

## CSALÁD, KORPORÁCIÓ, ÁLLAM

### A 'tudat' kommunikatív felfogása Durkheimnél\*

A szakirodalomban, ha Durkheim 'tudásszociológiájáról' esik szó,<sup>1</sup> legtöbbször a kollektív tudat 1893-ban megfogalmazott elméletére (1893a, b)<sup>2</sup>, valamint 1903-as híres osztályozás-tanulmányára (Durkheim—Mauss 1903) és a vallási élet elemi formáiról írott összefoglaló munkájára (1912) utalnak. Ebben a tanulmányban kísérletet teszek a századforduló körül született írásaiban (könyvekben, tanulmányokban és fennmaradt egyetemi előadásokban), egymással első pillantásra csak lazán összefüggő témák (a családi szolidaritás, a korporációk kérdése és a demokratikus állam mibenléte) elemzése kapcsán kifejtett, bizonyos joggal „tudásszociológiainak” tekinthető koncepció rekonstruálására. Durkheim szerint a szolidáris társadalmi egységben kialakuló közös eszmék, meggyőződések a társadalmi sűrűség mértékével és jellegével függenek össze, a sűrűséget pedig a társadalmi érintkezés és kommunikáció sűrűségeként értelmezte. Ezért ezt az elméletet a tudat 'kommunikatív' elméletének nevezem, természetesen erős fenntartásokkal: az elméletet Durkheim sehol sem fejtette ki összefüggően, a kommunikáció kapcsán néhány elemi metaforánál többet nem használt, s főleg: elméletét soha nem nevezte így. A különböző vonatkozásokban kifejtett gondolatokról azonban állítható, hogy összetartoznak.

### A 'sűrűség' értelmezése

A 'sűrűség' problémája Durkheimnél először a társadalmi munkamegosztásról szóló könyvben merült fel. Ott arról írt, hogy a munkamegosztás azért halad előre a társadalmi fejlődés során, mert a társadalmak egyre sűrűbbek és egyre nagyobb tömegűek lesznek (Durkheim 1893b [1986: 137]). A sűrűség nagyobb *A* állapotban, mint *B* állapotban, ha *A* állapotban az egyének közötti tényleges távolság (bármit jelentsen is ez) kisebb (anyagi sűrűség), és több egyén van egymással aktív kapcsolatban (erkölcsi sűrűség), mint *B* állapotban (Durkheim 1893b [1986: 132]). Fontos megjegyezni, hogy a nagyobb erkölcsi sűrűség (a kapcsolatok megsokszorozódása a társadalmon belül) nagyobb kommunikációs gyakoriságot is jelent.

1893 után eltolódott a 'sűrűség' fogalmának értelmezése. Elsősorban érintkezési és kommunikációs gyakoriságot jelentett, kevésbé esett szó 'anyagi' sűrűségről. Ez a változás először *A szociológia módszertani szabályaiban* (1894) jelentkezett. A sűrűség

\* E tanulmány egy hosszabb, Durkheim 'tudásszociológiájával' és a 'tudás szociológiai elméletével' foglalkozó munka egyik, rövidített fejezete. A kutatást a Soros Alapítvány támogatta.

kérdése itt a morfológiai tényekkel kapcsolatban merült fel, amikor Durkheim azt a szabályt kommentálta, hogy „minden társadalmi folyamat kiváltó okát a belső társadalmi közeg szerkezetében kell keresnünk” (Durkheim 1894 [1978: 129]). Ennek a ‚belső közegnek’, ‚emberi környezetnek’ Durkheim két tulajdonságát emelte ki: a volumet (amelyet a szövegben azonosít az anyagi sűrűséggel) és a dinamikus sűrűséget. „A dinamikus sűrűséget — azonos volumen esetén — azoknak az egyéneknek a száma határozza meg, akik nemcsak kereskedelmi, hanem erkölcsi kapcsolatban is állnak egymással, vagyis akik nemcsak szolgálatokat tesznek egymásnak, nemcsak versengenek egymással, hanem közösségi életet is élnek. A tisztán gazdasági kapcsolatok ugyanis nem feltétlenül fűzik együvé az embereket ... Ezért fejezi ki a legjobban egy nép dinamikus sűrűségét a társadalmi szegmentumok összeforrottsági foka” (Durkheim 1894 [1978: 130–131]).

Sűrűségen Durkheim most már inkább az ‚erkölcsi kapcsolatok’ gyakoriságát értette, ezért is használta az anyagi ‚sűrűség’ helyett e kulcsfontosságú helyen a ‚volumen’ szót. Az ‚erkölcsi kapcsolatok’ kellően homályos kifejezés ugyan, de nyugodtan érthetjük úgy, hogy a hiedelmek közösségét és az egyének közti kommunikációt is jelenti.

## A ‚családi szolidaritás’

Durkheim rendszeresen tartott családszociológiai előadásokat 1888-tól kezdve pályája végéig (Lukes 1973: 617–620), de ezekből csak korai töredékeket ismerünk. A századforduló környékén vallott felfogását legteljesebben *Az öngyilkosságból rekonstruálhatjuk*.

1893 után Durkheim egyértelmű összefüggést tételezett az érintkezési és kommunikációs gyakoriság és a családi szolidaritás/integráció között. A családi szolidaritás mint magyarázó tényező az egoista öngyilkosság elméletében szerepelt.<sup>3</sup> Durkheim abból az empirikus általánosításból indult ki, hogy minél nagyobb a családok ‚telítettsége’, annál alacsonyabb az öngyilkossági ráta. (Durkheim 1897: 185–186)<sup>4</sup> A család *telítettsége* mintha a ‚társadalom anyagi sűrűsége’ fogalmának felelne meg. Ez az anyagi sűrűség önmagában az adott családokhoz tartozó egyének öngyilkossággal szembeni védettségét nem magyarázhatja meg. A telítettség azonban Durkheim szemében egyúttal nagyobb ‚vitalitást’ is jelentett, a vitalitás pedig nem más, mint a társas érintkezések gyakorisága.

„A kollektív érzelmek azért jelentenek külön energiát, mert az az erő, amellyel ezek az érzelmek egy-egy egyéni tudatban jelentkeznek, visszatükröződik valamennyi többi tudatban is, és megfordítva. Következésképpen az, hogy ezek az érzelmek milyen intenzitásúak, attól függ, hogy hány egyéni tudat éli át őket közösen. Ezért van az, hogy minél nagyobb egy tömeg, annál könnyebben válhatnak hevesé a benne felszabaduló szenvedélyek. Ily módon egy kis létszámú családban nem lehetnek túlságosan intenzívek a közös érzelmek, emlékek; mert nincs elég tudat, amely elképzelné és amely, bennük osztozva, megerősítené őket. Nem alakulhatnak ki ... erős tradíciók ... Emellett a kis

családok szükségképpen rövid életűek; és idő nélkül nem lehetséges erős szövetekű társadalom” (Durkheim 1897 [1982: 189], vö. Durkheim 1902 [1978: XVIII]). (A magyar fordítást módosítottam. — *N.D.*)

A családi szolidaritás itt közös érzelmeket, valamifajta közös tudatot is jelent: ennyiben mintha a mechanikus szolidaritás *kollektív tudata* jelenne meg az integrált, telített családokban. Ugyanakkor az érzelmeik intenzitása, az erő nem egyszerűen a tudatok azonosságából, hanem érintkezésükből is fakad. Amikor Durkheim megpróbálta jelezni, hogy miben áll ez az érintkezés, metaforákkal élt: ‚visszatükröződik’ (retentit = visszhangzik, rezonál), ‚közösén átélük’ (ressentent en commun), ‚tesszük osztozva’ (en les partageant), emlékek. Ezek a metaforák utalnak a kommunikációra is, s Durkheim itt nyilvánvalóan nemcsak a verbális kommunikációra, hanem közöségére, az érzelmeiknek az egyik személyről a másikra való áttevődésükre is gondolt. Az előbb idézett szöveg folytatásában már a ‚csere’ (échange) szó is megjelenik. A kis családokról szólva így ír: „A kollektív állapotok nemcsak gyengék ilyen esetben, hanem számuk is nyilvánvalóan kevés, hiszen ezeknek az állapotoknak a száma attól függ, hogy milyen aktivitással cserélődnek, cirkulálnak a látványok és benyomások az egyének között, s ezenkívül maga a csere is annál gyorsabb, minél több ember van, aki részt vesz benne. Valamely megfelelő telítettségű társadalomban szakadatlan ez a körforgás: mert minden pillanatban vannak kontaktusban levő társadalmi egységek, ha viszont az ilyen egységek ritkák, kapcsolataik csak hézagosak lehetnek, s vannak pillanatok, amikor megáll a közös élet” (Durkheim 1897 [1982: 190]).

A ‚kollektív állapotok’ (états collectifs) terminus ebben a szövegben nehezen értelmezhető. Nyilvánvalóan a család integráltságával, a család ‚vitalitásával’ kapcsolatos, és leginkább az eseményeket, alkalmakat jelenti, amikor ez az integráltság látható formában megmutatkozik: az összejöveteleket, a családi együttlét alkalmait. Csakhogy így a ‚kollektív állapot’ azonos lenne azzal, amitől a szöveg szerint függ: ti. a családon belüli ‚látvány- és benyomáscserével’, azaz a családon belüli kommunikációval. Ha az elmélet logikájához ragaszkodva a családi ‚szellemet’ vagy ‚szolidaritást’ mint sűrű érintkezést értelmezzük, akkor az nehezen vágható ketté egy ‚anyag’ és egy ‚erkölcsi’ részre, azaz nincs szükség a ‚kollektív állapotok’ és a ‚csere’ erős analitikus megkülönböztetésére. Durkheim tételezen is megfogalmazta, hogy az érintkezés és az integráció összefügg, azaz „... egy társadalmi képződmény integrációs állapota csupán a benne folyó kollektív élet intenzitását tükrözi vissza. A képződmény annál egységesebb és annál ellenállóbb, minél aktívabb és folyamatosabb tagjainak érintkezése” (Durkheim 1897 [1982: 190]).

Ez erős és csak első látásra plauzibilis állítás. Durkheim módosította is, hiszen nem valamiféle spontán, a mindenkori interakcióban létrejövő s ilyen értelemben szabad társadalmasulást tételezett fel. „A társadalom azonban nemcsak arra való, hogy változó intenzitással az egyének érzelmeinek és tevékenységének vonzási központjával szolgáljon. Egyben az az erő is, amely mindezt szabályozza.” (Durkheim 1897 [1982: 227]).<sup>5</sup> Ezek az anómikus öngyilkossággal foglalkozó fejezet első mondatai, s ilyen értelműek az anómikus öngyilkossággal kapcsolatban a házasság szabályozó funkciójáról tett

megjegyzései is. A házasság, a család ugyanis nemcsak a kollektív élet nagyobb intenzitása, hanem az „üdvös fegyelem” révén is megóv az öngyilkosságtól (legalábbis a férfiak esetében) (Durkheim 1897 [1982: 256–257]).<sup>6</sup> Ezek szerint a „szabályok” jelölik ki azokat a kereteket, amelyek között a „csere”, az érzelmek és gondolatok közössége kifejtheti üdvös hatását. Itt tehát a „családi szolidaritás” elmélete nem áll meg önmagában (szemben a mechanikus szolidaritás elméletével, ahol a közös tudat és a szabályozás egybeesett).<sup>7</sup>

A család vonatkozásában (és más tekintetben is, mint látni fogjuk) Durkheim tehát fenntartotta azt a nézetét, amelyet a munkamegosztás-könyvben a mechanikus szolidaritás kapcsán fejtett ki, hogy ti. a „tudati”, „szellemi” elemek alapvető fontosságúak a társadalmi életben. A „tudati” elemeket azonban már nem konkrét, azonosítható meggyőződéseként, hanem inkább kommunikációs folyamatként értelmezte. Eltűnt a „kollektív tudat” korábbi felfogása, amely megkövetelte, hogy a csoportba tartozó egyének tudatának egy része azonos legyen a szó szigorú és közvetlen értelmében<sup>8</sup>. A megfelelően integrált család, ahogy Durkheim látta, a mechanikus szolidaritás számos jelét mutatja. Ugyanakkor ezt a nagyfokú integrációt nem a tudatok azonossága, hanem a tudatok érintkezése garantálja.

A családi szolidaritással kapcsolatos megjegyzések felidézik a munkamegosztás-könyv egyik legkevésbé sem magától értetődő feltevését. Durkheim ott úgy vélte, hogy az anyagi és morális sűrűség párhuzamosan változik, aminek ahhoz kellene vezetnie, hogy a nagyobb társadalmak jobban integráltak. Ez logikus is, ha — mint akkoriban Durkheim — feltesszük, hogy a munkamegosztás funkcionális alternatívája a közös tudatnak. Ebben az esetben ugyanis minél nagyobb a társadalom volumene, annál nagyobb az erkölcsi sűrűsége, minél nagyobb az erkölcsi sűrűsége, annál erősebb a munkamegosztásra irányuló nyomás, s minél erősebb a munkamegosztás, annál erősebb az integráció (Durkheim 1893b [1986: 131 sk.]).

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

Durkheim szociológiai munkássága során mindvégig abból a társadalmi-politikai problémából indult ki, hogy a francia társadalomban hiányzik a morális integráció. Ebből a szemszögből a kérdés úgy vetődött fel, hogy — ha a család horizontján túltekintünk — melyek azok a specifikus mechanizmusok, amelyek ugyanazt a funkciót tölthetik be a társadalom egészében, mint a vitalitást eredményező kommunikáció a családban, egyben megteremtve a szükséges szabályozást is.

## A ‚hivatási tudat’ elmélete

A családi (és állampolgári) kötelességek, mondta Durkheim, bár a családi helyzettől és az állami berendezkedéstől függenek, mégis igen általánosak. Foglalkozási helyzetünk viszont nagyon különböző, s ennek megfelelően kötelességeink sem lehetnek azonosak (Durkheim 1950 [1969: 44]). Durkheim állítása kétféleképpen érthető. Az első és egyszerűbb értelme az, hogy mivel az emberek társadalmi helyzete foglalkozásuk különbsége miatt eltérő, moráljuk is eltér (ebben az esetben ténymegállapításról van szó). A második szerint viszont ahhoz, hogy megfelelően erős morális integráció alakuljon ki, nemcsak az emberek általános (családi és polgári) meghatározottságaihoz kapcsolódó morális kötelezettségeknek *kell* létezni, hanem olyanoknak is, amelyek partikuláris, de nem teljesen magán sajátosságaik tekintetében, tehát foglalkozási tekintetben kötik őket (egy morálfilozófiai és egy kvázi-teleológiai, funkcionalista érvelés keveréke). A kétértelműség valószínűleg szándékos. Durkheim feltételezte, hogy van egyfajta foglalkozási integráció, tehát a ‚hivatási tudatot’ nem szükséges kitalálni: ez a helyzet mindenekelőtt a közfunkciót ellátó — katonai, oktatási, igazgatási — hivatások, de az ügyvédi hivatás esetében is (Durkheim 1950 [1969: 48]). Más foglalkozási csoportok esetében viszont ezt a tudatot még létre kell hozni, mert a gazdasági funkciók tekintetében nincs meg ez a hivatásszerű szerveződés, a hivatáshoz kapcsolódó morál (Durkheim 1950 [1969: 48–49]).<sup>9</sup>

A hivatási szerveződés funkcionális szükségessége mellett Durkheim három, egymással kapcsolatban álló (de a szövegekben szétszórót, explicit módon nem rendszerezett) érvet említett. Az *első* a francia politikai gondolkodás klasszikus megfontolása a ‚másodlagos csoportok’ szerepéről: „Egyetlen nemzet sem képes magát fenntartani, ha az egyének és az állam közé nem lép be egy egész sor másodlagos csoport, amelyek elég közel vannak az egyénhez ahhoz, hogy erőteljesen hatókörükbe vonhassák és így vezessék a társadalmi élet általános sodrában” (Durkheim 1902 [1978: XXXIII]).

A ‚másodlagos csoportoknak’ Montesquieu klasszikus megfogalmazása szerint nemcsak a polgárok és az állam közti kiegyensúlyozott kapcsolatot, hanem az állam túlhatalmával szembeni védelmet is kell szolgálniuk. Durkheim erre az aspektusra kevésbé figyelt. Számára az volt az igazán fontos, hogy e csoportok nélkül nagyobb területre, tömegre kiterjedő politikai alakulat, azaz állam nem is létezhet — azaz funkcionálisan nélkülözhetetlenek az állam szemszögéből.

A *második* érv a gazdasági élet szabályozatlanságára utalt, végeredményben a munkamegosztás-könyv III. részének az anómikus munkamegosztásról szóló fejtegetéseit vitte tovább (Durkheim 1950 [1969: 50–51]). A gazdasági élet úgymond az utóbbi kétszáz évben nagy fejlődésen ment keresztül. „Bizonyos fokig indokolt arról beszélni, hogy vannak társadalmak, amelyek lényegileg ipariak lettek. Azt a tevékenységi formát, amely egyre inkább ilyen jelentős helyet foglal el a társadalomban, nem lehet minden sajátos erkölcsi szabályozás alól felszabadítani anélkül, hogy ne állna be igazi anarchia. Az így szabadjára engedett erők nem tudják már, hogy milyen normális fejlődésük, mert semmi sem jelzi, hol kell megállniuk. Ezért összehangolatlan mozgásukban egy-

másnak ütköznek, egymás területére próbálnak betörni, igyekeznek kölcsönösen visszaszorítani és elgyengíteni egymást” (Durkheim 1950 [1969: 50]). Hogy ez ne legyen így, szabályozás kell, mert „az emberek közti béke, a rend nem származhat automatikusan tisztán anyagi okokból, egy vak mechanizusból, bármilyen jól elrendezett is az. Ez morális feladat” (Durkheim 1950 [1969: 51]).

A harmadik érv az elsőhöz kapcsolódott, de mintegy megfordította azt. Míg a másodlagos csoportokra a klasszikus politikai elméletben az állam ‚megfékezése’ végett van szükség, addig a foglalkozási csoportokra mint ‚másodlagos’ csoportokra azért is szükség van, mert az állam nemcsak veszélyes, hanem tehetetlen is, képtelen a társadalmi és gazdasági élet szabályozására. Durkheim (az organikus analógiát használva) a gazdasági életnek a modern népeknél hiányzó szabályozásáról beszélt. „Kétségtelen, hogy a társadalmi agy, azaz az állam ugyancsak próbál helytállni és betölteni funkcióit. De nem valami ügyes, és beavatkozása vagy egyszerűen hatástalan vagy más természetű bajokhoz vezet” (Durkheim 1950 [1969: 68]).<sup>10</sup>

Nem kívánok kitérni a korporációkkal, hivatásrendekkel kapcsolatos durkheimi fejtegetések egészére, különösen nem a korporációs gondolat későbbi elágazásaira és elfajzásaira, illetve a neokorporatizmus és a durkheimi gondolatok viszonyára. Az irodalom ezeket alaposan tárgyalta (Filloux 1977; 336 sk.; Gülich 1991; Meier 1987; Hearn 1985). A korporációs gondolat politikai implikációit Durkheim is világosan látta. (A reprezentatív demokráciával kapcsolatos gondolataira majd visszatérek.) A korporációs eszmét Durkheim egyértelműen szembeállította az osztályharcos szocializmussal, amikor arról szól, hogy a hivatáscsoportok felélesztése milyen hatással lesz a ‚társadalmi kérdés’ átalakulására. „... [a társadalmi kérdés] akkor már nem fogja felkavarni az osztályok ügyeit, nem fogja egymással szembeállítani a szegényeket és gazdagokat, a munkaadókat és munkásokat, minthogyha az egyetlen lehetséges megoldás abban állna, hogy az egyik részese csökken a másiké növelésének a kedvéért. De meg fogja erősíteni mindkét fél érdekében, hogy szükség van egy fékező erőre, amely fentről kordában tartja a vágyakat az egyes tudatokban, s így véget vet a szabályozatlanság, a forrongás és a megszállott nyugtalanság állapotának, amely nem a társadalmi tevékenységből származik, s amely szenvedéshez vezet” (Durkheim 1928: 297).

A társadalom korporatív megszervezése, a hivatási morál kialakítása azonban nem azt jelentette, hogy ezúton teljes egységet lehetett volna — Durkheim vágyai szerint — elérni, mintegy a mechanikus szolidaritás ‚kollektív tudatának’ az újraalakulását. A hivatásokhoz kapcsolódó morál az organikus szolidaritás paradoxonának a feloldását szolgálta (Müller 1992: 57). E paradoxon abból adódott, hogy a közös tudatot a munkamegosztásos funkcionális összefüggésnek kellett volna felváltania, azaz a kettő egymás alternatívája és nem kiegészítője lett volna, ugyanakkor viszont a munkamegosztásos társadalomban is fel kellett tételezni, a minimális integráció kedvéért, egyfajta közös tudatot (közös szabályokat). A hivatáscsoportok morális jelentőségének feltételezése Durkheim hite szerint megengedi a funkcionális rendszerszerű integráció (a foglalkozások közti kooperáció) és a morális, tudati kohézió (a foglalkozási csoporton belüli szolidaritás) összeegyeztetését.<sup>11</sup> A foglalkozási csoportokhoz kötődő morál

és az általános morál különbségéről szólva írta az előbbiekről: „Ily módon kialakulnak a morális élet egymástól elkülönülő, de egymással mégis kapcsolatban maradó központjai és *a funkcionális differenciálódás egyfajta morális polimorfizmusnak fog megfelelni*” (Durkheim 1950 [1969: 47]). (Kiemelés tőlem. — N. D.)

Az általánosan elterjedt morális elképzelésekről és hiedelmekről Durkheim olykor — láttuk — mint közös tudatról (*conscience commune*) beszélt. (Durkheim 1950 [1969: 46]). Ez a közös tudat azonban szerinte nem rendelkezik azzal az „erősséggel, határozottsággal és intenzitással”, ami a mechanikus szolidaritás kollektív tudatát (*conscience collective*) jellemezte. Ez a ‚határozottság’ most már a hivatási tudat és morál oldalán van. A hivatási morál és tudat, ahogy Durkheim ezekben az írásokban, mindenekelőtt a *Leçons de sociologie*-ban ábrázolta, nem kollektív tudat kis méreteiben — ahogy a családi szolidaritás sem a mechanikus szolidaritás kicsinyített mása volt. Itt is, mint a család esetében a ‚sűrűség’, a kommunikáció került Durkheim figyelmének a központjába. Feltételezte, hogy a csoporton belüli kommunikáció hátterében egy általános *kommunikációs ‚vágy’* áll, azaz *az emberek nem individuális természetű és eredetű érdekeik védelmére alkotnak szoros csoportokat* (ahogy az utilitarizmus gondolná), hanem egy eredeti és önálló egyesülési kívánságtól hajtva örömet lelnek a közös életben.<sup>12</sup> „Így tehát, amikor az egyének, akik úgy vélik, hogy közös érdekeik vannak és társulnak, ezt nemcsak azért teszik, hogy védjék érdekeiket, hogy biztosítsák érvényesülésüket más versengő társulatokkal szemben, hanem teszik ezt pusztán a társulás kedvéért is, azért az örömért, ami abból ered, hogy másokkal egységet képeznek, hogy nem érzik magukat elveszítettnek az ellenséges környezetben, *teszik ezt a szoros közösségből eredő öröm kedvéért*, vagyis összefoglalva azért, hogy együtt élhessék az erkölcsi életet” (Durkheim 1950 [1969: 63]). (Kiemelés tőlem. — N. D.)

A foglalkozási csoportok<sup>13</sup> jelentősége abból adódik, hogy képesek kielégíteni ezt a kommunikációs vágyat. Lehetővé teszik az egyének közti gyakori érintkezést, nagyfokú sűrűséget biztosíthatnak. Durkheim szélsőségesen fogalmazott, hiszen szövegéből azt kell gondolnunk, hogy itt a csoportot alkotó egyének teljes összeolvadása, személyiségüknek a csoporttal való teljes és fenntartás nélküli azonosulása következik be — valahogy úgy, ahogy később a vallási rítusokról gondolta ezt.

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

Durkheim tehát meg volt győződve arról, hogy a sűrűségből, a gyakori érintkezésből közvetlenül adódnak a közös hiedelmek (Bellah 1990: 13). Ezek nem a csoport szolidaritásának szimbolikus ‚kifejeződései’, hanem a gyakori érintkezés egyszerű okozatai, mintegy spontánul állnak elő.<sup>14</sup> Az ennek hátterében feltételezett egyszerű vagy leegyszerűsített pszichikai mechanizmusokról Durkheim sehol nem nyilatkozott, mint-hogy ez tulajdonképpen nem is érdekelt. Ez elengedhetetlen lett volna, ha azt akarta

volna megmagyarázni, hogy az egyes egyének miért kötődnek a csoporthoz, hogy a csoporthoz tartozásnak mi a szerepe az egyéni viselkedés alakulásában.<sup>15</sup> Sokkal inkább a csoportszintű változók — a munkamegosztás révén kialakult foglalkozási csoport, a csoporton belüli érintkezési gyakoriság és a közös meggyőződések — közti feltételezett determinisztikus kapcsolat foglalkoztatta.

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

Ezzel függött össze, hogy a foglalkozási csoportoknak Durkheim fontos szerepet tulajdonított: az utilitarista elképzelésekkel, a gazdaság önszabályozását hirdető liberális gondolatokkal szemben a gazdaság ‚moralizálását’ kívánta, és ezt a foglalkozási csoportokban elevenen élő morális szabályokra támaszkodva gondolta megvalósíthatónak (az igazságosság durkheimi elvének az érvényesítésével).

A gazdasági élet erkölcsivé tétele azonban Durkheim szerint sem oldotta volna meg az összes felvetett problémát. A belsőleg morálisan integrált foglalkozási csoportok között elképzelése szerint egyfajta funkcionális kapcsolat áll fenn. Kézenfekvő volt azonban ebben a tekintetben a politikai, állami integráció, azaz a nem-funkcionális kapcsolatok lehetőségének a szemügyrevétele is.

## Az állam mint ‚tudat’

Sok fejtörést okozott már Durkheim politikailag-ideológiai besorolása: néhányan konzervatívnak tekintették (morális tekintélyelvűsége és konvencionális okán) (Coser 1960, Nisbet 1974), a többség liberálisnak véli (a Dreyfus-ügyben tanúsított magatartása alapján) (pl. Richter 1960; Giddens 1971), vagy ‚új liberálisnak’ (tekintettel az utilitarizmussal és Spencerrel folytatott makacs polémijára) (Logue 1983: 151). Nicolet a szerinte a liberalizmustól, konzervativizmustól és szocializmustól egyaránt különböző ‚republikanizmus’ képviselői közt tartja számon (Nicolet 1982), van, aki szocialistának tartja (Neyer 1960), noha viszonya a szocializmushoz mint politikai áramlathoz



nagyon is kétértelmű volt (a kapitalista rend igazságosságát többször megkérdőjelezte, de — tanítványaitól eltérően — távol tartotta magát a szocialista politikától, az osztályharcos elképzelésekről nem is szólva — lásd Filloux 1977: 328; Richter 1960: 187–190). Korporatista nézetei miatt néha az olasz fasizmus és különböző katolikus színezetű, többnyire konzervatív reformprogramok előfutárai közt tartják számon, noha Durkheim politikai elvei nem rokoníthatók ezekével.

Az állam szerepére vonatkozó nézeteit<sup>16</sup> is rekonstruálnunk kell ahhoz, hogy érthető legyen felfogása az államról mint sajátos 'tudatról'. Ezek a nézetek valóban különösek, nehezen férnek bele a hagyományos klasszifikációkba, mert Durkheim mintha a hagyományosan kialakított témastruktúrát, a hatalom/uralom, szuverenitás, politikai képviselő és szabadság kérdését negligálva beszélne államról és politikáról. Szövegeinek ez valamilyen sajátosan irreális és metapolitikai jelleget ad. Durkheim természetesen nem volt tudatlan, sem világidegen. Ifjúsága, Ecole Normale Supérieure-beli évei, pályája kezdete a Harmadik Köztársaság nehéz konszolidálódása idejére esett (a parlamenti köztársasági rendszer keretei csak az 1879-es és 1884-es alkotmányrevízióval szilárdultak meg úgy-ahogy, de már a nyolcvanas évek végén újabb válság bontakozott ki, a Boulanger-krízis). Az ifjú Durkheim nem volt tájékozatlan politikai kérdésekben (Lukes 1973: 47–48). Bizonyára tisztában volt azzal, hogy az egyetlen politikai rendszert, amelyet belülről ismert, a Harmadik Köztársaságot nem egyszerűen — ahogy többször mondta — 'morális közepszerűség', hanem messzenemő korrupció jellemezte. (A kilencvenes évek elején derült fény az egész köztársasági elitet lejárató Panama-botrányra.) De a szociológiának, felfogása szerint, nem az a dolga, hogy a napi politikai botrányokba merüljön el. Ő maga csak a Dreyfus-ügy, az 'Affaire' idején fejtett ki nyilvános politikai tevékenységet. Nyilvánvaló azonban, hogy amikor tudóshoz illő tartózkodással és általánosságban beszélt az állampolgári morálról, a társadalmi szolidaritásról, kortársai ezeket az 'ügyeket' felidézve értelmezték gondolataikat.

Furcsa nézetei ellenére Durkheim nem volt járatlan a korábbi és szokásos politikai diskurzusban. Tudta (hogy is ne tudta volna mint a klasszikus politikai gondolkodás, Montesquieu és Hobbes jó ismerője), hogy a politikai csoport esetében lényeges kérdés a kormányzók és kormányzottak viszonya, a hatalom (autorité) kérdése (Durkheim 1950 [1969: 79]; vö. Filloux 1977: 219 sk.), de erről a magátólértetődőségről egyre kevesebb szót ejtett, ahogy fejtegetéseiben előrehaladt, vagy, ahogy Lacroix (1981: 213 sk) állítja, egyre inkább megszabadult a hagyományos diskurzust jellemző problémáktól. Nem szabadult meg viszont az organicista analógiától. Az állam elsődlegesen a 'társadalmi gondolkodás szerve' (Durkheim 1950 [1969: 87]) — ezt a megfogalmazást többször is variálta, annyira sikeresnek találta.

Az ódivatú analógia mögött a családi és hivatási szolidaritással koherens politika-elméleti elképzelés bontakozott ki. Durkheim mindenekelőtt különbséget tett az állam („a szuverén hatalom képviselői”) és a politikai társadalom („az a komplex csoport, amelynek az állam a legfontosabb szerve”) között (Durkheim 1950 [1969: 84]). Azonban nem a politikai állam és polgári társadalom klasszikus problémájával, hanem azzal az organikus analógia által is támogatott gondolattal kezdett foglalkozni, hogy a

„társadalmi áramlatok”, amelyek bizonyos reprezentációk formájában jelennek meg, két formát ölthetnek: van egy „diffúz tudat”, „olyan pszichikus élet, amely a társadalomban széteszlik”, s vele szemben jelenik meg az állam mint egy sajátos körvonalú *gondolkodásmód* (Durkheim 1950 [1969: 85]).

Durkheim tehát zárójelbe tette a hatalom (alávetettek — uralkodók) szempontját mint elemzési szempontot (Lacroix 1981: 219 sk), de nem is a politikai társadalom és az állam közti hatalmi cserében gondolkodott (mint a modern funkcionalisták teszik), mert a politikai társadalom (a maga diffúz lelki életével) nem az állam partnere. Szemében az állam autonóm képződmény (Hearn 1985: 161), s nem a politikai társadalom reprezentánsa. Első megközelítésre az államnak a politikai társadalomhoz való viszonya valamiféle gyámságnak tűnik: a diffúz lelkületű és ezért világos reprezentációkra képtelen társadalom *helyett* „gondolkodik”.<sup>17</sup> „Amikor az állam gondolkodik és dönt, ezt nem úgy kell érteni, hogy a társadalom gondolkodik és dönt általa, hanem úgy, hogy ő gondolkodik és dönt a társadalom helyett. Az állam nem átcsoportosító és koncentrálnó eszköz, hanem bizonyos értelemben maguknak az alcsoportoknak a szervező központja” (Durkheim 1950 [1969: 86]).

Hogy teljesebben kiaknázhassa az organicista analógiát, Durkheim leválasztotta az államról adminisztratív szerveit: az állam és ez utóbbiak különbsége, úgymond, az izomrendszer és a központi idegrendszer különbsége (Durkheim 1950 [1969: 87]). Ez az elválasztás csak ebből az analógiából adódott, hiszen olyan nézőpontból, amely számára a hatalom kérdése állt az előtérben, ez az éles elválasztás kevéssé volt plauzibilis; az államnak egyfajta társadalmi gondolkodással való azonosítása pedig nem igazolja, hanem előfeltételezi ezt az elválasztást. Így aztán igazából csak a retorika eszközeivel tudta hallgatóságát (és olvasóközönségét) meggyőzni arról, hogy az állam tulajdonképpeni intézményei a megtárgyaló (déliberatív) és döntéshozó szervek — az uralkodó, a minisztertanács, a parlament és az ezekhez hasonló intézmények —, a határozatokat kivitelező intézmények már nem. „A tulajdonképpeni állam élete nem külső akciókban, nem mozgásokban mutatkozik meg, hanem tárgyalásokban, azaz reprezentációkban. ...Az állam, szigorúan véve, a társadalmi gondolkodás szerve. ... Az állam, legalábbis az esetek többségében, nem a gondolkodás kedvéért gondolkodik, nem azért, hogy elméleti rendszereket konstruáljon, hanem azért, hogy a kollektív viselkedést irányítsa. Ez nem változtat azon, hogy lényegi funkciója az, hogy gondolkodjon” (Durkheim 1950 [1969: 87]; vö. 1928: 235; 1958 [1975: 173–175]).

Mindez empirikusan nagyon bizonytalannak tűnik, politikai filozófiaként pedig konzervatívnak, tekintélyelvűnek, antidemokratikusnak.<sup>18</sup> Pedig Durkheim éppen akkor, amikor ezeket az előadásokat tartotta, a republikánus, demokratikus és az egyetemes igazságossági elveket valló dreyfusard oldalon kötelezte el magát. Olcsó lenne ebből az ellentmondásból elmélet és politikai gyakorlati hitvallás mindig meglévő különbségére hivatkozva kikecmeregni. Durkheim általában igencsak átgondolta nézeteit. Furcsának tetszhet, de ez a politikaelmélet éppenséggel az etikai (és nem módszertani!) individualizmus és a politikai demokratizmus alátámasztását is szolgálta. Mindenekelőtt azt a problematikát kell látni, amelyben Durkheim ebben az időszakban

gondolkodott. Közismert s az itt tárgyalt írásokból is látható Durkheim tartós ellen-szerve az utilitarizmussal, egyáltalán mindenfajta olyan megközelítéssel szemben, amely a társadalmat elméletileg-módszertanilag individualista kiindulópontból magyarázza. Ebből viszont az következett, hogy a demokratikus akaratképzést nem foghatta fel úgy, mint autonóm, a társadalomtól és egymástól függetlenül kiképződött individuális akaratok összegződési folyamatát. Ezzel ugyanis jelentős támadási felületet nyújtott volna az utilitarizmusnak, nem kerülhette volna meg az egyéni érdekek konstitutív szerepének az elismerését. Anti-utilitarizmusából következett az is, hogyszerint a társadalmi igazságosság megvalósításához nem elégséges az autonóm érdekkövető cselekvések spontán összjátéka.

Az államban természetesen csak akkor nem marad semmi misztikus, csak akkor marad esély a demokratikus értékek megőrzésére, ha empirikusan megragadható értelmet lehet adni annak a tételnek, hogy az állam a társadalmi gondolkodás szerve. Durkheim világosan látta, hogy az általa megoldandó probléma nem a morális individualizmus és a feltételezett állami tudat értékszintű összeegyeztethetőségének a bizonyítása, annak igazolása, hogy az államot is azok az eszmények vezérlik, amelyek a morális individualizmusban megfogalmazódnak. A kérdés az, hogy milyen intézményes szerkezet biztosíthatná a ,(morálisan) individualista állam' megvalósulását: „... minden demokratikus állam alkotmányának inherens nehézsége az, hogy az állam bizonyos értelemben csak az egyének műve lehet, mert az egyének alkotják a társadalom egyedüli hatékony anyagát, ugyanakkor valami mást kell kifejeznie, mint egyéni érzelmeket. Az egyénekből kell kiindulnia, s ugyanakkor túl kell rajtuk lépnie” (Durkheim 1950 [1969: 137]).

Ennek az ,antinómiának' a megoldását kínálja az államnak mint a gondolkodás szervének — konkrétan a politikai kommunikációnak — az elmélete.<sup>19</sup> Ez magyarázza (egyebek mellett), hogy Durkheim miért ragaszkodott annyira az ódivatú organicista analógiához: rövid és közérthetőnek vélt eszközöket kínált ennek a gondolatnak a megfogalmazásához.

Durkheim az európai fejlődésre utalva az állam és a társadalom közti kommunikáció kiterjedését állapította meg: ez egyfelől a ,kormányzati tudat' tárgyalásainak nyilvánosságát jelenti (a nyilvánosság szó a franciában nem létező, persze nem így fogalmazott), másrészt az állam és a társadalom közti kommunikáció sűrűbbé válását, többek közt a ,konzultációk', tehát a választás intézménye révén.<sup>20</sup> Ezzel az állam elvesztette szent, transzcendens jellegét is. „A politikainak mondott közegek történéseit mindenki megfigyeli, ellenőrzi, és az, ami e megfigyelésekből, ebből az ellenőrzésből ered, az innen származó reflexiók hatnak a kormányzati körökre. Ezekben a vonásokban lehet felismerni az általában demokráciának nevezett berendezkedés megkülönböztető jellegzetességeit” (Durkheim 1950 [1969: 115, ill. 134]).

A demokratikus állam tehát nem egyszerűen sajátos típusú állam Durkheim szemében: „a demokrácia szerintünk az a politikai forma, amely által a társadalom önmagának legtisztább tudatára ébred” (Durkheim 1950 [1969: 123]).<sup>21</sup> Ez a tudat nem alakulhat ki a társadalomtól szigorúan elzárt intézményekben. Éppen ezért a nem-de-

mokratikus államokban csak nagyon töredékesen valósulhat meg az állam ‚gondolkodói’ funkciója. A demokrácia ebben az értelemben Durkheim szemében nemcsak kívánatos állapot, hanem a sikeres állami működés funkcionális feltétele is. A demokrácia egyik alapvető feltétele a kormányzat (amely ‚tudat!’) eljárásainak nyilvánossága.

„Lehetséges, hogy az ott [a kormányzatban] végrehajtott lépéseknek legalábbis egy nagy része látható legyen; hogy az ott kimondott szavak mindenki által hallhatóak legyenek. Így mindenki képes lesz megérteni az ott felvetődő problémákat, megérteni azokat a feltételeket, amelyekben ezek felvetődnek, azokat a legnyilvánvalóbb megfontolásokat, amelyek meghatározták az elfogadott megoldásokat. Így azok az eszmék, érzelmek, elhatározások, amelyek a kormányzati szervek kebelében kidolgozódtak, nem maradnak ott bezárva; így ez az egész lelki élet, amint kibontakozik, elterjed az egész országban. Mindenki abba az állapotba kerül, hogy részesedhet ebben a *sui generis* tudatban” (Durkheim 1950 [1969: 114–115]).<sup>22</sup>

A demokrácia nem ‚önkormányzat’ tehát (Durkheim 1950 [1969: 115]), hanem nyilvános kormányzat, azaz olyan kormányzat, amelyben a kormányzók és a kormányzottak közti kommunikáció kiterjedt. A demokratikus államot mindenekelőtt a ‚gondolkodási’ folyamatok, az információgyűjtés és az információcseré intenzitása jellemzi.<sup>23</sup> Ez különbözteti meg az ‚állami tudatot’ a ‚közös tudattól’. „Ez [ti. az állam] az új, eredeti reprezentációk forrása, amelyeknek képessé kell tenni a társadalmat arra, hogy több értelemmel viselkedjen, mint amikor pusztán csak a benne ható homályos érzelmek mozgatják — s ennek így is kell lennie. Mindeme tárgyalások, viták, mind e statisztikai ismeretek és adminisztratív információk, amelyek napról napra nagyobb mennyiségben bocsátatnak a kormányzati tanácskozások rendelkezésére — mindez egy új szellemi élet kiindulópontja.” (Durkheim 1950 [1969: 125–126]).

Természetesen nemcsak arról van szó, hogy a demokratikus államnak nagyobb mennyiségű információt kell feldolgoznia, hanem arról is, hogy a polgároknak kiterjedtebb mértékben kell résztvenniük az állami ‚gondolkodásban’. Mindenekelőtt az állam és a polgárok közti, a szó szoros értelmében vett kommunikáció terjed ki. Ennek következménye az állam nagyobb fokú elfogadottsága — mondhatnánk legitimitása, de Durkheim nem ismerte és használta ezt a fogalmat. „Mivel [a demokrácia] a reflexió politikai rendszere (régime), lehetővé teszi a polgár számára, hogy országa törvényeit több értelemmel s ezáltal kevésbé passzívan fogadja el. Az egyének számára az állam, minthogy állandó kommunikáció van közöttük, nem külső erő, amely teljesen mechanikus hatást gyakorol rájuk. A köztük végbemenő állandó cserének köszönhetően az állam élete az övékéhez kapcsolódik, mint ahogy az ő életük az államéhoz” (Durkheim 1950 [1969: 125]).

Az ‚állami tudat’ és az egyének közt természetesen nagy a távolság. Nem megalapozatlan ezért az a kifogás, hogy Durkheim politikai elmélete nem hagy elég teret az állami tekintéllyel szembeni individuális ellenállásnak (Horowitz 1982: 373), paternalista vonásai vannak. Az értékek azonban, amelyek érvényesülését Durkheim az általa demokratikusnak mondott államtól várja, nem konzervatív értékek.

Durkheim azonban nemcsak értékei érvényesítése miatt részesítette előnyben a demokratikus államot. Az 'új szellemi életet' jelentő állam egyben nagyobb változékonyságot és változtatási képességet is jelent.<sup>24</sup> A legteljesebb abszolutizmus is (a példa XIV. Lajos rendszere) tehetetlen a társadalom szervezetével szemben — mondja —, mert ebből az államból hiányzik a megfontolás képessége. A tudattalan, homályos kollektív eszmék nem lehetnek hatékonyak, csak a világos társadalmi tudat lehet az, világosságot és határozottságot azonban a társadalmi tudat csak az államban érhet el. A modern korszakra jellemző nagyobb társadalmi változékonyság Durkheim szerint annak az egyenes következménye, hogy a reflektálatlan eszmék konzervativizmusát a belátáson alapuló meggyőződések nagyobb nyitottsága váltotta fel. „...ha a kollektív eszmék és érzelmek homályosak, tudattalanok, ha diffúz módon vannak jelen az egész társadalomban, változtathatatlanok is ugyanakkor. ... [A modern államban:] Az történik, hogy mindezek a homályos dolgok egyre inkább a társadalmi tudat, azaz a kormányzati tudat világos régiójába kerülnek. Ennek következtében alakíthatóságuk nagyobb lesz. Minél világosabb egy eszme, egy érzelm, minél teljesebben függ a reflexiótól, ez annál nagyobb mértékben képes rá hatni” (Durkheim 1950 [1969: 121]).

A változ(tat)ási képesség Durkheim szerint nemcsak erkölcsi követelmény, hanem a modern, tagozottabb társadalmak fennmaradásának feltétele is egyben; a demokratikus állam mellett tehát nemcsak morális, hanem funkcionális érveket is felsorakoztat (Durkheim 1950 [1969: 124]), s nyilván ezért tartják számon a technokratikus ideológia ősei között is.

Az állam intézményes szerkezetének magját a kommunikációs és tárgyaló (délíberante) intézmények képezik (Durkheim 1950 [1969: 124]). A kommunikáció erőssége, gyakorisága, torzulásmentessége lenne ezek szerint a társadalom stabilitásának és 'egészségének' garantálójá. Más formában, de ismét csak a 'sűrűség' fontosságával találkozunk. A családi szolidaritás, a korporációk elméletét most a demokratikus állam elmélete egészíti ki. A 'sűrűség' mindegyik szinten mást eredményez. Láttuk, hogy Durkheim szerint a korporációk elég nagyok ahhoz, hogy erőteljes és határozott (ti. tartalmilag pontosan meghatározott, konkrét) vélemények alakuljanak ki bennük, de elég homogének, hogy megőrizhessék a vélemények közösségét. A család esetében nyilvánvalóan a méret elégtelen ahhoz, hogy a vélemények erősek legyenek, de határozottságuk és homogenitásuk megvan. Az állam (tulajdonképpen csak a demokratikus állam) esetében a homogenitás és a határozottság hiányzik. Egy közös meggyőződés természetesen Durkheim szerint is létezik: ez éppen az individualitásban mint értékben való hit — ez azonban természeténél fogva formális, elvont eszmény, nem határozott. Ezt ellensúlyozza viszont a demokratikus állam révén megvalósuló sűrű kommunikáció.

A korporációk elmélete és a demokratikus állam elmélete nemcsak az elméleti építmény alapszerkezete révén kapcsolódik össze. Durkheim több helyen (s ezek jobban ismertek, mint a Leçons szövege, mert még életében megjelentek) kifejtette, hogy a demokratikus államnak nem az általános választáson, hanem a korporációkon kell alapulnia (Durkheim 1902 [1978: XXXI; 1897 [1982: 363–364]).<sup>25</sup> Durkheim felfogásának megértéséhez abból kell kiindulni, hogy — mint említettem — szembeállította

a határozott 'állami tudatot' a 'közös tudattal', amely diffúz, kevéssé reflektált és épp ezért kevéssé hatékony. Saját koráról azt írta, hogy a zűrzavar, az állandó mozgékony és instabilitás kora, de ezek a változások felületiek, ezért a látszatra rendkívül nyugtalan társadalmak valójában nagyon is rutinszerűen működnek, stacionáriusak (Durkheim 1950 [1969: 127]). A baj oka, ahogy kicsit lejjebb pontosabban kifejtette, hogy egyfelől kialakult a bonyolult, sok részből összetett, nagy tudást igénylő adminisztratív államgépzet, másfelől a tulajdonképpen, a 'megfontoló' állam gyenge, mert az általános és közvetlen választások révén „a sokaság homályos érzelmei” mozgatják, vagyis hiányzik a reflexív-állami 'tudat' (Durkheim 1950 [1969: 132]). A felelős mindezt, mint említettem az általános választás, illetve Rousseau, mert Durkheim, nem egészen jogszerűen, tőle származtatja a káros nézeteket.<sup>26</sup>

A bajokért az általános közvetlen választás felelős, mert nem segíti elő az említett kommunikációs és megfontoló folyamatok elindulását: „... ha mindenki elkülönülten ejti meg választását, csaknem lehetetlen, hogy ezeket a szavazatokat valami más sugallja, mint a személyes és egoista megfontolások: legalábbis ezek fognak uralkodni, s így egy individualista partikularizmus lesz az egész szervezet alapja” (Durkheim 1950 [1969: 138]).<sup>27</sup>

S viszont: a korporatív testületeken felépülő politikai rendszer előnye, hogy elősegíti az említett közös gondolkodás és kommunikáció kialakulását. „Tehát ahhoz, hogy a szavazat valami mást fejezzen ki, mint az egyént, hogy elvénél fogva kollektív szellem mozgassa, az kell, hogy az elemi választói testületet ne olyan egyének alkossák, akik csak e kivételes körülmény folytán kerültek egymással kapcsolatba, akik nem ismerik egymást ... Ezzel szemben arra van szükség, hogy jól megalkotott, összetartó, állandó csoport legyen, amely nemcsak egyetlen pillanatban, a szavazás alkalmával ölt testet. Ebben az esetben minden egyéni véleményben, mert a kollektivitás kebelében alakult ki, lesz valami kollektív” (Durkheim 1950 [1969: 138]).

## Záró megjegyzések

A századforduló táján Durkheim újra módosította elméleti elképzeléseit, s a 'tudat/tudás' mibenlétével kapcsolatos felfogását etnológiai elméletei keretében dolgozta ki. Ezek az etnológiai elméletek gyakoroltak igazán maradandó hatást a társadalomtudományok fejlődésére. Ebből mintha az következne, hogy a korábbi elméletek inkább már csak a tudománytörténész érdeklődésére tarthatnak számot. Úgy gondolom azonban, hogy kerülnünk kell mindenfajta hiperkriticizmust, mert ez a tudományunktól nem teljesen idegen (ebben a tekintetben sokszor hasonlítottunk még Durkheimre!) önteltséget tükrözi. Nagyon is megfontolandónak tartom a 'tudat/tudás' Durkheim elemzett írásai alapján rekonstruálható elméletét.

Több előnyös vonása van ennek a megközelítésnek. Egyrészt (szemben Durkheim korábbi és későbbi elképzeléseivel, s a 'tudásszociológia' címen elterjedt, lényegében Mannheim *Ideologie und Utopie* című munkájából és Merton ehhez kapcsolódó átte-

kintő esszéjéből táplálkozó közkeletű eszmékkel) a folyamatot, az eszmék, hiedelmek keletkezését, reprodukcióját emeli ki, s nem magukat a kész, Durkheim által ‚dologként’ kezelt hiedelmeket és képzeteket. Másrészt teljesen idegen tőle az az elképzelés, amely a társadalmi világot két részre, egy ‚anyagira’ és egy ‚szellemire’ osztja, s a ‚tudásszociológia’ feladatának hiszi, hogy valamiképpen próbálja a kettő közti viszonyt megállapítani. Harmadrészt elkerüli, hogy a társadalmi világot egyének szubjektív értelemadó tevékenységéből vezesse le, hogy aztán — mint e felfogás elméletileg konzekvensebb és becsületesebb képviselőinek — be kelljen vallania, hogy ez nem sikerült. E tekintetben persze a durkheimista megközelítésnek van erős versenytársa: a sok tekintetben hajlékonyabb és érzékenyebb pragmatista tradíció.

Nyilvánvalóan minden vonatkozásban el kell kerülnünk Durkheim idealizálását: politikai és társadalompolitikai értékeit nem tartom igazán időtállóknak, elméleti fejtegetéseiben a szerencsés későn született könnyen kiélhetti kritიცista hajlamait. Minden olvasójának figyelmébe ajánlom azonban azt, amit a hagyomány szerint egy tanítványának mondott volt: „Ha ki akarja érlelni gondolkodását, szentelje magát egy nagy mester tanulmányozásának; bontsa szét a rendszerét, tárja fel legbelső titkait. Én is ezt tettem, s nevelőm Renouvier volt” (Lukes 1973: 54).

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> Lásd Bloor 1982; Lukes 1973: 435 sk.; Gieryn 1982; Vogt 1979.
- <sup>2</sup> A tanulmány szövegében Durkheim műveire (a posztumusz munkákra is) utalva az eredeti publikálás évszámát jelölöm. Ahol ettől eltérő kiadást használtam, szögletes zárójelben szerepel a megjelenés éve és a hivatkozott oldalszám, pl.: (1983b [1986: 137]).
- <sup>3</sup> Az érintkezés sűrűsége mint magyarázó tényező a könyvben több ponton felmerül, legnyilvánvalóbban a korporációkra vonatkozó, terápiás ajánlásokat megfogalmazó fejezetben. Ez is amellet szól, hogy Durkheim ekkori gondolkodásának egyik alapelemét lássuk benne.
- <sup>4</sup> Az empirikus általánosítás egy ökológiai tévkövetkeztetésen alapul (mert az egyes megyékben megfigyelhető öngyilkossági gyakoriságokat és átlagos családlétszámot hasonlítja össze); a családi szolidaritás elméletének lényegét ez nem érinti.
- <sup>5</sup> „Mindazon, ami a családi élettel kapcsolatos, a kötelesség eszméje uralkodik. ... Ez azt jelenti, hogy a szeretet itt nem pusztán a magánérzékenység spontán rezdülete; legalábbis részben kötelesség” (Durkheim 1898 [1969: 91]).
- <sup>6</sup> A család kialakulásával kapcsolatos kritikai megjegyzéseiben is hangsúlyozta, hogy a házasságot nem önmagában a nemi kapcsolatok tartóssága, hanem a kapcsolat szabályozottsága jellemzi, és ez különbözteti meg a tartós állati párkapcsolatoktól (Durkheim 1895 [1975: 79–80]).
- <sup>7</sup> A mai szociológia magától értetődően kapcsolja össze a társadalmi sűrűséget és a normatív integrációt (lásd pl. Kadushin 1991), mert úgy véli, hogy ez utóbbi közvetlenül levezethető az interakciókból. Erre csak egy cselekvéseméleti felfogásnak van módja, ez pedig Durkheimnél hiányzik. Lásd erről Némedi 1988.
- <sup>8</sup> E fogalom rekonstrukcióját lásd Csontos 1986.
- <sup>9</sup> A foglalkozási, hivatási morállal és a korporációkkal kapcsolatos fejtegetések Durkheimnél három hosszabb szövegben található: *Az öngyilkosság* Harmadik rész III. fejezet III. pontja (1897 [1982: 354–360]), a *Leçons de sociologie* első három előadása (1950 [1969: 41–78]) és *A társadalmi munkamegosztásról* második előszava (1902 [1978]). Ezenkívül egy rövid megjegyzés erejéig kitért rá az 1895–96-ban keletkezett szocializmus-előadásokban (1928.: 296–297). Durkheimet pályája kezdetétől foglalkoztatta e gondolatkör. Összefüggően azonban csak a munkamegosztás-könyv után bontotta ki a problémáit. A különböző írásokban kibontakozó

- koncepció nagyjából egységes (Müller 1983: 148; a kisebb jelentőségű módosításokra lásd Filloux 1977: 340). Érdekes módon Durkheim számos recenziója közt hiába keresünk olyat, amely a korporációk vagy az állam kérdéséről szóló művel foglalkozna. A ‚kellés‘ mozzanatának erős előtérbe állítása ezekben az írásokban bizonyára nem volt független attól, hogy ebben az időszakban nőtt a durkheimi gondolatok politikai relevanciája. Nicolet kimutatta (1982: 371), hogy a munkamegosztás-könyvek az igazságosság és a szolidaritás összefüggésére vonatkozó fejtegetései komoly szerepet játszottak a baloldali republikánus, szolidarista politikai publicisztikában a kilencvenes évek második felében. Ez nem kerülhette el Durkheim figyelmét sem.
- <sup>10</sup> Lásd ugyanígy a szocializmus-előadásokban. (Durkheim 1928: 296–297). Igaza van Müllernek, aki azt mondja, hogy Durkheim a hivatáscsoportok elemzése kapcsán egy komplex egyensúlyi modellben (az ismertetet három érv tulajdonképpen ezt vázolja fel) modern kifejezéssel élve a rendszer- és társadalmi integráció sajátos összekapcsolását vázolja fel (Müller 1983: 113).
- <sup>11</sup> Durkheim látta e két aspektus különbségét. Az *öngyilkosság* utolsó lapjain a korporatív gondolatnak elkötelezett ‚szerzők és államférfiak‘ (konkrétan csak Benoist-t nevezi meg) dicsérete mellett szemükre veti azt, hogy csak a funkció megosztására figyelnek, arra nem, hogy a korporációknak „kollektív személyiséggé” kell válni, „amelynek megvannak a maga erkölcsi és hagyományai, jogai és kötelességei, a maga külön egysége”. Minden korporációnak „erkölcsi individualitásnak” kell lennie (Durkheim 1897 [1982: 363–364]).
- <sup>12</sup> Ez is alátámasztja, hogy Durkheim — a Szabályok merev megfogalmazásaival szemben — a kilencvenes évek második felétől a társadalmi tényeket nemcsak kényszerítő erejűnek, hanem vonzóknak és ‚kívánatosnak‘ tartotta. (Lásd az eredeti túlzottan erős megfogalmazások gyengítését Durkheim 1901a [1971: 32–34]; határozottan megfogalmazva: Durkheim 1906 [1978: 165]). A „kívánatosság” egész problémájára lásd még Jones 1985; Lukes 1973: 14, 413 sk.
- <sup>13</sup> Nem egyedül a foglalkozási csoportokra jellemző ez a kommunikációs vágy. A foglalkozási csoportok jellemzésével párhuzamos az a jellemzés, amelyet Durkheim az iskolai csoportokról adott (Durkheim 1925 [1963: 195 sk.]). Itt is abból indult ki, hogy a család túl kicsi, a haza, a politikai társadalom túl távoli, kellenek közbeeső csoportok: például az iskolai osztály, ahol a gyerekek megtanulhatják „a kollektív élet ízt”, elsajátíthatják „azt a szokást, hogy közösen gondolkodjanak és cselekedjenek” (Durkheim 1925 [1963: 197]). Még arra is utalt, hogy Németországban viszont ez a közös élet sokkal fejlettebb és gazdagabb, mint az individualizálódott Franciaországban. A gondolatmenet és az érvelés párhuzamossága is azt támasztja alá, hogy a korporációkra vonatkozó durkheimi gondolatok egy általánosabb, alapvető meggyőződés manifesztációi.
- <sup>14</sup> „Lehetetlen, hogy az emberek együtt éljenek, gyakori érintkezésben legyenek, s ugyanakkor ne alakuljon ki bennük a kapcsolatuk révén alkotott egységnek az érzése, lehetetlen, hogy ne kötődjenek ehhez az egészhez, hogy az ne foglalkoztassa őket, hogy ne számoljanak vele viselkedésükben. Ez a kapcsolódás valamihez, ami az egyéneknél, az egyének által alkotott csoport érdekein túl van, ez mindenfajta erkölcsi aktivitás forrása” (Durkheim 1950 [1969: 62]).
- <sup>15</sup> Durkheim és a ‚modern‘ szociológiai cselekvéseméleti interpretációk paradigmatisuk különbségeire lásd Némédi 1988.
- <sup>16</sup> Ezeket *Leçons de sociologie* címen kiadott, szerencsés véletlen folytán fennmaradt egyetemi előadássorozata alapján rekonstruálhatjuk.
- <sup>17</sup> A munkamegosztás-könyvben ettől eltérő államfelfogás érvényesült még. A mechanikus szolidaritás fennállása esetén az állam és a hatalom közvetlenül a társadalomban meglévő ‚kollektív tudat‘ szerve: „... az a megtorló erő, amellyel a kormányservezet, ha már egyszer megjelentek, rendelkeznek, nem más, mint a társadalomban diffúz módon jelenlevő erő emanációja, hiszen abból születik. Az egyik csupán a másik tükröződése; az első terjedelme a másodikétól függ. Tegyük hozzá egyébként, hogy ennek az erőnek az intézménye magának a közös tudatnak a fenntartására szolgál” (Durkheim 1893b [1986: 63–64, ill. 60–61]). Az állam itt tehát a kollektív tudat függvénye, nincs önállósága. A koncepciót azért kellett megváltoztatnia, mert eltűnt a ‚kollektív tudat‘, amelytől az állam függött. Az állami ‚gondolkodás‘ bizonyos értelemben és bizonyos vonatkozásokban azt a funkciót tölti be, amit a mechanikus szolidaritás viszonyai között a ‚kollektív tudat‘: a társadalmi szolidaritást garantálja.
- <sup>18</sup> Többek közt államelméletének ezek a vonásai azok, amelyekre Coser Durkheim konzervativizmusának tézisének alapozza (lásd Coser 1960: 220–221).



- <sup>19</sup> E kommunikációs demokráciafelfogással már részletesen foglalkozott Richter 1960; Filloux 1977; Lacroix 1981.
- <sup>20</sup> Ismét szó van a politikai társadalomról, de a Durkheim által jelzett kommunikáció nem azt jelenti, hogy a diffúz kollektív pszichikai élet, a „közös tudat” (conscience commune) és a „kormányzati tudat” között valami közéletben menne végbe; a „kormányzati tudat” kommunikációs hálózata az, amely egyre nagyobb mértékben áthatja a társadalmat. Az ősi demokráciákat az jellemezte, hogy ott „diffúz kollektív érzelmek, homályos hullámzások vezetnek a népszerűséget”. Hiányzik a „világos gondolkodás”, a reflexió. A két demokrácia hasonlósága formális: „Kétségtelen, hogy az egyik és a másik esetben is ... az egész társadalom részt vesz a közéletben, de különböző formákban vesz részt. És ez a különbség abból ered, hogy az egyik esetben van állam, a másikban viszont nincs” (Durkheim 1950 [1969: 116]). Az állam tehát nem a társadalmi tudat kifejeződése, a társadalmi tudat politikaiba való átfordítása, ahogy Filloux gondolja (ld. pl. Filloux 1977: 230). Minthogy Durkheim szerint a „közös tudat” nem képes határozott és világos eszméket produkálni, ez a nyilvánosság és a kommunikációnak olyan nagy szerepet tulajdonító elmélet szerkezetében erőteljesen különbözik a nyilvánosság nálunk elsősorban Habermas (1971) nevezetes könyve révén ismert klasszikus felfogásától. A nyilvánosság ott az államtól független polgári társadalom konstituálódásának terepe. A demokrácia kommunikációs felfogása miatt utasítja el Durkheim a demokrácia Arisztoteleszi-Montesquieu-i definícióját (Durkheim 1950 [1969: 110]).
- <sup>21</sup> Ennek megfelelően az „abszolút kormányzatot” viszont — a korlátozó intézmények hiányán kívül — a kormányzattal való kapcsolat hiánya is jellemzi (Durkheim 1901b [1969: 247]).
- <sup>22</sup> Ez természetesen a habermasi értelemben vett reprezentatív nyilvánosság lenne, ha Durkheim állam és társadalom kettősségében gondolkodna. Nem gondolja azonban, hogy létezne olyan viszonylag önálló léttel rendelkező „közönség”, amely előtt az úr úri voltát reprezentálná. Ennek feltételezése a reprezentatív nyilvánosság elméletében elengedhetetlen.
- <sup>23</sup> Ha azt tekintjük, hogy Durkheimnél milyen kiemelkedő szerepet kapott a (morális jelentőségű) specifikusan állami „tudat”, felfogását indokolt szubsztantív demokrácia-felfogásnak tekinteni, szemben Weber formális demokrácia-felfogásával (Prager 1981: 920). Ugyanakkor látható az is, hogy Durkheimnél milyen fontos szerepet kap a kommunikáció mint eljárás — azaz egy „formális” mozzanat.
- <sup>24</sup> Ez annál is fontosabb volt Durkheim számára, mert már a munkamegosztás-könyvben is és a foglalkozási szerveződésre vonatkozó fejtegetéseiben is messzemenő társadalmi reformokat követelt. Az aktív irányító, expanzív állam híve volt, s ennyiben politikai felfogása természetesen nem volt a szó szigorú értelmében liberális (Hearn 1985; Horowitz 1982).
- <sup>25</sup> Ez bizony meglehetősen antidemokratikus elképzelés. Durkheim gondolata érthetőbb, ha tudjuk, hogy mennyire lejáratták a sorozatos korrupciós botrányok az általános választásokból létrejövő francia parlamentet. Ez a „külső” tényező „szerencsés” módon illeszkedik az elméleti váz „belső” szükségyszerűségeivel. Durkheim normatív elméletében a korporációk elsődlegesen a morális integráció szervei. Érdekképviseleti szerepüket nem vizsgálja, így értelemszerűen arra sem figyel, hogy a korporatív érdekképviselet milyen akadályokat gördítene a kívánt demokratikus kommunikáció útjába.
- <sup>26</sup> Az állam és a „sokaság homályos érzelmei” közti különbségtétel a koncepció lényegéhez tartozik, s ezt fedi el Filloux, amikor a durkheimi demokráciafelfogást úgy értelmezi, hogy abban a „kollektív tudatnak” a „politikai tudatba” való átfordítása történik (Filloux 1977: 249). Ez modernizáló értelmezés, amely elfogadhatóbbá teszi Durkheim koncepcióját a mai demokrácia-felfogás számára, de ha Durkheim ezt gondolta volna, érthetetlen, hogy miért hadakozott az általános közvetlen választás elve ellen. Durkheim szerint az államban megtestesülő tudattal nem egy határozott „kollektív tudat”, hanem elmosódott általános érzelmek és véleményáramlatok, valamint a korporációk határozott tudata állnak szemben — s más nem (legalábbis ideális esetben). Ha valóban ez lenne a helyzet, Durkheim felfogásának helyessége kézenfekvő lenne.
- <sup>27</sup> Itt derül ki, hogy mennyire egyoldalú Durkheim, amikor magát Rousseau-val élesen szembeállítja. Ez utóbbi szerint is az elszigetelt egyén egoizmusa fenyegeti a demokráciát: „Semmi sem veszélyesebb, mint ha magánérdekek érvényesülnek a közügyekben, s ha a kormány visszaél a törvényekkel, az kisebb baj, mint ha a törvényalkotó elveszti pártatlanságát, ami feltétlenül bekövetkezik, ha magánérdekeket vesz tekintetbe” (Rousseau é.n. 179, III. könyv IV. fejezet). Igaz, Rousseau szerint a közakarat helyes megnyilatkozásának feltétele, hogy az államban ne legyenek különálló csoportosulások (II. könyv III. fejezet), tehát a korporatív gondolattal szemben állt.

## Hivatkozások

- Bellah, Robert N. 1990. Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne. *Archives de sciences sociales des religions*, 35, 9–25.
- Bloor, David 1982. Durkheim and Mauss revisited. Classification and the sociology of knowledge. *Studies in History and Philosophy of Science*, 13, 267–297.
- Coser, Lewis A. 1960. Durkheim' Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory. In: Kurt H. Wolff (ed): *Emile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio State University Press, 211–232.
- Csontos László 1986. Előszó a magyar kiadáshoz. In: Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról*. (Részletek.) Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete, 7–19.
- Durkheim, Émile 1893a [1978]. *De la division du travail sociale*. Paris: PUF (10e édition)
- 1893b [1986]. *A társadalmi munkamegosztásról*. (Részletek.) Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete
- 1894 [1978]. A szociológia módszertani szabályai. In: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 21–160.
- 1895 [1975]. L'origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck, *Revue philosophique*, 40, 606–623. Újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*. Paris: Les Editions de Minuit, 70–92.
- 1897 [1982]. *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó (2. kiadás)
- 1898 [1969]. La prohibition de l'inceste et ses origines. *Année sociologique*, 1, 1–70. Újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 37–101.
- 1901a [1971]. A szociológiai módszer szabályai. Előszó a második kiadáshoz. In: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 21–36.
- 1901b [1969]. Deux lois de l'évolution pénale. *Année sociologique*, 4 (1899–1900), 65–95. Újra kiadva: Émile Durkheim: *Journal sociologique*, Paris: PUF, 245–273.
- 1902 [1978]. Préface de la seconde édition. Quelques remarques sur les groupements professionnels. In: Durkheim, Émile: *De la division du travail sociale*. Paris: PUF (10e édition), XXXVI.
- 1906 [1978]. Az erkölcsi tény meghatározása. In: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 161–195.
- 1912 [1985]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France (7. kiadás)
- 1925 [1963]. *L'Éducation morale*. Paris: Presses universitaires de France (nouvelle édition)
- 1928. *Le socialisme. Sa définition — Ses débuts. La doctrine Saint-Simonienne*. Paris: Alcan
- 1950 [1969]. *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*. Paris: PUF (2. kiadás)
- 1958 [1975]. L'État. Fragment d'un cours rédigé entre 1900 et 1905. *Revue philosophique*, 148, 433–437. Újra kiadva: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*. Paris: Les Editions de Minuit, 172–178.
- Durkheim, Émile—Marcel Mauss 1903 [1978]. Az osztályozás néhány elemi formája. In: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 253–334.
- Filloux, Jean-Claude 1977. *Durkheim et le socialisme*. Genève: Librairie Droz
- Giddens, Anthony 1971. Durkheim's Political Sociology. *The Sociological Review*, 19, 477–519.
- Gieryn, Thomas F. 1982. Durkheim's Sociology of Scientific Knowledge. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 18, 107–129.

- Gülich, Christian 1991. *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag
- Habermas, Jürgen 1971. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: Gondolat
- Hearn, Frank 1985. Durkheim's Political Sociology: Corporatism, State Autonomy and Democracy. *Social Research*, 52, 151–177.
- Horowitz, Irving Louis 1982. Socialization without politicization. Emile Durkheim's theory of the modern state. *Political Theory*, 10, 353–377.
- Jones, Robert Alun 1985. Durkheim, Totemism and the Intichiuma. *History of Sociology*, 5, 79–89.
- Kadushin, Charles 1991. Társadalmi sűrűség és mentális egészség. In: Angelusz Róbert—Tardos Róbert (szerk.) *Társadalmak rejtett hálózata*. Budapest: Magyar Közvéleménykutató Intézet, 292–304.
- Lacroix, Bernard 1981. *Durkheim et le politique*. Paris-Montréal: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politique — Presses de l'Université de Montréal
- Logue, William 1983. *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism 1870–1914*, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press
- Lukes, Steven 1973. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. London: Allen Lane The Penguin Press
- Meier, Kurt 1987. *Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen. Eine Rekonstruktion und Diskussion ihrer Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte*. Berlin: Duncker und Humblot
- Müller, Hans Peter 1983. *Wertkrise und Gesellschaftsreform. Emile Durkheims Schriften zur Politik*. Stuttgart: Enke
- Némedi Dénes 1988. Durkheim és a modern cselekvélmélet. *Szociológia*, 3. sz. 275–304.
- Neyer, Joseph 1960. Individualism and Socialism in Durkheim. In: Kurt H. Wolff (ed.) *Émile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio State University Press, 32–76.
- Nicolet, Claude 1982. *L'idée républicaine en France (1789–1924). Essai d'histoire critique*. Paris: Gallimard
- Nisbet, Robert 1974. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press
- Prager, Jeffrey 1981. Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy. *Social Forces*, 59, 918–950.
- Richter, Melvin 1960. Durkheim's Politics and Political Theory. In: Kurt H. Wolff (ed.) *Émile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio State University Press, 170–210.
- Rousseau, Jean-Jacques é.n.: *A társadalmi szerződés*. Budapest: Bibliotheca
- Vogt, Paul W. 1979. Early French Contributions to the Sociology of Knowledge, *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art, A Research Annual*, 2, 101–121.

