

РАЗМАТРАЊА О ЗЛОЧИНУ*

I. Злочин, казна и колективна свест

Злочин (је) сваки поступак који (...) условљава против његовог учиниоца онај особити отпор који се назива казном. (...) Ако хоћемо да сазнамо из чега се злочин суштински састоји, потребно је издвојити исте одлике које се појављују у свим криминолошким варијететима разних типова друштва.

(...) Једино заједничко обележје свим злочинима лежи у томе што се они састоје (...) из поступака које чланови сваког друштва листом осуђују, (другим речима) злочин вређа схватања која су, за један исти тип друштва, заједничка свим здравим свестима.

(...) Не можемо саставити списак осећања чија повреда чини злочин; она се од осталих разликују једино тим обележјем што су заједничка великом просеку припадника истог друштва. (Она су) урезана у све свести, цео свет их познаје и осећа да су основана. То је тачно бар у нормалном случају. Ако се нађу одрасли људи који не знају за та основна правила или их не признају, такво незнање или таква непослушност непобитни су знаци патолошке изопачености; или пак, ако се догоди да се неки кривични пропис одржава извесно време иако га сви оспоравају, то бива захваљујући стицају изузетних, па према томе ненормалних околности, и такво стање никад не може дуго трајати. (...)

Међутим, ми нисмо дефинисали злочин кад смо казали да се он састоји у повреди нанетој колективним схватањима и осећањима.



Емил Диркем
(1858-1917)

* ИЗВОР: текстови I и II Durkheim Emile: *De la division du travail social*, Paris, 1893. Коришћен је превод „О подели друштвеног рада”, Београд, 1972. (превео др Божидар Марковић); текст под III Durkheim Emile: *The Rules of Sociological Method*, New York, 1964 (дело је први пут објављено на француском 1895). Коришћен је и превод „Правила социолошке методе”, Београд, 1963 (превео Милорад В. Симић).

ма; јер међу овим последњим има и таквих која могу бити повређена а да нема злочина. Тако је родоскрвљење предмет прилично општег гнушања, а међутим је један чисто неморалан поступак. Исти је случај са огрешењима о сексуалну част која учини жена која није у браку. (...) Колективна осећања којима одговара злочин морају се, дакле, одликовати од осталих неким посебним својством: она морају имати извесну средњу јачину. Не само да су она урезана у све свести, него су у њима снажно урезана. То никако нису колебаљива и лабава хтења, него узбуђења и тежње који су у нама дубоко укорени. (...)

Сада смо у стању да закључимо. Скуп веровања и осећања заједничких просечном члану једног истог друштва чини одређени систем који има свој сопствени живот; можемо га назвати колективна или заједничка свест. (...) Неко дело је злочин кад вређа снажна и одређена стања колективне свести.

(...) Не треба рећи да неки поступак вређа заједничку свест зато што је криминалан, него да је криминалан зато што вређа заједничку свест. Ми га не осуђујемо зато што је злочин, него је злочин зато што га осуђујемо.

Казна се, на првом месту, састоји у реакцији страсти. То обележје је тим упадљивије што су друштва мање просвећена. Заиста, примитивни народи кажњавају ради кажњавања, наносе патњу кривцу једино да би га изложили патњи и не очекујући за себе никакву корист од патње коју му наносе. Доказ за ово је што они не траже ни да праведно ни да корисно казне, него само да казне. Тако они кажњавају животиње које су извршиле прокажено дело или чак мртва бића која су била његово слепо оруђе. И ако се казна примењује само на личности, она се често проширује далеко изван кривца и достиже невинне, његову жену и децу, његове суседе, итд. Разлог томе је што се страст, која је душа казне зауставља тек када је исцрпена. (...)

Данас се каже да је казна изменила природу; друштво не кажњава више да се свети, него да се брани. Бол који оно задаје сад је у његовим рукама само мудро оруђе заштите. Оно кажњава, не зато што му казна сама по себи причињава задовољство, него да би страх од казне осујетио рђаве намере. Казну више не одређује срџба, него смишљена опрезност. (...)

(Ипак) казна је остала, бар делимично дело освете. (...) Тако се природа казне у суштини није изменила. Све што се може рећи је да се (са) потребом за осветом данас рукује боље него раније. (...) Казна се, дакле, суштински састоји у реакцији страсти, ступњевите јачине, коју друштво врши посредством одређеног тела установљеног против оних његових чланова који су повредили извесна правила понашања.

(...) Извесно је да се у основи појма испаштања налази идеја задовољења које се даје некој сили, стварној или идеалној, и која нас превазилази. Када (у својству жртве) захтевамо кажњавање злочина, ми онда нећемо лично себе да светимо, него светимо нешто неприкосновено што осећамо више или мање нејасно изван и изнад нас. (...) Ето зашто је кривично право не само у суштини религиозног порекла, него што још и данас задржава извесна верска обележја: наиме, што поступци које оно кажњава представљају изгледа нападе против нечега трансцеденталног, бића или појма. Истим разлогом ми себи објашњавамо и зашто нам се чини да та дела траже тежу санкцију од просте накнаде штете којом се задовољавамо у области чисто људских интереса. (...)

С друге стране, разумљиво је ако кривична реакција није једнообразна у свим случајевима, пошто узбуђења која је условљавају нису увек иста. Она су више или мање снажна што зависи од повређеног осећања, а исто тако и од тежине претрпљене повреде. (...) Пошто се тежина злочина мења у зависности од истих чинилаца, сразмерност која се свуда примећује између злочина и казне успоставља се дакле са механичком спонтаношћу, без потребе да се врше учена прорачунавања ради њеног изналажења. Оно што чини да се злочини степенују истовремено је и оно што степенује казне; те две лествице морају, према томе, да одговарају једна другој и та сагласност, иако нужна, при свему томе је истовремено и корисна.

У сваком случају, дакле природа колективних осећања и схватања је та која објашњава казну, па према томе и злочин. Штавише, поново видимо да је моћ реаговања којом располажу државни органи, када су се једном већ појавили, само производ оног реаговања које је расуто у друштву, пошто се у њему рађа. Прво је само одблесак другога; обим првог се мења кад и обим другога. (...)

Тако је анализа казне потврдила нашу дефиницију злочина. Ми смо почели тиме што смо индуктивно установили да се злочин суштински састоји у неком чину противном снажним и одређеним осећањима заједничке свести; малочас смо видели да сва обележја казне проистичу управо из те природе злочина. (...)

Казна не служи (или служи тек у сасвим другом реду) томе да поправи кривца или да застраши оне који би га могли подржавати; са тог двоструког гледишта, њено дејство је сасвим сумњиво, у сваком случају, осредње. Њена права функција је да сачува недиригнуту друштвену кохезију одржавајући сву њену свежину у заједничкој свести. (...) Она дакле треба на упадљив начин да (...) испољи једнодушно гнушање које злочин и даље изазива, једним недвосмисленим поступком који може да се састоји искључиво у болу нанетом учиниоцу. Он је знак који потврђује да су колективна осећања и схватања још увек на снази (...) и да тиме поправља зло које је зло-

чин нанео друштву. Ето зашто се с правом каже да злочинац мора да пати у сразмери са својим злочином, зашто се теорије које одричу казни свако право обележје испаштања, чине толиким духовима рушилачке по друштвени поредак. (...) Укратко, да би се добила тачна идеја о казни, треба помирити две супротне теорије које су о њој постављене; теорију која у казни види испаштање и теорију која је објашњава као оружје друштвене одбране. Извесно је да је њена функција да заштити друштво, а то се постиже због тога што се састоји у испаштању; с друге стране, ако она мора представљати испаштање, разлог томе није што (ради не знам какве мистичне врлине) бол искупљује кривицу, него због тога што казна може да произведе своје друштвено корисно дејство искључиво под тим условом.

II. О наслеђивању криминалних склоношти

(...) Нема никаквог разлога за прихватање „постојања урођених и нужних предодређености према специјалним позивима”, а ако их и има, оне у најмању руку нису правило. Као што то примећује и г. Бен, „син неког великог филолога не наслеђује ни једну једину реч; сина неког великог путника може у школи у географији превазићи син неког рудара”. (...)

Исто би се то могло рећи и за једну другу професионалну предодређеност, наиме за злочин. Према умесној опасци г. Тарда, различите врсте злочинстава и преступа су професије, иако штетне; оне понекад располажу сложеном техником. Варалица, ковач лажног новца, фалсификатор принуђени су да примењују више науке и више вештине у свом послу него многи обични радници. Међутим, тврдило се (Љомброзо) да су не само морална изопаченост уопште, него и посебни облици криминалитета производ наследности; мислило се чак да „квота рођених преступника” може прећи 40%. Ако би та поставка била доказана, из ње би требало закључити да наследност понекад има великог утицаја на начин на који се распоређују професије, чак и специјалне.

У сврху доказивања те поставке, покушало се са (применом) два различита метода. Често се задовољавамо са навођењем случајева оних породица чији су се сви чланови одавали злу, и то током више нараштаја. Али, поред тога што се на овај начин не може одредити одговарајући удео наследности у укупном збиру склоности ка преступничким позивима, таква запажања, ма колико бројна била, не представљају примере с пуном доказном снагом. Из тога што син неког крадљивца и сам постаје крадљивац, не произлази да је његова неморалност наслеђе које му је завештао његов отац; да би се чињенице тако тумачиле, било би потребно да се дејство наследности може издвојити од дејства осталих околности, васпитања итд. Ако би дете испољавало своју склоност према крађи и поред тога што је

одгајено у савршено здравој породици, онда бисмо се с правом могли позвати на утицај наследности; али ми располажемо с веома мало запажања те врсте која би била методично спроведена. Замерку нећемо отклонити тиме што ћемо истаћи да су породице које су огрезле у злу понекад веома многобројне. Број у овој ствари не значи ништа; јер је домаћа средина, која је иста за целу породицу, ма колико она била велика, довољна да објасни ово урођено преступништво.

Метод којим се служио г. Ломброзо био би убедљивији кад би доводио до резултата које је он од њега очекивао. Уместо да наведе извештај број посебних случајева, он анатомски и физиолошки ствара тип преступника. Како су анатомска и физиолошка обележја (нарочито прва) урођена, то јест условљена рођењем, биће довољно утврдити сразмеру преступника који припадају одређеном типу, да бисмо тачно измерили утицај наследности на ту специјалну активност.

Видели смо да би, према Ломброзу, тај утицај био велики. Али напред наведени број изражава само релативну учесталост преступничког типа уопште. Све, дакле, што се из тог броја може закључити јесте да је склоност ка злу уопштено узев често наследна; али се из тога не даје ништа извести у односу на посебне облике злочина и преступа. Данас, уосталом, знамо да тај побожни преступнички тип нема, у ствари, ничег специфичног. Многе црте које га сачињавају налазе се и на другим странама. Све што се примећује је да он личи на тип дегенерика, живчаних (душевних) болесника. Међутим, ако је та чињеница доказ да међу преступницима има много живчаних болесника, из тога не проистиче да живчана обољења увек и неминовно воде у злочин. Има најмање исто толико дегенерика који су честити, кад нису даровити људи или генији.

III. О нормалном и патолошком

(...) Ако има чињенице чије патолошко обележје изгледа неспорно, онда је то криминалитет. Сви се криминолози слажу у томе. Иако они ову болест објашњавају на разне начине, једнодушни су када је као такву признају. Проблем, међутим, заслужује да буде размотрен са више промишљања.

(...) Криминалитет се не опажа само у већини друштава ове или оне врсте, већ у свим друштвима свих типова. Нема ни једног друштва које се не среће са проблемом криминалитета. Он мења облик, нису свуда исте радње којима се придаје ово својство; али свуда и увек је било људи који се понашају тако да на себе навлаче казнену репресију. Кад би бар, у мери у којој друштва прелазе из нижих типова у више, стопа криминалитета (то јест однос између годишњег броја кривичних дела и броја становника) показивала тенден-

цију опадања, могло би се сматрати да иако остаје нормална појава криминалитет ипак има тендецију да ово својство изгуби. Али, немамо никаквог разлога који би нам дозвољавао да верујемо у стварност оваквог опадања. Више чињеница, изгледа, пре показују кретање у супротном смислу. Од почетка (XIX) века, статистика нам омогућава да пратимо кретање криминалитета; видимо да се он свуда повећао. У Француској је повећање скоро 300%. Нема, дакле, појаве која на неоспорнији начин показује све знаке нормалности, јер се јавља као тесно повезана са условима читавог колективног живота. Правити од криминалитета болест значило би прихватити да болест није нешто случајно већ да, напротив, произилази у извесним случајевима из основног састава живог бића; то би значило да се свака разлика између физиолошког и патолошког брише. Могуће је, без сумње, да се деси да сам криминалитет има анормалне облике, као што се догађа када он, на пример, достигне претерану стопу. Нема сумње, заиста, да је оваква претераност болесне природе. Једноставно криминалитет се може сматрати нормалном појавом под условом да достигне и не превазиђе за сваки друштвени тип одређени обим (који се можда не би могао утврдити у смислу претходних правила).

Ево нас пред, привидно доста парадоксалним закључком. (...) Уврстити криминалитет у појаве нормалне социологије значи не само рећи да је он неизбежна појава, иако је за жаљење, која се приписује непоправљивом неваљалству људи, већ и тврдити да је он чинилац јавног здравља, саставни део сваког здравог друштва. Овај закључак је, на први поглед, доста изненађујући; и нас је збуњивао, и то дуго. Међутим, кад се једном савлада овај први утисак изненађења, није тешко наћи разлоге који ову нормалност објашњавају и истовремено потврђују.

На првом месту, криминалитет је нормалан пошто не постоји никаква могућност да га се друштво ослободи. (...) Злочин се састоји у радњи која јасно вређа одређена снажна колективна осећања. Стога би, да би се у датом друштву престало са вршењем дела која су означена као кривична, било потребно да се осећања која се њима вређају нађу без изузетка у свим појединачним свестима и у таквом интензитету да могу обуздати супротна осећања. Међутим, чак и када би се тај услов могао остварити, криминалитет опет не би ишчезао, већ би само променио облик, јер би исти онај узрок који је допринео да пресуше једни извори криминалитета одмах отворио нове.

У ствари, да би колективна осећања, која штите кривично право једног народа у једном историјском тренутку успела да продру у свести које су до тада биле затворене за њих, потребно је да добију већу моћ од оне коју су до тада имала. Потребно је да их цела заједница живље осећа, јер нема другог извора из кога она могу црпети

већу снагу да би се наметнула појединцима који су их некада најмање поштовали. Да би убице ишчезле, потребно је да гнушање због проливане крви буде веће у оним друштвеним слојевима из којих се убице врбују, али и да гнушање постане веће и у читавом друштву. Уосталом, и само одсуство криминалитета би непосредно допринео да до овог резултата дође, јер осећање изгледа много вредније поштовања када се увек и неформално уважава. При том би требало имати у виду да ова снажна стања заједничке свести не могу ојачати, а да истовремено не ојачају и она слабија стања чије кршење, иако често има само карактер моралне грешке, претходи озбиљнијим повредама. Тако, крађа и проста несавесност вређају једно исто алтруистичко осећање поштовање туђе својине. Само, то исто осећање слабије се вређа другом од ових радњи и (...) зато је она (...) предмет веће трпељивости. Ето зашто несавесног само осуђују, а лопова кажњавају. Али ако ово осећање толико ојача да у свим свестима усахне склоност која човека наводи на крађу, оно ће постати осетљивије на повреде које су га до тада само лако дотицале и против њих ће реаговати са много више жестине. Повреде ће постати предмет снажније осуде, која ће довести до тога да неке од њих од простих моралних грешака, што су биле, постану кривична дела. На пример, несавесно закључење уговора или несавесно извршење уговора који повлаче само јавну осуду или накнаду штете у грађанском праву, постаће кривична дела.

Замислите једно друштво светаца, савршен манастир састављен од изузетних појединаца. Ту злочина у правом смислу речи неће бити; али грешке које просечном човеку изгледају опростиве изазваће тамо исту саблазан коју злочин изазива у свести обичних људи. Ако дакле ово друштво буде располагало влашћу да суди и кажњава, оно ће ове радње прогласити криминалним и поступаће са њима као са таквима. Из истог разлога, савршено поштен човек осуђује своје најмање слабости са строгошћу коју гомила задржава за истинске злочине. Некад су напади на личност били чешћи но данас, јер је поштовање достојанства појединца било слабије. Како се оно повећавало, ови злочини су постајали ређи, а такође су многе радње које су ово осећање вређале унете у кривично право, иако првобитно нису ту спадале.

Да би се исцрпи све логички могуће хипотезе, поставиће се можда питање зашто се ова једнодушност не би проширила на сва колективна осећања без изузетка; зашто чак и најслабија осећања не би стекла довољно снаге да спрече свако неслагање. Морална свест људи у целини налазила би се код свих јединки и то са толико животном снагом да спречи сваку радњу која је вређа, било да се ради о моралној грешци или кривичном делу. Али, тако општа и безусловна једнообразност је потпуно немогућа јер се непосредна фи-

зичка средина која нас окружује, наследни антецеденти, друштвени утицаји од којих зависимо, разликују од појединца до појединца и, према томе, чине свести различитим. Немогуће је да цео свет буде до те мере сличан већ због саме чињенице да свако има сопствени организам и што ови организми заузимају различите делове простора. Због тога индивидуална особеност постоји чак и код народа на ниском ступњу развоја, иако је мало развијена. Дакле, пошто нема друштва где се јединке не разликују више или мање од колективног типа, природно је да међу овим разликама буду и оне које имају криминални карактер. Јер оно што им даје ово обележје није њихов унутрашњи карактер већ значај који им придаје заједничка свест. (...)

Криминалитет је дакле нужан, он је повезан са основним условима читавог друштвеног живота али, самим тим, је и користан јер су ови услови и сами неопходни за нормалан развој морала и права.

У ствари, данас више није могуће оспоравати да се и само право и морал разликују од једног друштвеног типа до другог, као што се мењају и у оквиру истог друштвеног типа када се услови колективног живота промене. Да би ови преображаји били могући, потребно је да се колективна осећања која су у основи морала не опиру промени, то јест да имају умерену снагу. Ако би била сувише јака, она се више не би могла мењати. Свако убеђење, у ствари је сметња преуређењу и то уколико више уколико је првобитно уређење чвршће. Што је структура јаче наглашена, утолико пружа већи отпор свакој промени и то важи како за функционална, тако и за анатомска уређења. Дакле, кад криминалитета не би било, не би био испуњен овај услов, јер таква хипотеза претпоставља да би колективна осећања достигла степен јачине коме нема примера у историји. Потребно је да власт коју морална свест има не буде претерана иначе, нико се не би усудио да устане против ње и она би се сувише лако окаменила у неизменљив облик. Да би се могла развијати, потребно је да се може појавити појединачна особеност; дакле, да би се могла појавити особеност идеалисте који сања да превазиђе свој век, потребно је да буде могућа особеност преступника који је испод свог времена. Једна не иде без друге.

Још нешто: догађа се да и сам криминалитет има корисну улогу у овом развоју. Он не само што собом повлачи да пут остане отворен за нужне промене, већ, у извесним случајевима, он и непосредно припрема те промене. Тамо где он постоји, не само да су колективна осећања у стању потребне савитљивости да би узела нови облик, већ понекад он још доприноси предодређивању облика које ће она узети. Колико пута је он у ствари само антиципација будућег морала, пут ка оном што ће бити! По атинском праву, Сократ је био

4. Vrste samoubistva

EMIL DIRKEM

Mi smo, dakle, utvrdili redom tri sledeće postavke:

Samoubistvo se menja obrnuto srazmerno integrisanosti religiozne zajednice.

Samoubistvo se menja obrnuto srazmerno stepenu integrisanosti porodične zajednice.

Samoubistvo se menja obrnuto srazmerno stepenu integrisanosti političke zajednice.

Ovo upoređenje pokazuje da ako ove različite zajednice utiču na samoubistvo i ublažavaju ga, to nije zbog posebnih osobina svake od njih, već zbog jednog zajedničkog razloga.

Ne duguje religija svoju efikasnost posebnoj prirodi verskih osećanja, jer porodične i političke zajednice, kada su jako integrisane, imaju ista dejstva; to smo, uostalom, već dokazali proučavajući direktno način na koji različite religije utiču na samoubistvo. I obratno, onim specifičnim u porodičnoj ili političkoj vezi ne može se objasniti imunitet koji one daju; jer verska zajednica ima isto preimućstvo. Uzrok se može naći samo u istoj osobini koju ove društvene grupe imaju, iako, možda, u različitim stepenima. Jedina koja zadovoljava ovaj uslov jeste velika integrisanost društvenih grupa. Dolazimo, dakle, do sledećeg opšteg zaključka: samoubistvo se menja obrnuto srazmerno stepenu integrisanosti društvenih grupa kojima pripada pojedinac.

Ali, društvo se ne može dezintegrisati a da pojedinac u istoj meri ne bude oslobođen društvenog života i njegovi lični ciljevi ne postanu važniji od zajedničkih, a da, jednom reči, njegova ličnost ne teži da se postavi iznad kolektivne ličnosti.

Ukoliko su više grupe kojima pojedinac pripada oslabljene, utoliko manje on od njih zavisi, te zbog toga više ističe samoga sebe da ne bi priznao druga pravila ponašanja sem onih koja odgovaraju njegovim ličnim interesima. Ako smo se složili da egoizmom nazovemo stanje u kome se individualno ja preterano potvrđuje pred društvenim ja i to na štetu ovog poslednjeg, mogli bismo egoističkim nazvati poseban tip samoubistva koji prouzrokuje jedna prekomerna individualnost.

Kako je moguće da samoubistvo ima takvo poreklo?

Pre svega moglo bi se istaći da kolektivna snaga, budući jedna od prepreka koje mogu najbolje da ga spreče, ne može da oslabi a da se ono ne razvije. Kada je društvo jako integrisano, ono drži pojedince u svojoj zavisnosti, smatra da su oni u njenoj službi i prema tome ne dozvoljava im da raspolazu samim sobom po svojoj čudi. Društvo se, dakle, protivi da se oni putem smrti oslobode dužnosti koje imaju prema njemu. Ali, kada pojedinci odbiju da prihvate kao opravdano to potčinjavanje, kako društvo može da im nametne svoju supremaciju? Ono tada nema više potrebnog autoriteta da ih zadrži na njihovim mestima ako oni žele da dezertiraju, i svesno svoje slabosti ide dotle da im prizna pravo da slobodno čine to što ono više ne može da spreči. Kada je već dozvoljeno da pojedinci budu gospodari svojih sudbina, onda imaju pravo i da odrede trajanje svoga života. Pojedincima, pak, nedostaje razlog zbog koga bi strpljivo podnosili životne nevolje. Jer, kada su solidarni sa grupom koju vole, da ne bi izneverili interese kojima su navikli da podvrgavaju svoje lične, oni se bore za život sa više upornosti. Veza koja ih vezuje za zajedničku stvar, vezuje ih i za život, a uzvišeni cilj koji im je pred očima sprečava ih da tako živo osećaju lične protivurečnosti. Najzad, u jednom koherentnom i višegodišnjem društvu ima od svih u svakom i od svakog u svim, postoji stalna razmena ideja i osećanja, nešto kao uzajamna moralna pomoć, tako da pojedinac umesto da je sveden samo na svoje snage deli i kolektivnu energiju i u njoj okrepljuje svoju, kada je ova već na izmaku.

Ali ovi razlozi su samo sekundarni. Preterani individualizam nema samo za rezultat da favorizuje akciju samoubilačkih uzroka, on je sam po sebi uzrok te vrste. Ne samo što pred jednom korisnom preprekom on oslobađa sklonost koja nagoni ljude da se ubijaju, već stvara tu sklonost u celini i tako dovodi do jednog posebnog samoubistva koje obeležava svojim znakom. Ovo je važno dobro shvatiti, jer je u tome osobena priroda ovog tipa samoubistva koje tek što smo izdvojili, i time se pravda ime koje smo mu dali. Šta je to, dakle, u individualizmu što bi moglo da objasni takav rezultat?

Govorilo se ponekad, da čovek zbog svoje psihološke konstitucije ne može da živi ako se ne veže za neku stvar koja ga prevazilazi

i nadživljuje i to se objašnjavalo našom potrebom da ne nestanemo potpuno. Život se, kažu, može podnositi samo ako se u njemu nađe *raison d'être*, ako ima neki cilj koji vredi truda. Inače pojedinac samom sebi nije dovoljan cilj za aktivnost. On znači premalo. On ne samo što je omeđen u prostoru, on je tesno ograničen u vremenu. Kada, dakle, nemamo drugi cilj do nas samih ne možemo izbeći misao da su naši napori konačno određeni da se izgube u ništavilu, pošto se i mi sami u ništavilo moramo vratiti. Ali, uništenje nas užasava. Pod tim uslovima nema se hrabrosti da se živi, to jest, da se dela i bori, pošto od sveg tog napore koji se ulaže ne ostaje ništa. Jednom reči, stanje egoizma bilo bi u suprotnosti sa ljudskom prirodom i stoga suviše privremeno da bi moglo da traje.

Ali, u ovom apsolutnom obliku, pretpostavka je veoma sporna. Ako nam je zbilja misao da naše biće mora da nestane toliko mrska, mogli bismo pristati da živimo samo pod uslovom da sebe sami oslepimo i unapred se pomirimo sa vrednošću života. Jer ako je i moguće da u izvesnoj meri prikrijemo pogled ništavila, ne možemo sprečiti da on postoji; bilo šta da činimo, on je neizbežan. Možemo pomeriti granicu za nekoliko generacija, uspeti da naše ime traje nekoliko godina ili nekoliko vekova duže no naše telo, ali trenutak kada od njega neće ostati više ništa dolazi uvek i uvek suviše rano za ljudsku zajednicu. Jer su grupe, za koje se mi vezujemo da bismo mogli njihovim posredstvom da produžimo svoj život i same smrtne, i one su predodređene na raspadanje i odnose sa sobom sve što smo mi od sebe u njima ostavili. Beskrajno su retke one grupe, čija je uspomena dovoljno tesno vezana za samu istoriju čovečanstva da bi bilo sigurno da će trajati koliko i ona.

Ako, dakle, osećamo takvu žeđ za besmrtnošću, sa toliko malim perspektivama ne bismo je mogli nikada ublažiti. Uostalom šta na taj način ostaje od nas? Jedna reč, jedan zvuk, jedan neprimetan i najčešće anonimn¹ trag, ništa prema tome, što bi odgovaralo intenzitetu naših napora i što bi ih moglo opravdati u našim očima. U suštini, ma koliko da je dete prirodno egoista i ne oseća ni najmanju potrebu da se nadživi, ma koliko da je starac, u tom pogledu kao i u toliko drugih, veoma često dete, i jednom i drugom je, pri svemu, stalo isto toliko do života i možda više no odraslom čoveku; videli smo da je samoubistvo veoma retko za prvih petnaest godina i da teži opadanju za vreme poslednjeg perioda života. Tako je i sa životinjom čija se psihološka konstitucija

¹ Ne govorimo o idealnom produženju egzistencije koje donosi sa sobom verovanje u besmrtnost duše jer 1° time se ne može objasniti zašto nas porodica i privrženost političkoj zajednici štiti od samoubistva; 2° to čak nije ni to verovanje koje čini profilektički uticaj religije; to smo pokazali ranije.

razlikuje samo u stepenu od ljudske. Netačno je, dakle, da je život moguć samo pod uslovom da se izvan njega nađe *raison d'être*.

I u stvari, postoji čitav niz funkcija koje interesuju samo pojedinca, to su one koje su potrebne za održanje fizičkog života. Pošto su stvorene jedino zbog tog cilja, one su sve ono što treba da budu kada je taj cilj postignut. Prema tome, u svemu što se na njih odnosi čovek može da postupi razumno i da sebi ne postavlja ciljeve koji ga prevazilaze. One služe nečemu samim tim što mu služe. Stoga, kada nema drugih potreba, čovek je dovoljan sam sebi i može živeti srećno imajući samo jedan cilj: da živi. Samo, to nije slučaj sa civilizovanim čovekom koji je dospao u zrele godine. U njemu postoji mnoštvo ideja, osećanja, iskustva koja nemaju nikakve veze sa organskim potrebama. Umetnost, moral, religija, političko uverenje i sama nauka, nemaju ulogu da oporavljaju istrošene organe, niti da ih održavaju u dobrom funkcionisanju. Taj superfizički život nije se probudio i razvio posredovanjima kosmičke, već socijalne sredine. Dejstvovanje društva izazvalo je u nama ta osećanja simpatije i solidarnost koja nas priklanjaju drugima, ono nas je uobličilo prema svojoj slici, prošlo nas religioznim, političkim i moralnim verovanjima koja upravljaju našim ponašanjem, da bi mogli da odigramo našu društvenu ulogu, mi smo radili na razvijanju naše inteligencije a društvo nas je za to snabdelo instrumentima, predajući nam nauku koju je imalo na čuvanje.

Samim tim što ovi viši oblici ljudske aktivnosti imaju zajedničko poreklo, oni imaju i cilj iste prirode. Pošto proizilaze iz društva, oni se i odnose na društvo; ili, tačnije oni su samo društvo ovaploćeno i individualizovano u svakome od nas. Ali, da bi oni imali *raison d'être* u našim očima potrebno je da ne budemo ravnodušni prema stvari za kojom teže. Oni su nam važni samo onoliko koliko nam je važno ono drugo, to jest društvo. I obratno, ukoliko se više osećamo izdvojeni od ovog poslednjeg, utoliko se više odvajamo od tog života kome je ono u isto vreme izvor i cilj. Zašto ta moralna pravila, ti pravni propisi, koji nas primoravaju na sve vrste žrtvovanja, te dogme, koje nam smetaju, ako ne zato što izvan nas postoji biće kome one služe i sa kojim se mi solidarišemo? Čemu sama nauka, ako od nje nemamo druge koristi sem te što povećava naše šanse da produžimo život? Ona nije vredna onoga što košta. Instinkt još bolje obavlja tu ulogu; životinje su za to dokaz. Kome je dakle potrebno da instinkt zamenjuje mišlju, koja je nesigurnija i podložnija greškama. A pogotovu čemu patnja? Korisno zlo za pojedinca, ako prema njemu samom treba procenjivati vrednost stvari, ona je bez naknade i postaje nerazumljiva. Za vernika jako vezanog za svoju veru, za čoveka

veka veoma angažovanog u porodičnim ili političkim zajednicama, taj problem ne postoji. Sami od sebe i ne razmišljajući, oni donose ono što su i ono što čine, jedan svojoj Crkvi ili svom Bogu, živom simbolu te Crkve, drugi svojoj porodici, ili svojoj otadžbini, ili svojoj partiji. U patnjama oni vide način da služe slavljenju grupe kojoj pripadaju i kojoj tako odaju poštovanje. Tako se dešava da hrišćanin zavoli i traži bol da bi bolje posvedočio svoj prezir prema putenom i tako se više približio svom božanskom uzoru. Ali, ako vernik sumnja, to jest, ako se manje solidariše sa veroispovešću kojoj pripada i od nje se osamostaljuje, ako se pojedinac otuđi od porodice i društva, on postaje za samoga sebe misterija i tada ne može da izbegne razdražujuće i mučno pitanje: čemu sve to?

Drugim rečima, ako je, kako se često kaže, čovek dvostruk, znači da fizičkog čoveka dopunjuje društveni čovek. Dakle, društveni čovek predstavlja neminovno, društvo koje izražava i kome služi. Ako se desi da se društvo raspadne, ako ga ne osećamo više živim i delotvornim oko nas i iznad nas, i ono što postoji socijalno u nama biće lišeno svake objektivne osnove. To će biti samo veštačka kombinacija varljivih slika, fantazmogorija koju malo razmišljanja može da uništi; ništa, prema tome, što bi moglo poslužiti kao cilj našim delima. A opet, taj društveni čovek je ono što je najbitnije u civilizovanom čoveku; on čini vrednim život. Iz toga proizilazi da nam nedostaju razlozi da živimo; jer, jedini život koji bismo mogli želiti ne odgovara više ničemu u stvarnosti, a jedini koji ima još osnove u stvarnosti ne odgovara više našim potrebama. Pošto smo bili upućeni na jedan uzvišeniji život, onaj kojim se zadovoljavaju dete i životinja ne može više da nas zadovolji i evo kako život, sam, prvi beži od nas i ostavlja nas napuštene. Nema, dakle, više ničega što bi privuklo naše napore i čini nam se da se oni gube u prazno. Evo u kom je smislu tačno reći da nam je za našu aktivnost potreban predmet koji je prevazilazi. On nam nije potreban zato da bi nas održao u iluziji jedne nemoguće besmrtnosti; on je sadržan u našoj moralnoj konstituciji i ne bi mogao iščeznuti, čak ni delimično, a da u istoj meri ona ne izgubi svoj *raison d'être*. Nije potrebno dokazivati da u jednom takvom poremećenom stanju i najmanja obeshrabrenja lako mogu prouzrokovati očajničke odluke. Ako život ne vredi da se živi, sve postaje razlog da ga se oslobodimo.

Ali, to nije sve. Ta ravnodušnost ne javlja se samo kod usamljenih osoba. Jedan od suštinskih elemenata svakog nacionalnog temperamenta sastoji se u određenom načinu procenjivanja vrednosti egzistencije. Kao što postoji individualno raspoloženje, postoji i kolektivno raspoloženje koje pri-

klanja narode ka tugi ili radosti i stvara ih i pokazuje u svetlim ili tamnim bojama. Šta više, jedino je društvo u stanju da donese o vrednosti života zajednički sud za koji pojedinac nije kompetentan. Jer on poznaje samo sebe i svoj mali vidik; njegovo iskustvo je, dakle, suviše skućeno da bi moglo da posluži kao osnova jedne opšte procene. On može da misli da njegov život nema svrhe, ali ne može ništa reći što se odnosi na druge. Društvo, pak, može bez sofizma uopštavati osećanje koje ima o sebi samome i o svom zdravlju ili bolesti. A pojedinci učestvuju suviše mnogo u njegovom životu da bi se moglo dogoditi, da, ako je društvo zahvaćeno bolešću, ne budu i oni. Njegova patnja postaje neminovno i njihova patnja. Pošto je društvo celina, bol koji ono oseća prenosi se i na delove iz kojih je sačinjeno. Ono se ne može dezintegrisati, a da nije vesno da su redovni uslovi opšteg života poremećeni u istoj meri. Jer, društvo je cilj za koji je vezan najbolji deo nas samih i ono osetivši da mu izmićemo, uviđa i to da naša aktivnost ostaje bez cilja. Pošto smo mi njegovo delo, društvo ne može da oseti svoj pad a da ne oseti da, ubuduće, to delo neće služiti više ničemu. Tako se stvaraju struje potištenosti i razočarenja koje ne potiču ni od jedne osobe posebno, ali koje održavaju stanje dezintegrisanosti u kome se nalazi društvo. One objašnjavaju popuštanje društvenih veza, jednu vrstu kolektivne astenija, društvena nelagodnost koja kao i individualna tuga kada je hronična, izražava na svoj način loše stanje organizma pojedinaca. Tada se pojavljuju ti metafizički i verski sistemi koji pretvaraju u obrazac svoja mračna osećanja i prihvataju se da dokažu ljudima da život nema smisla i da pri-dati mu neki smisao znači obmanjivati samoga sebe. Tako se stvaraju neke pouke koje uzdižući činjenicu do prava preporučuju samoubistvo, ili bar usmeravaju njemu, preporučujući da se živi što je manje moguće. U trenutku kada se one stvaraju izgleda kao da su ih u potpunosti izmislili njihovi tvorci te se ovi često optužuju zbog malodušnosti koju propovedaju. U stvari, te pouke su više posledica nego uzrok; one samo simbolizuju jednim apstraktnim jezikom i u jednom sistematičkom obliku, fiziološku bedu društvenog tela.² I pošto su ova strujanja kolektivna, ona zbog svog porekla imaju izvestan autoritet koji se nameće pojedincu i gura ga još snažnije u smislu kome ga već priklanja stanje moralne klonulosti direktno izazvano dezintegranošću društva. Tako i u samom trenutku burnog oslobađanja od društvene sredine, ona na njega još uvek utiče. Ma koliko čovek bio individualista, ima uvek nešto što ostaje kolektiv-

² I eto zašto je nepravredno optuživati ove teoretičare tuge da uopštavaju lične utiske. Oni su samo odjek jednog opšteg stanja.

no; to su depresije i melanholija prouzrokovane tom preteranom individuacijom. Čovek druguje sa tugom kada nema više ničega da ga sa drugim zbliži.

Ovaj tip samoubistva potpuno, dakle, služi ime koje smo mu dali. Egoizam tu nije samo pomoćni faktor; on je uzrok iz koga se sve rađa. Ako, u tom slučaju, veza koja vezuje čoveka za život olabavi, znači da je veza koja ga vezuje za društvo takođe popustila. Što se tiče neprilika u privatnom životu koje se čine da neposredno inspirišu samoubistvo i važe za njegove odlučujuće razloge, one su u stvari samo slučajni uzroci. Ako neko popusti pred najmanjim sukobom sa okolnostima, znači da ga je stanje u kome se nalazi društvo učinilo lakim plenom za samoubistvo.

Više činjenica potvrđuju ovo objašnjenje. Znamo da je samoubistvo retko kod deteta i da se smanjuje kod starog čoveka koji je došao do granice života; to je zato što i kod jednog i kod drugog fizički čovek teži da postane ponovo ceo čovek. Društvo još nije prisutno u prvom koga još nije imalo vremena da izvaja prema svojoj slici; u društvu, pak, ono počinje da se povlači, ili se, što izlazi na isto, on povlači iz društva. Zbog toga su oni sami sebi dovoljni. Manje im je potrebno da se dopunjavaju nečim drugim i zbog toga su manje u mogućnosti da propuste ono što im je neophodno za život; imunitet kod životinje ima iste uzroke. Videćemo u narednom poglavlju da niža društva upražnjavaju njima svojstveno samoubistvo, dok je ovo o kome smo sada govorili manje ili više njima potpuno nepoznato. To je zato što je budući da im je socijalni život veoma jednostavan, i socijalne sklonosti pojedinaca su jednostavne, pa je potrebno malo stvari da bi ih zadovoljili. Oni lako nalaze spolja predmet za koji mogu da se vežu. Gde god ide, ako može da ponese sa sobom svoje bogove i svoju porodicu, primitivac ima sve što zahteva socijalna priroda.

Evo, najzad, kako dolazi do toga da žena može lakše no muškarac da živi usamljena. Kada vidimo kako udovica podnosi mnogo bolje svoj položaj nego udovac i sa manje žara traži ponovo udaju, spremni smo da verujemo da je ta sposobnost da se liši porodice znak superiornosti; kažu da afektivne sposobnosti žene, budući veoma intenzivne, nalaze lako svoje zanimanje izvan porodičnog kruga, dok je nama njeno požrtvovanje neophodno da nam pomogne da podnosimo život. U stvari, ako ona ima to preimущество, to je pre zbog njene zakržljale, a ne zbog prevelike senzibilnosti. Pošto živi više no čovek izvan zajedničkog života, manje je i prožeta njime; društvo joj je manje potrebno, jer je manje prožeta socijalnošću. Ona ima malo potreba na toj strani i zadovoljava ih bez velike muke. Nekoliko verskih običaja, nekoliko životinja koje neguje i sta-

ra devojka ima svoj život ispunjen. Ako ona ostaje tako verno privržena verskim tradicijama i ako tu nalazi koristan zaklon od samoubistva, to znači da ovi vrlo jednostavni socijalni oblici zadovoljavaju sve njene zahteve. Čovek se, naprotiv, u njima oseća teskobno. Njegova misao i njegova aktivnost ukoliko se razvijaju, prevazilaze sve više i više te zastarele okvire. Ali tada su mu potrebni drugi. Pošto je čovek složenije društveno biće on može da ostane u ravnoteži samo ako spolja nađe tačku oslonca i zato njegovo moralno držanje više zavisi od uslova i lakše ga je poremetiti.

Altruističko samoubistvo

U poretku života ništa nije dobro bez mere. Jedan biološki karakter može da ispuni ciljeve kojima mora da služi samo pod uslovom da ne pređe izvesne granice. Tako je i sa socijalnim fenomenima. Ako, kako smo upravo videli, preterana individuacija dovodi do samoubistva, nedovoljna individuacija ima iste posledice. Čovek se lako ubija kada je izdvojen od društva, ali se ubija isto tako kada je za društvo suviše jako vezan.

* * *

Mi smo dakle pred jednim tipom samoubistva koji se od prethodnog razlikuje bitnim osobinama. Dok prvi potiče od preterano razvijene individuacije, drugome je uzrok suviše zakržljala individuacija. Prvi proizilazi iz činjenice da društvo, razjedeno u nekim svojim delovima ili, čak, u celini, dopušta pojedincu da izmakne njegovoj kontroli; drugi, pak, što društvo suviše strogo drži pojedinca u svojoj zavisnosti. Pošto smo egoizmom nazvali stanje u kome se nalazi ja kada živi svoj lični život i sluša isključivo samoga sebe, reč altruizam izražava dosta dobro suprotno stanje, ono u kome se ne pripada samom sebi i stapa se u jedno sa nečim van sebe, a stožer njegovog ponašanja smešten je izvan njega, to jest u nekoj od grupa kojima on pripada. Otuda ćemo altruističkim samoubistvom nazvati ono koje proizilazi iz intenzivnog altruizma. Ali, pošto altruističko samoubistvo karakteriše i to da je izvršeno kao dužnost, važno je da usvojena terminologija izrazi tu odliku. Jednom tako konstituisanom tipu samoubistva daćemo, dakle, naziv altruističko samoubistvo po dužnosti.

Spoj ova dva prideva potreban je da bi ga definisao; jer svako altruističko samoubistvo nije obavezno po dužnosti. Ima ih koji nisu tako izričito nametnuti od društva, već imaju više neobavezan karakter. Drukčije

rečeno, altruističko samoubistvo je jedna vrsta samoubistva koja podrazumeva više varijanti.

* * *

Konstituisali smo dakle drugi tip samoubistva koji ima tri varijante: altruističko samoubistvo po dužnosti, neobavezno altruističko samoubistvo, pravo altruističko samoubistvo za koje je savršen primer mističko samoubistvo. U tim različitim oblicima ono se znatno razlikuje od egoističkog tipa samoubistva. Altruističko samoubistvo vezano je za onaj strogi moral koji nimalo ne ceni ono što interesuje samo pojedinca; egoističko je pak, solidarno sa onom rafiniranom etikom koja ljudsku ličnost stavlja tako visoko da se ne može više ničemu podciniti. Među njima je dakle takva distanca kao među primitivnim narodima i najkultivisanim nacijama.

Međutim, iako su inferiornija društva prevashodno altruističkog samoubistva, ono se može takođe sresti i u skorašnjim civilizacijama. U tu rubriku možemo naročito klasirati smrt izvesnog broja hrišćanskih mučenika. Svi neofiti koji se ne ubijaju sami, već dobrovoljno pristaju da budu ubijeni, jesu u stvari samoubice. Premda sami sebe ne usmrćuju, oni smrt uporno traže i ponajaju se tako da je učine neizbežnom. Da bi postojalo samoubistvo dovoljno je, dakle, da je akt, iz koga smrt mora nužno da proizilazi, izvršila žrtva sa punim poznavanjem posledica.

Sa druge strane, zanesenjačka strast sa kojom vernici nove religije idu u susret smrtnoj kazni, pokazuje da su se u tom trenutku potpuno otuđili od svoje ličnosti u korist ideje čijim su slugama sami sebe načinili. Verovatno da su epidemije samoubistva, koje su u srednjem veku u više navrata opustošile manastire i koje su izgleda prouzrokovane preteranom verskom revnošću, bile iste prirode.¹

U našim savremenim društvima, pošto je individualna ličnost sve više oslobođena kolektivne ličnosti, slična samoubistva ne bi mogla biti suviše česta. Može se, bez sumnje, reći da bilo da su u pitanju vojnici koji više vole smrt od poniženja poraza, kao komandant Borper i admiral Vilner, ili pak nesrećnici koji se ubijaju da bi svoju porodicu pošteđeli sramote, svi oni popuštaju pred altruističkim razlogom. Jer, ako se i jedni i drugi odriču života, znači da postoji nešto što vole više od sebe samih. No, to su usamljeni slučajevi koji se javljaju samo

izuzetno.² Ipak, još i danas postoji među nama jedna posebna sredina u kojoj je altruističko samoubistvo hronično stanje: to je vojska.

* * *

Sada se može bolje shvatiti od kakve je važnosti bilo da se da jedna objektivna definicija samoubistva i da se od nje ne odstupa.

Altruističko samoubistvo, pokazujući odlike karakteristične za samoubistvo, približava se, naročito u svojim najupadljivijim oblicima, izvesnim kategorijama postupaka kojim smo navikli da ukazujemo pažnju, poštovanje, pa čak i divljenje, te često odbijamo da ga smatramo za ubistvo samoga sebe. Setimo se da za Eskirola i Falrea smrti Katona i žirondinaca nisu bila samoubistva. Ali, ako samoubistva, čiji je vidljiv i neposredan uzrok duh odricanja i samopregora, ne zaslužuju tu kvalifikaciju, ona ne bi mogla više da odgovaraju ni onim samoubistvima koja su prouzrokovana istim moralnim sklonostima, iako na jedan manje očigledan način; jer se druga razlikuju od prvih samo u nijansama. Ako stanovnik Kanarskih ostrva koji se strmoglavi u ponor da bi odao poštovanje svome Bogu, nije samoubica, kako dati to ime privrženiku Jina koji se ubija da bi ušao u ništavilo, ili primitivcu koji se pod uticajem istog duševnog stanja odriče života zbog neke male uvrede koju je pretrpeo, ili jednostavno da bi pokazao svoj prezir prema životu; ili bankrotu koji više voli da ne preživi svoje obeščašćenje, ili napokon, tim brojnim vojnicima koji dolaze svake godine da uvećaju kontingent dobrovoljnih smrti. Jer, svi ovi slučajevi imaju u korenu isto stanje altruizma koje je uzrok onoga što bi se moglo nazvati herojskim samoubistvom. Da li ćemo ih svrstati u samoubistva i isključiti samo one čiji je uzrok posebno jasan? Ali najpre, prema kome će se kriterijumu vršiti podela? Kada jedan motiv prestaje da bude dovoljno pohvalan da bi akt koji on određuje mogao biti okvalifikovan kao samoubistvo? Zatim, odvajajući potpuno jednu od druge te dve kategorije činjenica, osuđeni smo da im ne priznamo suštinu. Jer su baš u altruističkom samoubistvu po dužnosti bitne odlike tipa najbolje označene. Ostale varijante su samo izvedeni oblici. Tako ćemo, ili zanemariti jednu važnu grupu poučnih pojava, ili ako ih ne odbaci-

¹ Moralno stanje koje je odredilo ova samoubistva nazvao je *acedia*. Vidi: Beougulot »Recherche sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le moyen âge«.

² Verovatno je da su tako česta samoubistva kod revolucionara bar delimično izazvana altruističkim raspoloženjem duha. U ovim vremenima unutarnjih borbi, kolektivnog entuzijazma, individualna ličnost je izgubila od svoje vrednosti. Interesi otadžbine ili partije su važniji. Mnogstvo smrtnih kazni proizilazi, bez sumnje iz istog uzroka. Covek ubija drugog isto tako lako kao i sebe.

mo sve, a može se napraviti samo proizvoljan izbor, onemogućiti da se vidi zajedničko poreklo onih koje ćemo izabrati. Takve su opasnosti kojima se izlažemo kada definiciju samoubistva određujemo prema subjektivnim osećanjima koje ono izaziva.

Uostalom, čak ni razlozi osećanja u ime kojih mislimo da opravdamo to isključivanje, nemaju osnove. Oslanjamo se na činjenicu da se uzroci koji izazivaju altruističko samoubistvo u skoro istom obliku nalaze u osnovi postupaka koje svi smatraju moralnim. Ali, da li je i egoističko samoubistvo drukčije? Zar osećanje individualne autonomije nema svoju moralnu vrednost kao suprotno osećanje? Ako je prvo uslov za izvesnu hrabrost, ako čini srca čvršćim i ide dotle da ih učini neosetljivim, drugo ih raz-

nežava i omekšava za milosrđe. Ako je tamo gde vlada altruističko samoubistvo čovek uvek spreman da da svoj život, za uzvrat on ne ceni više ni život drugih. Nasuprot tome, tamo gde čovek stavlja tako visoko individualnu ličnost da ne primećuje nikakav cilj koji bi je mogao nadmašiti, on je poštuje i kod drugih. Kult koji gaji prema njoj učiniće da pati zbog svega što može da je umanjči čak i kod bližnjih. Jedna šira simpatija za ljudsku patnju došla je iza fanatičkih požrtvovanosti primitivnih vremena. Svaka vrsta samoubistva je, dakle, preteran ili iskrivljen oblik vrline. Tako ih način na koji ona uzbuđuju moralnu svest ne razdvaja dovoljno da bi se sa pravom stvarale tolike odvojene vrste.

5. Tipovi društvene organizacije

MAKS WEBER

Tipovi solidarnih društvenih odnosa

Društveni odnos nazivaćemo »komunalnim«¹ kada, i ukoliko, se usmeravanje društvenog delovanja — bilo u pojedinačnom slučaju, u proseku ili u teoretskom obliku — i zasniva na subjektivnom uverenju strana, bilo afektivnom, bilo tradicionalnom, da one spadaju zajedno. Društveni odnos nazivaćemo »asocijativnim« kada, i ukoliko, usmerenost društvenog delovanja u okviru njega počiva na racionalno obrazloženom prilagođavanju interesa ili na istovrsno obrazloženom sporazumu, bilo da se racionalno rasuđivanje zasniva na apsolutnim vrednostima ili na svrsishodnim razlozima. Naročito je uobičajeno, mada ni u kom slučaju nije neizbežno, da socijativni tip odnosa počiva na racionalnom sporazumu postignutom uzajamnom saglasnošću. U tom slučaju odgovarajuće delovanje je, u stožeru racionalnosti, upravljeno ili prema racionalnom poverenju u obavezujuću pravovaljanost nagodbe o pristajanju uz njega, ili prema racionalnoj verovatnosti da će ga druga stranka biti vredna.²

* Preštampano iz Maks Weberovog dela: *The Theory of Social and Economic Organization*, prev. A. H. Henderson i Talcott Parsons, ured. Talcott Parsons (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1947) glava I, delovi 9—17, str. 136—57, s dozvolom The Free Press-a. Copyright 1947 Oxford University Press.

¹ Dva tipa odnosa koje Weber razlikuje u ovom odeljku on sam naziva *Vergemeinschaftung* i *Vergesellschaftung*.

1. Najčistiji slučajevi asocijativnih odnosa jesu: (a) racionalna slobodna tržišna razmena koja ostvaruje kompromis oprečnih ali komplementarnih interesa; (b) potpuno dobrovoljno udruživanje zasnovano na ličnom interesu,³ slučaj prihvatanja dugotrajnog delovanja usmerenog samo na unapređenje specifičnih dalekosežnih interesa, ekonomskih ili nekih drugih, svojih pripadnika; (c) dobrovoljno udruživanje pojedinaca motivisano pristajanjem uz niz zajedničkih apsolutnih vrednosti,⁴ na primer, racionalna sekta, ukoliko ona ne razvija emocionalne i afektne

ung. On u stari koristi adaptacije dobro poznatih Teniesovih termina, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, i bio je pod neposrednim uticajem Teniesovog dela. Mada se o njima dosta raspravljalo na engleskom, može se pouzdano tvrditi da nisu nađeni zadovoljavajući ekvivalenti Teniesovim terminima. Naročito ne zadovoljavaju termini »community« (zajednica) a ni »society« (društvo) i »association« (udruženje), pošto oni u engleskom imaju sasvim drugačija značenja. Međutim, u kontekstu u kojem Veber koristi svoje neznatno izmenjene termine, koji označavaju delovanja u okviru društvenog odnosa, pridevski oblici »communal« (komunalni) i »associative« (združeni), izgleda da se mogu prihvatiti bez prigovora. Njihova tačna značenja treba da postanu jasnija na osnovu Weberovih definicija i tumačenja. — Ured.

² Ova terminologija je slična razlučivanju koje je sproveo Ferdinand Tenies u svom pionirskom delu *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Ali Tenies je za svoje potrebe dao tom razlučivanju znatno specifičnije značenje od onoga koje bi bilo pogodno za potrebe ove rasprave.

³ *Zweckverein*.

⁴ *Gesinnungsverein*.