствени стваралачки закон асоцијације када покушава да објасни збивања у неорганском, органском и психолошком свету појава. Да видимо сада какве плодове даје његова примена у свету социјалних појава.

Религија је, по Диркему, „једна целина, састављена од делова. Она је, више мање, један сложени систем митова, догми, обреда и церемонија”. Сви ови религијски феномени имају екстериорност и принудну силу према индивидуи, као заједничка својства свих социјалних феномена. У том погледу, они се не разликују од моралних, правних и других социјалних феномена. Које су њихове специфичне одлике које их разликују од других социјалних феномена?

Као што знамо, Диркем дели религијске феномене на веровања и обреде, као начине одређених акција, условљених веровањима. Објашњење обреда, као акција, зависи од објашњења веровања, као њиховог теоријског оправдања. Шта је, дакле, специфична ознака религијских веровања? Она деле цео свет, и идејни и стварни, на два дела: један од њих је **свети**, а други **профани**. Као што смо раније видели, та подела је, по Диркему, апсолутна Она представља логичку празнину, прекид континуитета између та два света Онакав исти прекид континуитета какав постоји између јединке и колектива, између психологије и социологије.

Шта даје овакву снагу религијским феноменима? Шта је то што једне чини светим, а друге профаним? Разуме се, по Диркему, то је друштво Али, друштво нема увек овакву стваралачку снагу.

Диркем наглашава, као што смо раније видели, да свако повезивање индивидуалних свести не рађа религију Да би до рађања религије у једној људској заједници дошло, нужно је да међу члановима те заједнице постоји извештан степен јединства, интензитета, и да силе које она ствара буду довољно јаке, да би могле да јединку извуку изван саме себе, и да је уздигну у један виши живот. Религија се рађа само на оном друштвеном скупу, на коме је стање егзалтације његових чланова тако, да човек више не познаје себе, има утисак да он није више он сам, да је он постао друго биће; да се на том скупу све дешава као да је он стварно пренет у један специјални свет, потпуно различит од света у коме он обично живи, у једну средину, насељену силама изузетно интензивним, које га освјају и метаморфозирају. Како овакво стање, пита се наш аутор, не би створило код човека уверење „да стварно постоје два хетерогена и међусобно неупоредива света”... „Први је свет профан, а други је — свет светих ствари. У тим раздраженим, узбуђеним (effervescent) друштвеним срединама и из тог узбуђења, из те раздражености, изгледа да је рођена религиозна идеја”.<sup>94</sup>

Међутим, Диркем нам не објашњава како је једно друштво дошло до оваквог стања. Он каже да, пошто су индивидуе једном заједно, из њихових приближавања произилази једна врста електрицитета, и ствара узбуђење, које је јаче или слабије према томе, да ли је маса и динамична густина једног друштва већа или мања.

<sup>94</sup> Les Formes, 312—313.

Али, то није научно објашњење, које открива прави узрок настанка једне овакве појаве која игра тако пресудну улогу у Диркемовој социологији. Очевидно је, да једна људска група, макако она мала била, не може да постоји, ако не постоји нешто што њене чланове држи у заједници. То је оно што наш аутор назива густиним или „моралном стегнутошћу” једне групе људи. Кад већ и ако већ, такво једно јединство међу јединкама једнога друштва постоји, онда је лакше објаснити настанак и природу атмосфере једне друштвене заједнице на окупу, било да је у питању урођеничка хорда или каква друга културнија људска заједница. Међутим, Диркем не објашњава како се долази до тог елементарног и основног јединства једне социјалне групе.

Кад смо говорили о његовој концепцији друштва, ми смо видели да је то јединство резултат истог закона стваралачке асоцијације, која од четири елемента мртве материје ствара живу ћелију, а од ћелије психичке елементе живота. Али, као што знамо, то је постулат, а не научно објашњење. У случају стварања колективних представа, човек би више волео да зна каква је полазна тачка егзалтације једне друштвене заједнице, коју те представе стварају. Вероватно, није довољно да се индивидуе тога друштва само гледају међусобно. Потребно је да се оне међусобно и разумеју. Како оне долазе до тог разумевања; одакле долази осећање које их узбуђује до лудила — френезије? Јер, иако Диркем признаје да „опште особине човекове природе улазе у посао разрађивања из кога произлази социјални живот”, он пориче да га оне подстичу и да му дају специјалну форму. Оне га само омогућавају. Колективне представе, узбуђења, и тежње немају за стваралачки узрок свест појединаца, већ услове под којима се налази социјално тело у целини. Без сумње, оне се могу остварити само ако индивидуалне природе нису према њима отпорне. Али, ове природе су само неодређени материјал, који социјални фактор одређује и преображава. Њихов допринос се састоји искључиво из сасвим општих стања, из неодређених, па, према томе, пластичних склоности, које, саме собом, не би могле да дођу до одређених и сложених облика који карактеришу социјалне феномене, ако други чиниоци не интервенишу”.<sup>95</sup> Али, ако је то тако, онда како могу индивидуалне природе бити неотпорне према колективним представама, узбуђењима и тежњама, ако између њих и ових представа не постоји извесно разумевање, ако између индивидуалног и колективног постоји прекид континуитета?

И поред овога, Диркем нам каже: „Пошто друштво може да постоји само у индивидуалним свестима и кроз њих, потребно је да оно продре у нас и организује се у нама. На тај начин оно постаје саставни део нашег бића и, самим тим, оно га уздиже и увећава”.<sup>96</sup> Наш аутор нас подсећа, да је историја пуна примера овако оживљавајуће и окрепљавајуће акције друштва. Каже нам се „да је довољно да помислимо на ноћ 4. августа, када је један скуп

<sup>95</sup> Règles, 130.

<sup>96</sup> Les formes, 299.

био изненада пристао на један акт жртве и одрицања, који је сваки његов члан, уочи тога скупа, одбијао и којим су сви били изненађени сутрадан"...<sup>97</sup> За доказ овакве акције друштва на индивидуу, наводе се многобројни периодични скупови партија политичких, економских, конфесионалних, на којима би њихови чланови могли „да оживе њихову заједничку веру, манифестујући је заједно”.<sup>98</sup> Али, колективна егзалтација поменуте ноћи и резултати које је она дала, нису били последица простог сакупљања индивидуа. Они су били претходно припремљени схватањима, која су створила повољну атмосферу, из које је никло једно заједничко осећање, које је донело одређени плод. Одрицање од феудалних привилегија је, 4. августа, само објављено; теоријска припрема, дуга и упорна за то објављивање, извршена је много пре тога скупа 4. августа. Чланови скупа 4. августа су претходно били припремљени за тада донету одлуку. Одлука је донета после размене схватања међу члановима скупа. Извршена је размена и борба индивидуалних идеја. Даље, ако се чланови појединих партија периодично састају да појачају заједничку веру и идеале, они не долазе на своје састанке да ту веру и те идеале створе из ничега. Пре но што постоје те партије, мора да постоји нешто на основу чега и у име чега ће се окупљати њихови чланови. А то нешто није непредвиђена импровизација једне гомиле на окупу, већ једно заједничко стање ума, створено пропагандом једног схватања. „Пре него што једна група постане гомила, мора се у њој десити извесна психичка промена”.<sup>99</sup>

Данас је неоспорна чињеница, да се психичко стање индивидуе у једном друштву прилично мења. Данас то нико и не спори. Спор, у овом полгеду, настаје на питању: у којој мери и на који начин се индивидуа у једном друштвеном скупу мења; да ли се у њему она потпуно губи, или свесно подноси „оживљавајућу и окрепљујућу” акцију друштва. Ко је творац ове акције? Као што знамо, Диркем одбија да таквог творца види у индивидуи. Међутим, Диркемова концепција друштва и односа између индивидуе и друштва није могла да издржи научну критику. Онаква каква је, изгубила је сваки престиж у научном свету. „Диркемова психолошка теорија је јако метафизичка, вели амерички социолог Gehlke,... Сав нагласак његове психологије (индивидуалне као и социјалне) је на садржини свести (mind). Функционална страна активности ове свести мало га интересује... Овај метод је неуспешан у најтежем и најкритичнијем питању: у питању објашњења порекла социјалних факата на један начин који се може научно проверити”<sup>100</sup> Није потребно да се прими Диркемова концепција природе менталних процеса уопште да би се објаснила она реалност која је, на један нарочит начин, и ван нас и у нама, наиме: онај систем узајамног дејства свести, чију објективну страну зовемо социјал-

<sup>97</sup> Ibid, 300.

<sup>98</sup> Ibid, 300.

<sup>99</sup> E. D. Martin, *The Behaviour of Crowds*, 19—20.

<sup>100</sup> Op. cit. 104.



ном групом<sup>101</sup> „Диркемова психологија је заснована на једној метафизичкој хипотези. Али ово се не мора сматрати као његова неопростива грешка према научном методу, јер, у ствари, ниједна наука није потпуно без једног метафизичког залеђа. Она мора да има за основ бар извесну „Erkenntnisstheorie“, како је то показао Бергсон<sup>102</sup> Најјачи случај против једне теорије чисто социјалне узрочности је онај, који представља проучавање генија. Без обзира на то, да ли ми примамо или не примамо Диркемову главну премису, геније је непобитни аргумент против искључења индивидуе као узрочног фактора у друштвеном животу.<sup>103</sup> Диркем не допушта овакву важност генија. Он је, по њему, само један виши калуп за пријем социјалних репрезентација... Допустити да геније постоји, не значи ништа, ако не значи да он има изворну снагу у друштву”.<sup>104</sup> „Да допринос једнога генија у једном друштву није неизмењен доприносима осталих чланова тога друштва, лако је допустити, али мишљење да тај допринос не сме да има одлучујући утицај у формирању једног колективног расуђивања, изгледа није заснован ни на чињеницама ни на логици”.<sup>105</sup> „Тако енергично инсистирати на разлици између индивидуално-психичког и социјално-психичког, а онда мирно изводити из материје психичко у његовој елементарној форми, изгледа, најблаже речено, цедити комарца, а гутати камилу”<sup>106</sup> Теорија о мешању психичких стања, уколико су у питању стања социјалног ума (mind), је несумњиво метафизичка”.<sup>107</sup> Најрањивија страна ове теорије је њено третирање индивидуе, као узрочног фактора у социјалном процесу”.<sup>108</sup>

Енглески психолог Мак Дугол — за кога је психологија као што смо већ видели, „битна заједничка основа, на којој се морају изградити све социјалне науке — етика, економика, политичка наука, философија историје, социологија, и културна антропологија — осуђује Конта и Диркема што „одбацују захтев психологије на такво њено признање”<sup>109</sup> Он каже: „Готово све нације заснивају свој живот једино на идеји коју о њима имају индивидуе од којих се оне састоје, и на утицају који та идеја врши на њихову делатност. А пошто та идеја нације игра једну тако велику улогу у историји света, апсурдно је држати да је општа воља само слепа резултанта комбиновања индивидуалних воља, које иду за сопственим циљевима, не будући свесне циљева нације. Насупрот гледишту ове врсте, ми треба да држимо, да народ, који би био покретан само индивидуалним циљевима сваког свога члана, не би могао да формира, нити да наставља да формира једну нацију, иако би имао све друге услове народности, које смо ми истакли. Једна нација је реална и витална сразмерно пуноћи и јасноћи свести, коју о себи

<sup>101</sup> Ibid, 106.

<sup>102</sup> Ibid, 129—130.

<sup>103</sup> Ibid, 98—99.

<sup>104</sup> Ibid, 99.

<sup>105</sup> Ibid, 100.

<sup>106</sup> Ibid, 96.

<sup>107</sup> Ibid, 94.

<sup>108</sup> Op. cit. 97.

<sup>109</sup> Op. cit. 2.

има. Најзад, исто начело вреди и за све облике корпоративног живота унутар нације. У свакој индивидуи, смисао за дужност... је углавном заснован на свести о друштву, чији је она део, на духу групе који је сједињује са њеним друговима и чини је једно са њима".<sup>110</sup> „Свуда где се једна нација појавила у историји света, њена свест о себи као нацији била је битан услов њене егзистенције, и, још више, њеног прогреса".<sup>111</sup> „Све потребе, жеље, осећања, идеје и акције, звале се оне индивидуалне или социјалне, јављају се искључиво у свестима, које су индивидуалне... Или „социјална свест” не постоји, или, пак, тај израз означава „свест коју индивидуе имају о групи, чији су оне (чланови) — саставни делови”. Исто тако **колективна душа** (*âme collective*) и **колективно осећање** (*sentiment collectif*) не постоје; постоје само зборови душа и заједничка осећања целе групе... Социологија је, дакле, психолошка наука. Њена полазна тачка је опсервација социјалних институција”, вели професор Leuba.<sup>112</sup>

Али, ако, и поред свега досада реченог против оправданости Диркемовог схватања друштва, претпоставимо *ex hypothesi*, могућност постојања таквог друштва, могу ли се, чак и са њим, објаснити религијски и други социјални феномени као његов начин мишљења, осећања и делања? Видели смо, да се настанак ових феномена не може објаснити без свесног учешћа индивидуе у том настајању. Видећемо, исто тако, да се ни њихово карактерисање и индивидуализирање не могу схватити, ако се улога индивидуе у том процесу пренебрегне, као што је то случај у Диркемовом социологизму.

Каже нам се да је религија немогућа без једне дводелне (бипартитне) поделе свега и свачега у свету на свето и профано, и да је узрок ове поделе стање егзалтације једног друштва, стање његове специјалне раздражености, у коме индивидуа осећа постојање два света — **свети** и **профани**. Али, ако претпоставимо, за момент, да анонимну силу развијену у друштву човек осећа као једину већу силу од његове сопствене, то не значи *ipso facto*, да је он мора осетити као: свету и профану, јер, та сила, сама по себи, није ни света ни профана, ни добра ни зла, ни правична ни неправична, тј. она није ни религиозна, ни етичка, ни правна. Њено квалификовање као свете и профане, моралне и неморалне, правичне, и неправичне је дело самог човека, његовог већ постојећег критеријума истине и мерила вредности. Анонимна друштвена сила постаје религијска само онда, када је индивидуа призна као такву. Само, онда, индивидуа дели свет на свети и **профани**, па се једном приближава, а од другог се удаљава. Та подела, већ, представља постојање појмова светог и профаног у човеку. И у светом и профаном он види мистичну силу, супротних вредности. Бипартитна подела света није дело човека за кога не постоји ништа тајанствено у том свету, већ дело човека који осећа пуну тајанственост све-

<sup>110</sup> *The Group Mind*, Cambridge University Press, 1920, 161—162.

<sup>111</sup> *Ibid*, 158.

<sup>112</sup> *Op. cit.* 129—130.

та, са свим његовим безбројним појавама. Када Диркем, дакле, каже да за једног примитивног човека, онако исто као и за једног *ex hypothesi* свезнајућег научника, не постоји ништа натприродно и мистично у васељени, он се игра речима. Ако за једног примитивног човека не постоји ништа тајанствено у свету — питање је; како наш аутор то зна кад се не служи психолошким методом; зашто тај човек има један став према светим стварима, а други, према профаним? Евентуалне неисправности у тим ставовима он, и у тотемизму, кажњава често смрћу. Шта је то што једне ствари чини одвојеним, неприкосновеним, забрањеним, често пута опасним по живот, а друге — не? Из чињенице да човек осећа у себи једну вишу силу од своје личне, имамо ли право да закључимо, да та сила, сама по себи, нема ничег тајанственог за њега? Ако, дакле, не претпоставимо да примитивни човек располаже једном личном способношћу да разликује: обично од необичног, редовно од нередовног, свето од профаног, истинито од лажног, морално од неморалног, ми не можемо да објаснимо настанак социјалних феномена, које Диркемова социологија покушава да објасни. У нашем, конкретном случају, ми не можемо да објаснимо порекло светих и профаних ствари. Диркемов критеријум за одређивање светог и профаног није ни јасан ни убедљив. А подела на свето и профано је, по Диркему, главна карактеристика религијских феномена. Јер, није довољно рећи да је узрок бипартитне поделе света анонимна, безлична сила, створена у једној социјалној средини. Ова сила — ако она постоји и ако је она онаква каквом је Диркем представља — нема никакву религијску, моралну, правну и другу вредност, ако јој човек такву вредност претходно не припише. Ако је она религијска, морална, правна и другачија, она је таква само зато што је човек сматра таквом. Ако је наука и променила предмете наших осећања тајанственог, ипак, ова осећања су неизбежна оног момента када је човек у стању, да прави разлику између истине и неистине, нормалног и изванредног, тј. оног момента, када он може да дели ствари по једном свом критеријуму истине, макар у две групе: у истините и неистините. Јер без такве поделе ни наука не може да постоји. Откуда у човеку та потреба и та способност, то је посебан проблем, за посебну дискусију, проблем који и после Диркемовог објашњења постоји и који је непрекидно акутан за науку, и данас. Свет је и данас пун тајни. Да је и тотемизам пун тајни, мора бити јасно и Диркему, јер, ако ништа друго, онда култ иницијације (посвећења), који он тако лепо описује, говори му јасно о томе. Али, онда, зашто он каже да идеја мистерије или тајне „датира од јуче“, и зашто ју је он избацио из своје дефиниције религије?

Сада, пошто смо видели да је улога индивидуе у одређивању и схватању садржине колективних представа далеко већа и важнија, него што то наш аутор допушта, да видимо, после тога, како он покушава да реши један други, врло важан, проблем у његовој социолошкој мисли: проблем индивидуализирања колективних представа једног социјалног, како и он допушта, својеврсног делиријума. „Истина је, пише Диркем, да религијски живот не може да до-

стигне извештан степен интензитета, а да не садржи једно психичко узбуђење, које није без везе са делиријумом... Стога се може рећи да религија не иде без извесног делиријума. Треба само додати, да је тај делиријум, ако су његови узроци они које смо му ми приписали, **добро заснован**".<sup>113</sup> „Нема, можда колективне представе која, у извесном смислу, није делиријумска. Религијска веровања су само један нарочити случај, једног општег закона".<sup>114</sup> Међутим, ово тврђење нашег аутора није засновано на неоспорним чињеницама. Зашто би делиријум раздраженог колектива био **добро заснован**, а делиријум анимизма и натурализма, које он критикује и одбацује, лоше заснован? Нису ли осећања страха, чуђења и дивљења, које човек, по овим схватањима религије, осећа пред многим тајанственим појавама света, далеко непосреднији и опипљивији повод за један делиријум примитивног човека, него што је то моментална хистерија једне групе људи? Шта је ефемерније, пролазније и неупечатљивије од овог двога? Ако је религија онако општа и важна појава у историји човечанства, ако је она извор целокупне културе и цивилизације човекове, како то Диркем с правом често понавља, онда она не може бити заснована на делиријуму масе, који није нешто непроменљиво и трајно. Иначе, и наука, и морал, и право и остале гране социјалне делатности би биле само фантастичне комбинације једног друштвеног бунила, па макако оно по Диркему било „bien fondé" — „добро засновано".

Ако је истина да је религија рођена у нервном заносу индивидуалних свести једне друштвене заједнице, у којој се те свести потпуно губе, онда како могу те исте индивидуе, пошто услови њиховог својеврсног заноса прођу, бити свесне искуства, које су оне у том заносу стекле, док су биле заједно? Ми знамо да Диркем каже како једно заједничко искуство ове врсте мора да остави извештан траг на индивидуалним свестима.<sup>115</sup> Али ми не смемо заборавити да када говоримо о једном искуству, ми морамо претпоставити и способност индивидуе за стицање таквог искуства. Само се тако искуство може поново јавити у сећању, у мањој мери. А искуство једне више короборативне силе, која је ван индивидуе, може се задржати у сећању те индивидуе, само онда ако је та индивидуа свесна онога што се са њом збива, док је она у социјалном делиријуму своје друштвене заједнице, само ако она није изгубила способност разликовања и упоређења свога психичког стања пре тога делиријума и у току његовом. Индивидуа не сме да изгуби свој критеријум истине и своје мерило вредности док је под утицајем колективног делиријума, ако жели да оцени утицај тог делиријума као позитивна — короборативан, па и свети, за разлику од профаног. Другим речима, без свесне индивидуе, колективне представе једног друштва, које је, по Диркему, супер-индивидуални организам *suī generis* не могу се ни стварати — прелазити у колективни делиријум, ни на њу преносити, пошто тај дели-

<sup>113</sup> *Les Formes*, 324.

<sup>114</sup> *Ibid*, 325.

<sup>115</sup> *Ibid*, 309. 324.

ријум прође. Прекид континуитета, логички амбис између индивидуалног психичког живота и колективног психичког живота, би онемогућио одређивање карактера и индивидуализирање колективних сила као религијских, етичких, правних и других. Јер, ако је истина, да је улога коју једна индивидуа игра у стварању религијских феномена, истоветна са улогом коју једна ћелија игра у формирању индивидуалног менталног живота, онда је индивидуално-колективни узајамни утицај немогућ. Зашто, онда, Диркем каже: „Колективна сила нам није потпуно спољашња, она нас не покреће само споља, већ, пошто друштво може да постоји само у индивидуалним свестима и помоћу њих, потребно је да она продре и организује се у нама, да на тај начин постане саставни део нашег бића, а самим тим она нас уздиже и увећава”?<sup>116</sup> Све ово претпоставља узајамно разумевање, континуитет у развоју, логичку везу, а не амбис између индивидуе и друштва. Јер, ако ми не можемо рећи да индивидуални ментални живот постоји само у оној мери у којој о њему има искуство једна ћелија, ми свакако морамо рећи да се религија, морал, право, наука и други социјални феномени не могу замислити, не могу постојати без индивидуалних свести. Али, како могу индивидуални умови бити свесни ових феномена, ако је њихов утицај у формирању тих феномена и њиховом индивидуализирању онако незнатан, каквим га представља Диркем? Према томе, или је његова паралела о истоветности односа између ћелије и индивидуалног менталног живота, с једне стране, и индивидуе и друштва, с друге, потпуно погрешна, или, пак, наш аутор није у стању да логички објасни начин на који се социјални феномени формирају и индивидуализирају. А овај проблем, далеко од тога да буде незнатан, претвара се у битан проблем целокупног социолошког система нашег аутора. Јер, ако индивидуе једнога друштва нису свесне своје религије, своје науке, свога морала и двојства своје природе, онда сви они социјални феномени и не постоје за њих. А ако они ипак постоје, онда постоје из других разлога и узрока, а не као феномени колективног делиријума. Отуда, с правом примећује професор Webb: „Макакве предрасуде биле у глави Диркемовој — емпиристичке или антиклерикалне — он није човек који пориче факт који му пада у очи, у ономе што он сам признаје као домен искуства. Према томе, када је суочен са чињеницом искуства, да у најранијим фазама социјалног развоја, о којима знамо, постоје приватни обреди, тотеми итд. он те чињенице решава на тај начин што поправља своју дефиницију (религије) овом белешком: „Subsidiairement (накнадно), у једном другостепеном смислу речи, човек класира као религијске феномене такође веровања и праксе, које су својевољне, али које се тичу објеката сличних или направљених сличним онима већ поменутих”. Ово је свакако право банкротство дефиниције”... Јер, ова веровања и праксе су изрично названи **факултативним**, а ова реч је очевидно употребљена као антитеза **обавезним**”.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Ibid, 299.

<sup>117</sup> Op. cit. 58—59.

Сви напред наведени разлози доводе у питање и научну вредност Диркемовог објашњења порекла категорија (науке), двојства човекове природе и других социјалних феномена. Јер, ако ти разлози доводе у питање оправданост Диркемове концепције друштва, онда они доводе у питање и оправданост свих тобожњих специфичних начина мишљења, осећања и делања овог тобожњег супра-индивидуалног организма *sui generis*. А то, другим речима, значи да са оправданошћу или неоправданошћу ове концепције стоји или пада цео Диркемов социолошки систем, који је, по Диркему, позван „да отвори нови пут науци о човеку”. Он има за задатак да „више и специфичне особине човекове објасни, не свдећи их на ниже форме бића: разум на чула, дух на материју”, али и не везујући их за неку супра-експерименталну реалност, која се постулира, али чије постојање не може да се утврди никаквим посматрањем”.<sup>118</sup> Тај нови фактор, та нова супер-индивидуална реалност, која објашњава све, али која је дата у искуству, јесте друштво. Оно је колективна свест, синтеза *sui generis* посебних свести, која није епифеномен своје морфолошке базе, онако исто као што је индивидуална свест нешто друго, а не просто расцветавање нервног система”.<sup>119</sup> Диркемова концепција друштва је, дакле, као што смо и раније видели, крајеугаони камен његове целокупне социолошке концепције. Поткопа ли се његова логичка основа, срушиће се цела фантастична грађевина целе француске, Диркемове, социолошке школе.

Да укажемо овде још на неке недостатке Диркемове концепције друштва. Друштво је, по њему, у сваком погледу супериорно индивидуи. Оно има сва својства која могу сугерисати човеку идеју Бога. И, индивидуа, поштујући Бога, поштује, у ствари, друштво.

Мислимо да није ни потребно нарочито наглашавати да једна оваква хипотеза о друштву нема ничег научног у себи. Она је једноставно, једна априористичка хипотеза, која се не може бранити ни психолошки, ни историјски, ни социолошки. Такво друштво није никад постојало у досада познатој историји света, нити оно постоји данас. Оно се ничим не може доказивати и правдати. Чак и у својој најбољој форми, друштво је далеко од Диркемове концепције о њему. „Друштво, како каже професор Марет, лоше издржава упоређење са најбољим индивидуама”.<sup>120</sup> А, Сигеле у ономе што он назива „*anima colletiva*”, која, по њему, држи у својим рукама нашу будућност не само да не види извор целокупног морала и разума, већ, напротив, за њега морално и интелектуално уздизање ове „*animae*” представља велики проблем нашег времена.<sup>121</sup> Једна гомила, по Sir Martin-у Conway-у, не може да се сама организује, већ „ мора бити организована од индивидуа и мора бити створена само ако постоји „један високи идеал”, око кога могу да

<sup>118</sup> Les Formes, 637.

<sup>119</sup> Ibid, 605.

<sup>120</sup> Op. cit. 139.

<sup>121</sup> Scipio Sighele, L'intelligenza della Folla, 1911, 17.



се окупе индивидуе”.<sup>122</sup> На тај начин, она не ствара идеале, него је створена идеалима. Од својстава тих идеала зависе својства социјалне групе. Ако су та својства деструктивна, негативна, крволочна онда се та група претвара у страховито разорну силу, која не преза ни од чега. Идејно-морално хомогене групације, као што су нације, често доводе до крвавих ратова. Јер, колективни идеал једне људске заједнице је само колективан, специфичан, а не универзалан као што је, рецимо, научни идеал. Некада је и схватање, заједничко читавом човечанству, погрешно. На пр. дуго се веровало у тачност геоцентричног система. Не постоји културна вредност ни идејна, ни морална, ни правна, ни естетска ни ма која друга, према којој једна разорна гомила има обзира. Оно што демагогија назива демократском масом, често пута није ништа друго до руљократска гомила. Најновија историја савременог друштва пружа безброј доказа за то. Чак и друштвене заједнице, чији су чланови на вишем и највишем степену културног развоја, могу, покатад, да пруже слику не једног трезвеног, разложног, добронамерног саборавања и договарања, него слику разјарене гомиле, која повремено, и речју и делом, подсећа на понашање неуравнотежене руље. Није ли и данас, у сећању старијих генерација нашег друштва, жива успомена на она хистерична урлања огромних друштвених скупова завођених бескрупулозним политичким демагозима?

Историја не зна за колективне групације — па ни за оне састављене од културних јединки — које би саме стварале идеологије. Као доказ за способност једног друштва да себе обоготвори, и да ствара богове од ствари чисто лаичке природе, које гомила претвара у свете, Диркем наводи примере из првих година француске револуције. Међутим, ми смо у уводу нашег есеја видели како су се траги-комично завршили покушаји Робеспјејерове деификације разума и Контове деификације човечанства.<sup>123</sup> Историја зна само за такве друштвене заједнице, које су спроводиле и остваривале оне идеологије које су им наметане разлозима или другим средствима

Диркемова концепција друштва као супер-индивидуалне јединке, која независно од њених чланова, узетих посебно, ствара све културне вредности је потпуно неубудљива. Она је не стварност, већ гола фикција. Сви елементи који улазе у састав садржане појмова културе и цивилизације човечанства нису дело колективног делиријума друштва, већ резултати истрајног и напорног рада појединаца. Зачеци религије, науке, етике, права и других културних вредности човечанства су индивидуалног, а не колективног порекла. Ширењем индивидуалних схватања, ове вредности су постале колективна својина, колективна снага људског живота. Ако се анализира развој модерних институција, враћајући се њиховом пореклу — напр. нашег приватног права, нашег брачног система, хришћанства итд. — као стварна полазна тачка запажају се — не колективне и несвесне тенденције, већ једно мало језгро схватања, осећања и делања, најчешће оваполоћених у једном човеку, или

<sup>122</sup> The Crowd in Peace and War, 1915, 127—129.

<sup>123</sup> Види, Les Formes, 305—306 и Увод нашег есеја.

највише у једној незнатној мањини. Из тог језгра је, постепено, помоћу унутарњег умножавања и спољашњег додавања изашла сложена институција, каква се и данас налази. Не постоји никакав разлог за мишљење, да су такозвани примитивни људи, садањи као и некадањи, добили њихове институције, релативно исто тако комплексне, на другачији начин, него белци цивилизоване Европе".<sup>124</sup> Друштвено одушевљење за извесна схватања може само да их потенцира, да им да колективни престиж, а не да их створи. Без њих оно не може да постоји. Отуда је Delacroix у праву када каже, да, ако је ментално узбуђење групе један од услова који стварају религију, оно, међутим, није најбитније. „Постоји читава психолошка школа, каже он, која нам говори да дервиш који се окреће види Бога зато што се окреће: узбуђење које долази од окретања, створило би визију Бога. Ја, пак, држим да дервиш никада не би видео Бога, ако пре играња и за време играња нема идеју о Богу. То је исто и са социјалном опијеношћу, делиријумом".<sup>125</sup>

### § 5. Социолошко објашњење категорија à l'esprit sociologique

Ово је једна од најглавнијих претензија нашег аутора. Јер, по њему, „катеорије се срећу и у најпримитивнијим религијама. Оне су религијског порекла. Оне су производ религијске мисли... Али, ако су категорије религијског порекла, оне морају да имају у себи оно што је заједничко свим религијским феноменима — и оне треба да буду ствари социјалне, производи колективне мисли. Или је, бар, оправдано претпоставити да су оне богате социјалним елементима, пошто, при садањем стању нашег знања о овим стварима, треба се чувати старе радикалне и искључиве тезе".<sup>126</sup>

Диркема не задовољава ни априористичко ни емпиристичко објашњење порекла категорија. „Разум, који није ништа друго до скуп основних категорија, располаже ауторитетом, коме се ми не можемо отети по вољи. Категорије не само не зависе од нас, него нам се и намећу"...<sup>127</sup> Класични емпиризам се завршава ирационализмом".<sup>128</sup> Априористи, међутим, признају специфичне карактеристике категорија, али они приписују духу моћ да превазиђе искуство, и да додаје ономе што му је непосредно дато, не дајући о тој посебној моћи духа ни објашњење, ни оправдање. Јер није никакво објашњење, ако се каже да је „она урођена људском разуму".<sup>129</sup>

Интересантно је да Диркем не пориче да „односи, које категорије изражавају, постоје у индивидуалним свестима, на један имплицитан начин. Индивидуа живи у времену и има извештан смисао за временску оријентацију. Она се налази на једној одређеној тачки простора, и, са разлогом би се могло сматрати да све сен-

<sup>124</sup> Van Gennep, op. cit. 343.

<sup>125</sup> Bull. Soc. Phil., 1915, 78—79.

<sup>126</sup> Les Formes, 13—14.

<sup>127</sup> Ibid, 19.

<sup>128</sup> Ibid, 20.

<sup>129</sup> Ibid, 20.

зације имају извештан простор...<sup>130</sup> Ми, исто тако, имамо и сензацију извесне правилности у редоследу феномена. Ни животиња није за ово неспособна. Само, сви ови односи су везани лично за индивидуу, која је у њима ангажована, те, према томе, појам који она о томе има, не може, ни у ком случају, да се прошири ван њеног уског хоризонта”.<sup>131</sup>

Насупрот емпиризму и апприоризму, Диркем предлаже своје социолошко решење проблема категорије. За њега Џемсов инеизам није темељније и дубље схватање овога проблема, него што је његово социолошко, иако је јасно да је оно што је урођено и нагонско далеко старије и принудније од манифестација колективног делиријума једне друштвене групе. „Апприоризам постулира нужност и принудну силу категорија”, вели Диркем „али је он не објашњава. Јер рећи да су категорије нужне јер су неопходне за функционисање мисли, то је просто поновити да су оне нужне”.<sup>132</sup> Он верује да његова теорија познања „задржава све битне принципе апприоризма”, али се, истовремено, „инспирише оним духом позитивности, који емпиризам жели да задовољи”. Она оставља разуму његову специфичну моћ, али ту моћ објашњава, не излазећи из света реалног. Она потврђује као реалност двојство нашег интелектуалног живота, али га она објашњава, и то природним узроцима”.<sup>133</sup> И у схватању проблема категорија, дакле, Диркем остаје доследан својој социолошкој тези — творац категорија је друштво. „Категорије су битно колективне представе. Оне изражавају стање колектива. Оне зависе од начина на који је овај колектив конституисан и организован — од његове морфологије, његових религијских, моралних, економских и других институција”.<sup>134</sup> Категорије су „као научни инструменти мисли, које су људске групе марљиво ковале у току векова и у којима су нагомилале њихов најбољи интелектуални капитал. У њима је, такође, резимиран читав један део историје човечанства”.<sup>135</sup> „Да би се знало од чега су створене ове концепције, које ми лично нисмо створили, не би било довољно да питамо нашу свест. Треба да гледамо ван себе; треба разматрати историју; треба установити читаву једну науку, сложену науку,

---

<sup>130</sup> Ibid, 628. Диркем прима ово Џемсово схватање, али не прима Џемсово објашњење категорија, по коме су оне „способности разума, црте његове урођене структуре, пре него стварне форме у које се стављају импресије које долазе у свест споља” (Види, Gehlke, op. cit. 52).

Џемс пише: Целокупна историја перцепције простора се може објаснити ако допустимо, с једне стране, сензације са извесним делом екстензивности, која им је урођена, а с друге, обичне способности дискриминације, селекције и асоцијације при општењу разума са њима... (Psychology, Briefer Course, London, 337). Моја прва теза је да је ова екстензивност која се може уочити у свакој сензацији мада је код једних развијенија него код других, оригинална сензација простора, из које је целокупно тачно знање о простору, које смо доцније имали, саткано процесом дискриминације, асимилације и селекције” (Ibid, 377).

<sup>131</sup> Les Formes, 628—629.

<sup>132</sup> Ibid, 23.

<sup>133</sup> Ibid, 27.

<sup>134</sup> Ibid, 22.

<sup>135</sup> Ibid, 27.

која може полако да напредује, помоћу колективног рада”.<sup>136</sup> И, Диркем каже, да је сврха његовог главног дела — *Les Formes élémentaires de la vie religieuses* — да овоме раду дода „неколико фрагментарних прилога науци”. Јер, ови појмови, ове категорије „иако су религијске по пореклу, треба, међутим, да остану у темељу људског менталитета”.<sup>137</sup>

Надамо се, да се из нашег досадашњег излагања могло видети каква је та Диркемова сложена социолошка наука, које су њене вредности, и какви су њени недостатци. Она је, без сваке сумње, при објашњавању њених проблема, увек доследна својој основној тези, по којој је једина стваралачка сила свега што чини културу и цивилизацију човечанства — колектив, друштво као супер-индивидуална јединка *sui-generis*. Као што смо видели, Диркемово социолошко схватање те јединке је крајеугаони камен његовог целокупног социолошког система. Њоме он покушава да објасни све социјалне феномене.

Ми смо покушали да докажемо како је Диркемова концепција друштва нереална, како је она једна апприористичка, симплистичка идејна конструкција, која не само не решава социјалне проблеме, него је и сама проблем. Према томе, она не може да реши ни проблем категорија. „Диркем употребљава израз „категирија”, вели Gehlke, у његовом формалном, а не у функционалном смислу. Способности за употребу категорија постоје у индивидуалном разуму; оне су му урођене. Специфичне категорије су резултат искуства: или искуства индивидуалног разума у физичком свету, или искуства индивидуалног разума, који прима готове или, бар, делимично разрађене концепције, које је друштво употребљавало при класификовању света, ствари и односа. Ово сматрање категорија као садржај разума, пре него као његову способност, је сасвим у складу са Диркемовом концепцијом разума као система представе, пре него као једне функционалне целине”.<sup>138</sup>

**6. Проблем двојства човекове природе** је такође решен „у социолошком духу” — по, нама већ познатом, шаблону. И у објашњењу двојства човекове природе, као што смо видели, Диркем се не удаљава од своје основне социолошке тезе. Јер, човек, по њему, са гледишта физичког, није ништа друго до један систем ћелија, а са гледишта менталног — само систем репрезентација. И у једном и у другом погледу, он се од животиње разликује, само количински, у степену (*en degré*)”.<sup>139</sup> А, онда се јавља друштво — бог „јер је бог само фигуративни израз за друштво”,<sup>140</sup> који, библијским језиком речено, удахњује у таквог човека оно што таквог човека разликује од животиње, даје му људска својства, ствара му достојанство, које нам налаже поштовање према њему. То што човека чини човеком је наметање: друштвене религије, друштвеног знања, друштвеног морала

<sup>136</sup> Ibid, 27—28.

<sup>137</sup> Ibid, 28.

<sup>138</sup> Op. cit. 53.

<sup>139</sup> Les Formes, 325.

<sup>140</sup> Ibid, 323.

и свега друштвеног, што је далеко изнад човека. На тај начин, човек прима у себе део новог божанства — друштва. Сва друга Диркемова разлагања у одбрани своје социолошке схеме су нам, довољно позната, да би било потребно овде их понављати. Оно што би било ново у овом погледу, то је Диркемово упоређење односа индивидуе према друштву са односом Платоновог NUS-a према Платоновом свету идеја. Међутим, и ово упоређење је погрешно. По Шwegлеру, Платонове идеје су: „оно што је заједничко или идентично у разноврсном; заједничко у појединачном; једно у многим; чврсто и истрајно у променљивом. У субјективном погледу, оне су поуздани, из искуства неизведени принципи знања, урођена мерила нашег сазнања, а у објективном погледу, оне су непроменљиви принципи бића и света појава — бестелесне, беспросторне јединке”.<sup>141</sup> А професор Webb каже: „Платонове идеје су вечне природе, које конституишу унутарњу реалност свемира и које једино могу бити предмет истинског знања”.<sup>142</sup>

Не постоји ли дијаметрално опречна разлика између Платоновог учења о NUS-у и идејама, који су метафизички ентитети, и Диркемовог учења о индивидуалном разуму и колективним представама друштва, који су, на крају крајева, и поред Диркемовог упорног порицања тога, само голе фикције, само нереални епифеномени једног тајанственог, стваралачког процеса комбинација елемената мртве материје. Јер, колективне представе, по мишљењу нашег аутора, нису ништа друго до својеврсна синтеза индивидуалних представа, а ове су само комбинација ћелија, које су, опет, плод комбинације честица мртве материје. Према томе психичко и у индивидуи и у колективу је у ствари епифеномен, сенка материјалног. И поред свих Диркемових напрезања да покаже да његова схватања, у овом погледу, нису чисто материјалистичка, то уствари, остаје непобитан факт. Никаква дијалектичка вештина нашег аутора не може, да чисто атеистичко-материјалистичким схватањима премости, логички и научно, јаз између мртвог и живог. Ако је психичко у индивидуи и колективу нематеријални ентитет своје врсте — а то Диркем енергично и покатакд саркастично пориче — онда шта би друго могло бити сем епифеномен материје, јер у материјалном свету, у свету петочулног човековог искуства, не постоји ништа друго до мртва материја. А ако то психичко не долази од те материје, где је његов извор; или, како то Диркем воли да понавља, када га логика ствари на то примора: „Одакле би иначе дошло? Као да ван материје не постоји ништа друго у васељени? Овде Диркемово учење о тајанственој, стваралачкој асоцијацији пружа слабу помоћ разјашњењу проблема настанка живог. Јер, он не допушта да је једна таква стваралачка асоцијација резултат једног телеолошког, планског утицаја, да се, преко ње и помоћу ње, створи најпре органско од неорганског, затим психичко од органског и, најзад, све оно што је садржина појма наше целокупне културе и цивилизације.

<sup>141</sup> A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 105—106. Упореди такође: E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 121f.

<sup>142</sup> C. C. J. Webb, *A History of Philosophy*, London 1926, 31—32.

У жељи да своје схватање религије одвоји од материјализма, он каже: „Ми треба да се чувамо од тога да у овој теорији религије видимо само просто подмлађивање историјског материјализма. То би значило нарочито погрешно схватање наше мисли. Показујући у религији ствар битно социјалну, ми никако не желимо да кажемо да се она ограничава само на то да преведе на други језик материјалне форме друштва и његове непосредне животне потребе. Без сумње, ми сматрамо очевидним фактом да социјални живот зависи од свог супстрата и носи његову ознаку, као што ментални живот индивидуе зависи од мозга и чак од целог организма. Али колективна свест је нешто друго, а не прост епифеномен своје морфолошке базе, као што је индивидуална свест нешто друго, а не цвет нервног система. Да би се појавила колективна свест, потребно је да се деси једна синтеза *sui generis* појединачних свести. Та синтеза има за последицу развијање читавог света осећања, идеја и слика које се, пошто су настале, покорављају законима који су им својствени. Они се приближују, одбијају, спајају, деле и множе, иако ове комбинације нису директно налагане и присиљаване стањем стварности на којој су поникле. На тај начин покренут, живот ужива једну доста велику независност да се често пројављује у бесциљним манифестацијама, без икакве корисности, једино из задовољства да се афирмише”.<sup>143</sup>

Међутим овакав покушај Диркема да своју теорију религије одвоји од историјског материјализма је неубудљив. У суштини, између Диркемовог социологизма и историјског материјализма нема никакве стварне разлике. И за један и за други извор и увор свега у животу индивидуе и друштва — је мртва материја.

Подела материјализма на „вулгарни” и „дијалектички” неубудљива је. Сваки прави материјализам је вулгаран. „Израз материјализам неизбежно води у „вулгарни материјализам”. И ову склоност ми сусрећемо код свих: код Маркса, Енгелса, и свих марксиста. После Фојербаха, Енгелс говори: материјални, чулно схваћени свет, коме и сами припадамо, јесте једина стварност, и наше сазнање и мишљење, макако оно изгледало натчулним, јесте продукт стварног телесног органа, мозга . . . дух је продукт материје”.<sup>144</sup>

У своме делу „*Le Suicide*”, Диркем каже: „На крају крајева, религија је систем симбола, помоћу којих друштво долази до свести о самом себи; то је начин мишљења својствен колективном бићу”.<sup>145</sup> Шта је у овом случају феномен, а шта епифеномен; шта је база а шта суперструктура? Ако овоме додамо и признање нашег аутора, да је и за њега очевидан факт, да социјални живот зависи од свог супстрата и носи његово обележје, онако исто као што ментални живот човека зависи од његовог мозга и носи његово обележје, онда је склад између Диркемовог социологизма и историјског материјализма упадљив. У прилог овога говори чињеница, да, као лек против моралне кризе друштва, која се огледа у прираштају броја самоубиства, Диркем не препоручује промену идеологије, него промену социјалне структуре

<sup>143</sup> *Les Formes*, 605.

<sup>144</sup> Проф. В. П. Вишеславцев, *Философскаја нишчета марксизма*, 48—49.

<sup>145</sup> *La Suicide*, 352.



друштва. Променом структуре, промениће се идеологија.<sup>146</sup> Постоји ли, дакле, икаква суштинска разлика између оваквог Диркемовог социолошког објашњења моралне кризе друштва и епифеноменализма историјског материјализма, у овом погледу? Ако по једноме економски фактор одређује правну, религијску, моралну, уметничку и философску суперструктуру или надградњу једнога друштва, по другоме, сва ова надградња или епифеномен зависи „од броја социјалних јединки” или „од социјалног волумена” и од „степенa концентрације масе” или „динамичне збијености”.<sup>147</sup>

У немогућности да све богатство манифестација индивидуалног и социјалног живота сведу на епифеномен материјалног супстрата, ова два атеистичко-материјалистичка схватања живота прибегавају измишљању фантастичних сурогата за оне духовно-моралне силе без којих нема објашњења живота, ни индивидуалног ни социјалног. Она морају да реактивирају дејство на материју оних духовно-моралних сила, које су огласили само за њене епифеномене — њене сенке. Тако, једно од битних схватања историјског материјализма, а које је и сувише често остајало у сенци, је оно „о узајамној акцији (Wechselwirkung) различитих фактора”. Енгелс пише: „Економска ситуација је база, али различити фактори супер-структуре, а, разуме се, такође и њихов одраз у мозгу партиципаната, врше исто тако свој утицај на ток историјских борби и, у многим случајевима, одређују њихове форме на врло утицајан начин”.<sup>148</sup> Енгелс, дакле, отворено признаје да супер структура или надградња, епифеномен структуре, базе, фундамента, утиче на природу њихову, тј. суперструктура постаје основ, а основ, пак, суперструктура. А шта то друго може да значи него суштинско преиначење основне тезе историјског материјализма?

Диркем, пак, да би решио битне проблеме живота: постанак органског, психичког и целокупно богатство индивидуалног и социјалног живота, врши деификацију социјалне средине и брани један фантастичан закон стваралачке асоцијације. Негирајући постојање Бога као Праузрока свега, он је приморан да Га замени једним недотупавим сурогатом — обоготвореним колективом, са свим вештачки налепљеним својствима Бога. Ми смо већ видели недостатке овога Диркемовог поступка, јер он „кроз капицик”, несвесно и против своје воље, улази у метафизику.

Критикујући Диркемову тезу, по којој су подела рада и „све веће згушњавање” основа читаве једне конструкције историје, Паул Барт, поред осталог, каже: Диркем сасвим превиђа да су често утицале не економија на идеје, него идеје на економију. Тако је, у старо доба, убијање деце било уобичајено. Платон је прихватио излагање деце „на проверу” и учинио га средством државног одабирања између деце. То је доцније постало узроком кобног опустошења. Римски цареви су, од почетка III века после Христа, узалуд покушавали да то убијање искорене. Германи су то, повремено, покушавали

<sup>146</sup> V. Ibid, 145—146.

<sup>147</sup> Regles, 139. Види гл. II есеја.

<sup>148</sup> A. Cuvillier, Manuel, II, 371.

помоћу сеобе народа. Али хришћанска идеја да се сваком човеку, као бесмртном Божјем детету, призна безусловна вредност, продрла је међу Германе. По закону дванаест таблица дете може да се побаци, прода и убије. Али, по законима германских народа, тако званим *Leges barbarorum*... убиство детета од стране оца сматра се као свако друго убиство. Продаја деце је дозвољена само у крајњој нужди од сиромаштва, или већег преступа. Црква је ово бацање деце сасвим забранила. Целокупни развој западноевропских народа у средњем веку и новом добу, њихова целокупна колонизација, не би била могућа, да дете није, преко хришћанске религије, стекло једну већу вредност. Целокупни изглед економије био би другачији... Диркем је доказ зато, да човек може да буде заслужан истраживач, па, ипак, када он разматра само економију, да заборави да је економија производ човекове воље и духа, и да је она само средство воље и духа за њихове више циљеве, а није створена као циљ сама себи. Подела рада је средство за одржање живота, али она не одређује целокупну садржину живота".<sup>149</sup> Барт налази да друштво код Диркема достиже до „метафизичког значења” да је Диркемово схватање друштва до његове смрти остало економско и механичко".<sup>150</sup>

\*

\*   \*   \*

Најзад, пре но завршимо нашу анализу Диркемовог социолошког схватања религије и најглавнијих проблема у вези са њом, као са њиховим творцем, да укратко изложимо и **Диркемово решење проблема односа религије и науке**. Наш аутор не припада оној групи површних и симплистичких претставника негативског рационализма, који у религији види само наивно сујеверје, и који тражи њено уништење. По њему, као што смо видели у IV глави нашег есеја, наука не може да пориче религију, јер она је неоспорна реалност; она представља један систем чињеница. А наука не сме да пориче чињенице. Међутим, између религије и науке постоји разлика. Религија је акција, делатност; она је средство које омогућава да људи живе. Наука ни у ком случају не може да заузме место религије, јер „ако наука изражава живот, она га не ствара”. Наука може само да тражи да објасни веру, али, самим тим, она је претпоставља. Па ипак, између религије и науке постоји сукоб на једном уском простору. „Од двеју функција које је првобитно вршила религија, само једна тежи да јој се све више и више измиче. То је спекулативна функција... Наука не спори религији право на опстанак, него право на догматизирање о природи ствари; спори јој специјалну компетенцију за познавање света и човека. У ствари, религија не познаје саму себе. Она не зна ни од чега је постала, ни каквим потребама одговара. Она сама је предмет науке. Ни у ком случају, религија не може прописивати закон науци. А како, ван стварности којом се бави научна мисао, не постоји посебан предмет на који се односи религијска теорија, очевидно је, да улога религије у будућности не може бити иста

<sup>149</sup> Paul Barth, op. cit. 640. 642.

<sup>150</sup> Ibid, 641—642.

као у прошлости. Међутим, изгледа, да је религија позвана пре да се преобрази, него да ишчезне”.<sup>151</sup> Оно што је вечно у религији, то је култ, вера. Али, људи не могу примити веру коју не разумеју. Потребно им је теоријско оправдање те вере. Таква теорија вере мора се заснивати на различитим наукама: социјалним, психолошким и природним. Али то није довољно. Вера је пре свега елан, акција, а наука је увек далеко од тога. Она је фрагментарна и непотпуна, а живот не може да чека. Стога, животне потребе гурају мисао напред, „ван онога што нам наука допушта да тврдимо”. Али, ако религија присваја себи право да превазиђе науку; ако „под притиском потреба” она може да иде даље од науке, она мора да призна ауторитет науке и да пође од ње.

Такво је Диркемово схватање проблема односа религије и науке, у најкраћим цртама изложено. Међутим, овај проблем није нов, и Диркемово схватање је само један од многих досада учињених покушаја да се он реши. Однос између религије и науке, вере и знања, био је, и остао је све до данас, предмет многих расправа и дискусија. Оне су поделиле научни свет у две групе, често дијаметрално опречних схватања. Једна, атеистичко-материјалистичка, група је у религији гледала и гледа један сасвим анахроничан и штетан остатак већ преживелих друштвених животних схватања. Њени представници су однос између религије и науке представљали као борбу на живот и смрт између ове две битне потребе индивидуалног и колективног људског живота. Та борба је вођена често врло безобзирно и свирепо. Последњих деценија, она је извршила страховита разарања верских вредности и однела у смрт безброј припадника и представника религија. Она се инспирисала, а и данас се често инспирише, површним, научно безвредним, симплистичким атеистичко-материјалистичким схватањем живота човека и његових заједница. То схватање не води борбу против религије „на једном уском простору” како би рекао Диркем, него на свим фронтовима.

Но, поред оваквог манифестовања остатака антирелигијске јарости, систематски разбуктаване антирелигијском пропагандом, од друге половине XVIII до данас, све више долази до израза једно правилније схватање проблема односа религије и науке, вере и знања. Етнографска и антрополошка проучавања живота примитивних, урбеничких племена, дала су чињенице које су бациле нову светлост на проблем религије. Данас се тај проблем дискутује и проучава на најчувенијим универзитетима света. У објективној, непристрасној науци, данас нико не спори, да је религија, увек и свугде, била и остала битан фактор индивидуалног и социјалног живота. Уколико и постоје антирелигијске тенденције у савременом научном свету, оне се не свде на шарлатанско негирање религије у целини, већ на напоре да се наученим разлозима, лаичким аргументима објасни, поткопа и, најзад, разори сваки утицај религије на ток људског живота.

И Диркемова религијска социологија је плод његовог богатог упознавања са врло обимном етнолошком и антрополошком литературом, која му је омогућила да покуша, да своја, као што смо видели,

<sup>151</sup> Les Formes, 614—615.

априористичка социолошка схватања примени на живот аустралијанских тотемских племена. Ми смо видели да он у религији види најбитнији фактор целокупног људског живота — мајку целокупне људске културе и цивилизације. У констатовању ових чињеница, он је потпуно изнад и изван круга оних атеистичко-материјалистичких представника науке, који, све до данас, не могу да се ослободе преживелих антирелигијских схватања последња два столећа. У констатовању ових чињеница он се труди да буде научно *fair*. Што се тиче пак, објашњења тих чињеница, ми смо видели да она не задовољавају, јер су у суштини заснована на уском основу атеистичко-материјалистичких схватања света и човека. У том кругу се врти и Диркемов напор да реши проблем односа религије и науке.

Раздвајање и сукоб између две битне, у почетку нераздвојне и логички повезане, функције религије — између активне и спекулативне функције — настаје тежњом ове друге да се одвоји од оне прве. Та тежња је, пак, у ствари тежња да се религија лиши свог теоријског оправдања, свог *rason — d'être-a*. А одузети религији њено теоријско оправдање, њену космологију, значи уништити је. Она онда доиста постаје нешто „што не познаје себе, што не зна ни одакле је ни чему служи”. А историја религија не зна да је таква религија икада постојала. Религија која не представља једно свеобухватно схватање и објашњење света и човека, са свим њиховим битним животним проблемима, није религија. Друго је питање, зашто су та схватања и објашњења различита у различитим друштвеним срединама и различитим периодима њиховог културног развоја. Друштво, по Диркему, и ствара религију као један свеобухватни *Weltanschauung*, заокружени поглед на свет и живот.

Шта је онда то, ко је онда тај који разбија овај религијски јединствени поглед на свет и човека? Ко је родоначелник сукоба у крилу саме религије? Ко је тај који ослобађа спекулативну функцију религије социјалне стеге и принуде, јер је религија, по Диркему, као целина, дело социјалне средине? Диркемова мисао у овом погледу није јасна и одрђена. Ако се каже да је узрок свега овога наука, онда се *ipso facto* каже да је тај узрок индивидуа. Јер, неће, ваљда, нико тврдити да је наука — која на крају крајева, жели да примора религију или да се трансформише, тј. да прими науку као своју идејну основу, или да ишчезне — дело колективног делиријума? Јер, која је научна истина створена у том делиријуму или инспирисана њиме? Не, наука је дело истрајних, систематских, индивидуалних напора на одгонетању сложене загонетке света. „Инстинкт радозналости је главни извор интелектуалне енергије и напора. Свакако, његовом импулсу ми највише дугујемо за чисто несебичне радове највиших интелектуалних врста. Он се мора сматрати као један од главних коренова и науке и религије”, вели Мак Дугал.<sup>152</sup> Под „притиском потребе” — да употребимо Диркемов израз — човек није могао да чека колективни делиријум, да би почео да објашњава ствари и појаве у себи и ван себе. И, он их је објашњавао онако и онолико, колико и како му је то омогућавао степен његовог духовног развоја.

<sup>152</sup> An Introduction, 59.

И у том његовом објашњењу — од памтивека, када није постојала систематска наука у савременом смислу те речи, па све до данас, када је та наука јако напредовала — увек је било и верских, и философских и научних елемената. Јер, не постоји ниједна до сада позната људска заједница, која у изградњи свог схватања и објашњења света и човека није користила и религију, и философију и науку. Наравно, у оној мери у којој јој је њен културни развој то допуштао. Зато када се говори о узајамном утицају религије, философије и науке на ток живота једне друштвене заједнице, треба говорити о узајамном односу ових духовних потреба човекових, а не о њиховим сукобима. Јер све оне служе главном циљу човековог живота — одгонетању космичке тајне и одређивању човековог места у њој. Теорија сукоба између њих је стварана, развијана и систематски продубљивана и наглашавана од стране необјективних, површних, атеистичко-материјалистичких и антирелигијских претставника науке. Проблематика света и човека је, и у наше време, тако сложена и заплетена да се и дандањи морају користити и наука, и философија и религија за њено разјашњење и решење. Струјање човекове мисли у том правцу данас је очигледно. Без сарадње религије, науке и философије се данас не може решити ниједан животни проблем савременог човечанства. Отуда, Контова подела развоја људских схватања живота на три периода, не само није реална, него је наивна и шаблонска. Никада у историји човечанства, човекова животна схватања нису била ни само теолошка, ни само философска, ни само научна. Она то нису ни данас. Сви досада познати покушаји да се човек при решавању својих битних животних проблема стриктно држи једне врсте научног пуританизма, остали су безуспешни. У свакидањем животу, често пута, и отворени агресивни атеистичко-антирелигиозни елементи савременога друштва, свесно или не, вољно или не, раде и оно што налази своје оправдање само у религији и метафизици.

И сам Диркем, „под притиском нужде“, мора да иде испред науке. Не могавши да нађе научно решење за извесне битне животне проблеме, он прибегава и таквим идејним конструкцијама које немају никакве везе са науком, него прелазе у чисту метафизику и религију. Ни он, ни његов учитељ Конт, нису могли да створе један чисто научни, социолошки поглед на свет и живот, јер узак круг петочулног научног, досад познатог, искуства је сасвим недовољан основ за то.

Диркем је свестан да наука не може да негира религију, јер у њој постоји нешто што је вечно. То је култ, вера. Међутим, овде мисао нашег аутора није јасна. Култ и вера нису два идентична појма. Култ је манифестација вере, а вера је теоријско оправдање култа или, како би Диркем рекао „спекулативна функција“ религије. Ако се она одузме религији, онда религија престаје да постоји. А, као што смо видели, по нашем аутору, та тенденција за одвајањем ове спекулативне функције од религије постоји. И, она води неминовно уништењу религије. Јер религија без свог теоријског оправдања губи свој *raison — d'être*. Да до тога не би дошло, религија, по нашем аутору, мора да се трансформише, тј. да се ослони на социјалне, психолошке и природне науке. Позајмице из ових наука биће њена „спе-



кулативна функција". Међутим, како оне не могу бити довољне за омогућавање животне делатности, „теорије које су одређене да ту делатност омогуће, приморане су да иду испред науке и да је пре времена комплетирају". Диркем не каже ко ће то комплетирање да изврши; колективни делиријум или индивидуа. Свакако то неће бити колективни делиријум јер — он неће знати да води рачуна о научним истинама које треба да комплетира. Тог процеса се не могу ослободити ни најрационалније и најлаицизираније религије. И оне се не могу лишити „једне врло особите спекулације која, иако има исте објекте као и сама наука, не би могла да је научна у правом смислу те речи". У њој би „место логичних разлога често постојале тамне интуиције сензације и осећања". Само и у овом случају, религија би морала бити под пуном контролом науке: она не би смела тврдити што наука пориче, ни порицати што наука тврди. И овде је мисао нашег аутора противречна и конфузна. Наука која је: фрагментарна, непотпуна, удаљена од сваке акције, спора и никада довршена, постаје уствари, теоријски основ вере, која, под притиском животне нужде, треба да иде испред науке и да омогући животну делатност. Долази се до парадоксалног закључка: наука коју је, заједно са моралним и другим битним социјалним феноменима, религија родила — убија религију. Јер се не само ослобађа сваке везе са њом, него је потпуно потчињава својој критици и контроли, „чије се границе не могу сагледати". А какав ће бити однос између науке, с једне стране, и религије, етике и других теорија које омогућавају животну делатност човека и друштва с друге, ако оне присиљене нуждом, поћу не само испред, него и против науке? У име чега ће етика, напр. учити; не убиј, не укради, не чини прељубу, не сведочи лажно итд. итд. ако је она заснована само на науци? У име науке сигурно не, јер наука нема мерило вредности и није нормативна. У овом случају би „уместо логичких разлога" морале преовладати мрачне интуиције сензације и осећања. Али, онда шта би остало од научне критике религије и научне контроле над религијском и етичком делатности у животу човека и његових заједница? Јер, у т. зв. научним истинама ми не можемо наћи оправдање и потстрек ни за једну једину сузу сажаљења према нашим ближњима у невољи. Да и не помињемо безбројне друге верске и моралне дужности човека према човеку, које немају нити могу имати своје теоријско оправдање у т.зв. позитивној науци? И овде се затвара фантастични круг Диркемове неуведљиве религијске социологије, која има своју полазну и завршну тачку у његовој фантастичној концепцији друштва као супер-индивидуалне стваралачке јединке *sui generis*. Сви социјални проблеми које је он покушао да реши њоме, остали су и даље отворени, нерешени „à l'esprit sociologique". Ниједна Диркемова социолошка хипотеза о битним социјалним феноменима није остала неоспорна. Њихова критика од стране најкомпетентнијих људи, као што смо видели, била је често не само оштра, него и груба. Изрази употребљени у њој, јасно сведоче о томе. Такви изрази су: ужасни постулат, онтолошка илузија, химерична концепција, фантастичан појам, фантазмагорија, чиста схоластика, нова митологија, чиста метафизика, најсмелије тврдње које очевидно долазе из личних спекулација ау-



тора.<sup>153</sup> „Полазна тачка целокупне Диркемове конструкције... — његово схватање природе и друштва је апприористички постулат, а „не резултат проучавања људских појмова и осећања, чак ни у инфериорним друштвима”.<sup>154</sup> Goblet d'Alviella каже: „Ја ћу радо допустити да су се социјална и индивидуална свест паралелно развијале, реагујући једна на другу, али — не да друштво може стварно да постоји ван његових чланова. Оно манифестује своју делатност у индивидуама и кроз индивидуе. Отуда, немогуће је не обраћати пажњу на њихову активност у разрази чак и најкарактеристичнијих социјалних факата”.<sup>155</sup>

— Наравно да социологија има свој сопствени домен, али не домен у ваздуху, у маглама онтологије, вели Тард. Он оптужује Диркема да нас баца у пуну схоластику, враћа у реализам средњег века, „стварајући потпуно намерно, за науку коју је фабриковао, један социјални принцип који је много химеричнији, него што је био стари витални принцип”... „Диркем се ослања на један огроман постулат да би оправдао своју химеричку концепцију. Тај постулат је да прост однос неколико бића може да постане сам једно ново биће, често супериорније од других”.<sup>156</sup> Са философима, као што су Лазарус и Штајнтал, социјални реализам се нашао доведен једва до прага метафизике, вели Deploige. Са Диркемом он прелази тај праг. Оно што је у Немачкој било сликовити израз једног осећања или конвенционална реч једног истраживачког поступка, постало је код њега метафизичка аксиома, стваралачка реч која ствара један нови свет насељен тајном”.<sup>157</sup>

Али, ако, *ex hypothesi*, претпоставимо за моменат, да та Диркемова метафизичка аксиома, та стваралачка реч која ствара читав један нови свет насељен тајном, уистину постоји, следи ли из тога логички неминовни закључак, да је једина виша сила од човека у свету она, која је створена у једној социјалној заједници, када се она налази у стању изузетног делиријума? Не би ли већа сила од ње била она која је узрок њеног постојања, објашњење природе и сврхе њене стваралачке акције. Овакво питање је неизбежно, јер та стваралачка сила, тај делиријум једног друштвеног колектива је, по Диркему, творац науке, чији је опстанак условљен строгим применом закона каузалитета. Диркем не признаје никакву већу силу од друштвене. Међутим, његов професор Бутру, у свом чувеном делу „о контингентности природних закона”, говорећи о Богу и могућности његовог познања помоћу искуства, вели: „Познати ствари по реду њиховог стварања је познати их у Богу... Бог је оно биће, чију стваралачку акцију осећамо у ономе што је најдубље у нама, за време наших напора да му се приближимо. Он је савршено и потребно биће... Нити искуство, нити икаква логичка разрада искуства, не би могли да даду истинску идеју о Богу.

<sup>153</sup> Види стр. 19. ове главе.

<sup>154</sup> Van Gennep, *op. cit.* 41.

<sup>155</sup> Ibid, 55.

<sup>156</sup> Deploige, *op. cit.* 142. 172.

<sup>157</sup> Ibid, 171.

<sup>158</sup> Стр. 152, 154, 156.

Али, да ли је само свет дат у искуству, једина реалност?<sup>159</sup> Да је при решавању ових и оваквих проблема, битно питање, да ли се свет и живот могу свести само на оно што ми називамо искуством, поточулним искуством, или они далеко прелазе тај узак круг искуства и налазе своје решење ван њега? Сва решења зависе од одговора на ово централно питање: материја или дух: свет и живот са духовним, као ентитетом своје врсте, или свет и живот као случајна комбинација мртве материје, са сурогатима тог духовног — са епифеноменима, сенкама тих случајних њених комбинација? То је, упрошћено изложена, дилема, пред којом је свако разумно људско биће било, јесте и биће. Њу не могу да замагле и отупе ни најфантастичније идеолошке конструкције лажних сурогата психичког. Епифеномен материје није дух, нити је деифициран људски колектив — мањи или већи — Бог. Историја човечанства не зна ни за једну људску заједницу, чији се живот развијао искључиво на материјалистичком схватању живота. Све велике културе су инспирисане духовним мотивима и побудама. Ниједна досада позната култура и цивилизација није била епифеномен мртвог, материјалног.

Диркемова идентификација друштва и Бога је један неуспели фалсификат стварних животних чињеница. Само се Диркем јако вара, ако верује да човек не прави разлику између друштва и Бога. Он јасно дели своје дужности према Богу од својих дужности према друштву. Верујући човек прави разлику између своје лојалности према друштву, у коме живи, и побожности према Богу, кога обожава. Када не би било тако, онда би бар они верујући људи који познају Диркемово објашњење религије, изгубили своју веру у њу. Међутим, тврдити тако нешто било би бесмислено. Зар је један Бергсон био неспособан да прави разлику између друштва — бога и хришћанског Бога, када је пред крај свога живота хтео да постане хришћанин?<sup>159</sup> Ментално стање човека који верује у Бога, и ментално стање човека који испуњава своје друштвене обавезе мора се разликовати. А ако је то тако, онда се човек чуди зашто Диркем дефинише религију само као систем обавезних веровања и поступака; које друштво намеће својим члановима. Даље, ако религија, морал, наука, право и други социјални феномени имају исто порекло — настају у колективном делиријуму — на основу чега их наш аутор различито карактерише и именује? По њему, између њих не постоји битна разлика. Религија дели све на свето и профано, допуштено и забрањено; етика дели све мисли, сва осећања, и сва дела на добра и зла, на морална и неморална; за науку је све или истина или лаж; право је исто тако засновано и примењивано на двоструком вредновању људских поступака. На основу којег критеријума истине и мерила вредности се врши ова општа бипартитна подела свега и свачега у људском животу? На основу науке свакако не, јер се науке не тиче проблем вредновања ствари и поступака. Она покушава да одговори на питање: **како** се нешто дешава, а не **зашто** се нешто дешава. Она је позитивна, а не нормативна. А човека подједнако мучи и питање: **како**, и питање **зашто**.

<sup>159</sup> Види А. Cuvillier, op. cit. II, 653.