



# Modernitet og modernitetskritikk i Émile Durkheims sosiologi

## Modernity and the critique of modernity in Émile Durkheim's sociology

Willy Guneriussen

*Professor Dr.Philos. emeritus, Institutt for Samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø*

[Willy.Guneriussen@uit.no](mailto:Willy.Guneriussen@uit.no)

### Sammendrag

Durkheims forhold til det moderne er preget av ambivalens. Han er kollektivist/holist når det gjelder sosiologiske forklaringer. Samfunnet er en egen realitet og en kraft som påvirker individenes tankeliv, følelser og motiver, om enn ikke i alle detaljer. Men selv om han er metodologisk kollektivist, er det ikke nødvendigvis slik at han også er kollektivist når det gjelder politiske og moralske dimensjoner. I hans tidlige arbeider var han en uforbeholden kritiker av individualisme, men senere endrer han analysen og begrepsbruken. Han utvikler og forsvaret en idé om «moralisk individualisme» og taler om en historisk ny «individkult» som kan være et normativt og sosialt operativt grunnlag for en moderne samfunnsorden – en orden som gir grunnlag for individuell frihet og selvrealisering og samtidig fremmer hensyn til fellesskap og solidaritet. Han trekker også politisk-praktiske implikasjoner av sine analyser og inkluderer elementer fra en liberal tradisjon (f.eks. forsvar for demokrati og menneskerettigheter) og en sosialistisk/syndikalistisk tradisjon (f.eks. forslag om profesjonsgrupper og nasjonale korporasjoner som kan bidra til å regulere økonomien og fremme solidaritet).

### Nøkkelord

Modernitet, ambivalens, egoisme, moralisk individualisme, solidaritet

### Abstract

Is Durkheim conservative critic of central tendencies in modern society? His concern about and critique of individualism, weakening of social bonds and anomie resemble traditional conservative reactions to modernity. There is a basic collectivist tone in his sociology. Durkheim seems to appear as a relentless opponent to any kind of liberal (and liberalist) culture and social order based on individualism. However, this picture is too one-sided. His conception of modernity is marked by ambivalence. Durkheim is undoubtedly a collectivist/holist when it comes to sociological explanations. Society constitutes a reality and a force of its own over and above individual actors. It influences thoughts, emotions and actions – if not in every detail. In his early works, Durkheim was a relentless critic of individualism. Later on changed his conceptions in important ways. It is no longer individualism as such but some one-sided and widespread conceptions of it against which he directs his critique. He develops a new concept of individualism that does not amount to pure egoism. He constructs concepts of «moral individualism» and a new «cult of the individual». This will be an order in which individual freedom and self-realization can be combined with concern for common values and a general solidarity. Durkheim also drew political-practical implications of his analysis. He tried to combine elements of a liberal tradition (i.e. defense of human rights and democracy) and a socialist/syndicalist tradition (i.e. proposals of professional groups and national corporations that can contribute to regulating the economy, reducing anomie and furthering solidarity).

### Keywords

Modernity, ambiguity, egoism, moral individualism, solidarity

## Introduksjon: Ambivalens og sosiologisk analyse

Durkheim forsøkte, i likhet med de tre andre sosiologiske klassikerne, Marx, Weber og Simmel, å utvikle en generell teori om det moderne samfunnets grunntrekk og utviklingstendenser. Dette adresseres eksplisitt i «*Arbeidsdelingen*» fra 1893 og senere mer indirekte i en rekke arbeider som f.eks. «*Selvordet*» fra 1897 og i tekster om utdanning (jf. Durkheim, 1971). Durkheim anerkjenner og gir støtte til mange av de framskritt den moderne orden innebærer. Men analysene er ofte ledsaget av bekymring over og kritikk av samfunnstendenser. Hans forståelse av moderniteten er dermed preget av ambivalens. Durkheims sosiologi har et normativt grunnlag og normative implikasjoner. Den er ikke rent «vitenskapelig» og deskriptiv slik dette er forstått i mer tradisjonell vitenskapsteori. Sosiologien skulle kunne avdekke samfunnslivets «objektivt gyldige» moralprinsipper og idealer og på det grunnlaget formulere en vitenskapelig basert kritikk av patologiske tilstander og tendenser. Sosiologien må også være en kritisk disiplin.

I denne artikkelen skal vi ta opp Durkheims forståelse av det moderne samfunnet og utviklingstendenser i samtiden. Her blir særlig hans analyse av (og ambivalente forsvar for) den moderne individualismen vesentlig.

Klassikerne formulerer på hver sin måte kritikk av sentrale utviklingstrekk i sin samtid (jf. Nisbet, 1970, 1975; Guneriusen, 1992, 1998, 1999; Østerberg, 1983). Men ingen av dem forkaster moderniteten som sådan. I motsetning til Ferdinand Tönnies' mer tydelige forfallsfortelling i den innflytelsesrike boken *Gemeinschaft und Gesellschaft* fra 1887 (Tönnies, 1979), presenterer de langt på vei fire forskjellige «bilder» av det moderne samfunnet og gir sin tilslutning til det de oppfatter som kjerneverdiene og de fundamentale strukturene i denne type samfunn. Men de er alle preget av mer eller mindre dyptgående ambivalens i sitt forsvar for moderniteten (som en avansert og vellykket sivilisasjon). Selv Marx forsvarte det moderne samfunnet til tross for hans radikale kritikk av kapitalistisk økonomi (jf. Marx & Engels, 1969). Weber forsvarte rasjonaliteten i den moderne kulturen samtidig som han var bekymret for konsekvensene av en altomfattende rasjonalisering («det rasjonelle jernburet») (jf. Weber, 1920, s. 1–16). Simmel framhevet den nye typen ekspressiv subjektivitet samtidig som han så skyggesidene i form av kynisme, blaserthet og fremmedgjøring (jf. Simmel, 1987; 1989, s. 591 ff).

Hvilket bilde av det moderne er det så Durkheim maler? Han er ofte framstilt som en modernitetskritiker i den konservative tradisjonen fra Edmund Burke og Auguste Comte (jf. Nisbet, 1970, 1975; Cladis, 1992; Vetlesen, 1996; Wolin, 2009) – en som er særlig kritisk til den framvoksende individualismen og det han mener er en svekkelse av samholdsmoral og fellesskaplige ordninger i hans samtid. Durkheim mente også at den tøylesløse, egoistiske og anomiske individualismen manifesterer seg i forskjellige «patologiske» trekk, f.eks. økning i selvmordsrater. Han bruker et medisinsk/biologisk inspirert begrep «patologisk» (og også «morbid») om sosiale tilstander eller utviklingstrekk som bryter med det «normale» (Durkheim, 1964, s. 47 ff, 1984, s. 361 ff). Det «normale» betyr for Durkheim to ting: Det som er vanlig/utbredt/typisk og det som passer inn i den eksisterende samfunnsorden. På denne bakgrunnen kan det virke rimelig å karakterisere ham som en konservativ forfallsteoretiker.

Durkheim er metodologisk og ontologisk holist/kollektivist i likhet med Marx. I tillegg kan han karakteriseres som «moralsk kollektivist»: Den moralske orden er en overindividuell realitet og utgjør et kraftfelt som individene er (og bør være) underlagt. Svekkelse denne fører det til økende egoisme og anomi. Den generelle sosiale integrasjonen forstyrres. Slike problemer kan bare løses gjennom styrking av praktiske og moralske reguleringer (av f.eks. økonomiske forhold). Durkheims kollektivbegrep skiller seg klart fra Marx' som ganske ensidig vektlegger det materielle og økonomiske betingelser. Durkheim representerer en

romantisk tradisjon: Velfungerende sosiale fellesskap er ikke (ensidig) rasjonelle og utelukkende bygd på materielle interesser. De forutsetter emosjonelle bånd og følelsesmessig tilhørighet. Til tross for denne velkjente kollektivismen vil jeg vise hvordan Durkheim forsvarer en form for individualisme (Guneriussen, 1998, 1988; Møen, 2007). Men dette er en individualisme som skiller seg fra Webers og Simmels begreper om moderne individualisme.

## Trenger det moderne samfunnet en kollektiv bevissthet/moral?

Begrepet «*conscience collective*» (som betyr både kollektiv bevissthet og kollektiv samvittighet) er et velkjent og sentralt begrep hos Durkheim og defineres slik:

The totality of beliefs and sentiments common to the average members of a society forms a determinate system with a life of its own. ... it is independent of the particular conditions in which individuals find themselves (Durkheim, 1984, s. 38–39).

Denne bevisstheten/samvittigheten manifesterer seg i alle sosiale sfærer – fra oppdragelse, arbeidsetikk, forpliktelse overfor slekt og familie, forholdet til autoriteter, i reaksjoner på avvik og forbrytelser og mer generelt i selve rettssystemet.

Forståelsen av dette fenomenet forandret seg i løpet av hans studier. I *Arbeidsdelingen* fra 1893 framstår *conscience collective* som et avgjørende sosialt bindemiddel i førmoderne, lite differensierte samfunn der individene er tett bundet sammen i homogene grupper (Durkheim, 1984, s. 39 ff). Det er vanskelig for enkeltindivider å skille seg ut og framstå med en særegen individualitet. Slike samfunn er preget av det Durkheim kaller mekanisk solidaritet. Det betyr at individene bindes sammen og tiltrekkes ut fra likhet i virksomheter, livsform og tenkemåter.

Ifølge Durkheim kjennetegnes førmoderne samfunn generelt av forskjellige forpliktende og tydelig sanksjonerte former for kollektiv bevissthet og moral som har en religiøs forankring og viser til sakrale verdier. I moderne samfunn derimot, er denne felles kognitive, normative, religiøse og emosjonelle mentaliteten svekket, i oppløsning. Den framstår som mer diffus, løs, uforpliktende og uten praktisk bindingskraft (Durkheim, 1984, s. 120 ff) slik vi kan se det i de fleste moderne kristne trosfellesskap. Den tradisjonelle formen for *conscience collective* passer ikke lenger inn i det moderne samfunnet med dets mangfoldige livsformer, trosoppfatninger og mangefasetterte forskjeller mellom individene. Den har ikke noen betydningsfull funksjon lenger.

Denne analysen tyder på at vi har å gjøre med en typisk moderne forfallshistorie – en fortelling om svekkelse av fellesskap og tap av mening (dvs. oppløsning av felles tankemesige og moralske referanser). Moderniteten avvikler viktige sosiale bindinger og ender opp i patologiske tilstander slik Tönnies hevdet i *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies, 1979, s. XXIII) og som Burke og Comte hadde hevdet tidligere. Hans innflytelsesrike bok kom ut få år før Durkheims doktorgradsavhandling og ti år før *Selvmordet*.

Men Durkheim identifiserer mekanismer og prosesser som langt på vei kan kompensere for en svekket *conscience collective*, forhold som de konservative modernitetskritikerne manglet begreper om. I *Arbeidsdelingen* beskriver han en historisk utvikling som ifølge ham kan forklare det nivået av integrasjon og orden som tross alt er mulig i moderne samfunn. Det dreier seg om framveksten av en stadig mer omfattende og dyptgående arbeidsdeling og spesialisering av produksjonsprosesser og mer generelt om differensiering av erfaringer, livsformer, grupper, profesjoner og sosiale sfærer/institusjoner. Disse differensieringsprosessene skaper med andre ord stadig nye forskjeller mellom individer/grupper, og dette

utgjør et naturlig vekstgrunnlag for individualisme/individualitet. Samfunnet utgjør ikke et bindende homogent fellesskap. Og individene er ikke på samme måte som i tradisjonelle stamme- og slektsamfunn sterkt bundet til et bestemt fellesskap. De kan oppnå en større grad av frihet og bevegelighet.

Det var nettopp denne svekkelsen av sosiale bånd (og autoriteter) og framveksten av en løsere type fellesskap som bekymret de konservative modernitetskritikerne. Dette ville svekke den alminnelige sosiale orden og skape problemer for individene. Underordning under «naturlige» autoriteter og fellesskap (fra familie til nasjon) var et vilkår både for individuell lykke, for samfunnsmessig solidaritet og for å holde destruktive krefter i sjakk (jf. Edmund Burkes analyse og kritikk av den franske revolusjonen fra 1790 (Burke, 1986, s. 120 ff).) Hvis de sosiale båndene svekkes, blir individene både ulykkelige og ustyrlige. De trenger faste autoriteter, tradisjoner og en «natural place in society» (Burke, 1986, s. 137). Den franske revolusjonen truet med å ødelegge den nødvendige sosiale reguleringen. Individene klarer ikke fullt å beherske seg selv om de ikke er under en autoritativ ytre styring. Og de blir ikke lykkelige dersom ikke sosiale grupper og autoriteter setter klare grenser for deres mål og ambisjoner. Her beskriver Burke ganske presist visse sider ved det Durkheim 100 år senere definerte som anomi. Det synes å være grunnlag for å karakterisere Durkheim som en konservativ modernitetskritiker.

Men Durkheim så andre muligheter for samfunnsmessig integrasjon enn den som bygget på homogene og tett sammenbundne fellesskap – som f.eks. familiegruppen. Den moralske orden som preger slike samfunn kaller han «mekanisk solidaritet», en solidaritet (og soliditet) som bygger på at det oppstår sosiale bånd på grunnlag av likhet mellom individene, innordning i fellesskap og underordning under sterke autoriteter. De konservative kritikerne så dette som eneste grunnlag for solidaritet. Durkheim derimot, argumenterte for at en ny type solidaritet var i ferd med å vokse fram i det moderne samfunnet, en solidaritet bygget på forskjeller og omfattende differensiering på kryss og tvers i dette samfunnet. Han kaller det «organisk solidaritet». Mekanisk solidaritet innebærer at individene tiltrekkes hverandre på grunnlag av likhet, mens organisk solidaritet medfører tiltrekning ut fra forskjeller. I *Arbeidsdelingen* finnes en del resonnementer som bygger opp under en ide om at det moderne samfunnet kan integreres på grunnlag av den rent funksjonelle avhengigheten mellom virksomhetene i samfunnets totale arbeidsdeling. Det er altså ikke hvilke som helst vilkårlige forskjeller som utgjør grunnlaget for en ny solidaritet. Det dreier seg om komplementære forskjeller der virksomheter og individer knyttes sammen på grunnlag av gjensidig avhengighet av ytelser. En felles *conscience collective*, religion, tette fellesskap og en sterk moralsk regulering synes ut fra disse resonnementene å bare være nødvendig i enkle samfunn uten dyptgående funksjonell differensiering.

It is the division of labour that is increasingly fulfilling the role that once fell to the common consciousness. This is mainly what holds together social entities in the higher types of society (Durkheim, 1984, s. 123).

Men i andre tankerekker framhever han igjen religion og moral som forutsetninger i alle samfunn, og på alle samfunnsområder. Det er denne siste type tenkning som senere blir dominerende.

Hvordan kan ideene om funksjonell integrasjon og organiske solidaritet forenes med den faktiske forekomsten av alvorlige samfunnskonflikter, klassekamp, samt sosial og politisk uro? Durkheim kjente godt til mangfoldet av sosiale problemer i sin samtid. Men han betrakter dette som uttrykk for «unormale former» for differensiering og utvikling (1970,

s. 291 ff), bl.a. såkalt anomisk arbeidsdeling. Utgangsbetingelsene for differensieringsprosessene var ugunstige med tanke på en «normal» utvikling. For eksempel vil historisk overførte og ekstreme maktforskjeller være til hinder for en fullverdig integrasjon og solidaritet ifølge Durkheim. Han nevner i flere arbeider arvelovgivningene som et vesentlig problem. Rikdom gjennom arv innebærer en opplagt urettferdig fordeling av verdier i strid med en moderne meritokratisk norm (jf. Durkheim, 1984, s. 319 ff, 338, 340; 1957, s. 123, 216 ff, 218–9). (Fremdeles er analysene av arv svært relevante. I debattene om økonomisk likhet og forskjell i vår tid har arvelovgivningene blitt framhevet som en viktig årsak til videreføring av urettferdig økonomisk ulikhet og maktforskjeller.) Durkheim regnet med at dette ville rette seg opp gjennom en naturlig videreutvikling. Senere la han mer vekt på nødvendigheten av politiske inngrep og moralsk baserte reguleringer av økonomien for å oppnå «normale» former. Hans tidlige ideer om profesjonsfelleskap og nasjonale korporasjoner ble videreutviklet i årene etter *Arbeidsdelingen* fram til begynnelsen av 1900-tallet og la et grunnlag for en mer aktivistisk forståelse av politikken (og moralens) muligheter. Han argumenterte bl.a. for endring i arvelovene slik at profesjonsfelleskapene kunne forvalte verdiene etter dødsfall.

Denne forestillingen hos Durkheim om normale og harmoniske former som står i motsetning til de reelle utviklingstrekkene i samtiden, er selvsagt problematisk. Hva er det som er «normalt» med noe som ikke svarer til reelle forhold? I motsetning til Durkheim oppfattet Marx samfunnsuroen og klassekonfliktene som «normale og naturlige» konsekvenser av kapitalismen. Kapitaleiernes og arbeidernes interesser var uforenlige. Durkheim trenger egentlig en normativ argumentasjon for likhet, samhold og samarbeid for å etablere et kritisk begrep om det normale. Det holder ikke med en tilsynelatende deskriptiv og vitenskapelig konstatering. Den franske positivismen og vitenskapstroen som preger Durkheim forutsetter at man kan avgjøre moralske spørsmål og problemer gjennom ordinær vitenskap. Han godtar ikke et sterkt skille mellom er og bør, mellom deskriptive og normative argumenter.

En annen problematisk side ved denne tankegangen om funksjonell integrasjon dreier seg om forholdet mellom individene og de funksjonelle systemene. Durkheim synes (i de tidlige arbeidene) å forutsette at individene ganske automatisk blir integrert i disse systemprosessene på en positiv måte: at de finner sin rolle meningsfull og givende og at de opplever reell tilhørighet og solidaritet. Men individene kan jo like gjerne bli fundamentalt fremmedgjorte – at de bare opplever seg som underkastet fremmede krefter og blir en ubetydelig brikke i et stort system som ikke egentlig angår dem. I senere arbeider er han mer oppmerksom på og bekymret over slike «unormale» tilstander. Han kom blant annet til at arbeiderbevegelsens sosiale, politiske og rettslige kampsaker var en viktig motkraft mot slike «patologiske» forhold.

### **Individualisme: En moderne conscience collective?**

I arbeidene før *Selv mordet* (1897) framstår Durkheim som en kritiker av individualisme til tross for ideene om funksjonell integrasjon og organisk solidaritet. Han framhever til stadighet at en bindende overindividuell orden, religion, felles symboler og forestillinger, sterke felleskap og moralsk disiplin er vilkår også for et velintegrert moderne samfunn. Han framstår som «morsk kollektivist». Men dette bildet er ikke helt entydig. Både Anthony Giddens (1977, kap. 8, 1978, s. 11, 29, 61) og Dag Østerberg (1983, s. 41 f) har argumentert for at individualismen framstår som en institusjonell realitet og positiv moralsk verdi allerede i *Arbeidsdelingen*. Steven Lukes (1972, s. 166 f) påstår derimot at individualismen ikke blir



tenkt som en genuint ny kollektiv moralitet og bevissthet før i senere arbeider. Følgende kan tyde på at Giddens og Østerberg har rett: «... the individual becomes the object of a sort of religion» (Durkheim, 1984, s. 122). Individet dyrkes som et hellig og opphøyd objekt. Dette kan kanskje forene moderne mennesker i en felles og sammenbindende kult med sine symboler og ritualer. Men på samme side påstår han dette om denne person- eller individkulten:

It is indeed from society that it draws all this strenght, but it is not to society that it binds us: it is to ourselves. Thus it does not constitute a truly social link (1984, s. 122).

I dette tidlige arbeidet hevder altså Durkheim at den moderne individkulten ikke fremmer ekte sosiale bånd. Den bidrar heller til egoisme og anomi – selv om den også har positiv betydning med tanke på frigjøring fra undertrykkende grupper og myndigheter.

*Selvmordet* synes å være et slags mellomstadium der han begynner å framheve de mer positive sidene ved det individualistiske verdimønsteret. Det kan bidra til integrasjon i moderne samfunn. Men han er fremdeles ambivalent. På den ene siden hevder han at individkulten kan forene menneskene i solidariske fellesskap (Durkheim, 1970, s.336). På den andre siden framhever han at denne moderne kulten fører til en form for selvsentring som vil stimulere egoisme (Durkheim, 1970, s. 363–4).

Tilsvarende vil den moderne dyrkelsen av framskritt og perfeksjon ifølge ham nødvendigvis generere et visst omfang av anomi – manglende sosial og moralsk regulering av det sosiale livet (jf. Østerberg, 1983, s. 59 ff): «The entire morality of progress and perfection is thus inseparably from a certain amount of anomy» (Durkheim, 1970, s.364).

Som helhet signaliserer *Selvmordet* et ganske uavklart syn på «individualismen». Men som Jeffrey Alexander har påpekt, så er det tydelig at da Durkheim skrev *Selvmordet* hadde han beveget seg ganske langt fra teorien i *Arbeidsdelingen*, der samfunnet og normativ orden primært tenkes som ytre «fakta» og krefter som holder individene på plass. Individualisme er da ensbetydende med svekkelse eller oppløsning av disse kreftene. Kort tid etter publisering av *Selvmordet* – og påskyndet av en større politisk konflikt i Frankrike – presenterer han en mer avklart teori om individualismen som et positivt moralsk ideal, og ikke bare som fravær av moralsk regulering (Alexander, 1982, s. 255 ff). Nå vektlegger han hvordan moralske verdier og kulturelle idealer inngår i konstitueringen av individets identitet, og ikke bare er noe ytre og tvingende som regulerer og begrenser individets friheter.

## Individualismens overdrivelser: Egoisme og anomi

Fra *Arbeidsdelingen* (1893) og fram til før publiseringen av *Selvmordet* (1897) framstår egoisme og anomi oftest som uunngåelige konsekvenser av individualisme, eller kanskje til og med som selve essensen i den moderne individualismen. Det er individualismen som er problemet og som må begrenses for å sikre solidaritet, fellesskap og mer generell samfunnsmessig integrasjon. I *Arbeidsdelingen* beskrives *anomi* som manglende økonomisk integrasjon og stabilitet. De forskjellige virksomhetene og sektorene er ikke godt nok tilpasset hverandre. Kaotiske prosesser og økonomiske kriser er konsekvensen. På subjektivt nivå vil dette kunne utløse forvirring og frustrasjon. Individene vil mangle sikre holdepunkter for sine forventninger og ambisjoner. Dette er som tidligere nevnt, «unormalt» og en patologisk tilstand ifølge Durkheim. *Egoisme* betyr generelt en egosentrisk væremåte og svak forpliktelse overfor fellesskapet. På et samfunnsmessig nivå refererer egoisme til et samfunnsliv som i alminnelighet er preget av svake sosiale bånd og svake fellesskap, f.eks. svake familie-bånd og manglende profesjonsfellesskap. Uten sterke sosiale tilknytninger og forpliktelser

utvikler individene lett egosentrisk motivasjon i konkurransen med andre som også er «fri-stilt» fra sosiale krav/bånd. I *Selv mordet* kan vi som nevnt se begynnelsen på en ny forståelse av individualisme. Dette fikk også konsekvenser for forståelsen av egoisme og anomi. Egoisme og anomi tenkes ikke lenger som nødvendige konsekvenser av en normal form for individualisme, men som uttrykk for unormale, patologiske avvik fra det normale. Men avvikene kan på sin side være typiske eller «normale». I selvmordsanalysene brukes egoisme og anomi som begrep for to typer selvmord som begge er knyttet til individualisme. En utbredt livsstil som fremmer distanse til og frihet fra gruppetvang vil i noen tilfeller resultere i (egoistisk) selvmord. Individet mangler tilhørighet til velintegrerte fellesskap. Selvmordet er på en måte bare en overdrivelse av sedvaner. Uavhengighet fra grupper og gruppepress er en moderne og fornuftig verdi. Men med for lite sosial tilknytning blir individene sårbare. (Altruistisk selvmord er på sin side en overdrivelse av noe annet verdifullt: sterke sosiale bånd.) På samme måte er anomi en slik overdrivelse av noe normalt og verdifullt: autonomi. Hvis det sosiale fellesskapet ikke klarer å gi individet stabile holdepunkter og retning i vurderinger og valg, men overlater dette helt til individet, så vil det i noen tilfeller kunne resultere i overspente ambisjoner og forventninger med selvmord som en mulig konsekvens. Selvstendighet i vurderinger er noe verdifullt. Men uten noen sosial, normativ regulering av vurderinger og ambisjoner er individet i fare.

Denne nye forståelsen av egoisme og anomi betyr at Durkheim ikke bare vektlegger det sosiale som ytre, begrensende krefter som holder individet på plass og gir det retning i livsførselen. Han utviklet en sosialiseringsteori der ytre sosiale krefter (bl.a. normer og sedvaner) er med på å forme personligheten og blir til indre krefter. Egoistiske og anomiske avvik forstås med utgangspunkt i denne dobbeltheten: Sosiale og psykologiske mekanismer virker sammen. Durkheims vanlige avvisning av psykologiske forklaringer passer dårlig sammen med denne nye analysen av individualisme.

## Sosiologisk analyse og politisk engasjement – Dreyfus-sakens betydning

I 1898 publiseres artikkelen *L'individualism et les intellectuels* (Durkheim, 1969a) hvor Durkheim leverer et klart og sterkt forsvar for en liberal rettsorden, individets autonomi og endog sakrale verdi, i tillegg til de universelle menneskerettighetene fra revolusjonen i 1789. Her beskrives individualismen som en sosial realitet i moderne differensierte samfunn, som et integrerende verdigrunnlag for moderne institusjoner (f.eks. rettsapparatet, militæret og staten helt allment), og som en positiv religiøs «kult» for moderne mennesker.

I denne teksten kan vi se en endring av selve individ-begrepet, en ny forståelse av hvordan individuell autonomi kan forenes med overindividuell forpliktelse, og en ny klarhet om forholdet mellom stat, sivilt samfunn og individer i moderne samfunn.

Durkheim forkaster likevel ikke sin holistiske forklaringsmåte. Det er de moderne samfunnsmessige betingelsene med stadig mer differensiering og forskjeller mellom individene, svekkelsen av de tette kollektivenes evne til å kontrollere individene, og utvikling av et historisk nytt verdimønster, som er grunnlaget for den nye individualismen. Individet oppfattes fortsatt som et «sosialt produkt», og den nye individkulten er et slags «kulturelt produkt». Individenes faktiske sosiale autonomi og individualismen som verdimønster er ikke rett og slett uttrykk for individets «natur». Vi har å gjøre med resultater av historiske og sosiale prosesser, og ikke ganske enkelt med utfoldelsen av naturgitte tilbøyeligheter. Individet har eller får mange av sine vesentlige egenskaper og karaktertrekk gjennom sosialisering innen gitte fellesskap, og det får sin eventuelle (moderne) autonomi gjennom den måten samfunnet som

helhet og de forskjellige gruppene er organisert på. På et grunnleggende nivå er individets identitet den sosiale orden uttrykt i det partikulære.

De konkrete omstendighetene omkring publiseringen av denne artikkelen er viktig (jf. Lukes, 1973, s. 332 ff). Den var et bidrag i den opphetete debatten rundt Dreyfus-saken i Frankrike hvor sosialister, liberalere, pasifister, kunstnere og hovedtyngden av «de intellektuelle» forsvarte enkeltindividets rettigheter og frihet overfor militæret og statsmakten helt generelt. En jøde, kaptein Alfred Dreyfus ble i 1894 dømt for forræderi. Det viste seg at det var begått alvorlige feil i prosessen, og at det fantes en konspirasjon innenfor militæret som ikke ville ha offentlighet om saken. En voldsom offentlig debatt ble utløst etter at dommen ble opprettholdt i 1898. Emile Zola skrev det berømte *J'accuse* og ble selv dømt for sin «krenkende» artikkel. Dreyfus ble til slutt frifunnet og fikk full oppreisning i 1906. Bak alle stridighetene om sakens fakta, skyld og uskyld, lå en mer grunnleggende konflikt om autoritet, lojalitetsplikt, forholdet mellom individet og staten, og statsmaktens legitimitet i moderne samfunn. Anti-dreyfusiardenes hovedsynspunkt gikk ut på at militærets ære og autoritet – og mer generelt: statens makt – sto over hensynet til enkeltindividenes interesser og rettigheter. Det var ganske enkelt ikke legitimt for den menige borger å utfordre eller stille offentlige spørsmål ved statens og militærets autoritet. Deres angrep rettet seg frontalt mot alle forsøk på å fremme et individualistisk verdimønster som de mente bare ville undergrave og de-legitimere de sentrale samfunnsinstitusjonenes nødvendige autoritetsgrunnlag, og til slutt føre til anarki. Særlig skarp var kritikken mot de «intellektuelle» som etter hvert markerte seg som Dreyfus-forsvarere. Denne kritikken var også delvis preget av antisemittisme.

Dreyfus-saken ble på en måte bare en foranledning til en helt generell debatt om grunnlaget for en moderne politisk orden og moralitet. Den fronten som argumenterte for menneskerettigheter og en liberal rettsstat vant en viktig seier både konkret i denne saken og på et mer generelt symbolsk plan. Forestillingen om en statsmakt som ikke kontinuerlig legitimeres gjennom anerkjennelse av individuelle rettigheter og også gjennom individenes anerkjennelse av statens autoritet, hadde fått en alvorlig knekk.

Durkheim var en kraftfull dreyfusiard. Hans artikkel kom som et direkte tilsvarende til en svært sentral artikkel fra anti-dreyfusiarden Brunetière i mars 1898: *Après le procès*. Brunetière tok her et generaloppgjør med Zola og alle de intellektuelle som hadde skrevet under på et manifest med kritikk av militæret og rettsprosessene. Han lanserte et betydelig anti-liberalt forsvar for militærets, kirkens og statens autoritet. Militæret var avgjørende for Frankrikes storhet, velferd og demokrati(!), og var helt grunnleggende for en overordnet verdi om sosial harmoni. Den nye individualismen var ifølge ham «... tidens store sykdom ... Hver enkelt har bare tillit til seg selv, og setter sin egen vurdering over alt annet» (sitert i Lukes, 1973, s. 337). Særlig alvorlig var det at «de intellektuelle» fremmet slike ideer ved å postulere «vitenskapen» som en ny slags øverste autoritet. Dette ødelegger menneskenes nødvendige tillit til og lojalitetsfølelse overfor høyere sosiale autoriteter og veletablerte tradisjoner. Samfunnet vil tendere mot anarki under slike vilkår. Ifølge Brunetière er det derfor en viktig oppgave å styrke de tradisjonelle autoritetene mot tidens anarkistiske oppløsningstendenser.

### **Durkheims forsvar for «moralsk individualisme»**

Når Durkheim bruker tittelen «Individualismen og de Intellektuelle» på sitt svar, fester han oppmerksomheten på de helt sentrale og symbolsk ladede nøkkelbegrepene i den aktuelle konflikten. Han lanserer et teoretisk og politisk-moralsk forsvar for den individualismen som han tidligere (tilsynelatende?) hadde kritisert med argumenter som ikke var så forskjellige fra Brunetières, bortsett fra at Durkheim ikke mente det var mulig (eller ønskelig) å



forsøke å gjenskape fortidens tradisjoner og autoriteter. De har ikke lenger tilstrekkelig overbevisningskraft. Men er det samme slags individualisme han nå forsvarer som han tidligere kritiserte?

Durkheim fastholder sin tidligere kritikk av den utilitaristiske forestillingen om individ og samfunn. Denne representerer ifølge ham nettopp en rent egoistisk dyrkelse av selvet og personlige interesser, og er grunnleggende anarkistisk (1969a, s. 21). Men det finnes en annen slags individualisme:

... that of Kant and Rousseau, that of the *spiritualists*, that which the Declaration of the Rights of Man sought, more or less successfully, to translate into formulae, that which is currently taught in our schools and which has become the basis of our moral catechism. (1969a, s. 20–21).

Her framheves ikke de personlige, egosentriske interessene, men en moral som vektlegger det som er felles for alle mennesker – «man in general». Og dette er (i ferd med å bli) en ny religiøs kult i det moderne samfunnet: En rituell dyrkelse av den enkelte som bærer av det allment menneskelige. Her finner det differensierte, sekulariserte samfunnet sin viktigste sakrale verdi og symboler. Dette utgjør et historisk nytt «religiøst» trosgrunnlag. Det innebærer ikke en oppløsning av alle sosiale bånd, men dannelse av en ny type sosialt bånd. Det handler ikke om glorifisering av selvet, «... men det individuelle som noe allmennmenneskelig», og dens drivkraft er ikke egoismen:

... but sympathy for all that is human, a wider pity for all suffering, for all human miseries, a more ardent desire to combate and alleviate them, a greater thirst for justice. (1969a, s. 24).

Fornuftens autonomi og tankens frihet er sentrale elementer i denne individkulten. Den er ifølge Durkheim ikke anarkistisk slik kritikerne antok. Den avviser ikke all autoritet, men bare irrasjonell, ubegrunnet autoritetsutøvelse. Det rasjonelle individet (i Durkheims betydning) er opptatt av samfunnets felles goder, og bøyer seg for den slags autoriteter som er velbegrunnet, dvs. de som ivaretar fellesgoder, inklusiv respekten for enkeltindividene som bærere av det allmenn-menneskelige. Det var dette som ifølge ham sviktet i Dreyfus-prosesen. Her ble enkeltindividets allmenne rettigheter tilsidesatt av et statsorgan, en institusjon som heller ikke på et prinsipielt nivå ville anerkjenne individets autonomi og rettigheter, men som tvert imot forutsatte ubetinget lydighetsplikt overfor hevdvunne og ærerike tradisjoner og øvrigheter.

Et moderne samfunn med betydelig sosial og kulturell differensiering kan bare stabiliseres og sikres moralsk enhet gjennom den nye formen for individualisme. «Individualisten som forsvarer individets rettigheter, forsvarer på samme tid samfunnets vitale interesser ...» (Durkheim, 1969a, s. 27). Det var umulig å vende tilbake til fortidens konformistiske gruppefelleskap. Et anti-individualistisk verdimønster som kunne fungere i mer homogene samfunn, er uforenlig med en samfunnsstruktur som genererer stadig flere og dyptgående forskjeller mellom individer, grupper og virksomheter, og som forutsetter stor grad av individuell autonomi. Her kan samfunnets enhet og statsmaktens legitimitet bare sikres på et moralsk grunnlag som innebærer anerkjennelse av individenes likeverd og autonomi. I et senere bidrag til Dreyfus-debatten avviste Durkheim mer spesielt «militarisme» som et akseptabelt verdigrunnlag i samtiden.

Durkheim avrunder forsvaret for en liberal statsforfatning ved å vise til tradisjonenes betydning. De konservative var jo særlig bekymret for hva som kan skje når tradisjonene for-

kastes. Dette ligger også i bunnen av Durkheims eget begrep om anomi: Uten trygge tradisjoner mister individene holdepunkter for livsførselen. Og hva annet er individkulten enn en systematisk de-legitimering av enhver gitt og bindende tradisjon? Men tradisjonsbegrepet var for viktig for Durkheim til at han bare kunne la det falle. At tradisjoner hadde en nødvendig stabiliserende funksjon, var en sentral tanke fra tidlig i hans forfatterskap. Derfor gjeninnfører han i Dreyfus-artikkelen tradisjonenes betydning på følgende måte: I framveksten av det moderne samfunnet etter den franske revolusjonen var nettopp den moralske individualismen etablert som en ny og kraftfull tradisjon. Den liberale statsforfatningen kan altså begrunnes ikke ved å bryte med all tradisjon, men ved å støtte seg på en ny tradisjon som er spesifikk for det moderne samfunnet. Gamle tradisjoner går riktignok hele tiden i oppløsning, men det betyr ikke at samtidens mennesker må tenke og handle på en helt vilkårlig måte i et fullstendig tradisjons-vakuum. Den nye liberale tenkemåten får stadig tydeligere innhold etter som den sementeres som en egen tradisjon av argumentasjon, verdier, idealer og institusjoner. Vi har å gjøre med et skifte av tradisjoner, ikke en overgang fra tradisjon til anomi.

I årene som fulgte forsøkte Durkheim å analysere forskjellige sider ved den nye moraliteten. Her er det særlig arbeidene om profesjonell etikk og sivil moral fra 1899-1900 (Durkheim, 1957), og om utdanning fra 1902-1903 (Durkheim, 1971) som er sentrale. Durkheim identifiserer tre grunnleggende elementer i (den moderne) moral og oppdragelse/utdanning: Disiplin, tilknytning til fellesskap og autonomi. Han utvikler disse begrepene med utgangspunkt i en kombinasjon av personlighets-/sosialiseringsteori og samfunnsteori. Den abstrakte konklusjonen blir at en fullverdig personlighetsutvikling under moderne samfunnsforhold ikke bare fordrer disiplin og tilknytning til fellesskap, men også distanse til gitte (primære) fellesskap, evnen til å vurdere rasjonelt og ta ansvar for egne beslutninger, ikke bare underkaste seg, med andre ord: Autonomi.

Dermed har vi fått fram de viktigste aspektene ved det Durkheim kom til å kalle «moralisk individualisme». Dette er ifølge ham nettopp ikke en oppløsning av alle sosiale bånd, men et nytt slags sosialt bånd i moderne samfunn (1974, s. 72). Individets autonomi og rasjonalitet står sentralt slik det også gjør i liberalisme og utilitarisme. Men hans teori om menneskets (sosiale) «natur» innebærer at autonomi og rasjonalitet også knyttes sammen med noen andre sosiale idealer og moralske verdier: sunne vaner og disiplinert livsførsel, dype emosjonelle bånd til forskjellige fellesskap og sterk forpliktelse på samfunnets felles goder og mål. En rent egosentrisk nyttekalkyle kan ikke være «rasjonell», og en fullstendig atomisert livsførsel er ikke «autonom» i Durkheims forstand.

Durkheim mente at den historiske utviklingen av rettsvesenet og sanksjonssystemet var et ytterligere og viktig argument til forsvar for individualisme og en moderne orden (Durkheim, 1969b, s. 245 ff). Moderne rettsutvikling la mer vekt på restitutive enn på repressive sanksjoner og sanksjonene ble etter hvert mildere. Kort sagt så utvikler moderne ikke-autoritære samfunn en mer human rettspleie med vekt på både formell rettferdighet (rett lovbestemt straff for forbrytelser) og omsorg/nestekjærlighet.

Til tross for at Durkheim vektla objektivitet og nøytralitet som grunnlag for vitenskap involverte han seg også praktisk i noen av de politiske kampene som var knyttet til stridighetene i Dreyfus-saken. Han var bl.a. med på å danne en bevegelse for å forsvare de allmenne menneskerettighetene – «Ligue pour la Défense des Droits de L'Homme». Han var også løser knyttet til «La Solidarité» – en venstreorientert bevegelse som søkte å finne en mellomvei mellom revolusjonær sosialisme og laissez-faire liberalisme. Under første verdenskrig involverte han seg aktivt (og faglig) til støtte for Frankrike mot Tyskland. Men han ble aldri nasjonalist i en snevrere forstand. Den individkulten han forsvaret inneholder viktige allmennmenneskelige verdier og menneskerettigheter. Dette peker ut over enhver begrenset

gruppetilhørighet og peker mot menneskeheten som helhet. Solidariteten er i siste instans internasjonal/global.

## Et problematisk begrep om individualisme

Det spørres om det gir særlig god mening å kalle Durkheim «individualist». Hans forsvar for individualisme forutsetter et ganske spesielt (men interessant) begrep om individ/individualisme. I vanlig språkbruk og intellektuell debatt assosieres individualisme med ganske andre ting enn det som inngår i Durkheims beskrivelser. I publikasjonene før utgivelsen av *Selv mordet* bruker han et individualisme-begrep som var mer vanlig i samtiden, og som nettopp assosieres med klassisk liberalisme og utilitarisme. Og her framstår han jo som en av de klareste kritikerne av «individualismen» i det moderne samfunnet. Den individualismen han forsvarer i arbeidene rundt århundreskiftet har som vist et helt annet innhold.

Det er til slutt en svært begrenset og sosialt innrammet individualisme han forsvarer. Den «liberalismen» han nå gir sin støtte til har ikke mye i seg av den gamle liberalismens dype frykt for felleskapenes herredømme over den enkelte. Kan det tenkes at Durkheim prøver å legitimere seg med tvilsomme midler – å få seile under «individualismens» fane, mens han i virkeligheten er like skeptisk til «vanlig» individualisme som han var før? Det er nok heller tale om at Durkheim rett og slett avviser mange tradisjonelle begrep og teorier om individet og om forholdet mellom individ og samfunn. Slik Durkheim tenker, må individet alltid og nødvendigvis forstås med referanse til en sosial kontekst av gitte felleskap, sosiale strukturer og kulturelle tradisjoner. Det er alt dette som har formet individet, og som det alltid vil være preget av og på mange måter psykologisk bundet til. De fleste forestillinger om det uavhengige individet er rene fiksjoner. Sterke fellesskapsbånd er dessuten en forutsetning for individuell lykke ifølge Durkheim. Derfor kan han gjerne forsvare «individualismen», dersom den har innebygget alle disse forbeholdene. På bakgrunn av disse uklarhetene og endringene hos Durkheim er det forståelig at mange har oppfattet ham først og fremst som en tydelig individualismekritiker (jf. Boswell, 1990; Etzioni, 1988; Selznick, 1992; Bell, 1993; Taylor, 1989; Cladis, 1992).

Durkheims forståelse av statsmaktens legitimitetsgrunnlag endret seg også noe i de senere arbeidene. Tydeligere enn før trekker han konsekvensene av sin forståelse av et pluralistisk samfunnsliv. Moderne samfunnsforhold bringer nødvendigvis med seg mange former for individualisme. Distanse, autonomi og respekt for forskjeller er en forutsetning for mange moderne institusjoner. Det representerer dessuten viktige moralske verdier, og er ikke uten videre ensbetydende med egoisme, kynisme og disintegrasjon.

## Moralsk sosialisme

Durkheim ble stående utenfor de politiske partiene og deres innbyrdes konflikter (jf. Lukes, 1973, s. 320 ff). Men gjennom forfatterskapet og særlig gjennom Dreyfus-saken ble han av mange oppfattet som en venstreorientert, liberal (ikke liberalistisk) kritiker av militaristiske og autoritære tradisjoner i den franske statsordningen. Noen gikk lenger og oppfattet ham som sosialist. Det gjaldt både kritikere og tilhengere. Mange av hans elever/disipler var aktive medlemmer av sosialistpartiet. (Da sosiologi ble utviklet som eget fag i Frankrike, var det vanlig å oppfatte det som et sosialistisk prosjekt.) Durkheim selv var ganske åpen om sin sympati med den reformistiske formen for sosialisme. Men i motsetning til mer materialistisk orienterte sosialister som la all vekt på klassekamp og økonomiske interesser, oppfattet Durkheim sosialismen som et mer allment moralsk prosjekt for helheten av det moderne

samfunnet der bl.a. kapitalister og arbeidere kunne forenes i tiltak som fremmet organisert samhandling og samhold, ikke konflikt og kamp. Hans forslag til reform av økonomien peker bl.a. mot revitalisering av nasjonale profesjonsorganisasjoner og korporasjoner som inkluderte både arbeidere og eiere.

Durkheim avviser (i likhet med sosialistene) de liberalistiske ideene om en autonom (markeds)økonomi fristilt fra all ytre moralsk regulering og organisatoriske inngrep – bortsett fra det som beskytter eiendomsretten. To argumentasjonslinjer er typiske: For det første argumenterer han for at økonomisk vekst og materiell produksjon ikke er selvstendige mål i seg selv. Produksjon og vekst er midler, ikke mål. De er midler for å støtte og utvikle sosiale fellesskap på alle nivåer. Derfor er det naturlig – og det eneste som kan begrense skadelig anomi – at økonomiske mål, interesser og virksomheter er underordnet allmenne sosiale og moralske hensyn og prinsipper. Økonomiske prosesser kan ikke overlates til seg selv. For det andre avviser Durkheim det bildet av egoistiske, nyttemaksimerende aktører som er så typisk blant tilhengere av en fristilt markedsøkonomi. Individene er mye mer komplekse og mangesidige enn dette økonomiske bildet. Det er urealistisk å tenke at de vil kunne fungere rent rasjonelt som frikoblede atomer. Men det er også slik at en ubegrenset og intens økonomisk konkurranse vil kunne lokke/motivere individene til egoisme og kynisk interessekamp. Dette vil skade den allmenne sosiale integrasjonen og solidariteten.

Durkheim mente at en fornuftig samfunnsutvikling primært må organiseres med utgangspunkt i funksjonell representasjon fra de forskjellige nasjonale korporasjonene og ikke (bare) ut fra politiske partier og interessegrupper. Disse siste fører ofte til fruktesløs politisk strid og interessekamp fordi de ikke er naturlig knyttet til den funksjonelle orden som er grunnlag for korporasjonene. Det er disse som best kan få fram behov, utvikle kunnskap og skape samhold i samfunnet som helhet. Her synes Durkheim å gi støtte til en radikal form for syndikalisme, en bevegelse som sto sterkt i visse intellektuelle miljøer på hans tid. Men igjen: Han avviser den militante aktivismen som preget de venstreradikale syndikalistene. Likevel representerer han en form for «administrativ syndikalisme» (jf. Lukes, 1973, s. 542).

I likhet med sosialistene støtter Durkheim utviklingen av en sterk stat. Men det måtte være en stat som bygget på menneskerettighetene og demokratisk representasjon. Her skulle som sagt korporasjonene ha viktige roller. I motsetning til mange liberalister og anarkister oppfattet han ikke staten som en trussel mot individene og mot individualismen som verdimønster. Staten kunne derimot støtte og beskytte individene mot den mulige tvangen og undertrykkningen som ligger i mindre, tette grupper og fellesskap. Selvsagt kan også staten utvikle seg til et autoritært og undertrykkende system. Men her utgjør de såkalte «mellomliggende fellesskap/grupper» som individene inngår i (profesjonsgrupper, lokale fellesskap, familiegrupper m.m.) et forsvar mot statsmakten (Durkheim, 1984, s. liv). Staten som system er alene for fjernt fra individenes daglige liv til å kunne utgjøre et virksomt og sosialiserende fellesskap. Familien alene er for begrenset til å sikre en sosial forankring i det moderne samfunnet. Gjennom dette samspillet mellom individ, mellomliggende fellesskap og staten kan det skapes en balanse i samfunnet som helhet. Den moralske individualismen kan sikres samtidig som en moralsk sosialisme bidrar til å hindre/begrense individualistiske eksesser – egoisme og anomi.

## Modernitet, rasjonalitet og religion

Durkheim som kom fra en jødisk familie var hele sitt voksne liv agnostiker (eller kanskje ateist), men i sitt siste store arbeid om religionens elementære former fra 1912 argumenterer han for at selv moderne samfunn «trenger» religion (eller noen religiøse elementer). Seku-

lariseringsprosessene vil ikke kunne utrydde religion – bare endre den (Durkheim, 1976, s. 427).

Dette handler om «elementære» religiøse former som kan gjenfinnes i alle slags samfunn enten de dyrker en religion i tradisjonell forstand eller er uttalt sekulære. Durkheim skiller mellom religionens praktiske side (ritualer, seremonier, symbolbruk) og en teoretisk side (trosinnholdet). Selv om den religiøse virkelighetsoppfatningen under moderne betingelser kan bli fortrent som følge av vitenskapelig innsikt i naturprosesser, mennesker og samfunnsforhold – så kan ikke vitenskap fortrenge de praktiske behovene for fellesskap i ritualer, seremonier og forsamlinger der man bekrefter sin tilhørighet til forskjellige fellesskap, fra familien til nasjonen.

I dette siste store arbeidet virker det som om Durkheim ikke helt tror at «individkulten» er tilstrekkelig som en moderne, sivil religion. Det synes å være behov for noe med en klarere kollektiv kraft. Den franske revolusjonen fra slutten av 1700-tallet blir framstilt som et moderne religiøst gjennombrudd med dyrkelse av fornuften, et nasjonalt fellesskap – og selvsagt den nye treenighet: frihet, likhet og brorskap. Symbolene og feiringen knyttet til dette moderne gjennombruddet har etter hvert fått karakter av en veritabel religiøs kult ifølge Durkheim – en sivil kult uten transcendent guddommer. Men denne kulten trenger en fornyelse. Det er lenge siden 1700-tallet og nye sosiale realiteter og problemer krever også en ny religiøs forankring som kan bidra til å overvinne ukklarhetene i samtiden. Han var optimist:

A day will come when our societies will know again those hours of creative effervescence, in the course of which new ideas arise and new formulae are found which serve for a while as a guide to humanity (1976, s. 427–8).

Han trodde at den fremvoksende arbeiderbevegelsen med sine forskjellige kulturelle, sosiale, symbolske og økonomiske ideer og aktiviteter var en fruktbar begynnelse. Her kunne moralsk individualisme og moralsk sosialisme forenes i en ny moderne kult.

## Avslutning

Det er klart nok at Durkheim ikke var en konservativ modernitetskritiker – til tross for at han var påvirket av tidligere konservative samfunnsteoretikere og til tross for at mange oppfattet ham som en konservativ kritiker av moderne samfunn og kultur. Noe av grunnen til denne forskjellen i forståelsen av Durkheim er hans ambivalens overfor det moderne og forskyvninger i hans analyser gjennom forfatterskapet. Tidlig i forfatterskapet framstår han som en kritiker av en av modernitetens mest sentrale ideer/motiv: individualismen. Senere forsvaret han det han kaller moralsk individualisme. Han vektlegger fra begynnelsen betydningen av sterke, bindende fellesskap, men kom også etter hvert med sterk kritikk av konservativ tradisjonisme og autoritetsunderkastelse.

Durkheim forsvarte moderniteten samtidig som han kritiserte dens svakheter og patologier. Det er ikke den rasjonalistiske modernitetsforståelsen fra opplysningstiden som ensidig preger ham. Han vektlegger riktignok verdien av rasjonalitet. Men det er en ganske spesiell form for rasjonalitet som inkluderer kollektivfølelser og emosjonelle bånd. Her står han i gjeld til en mer romantisk modernitetsoppfatning. Vi kan kanskje omtale hans lære som «romantisk kollektivism». Durkheims modernitetsforståelse er preget av spenninger mellom individualisme og kollektivism, og mellom rasjonalistiske og romantiske perspektiver. Slik har han bidratt til å utvikle en nyansert og mangedimensjonal forståelse av – og et forsvar for – det moderne.



## Om artikkelen

Denne artikkelen bygger på min Dr.philos.-avhandling fra 1988 og et par artikler om Durkheim som jeg skrev på 1990-tallet (Guneriussen, 1992; 1998) pluss en bok om det moderne fra 1999 (Guneriussen, 1999).

## Referanser

- Alexander, Jeffrey. (1982). *Theoretical Logic in Sociology*. Volume II, Berkeley: University of California Press.
- Bell, Daniel. (1993). *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Boswell, Jonathan. (1990). *Community and the Economy*. London: Routledge.
- Burke, Edmund. (1986). *Reflections on the Revolution in France*, London: Penguin Classics.
- Cladis, Mark. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and contemporary social theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile. (1964). *The Rules of Sociological Method*, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile. (1984). *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan.
- Durkheim, Emile. (1957). *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.
- Durkheim, Emile. (1969a). Individualism and the Intellectuals. i *Political Studies* XVII.
- Durkheim, Emile. (1969b). *Journal Sociologique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile. (1970). *Suicide. A study in sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Emile. (1971). *Moral Education*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1974). *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Georg Allen & Unwin.
- Etzioni, Amitai. (1988). *The Moral Dimension*. New York: The Free Press.
- Giddens, Anthony. (1977). *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony. (1978). *Durkheim*. Glasgow: Fontana.
- Guneriussen, W. (1988). *Tvang og Autonomi*. Dr.philos.-avhandling. Universitetet i Tromsø.
- Guneriussen, W. (1992). Durkheim and modernity. *Sosiologisk Årbok*,(1).
- Guneriussen, W. (1998). Durkheim og den moderne individualismen. *Sosiologi i dag*, (1), s. 27 – 44.
- Guneriussen, W. (1999). *Å Forstå det Moderne*. Oslo: TANO Aschehoug.
- Lukes, Steven. (1973). *Émile Durkheim: His Life and Work*. Hammondsworth: Penguin Books.
- Marx, K. & Engels, F. (1969) [1848]. *Manifestet*. Oslo: Forlaget Ny Dag.
- Møen, Atle. (2007). Émile Durkheim: Frigjøring og tvang I det modern samfunnet. *Sosiologisk Tidsskrift*, 15(2), s. 123–150.
- Nisbet, Robert .(1970). *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Nisbet, Robert. (1975). *The Sociology of Emile Durkheim*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Selznick, Philip. (1992). *The Moral Commonwealth*. Berkeley: University of California Press.
- Simmel, G. (1987). *Das Individuelle Gesetz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1989). *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tönnies, Ferdinand. (1979). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vetlesen, Arne Johan. (1996). Kommunitarisme. *Samtiden*, (4).
- Weber, Max. (1920). Vorbemerkung. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, (1), Tübingen: J.C. B. Mohr (1988).
- Wolin, Sheldon S. (2009). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Østerberg, Dag. (1983). *Emile Durkheims Samfunnslære*. Oslo: Pax Forlag.