

**DURKHEIMILAINEN SOSIOLOGIA JA
VUOSISADANVAIHTTEEN RADIKALISMI**

JUSSI VANAMO

DURKHEIMILAINEN SOSIOLOGIA JA VUOSISADANVAIHTTEEN
RADIKALISMI

*Tieteellisen sosiologian kehitys, radikalistinen ideologia ja keski-
luokan poliittinen nousu Ranskan Kolmannessa Tasavallassa*

Esitetään Helsingin yliopiston valtiotieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Helsingin yliopiston päärakennuksen auditoriossa XII,
Aleksanterinkatu 5, lauantaina marraskuun 15. päivänä 1997 kello 10.00.

ISBN 952-90-9185-0
Hakapaino OY
HELSINKI 1997

ABSTRACT

DURKHEIMIAN SOCIOLOGY AND THE TURN-OF-THE-CENTURY RADICALISM

The Development of Scientific Sociology, Radicalist Ideology, and the Political Rise of the Middle Classes in the French Third Republic

By Jussi Vanamo

With summary in English and French

ISBN 952-90-9185-0

This thesis is primarily concerned with the relation between Durkheimian sociology and radicalist ideology. The starting point is the hypothesis that Durkheimian sociology and radicalist ideology are homological constructions of ideas grounded on the world view of the petit bourgeoisie. The hypothesis is tested by means of genetic structuralism developed by Lucien Goldmann. Literary production of Émile Durkheim as a sociologist and Léon Bourgeois and Alain (Émile Chartier) as radical ideologists is used as research material.

After the defeat of 1870 France witnessed a profound political, social and ideological change. She became a parliamentary republic. The traditional elite had to yield its political hegemony to the liberal middle class.

Émile Durkheim was not engaged in politics, but his sociological thinking complied with the scientific and holistic view proper to the middle class literati. The theme of this study is the relation of durkheimian sociology to radicalist ideology. It is based on the hypothesis that they can both be regarded as homological expressions of middle class world view.

There seems to be five pillars upon which the middle class world view was built: the dual nature of society, man as a biological being, intermediary centers of power, educational questions and the new republic. The analysis shows that the thinking of Durkheim, Bourgeois and Alain can be related in an explanatory manner to the middle class world view. The similarity of their ideas lies not, however, in their content but in their structure.

Émile Durkheim's support to radicals was, in a way, unintentional. In addition, radical ideology was rather heterogeneous. Léon Bourgeois represented its solidarist version which was rather near to modern welfare state ideology. Alain emphasized more liberal and individual conception of radicalism.

The most salient common feature in the thinking of the three philosophers and that of the middle class intelligentsia was their anticlericalism. In the language of cultural sociology it meant secularization and new morals instead of traditional catholicism.

In most other questions, too, Durkheim, Bourgeois and Alain stood by man's free choice, even though Durkheim's conception of freedom was rather complicated. Their ideal of democratic politics was participatory. Still, Durkheim's and Bourgeois' conception of participatory democracy was a bit ambivalent, because they also emphasized meritocracy and education as a measure of man's social capacities. Alain for his part was firmly attached to the rights of common man.

Keywords: Alain, Bourgeois, Durkheim, Kolmas Tasavalta, keskiluokka, radikalismi

ALKUSANAT

Kiinnostuin ranskalaisen sosiologian syntyvaiheista ja poliittisista kytkennöistä noin 15 vuotta sitten eräiden artikkeleiden perusteella. Ne herättivät runsaasti kysymyksiä, mutta antoivat vähän vastauksia. Kehittelin mielessäni lähestymistapaa, jota ei olisi aikaisemmin kokeiltu, vaikken uskonut koskaan pääseväni itse tutkimaan tätä aihepiiriä. Tilaisuus tarjoutui kuitenkin, kun työnantajani, Eläketurvakeskus, suostui järjestelyihin, jotka soivat minulle aikaa omaehtoiseen tutkimushankkeeseen. Tästä kuuluu ansio toimitusjohtaja Matti Uimoselle ja suunnittelujohtaja Markku Hänniselle.

Käytännöllisessä työssä tutkija vieraantuu akateemisesta maailmasta. Näin ollen olen joutunut opiskelemaan uudestaan akateemisia tutkimuskäytäntöjä, mikä on tehnyt työni vaativammaksi, kuin alunperin oletin. Tässä suhteessa olen kuitenkin saanut arvokasta apua seuraavilta henkilöiltä: akateemikko Erik Allardt, VTL Erkki Berndtson, prof. Ilkka Heiskanen, dos. Niilo Kauppi, prof. Kari Palonen ja dos. Pertti Töttö. Lisäksi olen käynyt keskusteluja tutkimukseni teoreettisista ja tutkimusteknisistä ongelmista seuraavien työ- ja tutkijatovereideni kanssa: dos. Mikael Forss, VTL Raija Gould, dos. Heikki Niemelä, VTT Seppo Ruotsalainen, VTT Kari Salminen ja VTM Mervi Takala.

Kirjan kieliasun on tarkistanut VTM Helena Niemi. Englanninkielisen yhteenvedon on tarkistanut DKK Eija Puttonen ja ranskankielisen FK Arja Närhi. Fil. yo. Aarni Vanamo on huolehtinut kirjan taitosta ja painokuntoon saattamisesta.

Kiitän sydämellisesti kaikkia edellä mainittuja henkilöitä. Virheistä ja laiminlyönneistä olen luonnollisesti yksin vastuussa.

Helsingissä 22.9.1997

Jussi Vanamo

SISÄLTÖ

1. JOHDANTO: KLASSISEN RANSKALAISEN SOSIOLOGIAN POLIITTISET EDELLYTYKSET JA IMPLIKAATIOIOT	13
2. TUTKIMUSTEHTÄVÄN MÄÄRITTELY	17
2.1. TUTKIMUKSEN KOHTEENA OLEVIA AJATTELIJOIDEN VALINTA.....	17
2.2. TUTKIMUKSEN KRONOLOGINEN RAJAUS	19
2.3. VERTAILUN TAUSTA JA TUTKIMUKSEN KYSYMYKSENASETTELU.....	20
2.4. TUTKIMUSMETODISTA.....	24
2.4.1. Aatteellisten vaikutteiden metodologinen heikkous	24
2.4.2. Geneettinen strukturalismi	25
2.4.3. Keskustelua metodin rajoituksista.....	28
2.5. TUTKIMUSAINEISTO.....	29
2.5.1. Émile Durkheimin kirjallinen tuotanto.....	29
2.5.2. Léon Bourgeois'n ja muiden solidaristien kirjallinen tuotanto.....	31
2.5.3. Alainin kirjallinen tuotanto.....	33
2.5.4. Tieteelliset, filosofiset ja yleiskulttuuriset aikakausjulkaisut vuosina 1890 - 1914.....	36
3. TIEDE, IDEOLOGIA JA MAAILMANKATSOMUS	39
3.1. TIEDE FAKTOINA - IDEOLOGIA TAVOITETILANA	39
3.2. IDEOLOGIA JA TIEDE SYMBOLISINA RAKENTEINA	40
3.3. TUTKIMUKSEN KÄSITTEISTÖSTÄ.....	42
4. RANSKAN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTINEN TILANNE VUOSISADANVAIHTTEESSA	47
4.1. KOLMANNEN TASAVALLAN POLIITTINEN JÄRJESTELMÄ.....	47
4.2. DREYFUS'N TAPAUKSEN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTINEN MERKITYS.....	49
4.2.1. Durkheim, Bourgeois, Alain ja Dreyfus'n tapaus.....	50
4.3. DEMOGRAFINEN MALTHUSIANISMI.....	51
4.4. LIBERAALI KESKILUOKKA.....	52
4.4.1. Keskiluokan erottautumisstrategiat.....	54
4.5. INTELLEKTUELLIT	56
4.5.1. Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin sijoittuminen suhteessa intellektuellien kenttään.....	59
5. LIBERAALI KESKILUOKKA YHTEISKUNNALLISENA JA POLIITTISENA AKTORINA	62
5.1. LIBERAALIN KESKILUOKAN POLIITTINEN HEGEMONIA JA SUURPÄÄOMAN TALOUDELLIS-SOSIAALINEN VALTA.....	62
5.2. UUDEN YHTEISKUNNAN KULTTUURI.....	65
5.2.1. Taloudellisuus, tiede ja työ	66
5.2.2. Kulttuurielämä.....	67
5.2.3. Rationalismin vastaiset aatevirtaukset.....	68
6. RANSKALAINEN RADIKALISMI	70
6.1. RANSKALAISEN RADIKALISMIN HISTORIA	70
6.2. RADIKAALIEN VASEMMISTOLAINEN IDENTITEETTI	72
6.3. RADIKAALISOSIALISTIEN KANNATTAJAKUNTA JA PUOLUEEN ERITYISPIIRTEET	73

7. KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN REKONSTRUKTIO.....	78
7.1. KESKILUOKKA JA YHTEISKUNNAN KAKSINAISLUONNE	78
7.2. BIOLOGISMI JA KANSANTERVEYS.....	79
7.3. RADIKALISMI JA KOULULAITOS KESKILUOKAN LUOKKATIEETOISUUDEN ILMENTYMINÄ	81
7.4. KESKILUOKKA JA KOULUKYSYMYS	83
7.5. LIBERAALIN KESKILUOKAN REPUBLIKANISMI.....	84
8. ÉMILE DURKHEIM	88
8.1. ÉMILE DURKHEIMIN ELÄMÄNVAIHEET	88
8.2. DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN PERUSTEET.....	90
8.3. MEKAANINEN JA ORGAANINEN SOLIDAARISUUS	94
8.4. DURKHEIMIN SOSIOLOGISTINEN MORAALIKÄSITYS	96
8.5. TIETO, IDEOLOGIA JA USKONTO	100
8.6. DURKHEIM POLIITTISENA AJATTELIJANA.....	103
8.6.1. Durkheimin poliittinen ambivalenssi.....	103
8.6.2. Valtio ja kansalaisyhteiskunta.....	105
8.6.3. Valta ja vapaus.....	108
8.6.4. Tieteellisen politiikan mahdollisuudesta	110
8.6.5. Kansallisvaltio, nationalismi ja kansainvälisyys.....	111
9. DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN IDEOLOGINEN FUNKTIO.....	114
9.1. SKIENTISMI.....	114
9.2. MERISMI CONTRA HOLISMI	116
9.3. DURKHEIM VERSUS TARDE	117
9.4. DURKHEIMIN TIETEELLINEN INTEGRITEETTI KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN ELEMENTTINÄ.....	119
9.5. DURKHEIMIN SJOITTUMINEN POLIITTISELLA KENTÄLLÄ.....	120
10. RADIKALISMIN IDEOLOGIT	124
10.1. RADIKAALISOSIALISMIN ESIVAIHE: LÉON GAMBETTA JA CHARLES RENOUVIER.....	125
10.2. LÉON BOURGEOIS JA SOLIDARISMI	127
10.2.1. 'Solidaarisuus'-käsitteen kehitys	127
10.2.2. Léon Bourgeois'n poliittinen toiminta.....	129
10.2.3. Solidarismi poliittisena ideologiana - puolittainen yhteiskuntasopimus ja sosiaalinen velka	130
10.2.4. Sosiaalinen demokratia - sosiaaliset oikeudet	132
10.2.5. Yksityisomaisuus ja sosiaaliset riskit	133
10.2.6. Solidarismin yhteiskunnallisia sovellutuksia - assosiationismi.....	134
10.2.7. Léon Bourgeois ja kansainvälinen politiikka.....	137

10.3. ALAIN (ÉMILE CHARTIER)	138
10.3.1. Alainin ura filosofina ja opettajana.....	138
10.3.2. Alainin esseistiikka tutkimuskohteena	139
10.3.3. Alainin filosofinen antropologia.....	141
10.3.4. Alain 'kansan äänenä'	143
10.3.5. Valta ja militarismi.....	145
10.3.6. Alainin demokratioteoria	146
10.3.7. Tottelemisen ja vastarinnan dialektiikka.....	148
10.3.8. Alainin taloudelliset käsitykset	149
11. DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELU KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN KOHERENTTEINA ILMAUKSINA	154
11.1. DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELUN HOMOLOGIA.....	155
11.2. YHTEISKUNNAN KAKSINAISLUONNE - IHMISYYDEN EDELITYS JA HALLITSEMATTOMUUS RISKI	158
11.2.1. Durkheim: pyhä ja profaani	158
11.2.2. Solidaristit ja yhteiskunnallinen haitta.....	160
11.2.3. Alain: vallan välttämättömyys ja vaara.....	162
11.3. BIOLOGISET MALLIT ARVOJEN PERUSTANA	163
11.3.1. Durkheim ja organisismi.....	164
11.3.2. Solidarismi ja pasteuristinen vallankumous	167
11.3.3. Alain ja fysiologismi	168
11.4. YHTEISÖT KANSALAISTEN JA VALTION VÄLITTÄJINÄ.....	169
11.4.1. Durkheimin korporatismi.....	170
11.4.2. Solidaristien osuuskunnat ja muut yhtymät	172
11.4.3. Alain ja alueelliset yhteisöt.....	174
11.5. KOULUN JA KASVATUKSEN MERKITYS.....	175
11.5.1. Émile Durkheimin kasvatussosiologia.....	175
11.5.2. Solidaristien koulupolitiikka	176
11.5.3. Alainin pedagogiikka	178
11.6. UUSI TASAVALTA DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELUSSA	179
11.6.1. Durkheim: valtio järjen edustajana.....	179
11.6.2. Bourgeois: tasavalta oikeudenmukaisuuden takaajana	181
11.6.3. Alain: tasavalta kansalaisten intressien turvaajana.....	182
12. YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSIÄ	184
12.1. TUTKIMUKSEN YHTEENVETO	184
12.2. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ.....	186
12.2.1. Durkheim, Bourgeois ja Alain keskiluokkaisen maailmankatsomuksen edustajina.....	186
12.2.2. Émile Durkheimin metodologinen horjuvuus ja sen moraalinen merkitys	187
12.2.3. Solidaristit uuden moraalin edustajina	190
12.2.4. Alainin moralismi.....	191
12.2.5. Republikaanistinen vapaus, eksistentiaalinen vapaus ja politiikkakäsitys	192
12.2.6. Radikaalisosialistisen puolueen rooli.....	194

13.EPILOGI: DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN JA VUOSISADANVAIHTTEEN RADIKALISTISTEN AATTEIDEN KANTAVUUS	196
13.1. ÉMILE DURKHEIMIN VAIKUTUS MYÖHEMPÄÄN SOSIOLOGISEEN JA YHTEISKUNNALLISEEN AJATTELUUN	196
13.2. SOLIDARISTISTEN AATTEIDEN KOHTALO	198
13.3. ALAININ MERKITYS POLIITTISENA AJATTELIJANA JA FILOSOFINA	201
ENGLISH SUMMARY	204
1. GENERAL BACKGROUND	204
2. THE BIRTH OF SOCIOLOGY AND ITS RELATION TO IDEOLOGY	205
3. RADICALIST IDEOLOGY AND DURKHEIMIAN SOCIOLOGY	206
4. THE IDEOLOGICAL FUNCTION OF DURKHEIM'S INCONSISTENCIES	207
5. TWO FACES OF RADICALISM.....	207
6. CONCEPT OF FREEDOM AND NATURE OF POLITICS	208
7. THE ROLE OF THE RADICAL-SOCIALIST PARTY	209
RÉSUMÉ EN FRANÇAIS	210
1. LE MILIEU SOCIO-POLITIQUE	210
2. LA NAISSANCE DE LA SOCIOLOGIE ET SA RELATION À L'IDÉOLOGIE	211
3. L'IDÉOLOGIE RADICALE ET LA SOCIOLOGIE DURKHEIMIENNE.....	212
4. LE RÔLE IDÉOLOGIQUE DES AMBIVALENCES DURKHEIMIENNES.....	213
5. LES DEUX FACES DU RADICALISME	214
6. LA NOTION DE LA LIBERTÉ ET LA NATURE DE LA POLITIQUE.....	215
7. LE RÔLE DU PARTI RÉPUBLICAIN RADICAL ET RADICAL-SOCIALISTE.....	216
KIRJALLISUUS	218
TUTKIMUSAINEISTONA KÄYTETTY KIRJALLISUUS	218
Émile Durkheimin tekstit.....	218
Léon Bourgeois'n tekstit	221
Muiden solidaristien tekstit.....	222
Alainin tekstit.....	223
SEKUNDAARIKIRJALLISUUS JA HISTORIALLISET DOKUMENTIT	225
TAULUKOT	
TAULUKKO 1	153

1. JOHDANTO: KLASSISEN RANSKALAISEN SOSIOLOGIAN POLIITTISET EDELLYTYKSET JA IMPLIKAATIOT

Tieteellisen sosiologian synty on 1800-luvun loppupuolen ilmiö. Se kehittyi toisin sanoen sen jälkeen kun länsimaiset yhteiskunnat olivat kokeneet teolliset ja porvarilliset vallankumouksensa. Viimeksi mainituista ainakin näyttävien ellei merkityksellisin oli Ranskan Suuri vallankumous 1789.

Englannin ja Ranskan vireä yhteiskunnallinen ja poliittinen ajattelu 1600- ja 1700-luvuilla ei vielä ollut tieteellistä sosiologiaa, vaikka sitä ilman muuta voidaan pitää sosiologian edelläkävijänä (Esim. Berthelot 1995, s. 7; Durkheim 1953, passim; Volguine 1973, passim). Vielä selvemmin nykyaikaista sosiologiaa lähestyivät 1800-luvun alkupuolella englantilainen Herbert Spencer ja ranskalaiset Alexis de Tocqueville ja Auguste Comte, joka mm. keksi neologismin 'sosiologia' vuonna 1838 (Coser 1977, ss. 3-41 ja 89-127; Mayer 1956).

Nykyaikainen yhteiskuntatiede ei ole kuitenkaan suoraviivaisesti kehittynyt valistusfilosofien rationalismista. Väliin on mahtunut runsaasti juuri valistusta vastaan suuntautuneita aatteellisia virtauksia. Alunperin ne olivat ennen kaikkea poliittisia reaktioita Ranskan Suureen Vallankumoukseen. Tämän suuntauksen tunnetuimpia edustajia ovat englantilainen Edmund Burke (1727 - 1797) sekä ranskalaiset Louis de Bonald (1754 - 1840) ja Joseph de Maistre (1753 - 1821) (Beneton 1988, ss. 22-45; Heilbron 1995, s. 191). Irrationistisilla ja mystisillä filosofioilla oli sitäpaitsi myös 1800-luvun lopulla huomattava vaikutus *fin de siècle*n henkiseen ilmapiiriin (Berstein - Milza 1990, ss. 142-146; Meštrovic 1991, s. 37).

Klassisen sosiologian kultakausi sijoittuu vuosiin 1880 - 1920. Suunnilleen tähän 40:n vuoden ajanjaksoon mahtuu Euroopassa Émile Durkheimin, Max Weberin, Georg Simmelin, Ferdinand Tönniesin, Vilfredo Pareton ja Gaetano Moscan sekä Yhdysvalloissa Charles Cooleyn ja Thorstein Veblenin keskeinen tuotanto. Samaan aaltoon voidaan laskea myös suomalainen Edvard Westermarck ja hänen koulukuntansa. Tärkeimmät sosiologiset aikakausjulkaisut alkoivat ilmestyä 1890-luvulla sekä Euroopan maissa että Yhdysvalloissa (Therborn 1976, 116-117).

Koska Englannin, Italian, Ranskan, Saksan ja Yhdysvaltojen poliittiset olot olivat vuosisadanvaihteessa aivan erilaiset - Suomen suuriruhtinaskunnasta puhumattakaan - olisi perusteetonta antaa politiikalle kovin suurta painoa sosiologiatieteen syntymisessä. Sen sijaan on jopa luultavaa, että eri maiden poliittiset suhdanteet ovat vaikuttaneet kyseisen kulttuurin piirissä harjoitetun sosiologiatieteen suuntautumiseen ja sisältöön. Toisaalta sosiologia yhteiskuntaa koskevana tieteenä lienee kaikkialla vaikuttanut kansallisvaltioiden poliittiseen elämään ja siinä esiintyviin ideologioihin (Gronow - Noro - Töttö 1996, ss. 21-22).

Jos siis haluttaisiin antaa kokonaiskuva sosiologiatieteen ja politiikan suhteesta, olisi otettava huomioon kaikki ne maat, joissa tieteellistä sosiologiaa on alettu suunnilleen samanaikaisesti harrastaa ja verrattava kansallisten sosiologisten koulukuntien erityispiirteitä kunkin maan poliittiseen tilanteeseen. Tämän tutkimuksen kohteeksi on kuitenkin otettu vain Ranskan tilanne siitä syystä, että juuri Ranskassa politiikan ja sosiologian suhde näyttää vuosisadanvaihteen tienoilla melko helposti tunnistettavalta. Ranskalaisen sosiologian keskeinen koulukunta, durkheimilainen sosiologia, syntyi selväpiirteisen poliittisen muutoksen keskellä. Toinen Keisarikunta oli juuri kaatunut Ranskan-Saksan sodan seurauksena, ja Kolmas Tasavalta vakiinnutti asemiaan.

Kaiken lisäksi Ranska eli vuosina 1870 - 1914 aatteellisessa ja ideologisessa mielessä hyvin itseriittoista ellei suorastaan hermeettistä elämää. Mielenpide-erot kristallisoituivat juuri Ranskalle ominaisten ongelmien ympärille. Ulkopoliittiset ja maailmantaloudelliset kysymykset eivät mainittavasti heijastuneet sen enempää yleiseen mielipiteeseen kuin parlamentaarisiiin keskusteluihinkaan (Goguel 1948, ss. 153-154). Jonkinlaista sisäänpäin kääntynyttä patriotismisomia esiintyi tosin samanaikaisesti muissakin Euroopan maissa. Maailmantaloudessa se ilmeni tehostuneena protektionismina (Maddison 1991, ss. 74-75).

Yhteiskunnallinen tilaus sosiologialle tuli 1880-luvulla lähinnä kahdelta suunnalta. Uuden tasavallan poliittinen luokka etsi ratkaisua ns. sosiaaliseen kysymykseen eli kapitalismin ja teollistumisen tuottamiin ongelmiin. Toisaalta tasavaltalaiset koulun uudistajat kaipasivat tieteellisiä perusteita tunnustuksettoman koulun kansalaiskasvatukselle. Hylätyn katolisuuden jättämä aukko koulukasvatuksessa haluttiin täyttää (T. N. Clark 1973, s. 162).

Tieteellisen inspiraationsa sosiologia sai lähinnä biologiasta. Itse Auguste Comte, jolla École Polytechniquen kasvattina oli laajat ja ajankohtaiset tiedot luonnontieteistä, näytti tässä suhteessa esimerkkiä. Hän piti biologeja ainoina tutkijoina, joilla oli tieteelliset edellytykset toimia vastapainona matematiikan ja fysiikan ylivalalle tieteen kentällä (Berthelot 1995, s. 28; Heilbron 1995, s. 251; Hirst 1973, s. 1).

Biologiset analogiat saivat kuitenkin Darwinin evoluutioteoriasta aivan uuden näkökulman. Sosiologiakin oli naturalistinen projekti. Se pyrki tutkimaan yhteiskuntaa ja historiaa samalla tavalla kuin luonnontieteilijät tutkivat luontoa ja luonnonhistoriaa. Darwinismien onnistunut positivismi ja evolutionismi yhdistelmä oli omiaan kiehtomaan vuosisadan lopun yhteiskuntateoreetikoiden mielikuvitusta. Darwinin työ vaikutti yhteiskunnalliseen ajatteluun sekä muodollisesti että sisällöllisesti. Sitä pidettiin sellaisena tieteellisen tutkimuksen mallina, jota yhteiskuntatiedekin voisi lähestyä. Samalla se tarjosi uuden ajattelumallin, jolla yhteiskunnan kehitystä voitiin tulkita (Giddens 1979 a, s. 66; Therborn 1976, ss. 219-221).

Darwinismi antoi tosin aineksia myös taantumukselliseen ajatteluun. Antropososiologiassa (sosiobiologiassa) pyrittiin vuosisadanvaihteessa perustelevaan yhteiskunnallista eriarvoisuutta ja rasismia. Esimerkiksi kelpaa Otto Ammonin kirjoitus *Revue internationale de sociologie*ssa vuodelta 1898, jossa hän toteaa: ”...se, mitä meidän aikamme on kutsuttu *luokkataisteluksi* on perimmältään, ja yhtä odottamattomalla kuin vääristyneellä tavalla, *rotujen taistelua*. Voimme julistaa sen lyhytkalloisten taisteluksi pitkäkalloisia vastaan.” (Ammon 1898, s. 173).

Biologismi ei ollut nuoren sosiologiatieteen ainoa houkutus. Vuosisadanvaihteen tieteellisistä julkaisuista saa hämmästyttävän monipuolisen kuvan siitä, mitä kaikkea tarjottiin juuri sosiologian tutkittavaksi. Nykyajan näkökulmasta kiinnostavimpia ovat ehkä yritykset lähentää sosiologiaa formaaliseen logiikkaan (esim. Dupréel 1911, ss. 517-521; Saint-Marc 1896, s. 323). On siis ymmärrettävää, että sosiologia antoi aihetta epäilyksiin tieteellisestä imperialismista. Esimerkiksi edistyskellisen *Revue d'économie politique* -lehden piiriin kuuluneilla yhteiskuntatieteilijöillä oli taipumus liioitella Durkheimin 'sosiologismia'. He epäilivät, että durkheimilainen sosiologia pyrkii absorboimaan muut ihmistieteet ja saman tien yksilön (Gide 1896, s. 852).

Erik Allardt on luonnehtinut sosiologian asemaa seuraavasti: ”Sociology has never been only a science. It is also a forum for intellectuals discussing master trends of both mankind and society and proposing directions for the development of social life. Sociologists of this vein are what Antonio Gramsci used to call 'organic intellectuals' who articulate world views, interests, legitimations, and potentials of various kinds.” (Allardt 1994, s. 21).

Allardt'n luonnehdinta pätee vuosisadan vaihteen ranskalaiseen sosiologiaan melko täsmällisesti. Durkheimin koulukunnan sosiologit näyttävät tuolloin olleen aivan gramscilaisessa mielessä määrätyn luokan, liberaalin keskiluokan, orgaanista älymystöä. He eivät ehkä kuitenkaan pitäneet itseään intellektuelleina aivan Gramscin tarkoittamassa merkityksessä. He halusivat olla nimenomaan spesiaalitieteen harjoittajia, kehittää sosiologialle tieteellisen statuksen ja sille sopivan tieteellisen metodologian. Poliittikan ja sosiologian monimutkaisten suhteiden takia he kuitenkin joutuivat poliittisen kuohunnan keskelle.

Politiikka vaikutti heidän tieteelliseen työhönsä ja tieteellinen sosiologia tarjosi politiikan vallitsevalle suuntaukselle, tasavaltalaiselle radikalismille, ideologisia legitimaatioita ja sen ideologisille ilmauksille tieteellistä arvovaltaa. Juuri tätä vuorovaikutusta pyrin tutkimuksessani selvittämään. Tästä syystä voin määritellä tutkimukseni aiheeksi, tosin melko väljästi, klassisen ranskalaisen sosiologian poliittiset edellytykset ja sen poliittiset implikaatiot.

★★★★★★

Koska olen kirjoittanut tutkielmani suomeksi olin suunnitellut sen alkuun katsausta suomalaisesta Durkheim-reseptiosta. Jouduin kuitenkin huomaamaan, että sellaista ei oikeastaan ole. Meillä on kyllä syvällisiä Durkheimin tuntijoita, erityisesti Erik Al-lardt, Seppo Randell ja Pertti Töttö. 'Sosiologia'-lehdessä on ollut erinomaisia kirjoituksia joistakin Durkheimin ajattelun aspekteista. Mitään systemaattista Durkheim-tutkimusta Suomessa ei kuitenkaan ole tehty. Meillä ei myöskään ole missään yhteydessä keskusteltu Émile Durkheimin elämäntyön poliittisesta puolesta, joka tässä tutkimuksessa on keskeisessä asemassa. Näistä syistä päätin luopua suomalaisen keskustelun referoinnista. Viittaan suomalaisiin tutkijoihin tasavertaisina muiden kanssa, silloin, kun siihen on aihetta.

★★★★★★

Olen rakentanut tutkimukseni siten, että täsmennän luvussa 2. tutkimustehtäväni ja esittelen käyttämäni tutkimusmetodin sekä tutkimusaineiston. Luvussa 3. käsittelen tieteen, ideologian ja maailmankatsomuksen käsitteitä ja niiden suhteita toisiinsa. Luvut 4. ja 5. kuvaavat Ranskan yhteiskunnallis-poliittista tilannetta ja liberaalin keskiluokan asemaa vuosisadanvaihteessa. Luvussa 6. esittelen lyhyesti ranskalaisen radikalismien keskiluokan poliittisena järjestäytymismuotona, ja luvussa 7. pyrin kuvaamaan vuosisadanvaihteen liberaalin keskiluokan maailmankatsomusta. Luvussa 8. referoin Durkheimin ajattelun keskeisiä piirteitä kiinnittäen erityistä huomiota hänen poliittisiin käsityksiinsä. Luku 9. käsittelee durkheimilaisen sosiologian ideologista funktiota vuosisadanvaihteen Ranskassa ja hänen ajattelustaan esitettyjä poliittisia tulkintoja. Luvussa 10. esittelen ne ideologit, erityisesti Léon Bourgeois'n ja Alainin, jotka ovat yrittäneet antaa radikalismille systemaattisen sisällön. Luku 11. muodostaa tutkimuksen keskeisen analyttisen osan. Siinä osoitan liberaalin keskiluokan maailmankatsomusta vastaavien elementtien ilmenemisen Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelussa. Luvussa 12. esitän yhteenvedonomaaisesti tutkimukseni tulokset ja niiden merkityksen, ja lopulta luvussa 13. käsittelen ja arvioin puheena olevien ajatussuuntien aatehistoriallista merkitystä ja niiden ajankohtaisuutta.

2. TUTKIMUSTEHTÄVÄN MÄÄRITTELY

Jukka Gronov, Arto Noro ja Pertti Töttö pohtivat vuonna 1996 ilmestyneessä yleisesityksessään, miksi sosiologiassa tutkitaan sosiologian klassikkoja (Gronow - Noro - Töttö 1996, ss. 10-14). He ryhmittelevät klassikkojen tutkimisen syyt muutamaan metaforajoukkoon: osa niistä koskee itse sosiaalisen perustaa, osa yhteiskuntateoreettisesti systeemiksi käsitetyn yhteiskunnan differentiaatiota ja integraatiota, ja osa on yhteiskunnan aikalaisanalyysija ja -kriteerejä. Heidän mielestään on kuitenkin olemassa ”... eräs *supermetafora*, joka yhdistää kaikkia näitä metaforaryhmiä niin Tönniesillä, Weberillä, Simmelillä kuin Durkheimilla. Se on ’moderni yhteiskunta’ (ja sen ’modernisaatio’)” (Gronow - Noro - Töttö 1996, ss. 11-12).

Politiikan tutkimuksen kannalta tähän on vain lisättävä, että politologit ovat olleet kiinnostuneita poliittisen ajattelun klassikoista läpi koko historian, aina Platonista ja Aristoteleesta Bakuniniin ja Sartreen. Kiinnostus voi olla puhtaasti historiallista, jolloin kysytään, miksi määrätyn ajattelijan tuotanto on aikanaan koettu tärkeäksi. Toinen kiinnostuksen syy on se, että politiikan peruskäsitteistö on pohjimmiltaan filosofista ja jokainen aikakausi vaatii sen ajattelemista uudelleen uusissa olosuhteissa.

2.1. TUTKIMUKSEN KOHTEENA OLEVIEN AJATTELIJOIDEN VALINTA

Oma kiinnostukseni Durkheimiin on tässä tutkimuksessa ennen kaikkea poliittista siitä huolimatta, että Durkheimia on usein pidetty sosiologian klassikoista kaikkein epäpoliittisimpana (ks. esim. Turner 1992, s. XXXIII). Hän oli omana aikanaan Ranskan johtava sosiologi. Nykyisin häntä pidetään ranskalaisen sosiologian suurimpana klassikkona. Korkeakoulupolitiikkaa lukuunottamatta hänellä ei ollut poliittisia ambitiesiöitä. Poliitikalla näyttää kuitenkin olleen osansa Durkheimin tieteellisessä menestyksessä. Radikaalit (radikaalisosialistit), jotka olivat vaikutusvaltaisin poliittinen liike vuosisadanvaihteen Ranskassa, suosivat durkheimilaista sosiologiaa erityisesti koulutuspolitiikassaan. Durkheimilaisessa sosiologiassa täytyy siis olla sellaisia piirteitä, jotka ovat sopineet vuosisadanvaihteen poliittisen eliitin ideologiaan.

Björn Wittrock, Peter Wagner ja Hellmut Wollmann luonnehtivat durkheimilaisen tieteen ideologista merkitystä seuraavasti: ”Though theoretically oriented and striving for scientific legitimacy, this sociology proved to have close cognitive affinity with the political project of a secular, democratic republic that had to assert itself against the old religious and aristocratic elites. Not surprisingly, Durkheim found support among the reform-oriented bureaucrats in higher education administration and, once successful, his thinking established itself not only as the ‘French school of sociology’ but also as the ‘republican ideology’ (Wittrock - Wagner - Wollmann 1991, ss. 36-37; vrt. Badie - Birnbaum 1982, ss. 32-33; Töttö 1989, ss. 87-88).

Se, että Durkheimin ja poliittista valtaa käyttävien radikaalien välillä vallitsee jonkinlainen ideologinen yhteys, ei siis ole mikään uusi oivallus. Tämän yhteyden olemassaolon osoittaminen ei olekaan tämän tutkimuksen keskeinen tarkoitus. Sen sijaan tämän yleisesti todetun yhteyden luonne ei ole itsestään selvä. Durkheim ei tunnustautunut radikaaliksi eivätkä tärkeimmät radikalistiset ideologit olleet durkheimilaisia sosiologeja. Yhteyttä on siis etsittävä syvemmältä kuin Durkheimin ja radikalististen ideologioiden tekstien ‘pinnalta’.

Radikaalisosialistisen ideologian edustajiksi olen valinnut Léon Bourgeois’n, jonka poliittinen teoria tunnetaan solidarismilla nimellä, ja Émile Chartier’n, joka tekijännimellä Alain hahmotteli hiukan toisella tavalla painottunutta, individualistisempaa radikalistista ideologiaa. Bourgeois ja Alain olivat vuosisadan vaihteessa ja jonkin verran sen jälkeen kaikkein vaikutusvaltaisimpia radikaalisosialistisia kirjoittajia. He olivat itse asiassa ainoat ajattelijat, jotka yrittivät antaa radikalismille ideologiana systemaattisen muodon (Nicolet 1957, ss. 36-39).

Epäilemättä löytyy muitakin samanaikaisia radikalistisia kirjoittajia, joita voitaisiin käyttää Durkheimin vertailukohtina. Tämän tutkimuksen yhteydessä heihin joudutaan muutamaankin otteeseen viittamaan. Bourgeois ja Alain ovat kuitenkin siinä mielessä erikoisasemassa, että he kehittivät kumpikin itsenäisen poliittisen ideologian, jonka radikaalit omaksuivat hiukan ylimalkaisen tasavaltalaisen ajattelunsa systematisointina. Tässä mielessä heitä voidaan pitää radikalismien ideologisina oppi-isinä.

Kun menestyvä radikaalipoliitikko ja entinen pääministeri Léon Bourgeois julkaisi kirjansa ‘Solidarité’ vuonna 1896, se saavutti heti huomattavan maineen Ranskan intellektuaalisissa ja poliittisissa piireissä. Bourgeois’n pamfletti näytti tarjoavan teoreettisesti selkeän justifikaation keskustavasemmistolaisien piirien poliittisesti hiukan sekaville pyrkimyksille täyttää riittämättömäksi koetun liberalismien ja kirkon harjoittaman armeliaisuustyön paikka. Solidarismista tuli Radikaalisosialistisen puoleen sisällä vaikuttava voimakas poliittinen suuntaus, jota ennen ensimmäistä maailmansotaa alettiin jo pitää lähes Kolmannen Tasavallan virallisena ideologiana (Bouglé 1924, s. 7; Hayward 1961, ss. 21-22).

Alainin tapaus oli aivan toisenlainen. Hän oli lyseon filosofian opettaja ja radikalististen lehtien kolumnisti, joka pysyi erillään varsinaisesta poliittisesta toiminnasta. 'Filosofian opettaja' on tosin eräänlainen *understatement*. Alain opetti filosofiaa *Lycée Henri IV*:n erikoisluokalle (*cagne*), jonka oppilaat valmistautuivat pyrkimään *École Normale Supérieureen*. Hänen virkansa oli arvostetuin Ranskan keskiasteen opetuksen piirissä (Maurois 1950, s. 18; Smith 1982, s. 147). Ranskalaisen käsityksen mukaan Alainkin edusti akateemista maailmaa.

Hän kehitteli radikalistista doktriinia lehtikirjoituksissaan vuosisadanvaihteen tienoilla, mutta vasta sodan jälkeen hänen individualistinen ja poliittiseen valtaan kriittisesti suhtautuva radikalisminsa saavutti radikaalipoliitikkojen suosion ja tunnustetun aseman puolueen ideologiana (Sernin 1985, ss. 266-276).

2.2. TUTKIMUKSEN KRONOLOGINEN RAJAUS

Tutkimuksen ajallinen rajausta tuottaa jonkin verran hankaluuksia. Tutkimuksen kohteena olevat asiat - keskiluokan ja Radikaalisosialistisen puolueen poliittinen hegemonia, durkheimilaisen sosiologian tieteellinen valta-asema, Alainin ja Bourgeois'n poliittinen esiintyminen - osuvat täsmällisimmin yhteen vuosina 1900 - 1914. Tätä ajanjaksoa ennen ja sen jälkeen tapahtui kuitenkin historiallisesti ja sosiologisesti merkittäviä asioita, jotka tässä tutkimuksessa on pakko ottaa huomioon.

Liberaalin keskiluokan nousu oli tietysti pitkä prosessi, jonka voisi ajatella alkaneen Toisen Tasavallan mukana vuonna 1848. Radikaalien keskeinen ohjelmajulistus, Bellevillen ohjelma, syntyi vuonna 1869. Kolmas Tasavalta syntyi vuonna 1870, mutta sen valtiosääntö vahvistettiin vuonna 1875. Ranskan historiassa ns. *Belle Époque* rajataan yleensä vuosiin 1896 - 1914, eli taloudellisen nousukauden alkamisesta ensimmäisen maailmansodan syttymiseen.

Émile Durkheim aloitti tieteellisen kirjoittelunsa vuonna 1885, mutta hänen teoreettisesti tärkein antinsa muodostui vuosina 1892 - 1897. Léon Bourgeois'n tekstejä alkoi ilmestyä vuonna 1890. Hänen vaikutusvaltaisinkin kirjansa 'Solidarité' ilmestyi vuonna 1896. Hänen viimeinen kirjoituskokoelmansa, joka käsitteli Kansainliiton ongelmia ilmestyi vasta vuonna 1923.

Alainin tuotanto on tämän tutkimuksen problematiikan kannalta kaikkein hankalimmin ajoitettavissa, koska hänen aktiivinen kirjoittajanuransa kesti 55 vuotta. Hän aloitti julkaisutoimintansa vuonna 1893, ja hänen viimeinen originaali teoksensa ilmestyi vuonna 1948. Hänen radikalismia koskevat tekstinsä ilmestyivät suurimmaksi osaksi vuosina 1900 - 1916. Sotakokemuksiaan hän analysoi sodan kestäessä. Niiden yhteenveto 'Mars ou la guerre jugée' ilmestyi kuitenkin vasta vuonna 1921. Varsinaisena radikalismien filosofina häntä alettiin pitää vuosina 1925 - 1926, jolloin hänen radikalismia koskevista lehtikirjoituksistaan julkaistiin tunnetuimmat kokoelmat.

Monessa mielessä olisi ymmärrettävää sijoittaa tutkimuksen päätepiste vuoteen 1914, jolloin Radikaalisosialistisen puolueen sisäinen muutos ja ulkoisen arvovallan väheneminen olivat jo nähtävissä. Ensimmäinen maailmansota muutti sekä Ranskan sisäpoliittisia valtasuhteita että kansainvälisepoliittista tilannetta. Toisaalta sotakokemukset vaikuttivat syvällisesti Alainin poliittisiin käsityksiin, erityisesti hänen valtaprobelmatiikkaansa. Bourgeois alkoi entistä enemmän etsiä kirjoituksissaan kansainvälisen solidaarisuuden edellytyksiä. Myös Durkheimin sodanaikaiset kirjoitukset ansaitsevat jonkin verran huomiota, vaikkei niillä olekaan merkitystä hänen tieteellisen tai ideologisen kehityksensä kannalta.

Kaikkien edellämainittujen historiallisten käännekohtien seurauksena olen päätenyt tutkimuksen otsikossa annettuun, hiukan väljään rajaukseen 'Kolmas Tasavalta'. Radikaalien poliittinen nousu alkoi Kolmannen Tasavallan mukana, ja Alainin poliittinen kirjoittelu jatkui Neljännen Tasavallan ensimmäisiin vuosiin asti. Tutkimuksen keskeinen sisältö käsittelee kuitenkin vuosia 1890 - 1914.

2.3. VERTAILUN TAUSTA JA TUTKIMUKSEN KYSYMYKSENASETTELU

Vertailun taustana on Ranskan yhteiskunnallisepoliittinen tilanne Kolmannen tasavallan vakiintumisen aikana. Tämä ajanjakso sijoittuu suunnilleen vuosiin 1890 - 1914, joista käytetään Ranskan historiassa nimeä *Belle Époque*.

Mainittuna aikana radikaalit (vuodesta 1901 lähtien Radikaalisosialistinen puolue) olivat keskeinen, suorastaan hegemoninen voima Ranskan politiikassa.¹⁾ Émile Durkheimin tärkeimmät teokset ilmestyivät puolestaan vuosina 1893 - 1912.

Tutkimuksen aihe kehkeytyi eräästä Jean-Paul Sartren huomiosta, jonka hän esittää vuonna 1948 julkaistussa esseessään 'Qu'est-ce que la littérature?' (Sartre 1981). Joudun aloittamaan pitkähköllä lainauksella mainitusta teoksesta, koska siihen sisältyvät implisiittisesti myös tämän tutkimuksen keskeiset hypoteesit.

Sartre pohdiskelee esseessään sitä, miksi vuosisadan vaihteen kirjallinen sukupolvi jäi useista lahjakkaista edustajistaan huolimatta ensimmäisen maailmansodan jälkeen surrealistien varjoon eikä ole saanut merkitystään vastaavaa asemaa ranskalaisen kirjallisuuden historiassa.

1) Käytän lyhyden vuoksi puolueesta suomenkielistä nimeä 'Radikaalisosialistinen puolue'. Ranskalaiset käyttävät arkikielessä nimeä '*Parti radical*' tai '*les radicaux*'. Puolueen virallinen nimi oli *Parti républicain radical et radical-socialiste*.

Sartre kirjoittaa: ”Luulen, että syynä tähän on se yleisö, jonka he itselleen valitsivat, niin paradoksaaliselta kuin se vaikuttaakin. Vuoden 1900 tienoilla, saavuttaessaan voiton Dreyfus’n jutussa, työteliäs ja liberaali pikkuporvaristo tuli tietoiseksi itsestään. Se oli antiklerikaalista ja tasavaltalaista, antirasistista, individualistista, rationalistista ja edistyksellistä. Ylpeänä instituutioistaan se oli kyllä valmis muokkaamaan, mutta ei mullistamaan niitä. Se ei halveksinut proletariaattia, mutta se tunsii olevansa sitä liian lähellä tajutakseen sortavansa sitä. Se eli vaatimattomasti, joskus niukastikin, mutta se ei niinkään uneksinnut omaisuudesta, saavuttamattomasta loistosta, vaan elämänlaatunsa parantamisesta varsin kapeissa rajoissa. Se halusi ennen kaikkea elää. Eläminen merkitsi sille oman ammattinsa valitsemista, sen hoitamista tunnollisesti, jopa innokkaasti, halua osoittaa työssään määrätynlaista aloitteellisuutta, kontrolloida tehokkaasti poliittisia edustajiaan, ilmaista vapaasti mielipiteensä valtion asioista, kasvattaa lapsensa arvokkaasti. Se oli sikäli cartesianista, että se suhtautui epäillen liian äkilliseen nousuun, ja päinvastoin kuin romantikot, jotka aina toivoivat, että onni kohtaisi heitä katastrofin tavoin, se pyrki pikemminkin voittamaan itsensä kuin muuttamaan maailmaa. Tämä luokka, jota on sattuvasti kutsuttu ’keskikerrostumiksi’, opetti pojilleen, että on vältettävä liiallisuuksia ja että paras on hyvän vihollinen. Se suhtautui suopesti työväestön vaatimukseen edellyttäen, että ne pysyivät tiukasti ammatillisissa rajoissa. Sillä ei ollut historiaa, ei historian tajua, koska sillä ei ollut menneisyyttä eikä perinteitä niinkuin suurporvaristolla, eikä sillä ollut suunnatonta tulevaisuudenuskoa kuten työväenluokalla. Koska se ei uskonut jumalaan, mutta tarvitsi kaikesta huolimatta tiukkoja sääntöjä antamaan mielekkyyttä kieltämyksilleen, niin yksi sen älyllisistä pyrkimyksistä oli kehittää maallinen moraalii. Yliopisto, joka oli kokonaan keskiluokan hallinnassa, yritti parikymmentä vuotta ilman menestystä saada aikaan uutta moraalii Durkheimin, Brunschvicgin ja Alainin kirjoitusten kautta.” (Sartre 1981, ss. 243-245).

Palaten epäonnisiin kirjailijoihinsa Sartre toteaa, että he kirjoittivat radikaalisosialistista kirjallisuutta. Radikaalit olivat puolestaan tehneet tehtävänsä vuoteen 1910 mennessä, ja sodan jälkeen radikalistinen paatos laimeni opportunistiksi. Historia vei lukijat radikalistisilta kirjailijoilta, niinkuin se myös riisti äänestäjät Radikaalisosialistiselta puolueelta (Sartre 1981, 246-247; vrt. Knapp 1990, s. 119).

Sartren analyysi vaikuttaa intuitiivisesti oikeaan osuneelta. Hän yhdistää radikalismiin melko väljästi määriteltyyn keskiluokkaan ja pitää Alainia ja Durkheimia sen maailmankatsomuksen tulkkeina. Léon Brunschvicgin paikalle Sartre olisi yhtä hyvin voinut panna Léon Bourgeois’n, mutta puheena olevassa kohdassa Sartre puhuu nimenomaan yliopiston vaikutuksesta, eikä Bourgeois ollut yliopistomies vaan poliitikko - tosin kyllä hyvin filosofisesti suuntautunut poliitikko.

Émile Durkheim ei sitoutunut mihinkään poliittiseen puolueeseen. Siitä huolimatta hänen tieteellisellä työllään näyttää olleen huomattava vaikutus Kolmannen tasavallan henkiseen ja poliittiseen ilmapiiriin. Poliittista valtaa käyttävät radikaalit suosivat durkheimilaista sosiologiaa niin näkyvällä tavalla, että se sai lähes virallisen aseman vuosisadan vaihteen Ranskassa. On jopa arveltu, että Durkheimin poliittisia näkemyksiä voitaisiin pitää radikalismien tieteellisenä legitimaationa (esim. Badie - Birnbaum 1982, ss. 23-33; Coser 1977, ss. 167-172).

Näin kiinteä yhteys durkheimilaisen sosiologian ja radikaalisosialistisen politiikan välillä herättää ainakin seuraavat kysymykset:

1. Durkheimin keskeisessä tuotannossa on eksplisiittisesti poliittista aineistoa verraten vähän. Hän jopa kiisti poliittisten ideologioiden tieteellisen arvon ja vaati sosiologialta täydellistä puolueettomuutta. Radikaalisosialistiset ajattelijat puolestaan esittivät poliittisia tavoitteita ja rakensivat puolueelleen poliittista ohjelmaa. Ovatko radikaalien poliittiset ohjelmat ja durkheimilainen sosiologia ilmausta samanmallisesta maailmankatsomuksesta?

Myönteinen vastaus tähän kysymykseen merkitsee sitä, että durkheimilaisen sosiologian ja radikaalien poliittisen ajattelun välillä vallitsee suhde, jota voidaan nimittää homologiseksi. Émile Durkheim ja radikaaliteoreetikot eivät kuitenkaan pääsääntöisesti puhuneet samoista asioista eivätkä käyttäneet samaa kieltä. Durkheim kirjoitti positivistisen tieteen kielellä ja yritti rakentaa tieteellistä teoriaa yhteiskunnallisesta muutoksesta, modernin yhteiskunnan patologioista ja moraalista kriisistä. Radikaaliajattelijat puolestaan kirjoittivat perinteellisen poliittisen filosofian kielellä. He pyrkivät määrittelemään oikeudenmukaisen yhteiskunnan niissä oikeudenmukaisuuden olosuhteissa, jotka vallitsivat tasavaltalaisessa, teollistuvassa ja modernisoituvassa Ranskassa (määritelmästä ks. esim. Räikkö 1993, ss. 40-42).

Homologinen suhde erilaisten kirjallisten tuotteiden välillä merkitsee sitä, että ne ovat kirjallisia muotoiluja jostakin laajemmasta maailmankatsomuksesta, joka useimmiten tarkoittaa määrätyn yhteiskuntaryhmän tai -luokan maailmankatsomusta. Tämä on havaittavissa kysymyksessä olevan ryhmän käyttäytymis- ja toimintatavoissa potentiaalisena luokkatietoisuutena, joka saattaa kristallisoitua tätä luokkaa edustavien ajattelijoiden teksteissä. Tästä seuraa toinen kysymys:

2. Jos durkheimilaisesta sosiologiasta ja radikalistisesta ideologiasta voidaan löytää samansukuiset elementit, jotka ovat samanlaisessa suhteessa keskenään, niin tätä voidaan pitää merkinä siitä, että durkheimilainen sosiologia ja radikalismi edustavat saman yhteiskuntaryhmän tai -luokan maailmankatsomusta. Kysymykseen tulee tässä tapauksessa oikeastaan vain keskiluokka, jota Radikaalisosialistinen puolue politiikassa edusti. Minkälainen yhteys siis vallitsee durkheimilaisen sosiologian, radikalistisen ideologian ja keskiluokkaisen maailmankatsomuksen välillä?

2.4. TUTKIMUSMETODISTA

Tutkimusmetodina on ensisijaisesti Lucien Goldmannin geneettiseksi strukturalismiksi nimittämä menetelmä, jolla pyritään etsimään rakenteellisia homologioita selitettävien ajatusmuotojen välillä ja selittämään niiden esiintymistä laajemmalla struktuurilla, jonka konstitutiivisia osia eri ajatusmuodot ovat (Goldmann 1970 b, ss. 20-21).

2.4.1. *Aatteellisten vaikutteiden metodologinen heikkous*

Edellä esitetty tehtävänmäärittely sijoittaa tutkimuksen historiallisen kulttuurisosiologian kategoriaan. Tarkoitukseni ei siis ole osoittaa Émile Durkheimin sosiologisen teorian vaikutusta radikaalisosialistisiin ajattelijoihin tai päinvastoin. On ilman muuta selvää, että filosofit, tutkijat ja taiteilijat vaikuttavat toinen toisiinsa. Vaikutteista puhuminen on kuitenkin ongelmallista mm. siksi, että aivan ilmiselviä tapauksia - esimerkiksi suoria lainauksia - lukuun ottamatta on melko vaikea arvioida, milloin on kysymys henkilön suoranaisestä vaikutuksesta toiseen, milloin taas määrätyle historialliselle tilanteelle ominaisista ajattelutavoista, jotka saattavat esiintyä samantapaisissa tai täysin toisistaan poikkeavissa kulttuurituotteissa (Skinner 1969, s. 25). Tästä syystä tutkimuksen tulisi ensi sijassa kohdistua sen kohteena olevaan tuotteeseen eikä niihin kirjoituksiin, joiden voidaan ajatella vaikuttaneen tutkittavaan kulttuurituotteeseen (Goldmann 1970 c, s. 62; Williams 1983, ss. 85-86).

Sitäpaitsi yleisesti tiedetään, että jonkinasteista vuorovaikutusta esiintyi Durkheimin ja solidaristien välillä. Ne näkyvät solidaristien kirjoituksissa eksplisiittisinä viittauksina Durkheimiin ja toisaalta Durkheimin, tosin melko ulkokohtaisena, tunnustuksena solidaristiselle liikkeelle (esim. Giddens 1979 b, s. 241; Lukes 1977, ss. 350-354; Stone 1985, ss. 30-32).

Mitä taas Alainiin tulee, hän on saattanut omaksua durkheimilaisia näkemyksiä, mutta tuskin tietten tahtoen. Alain oli Durkheimia kymmenen vuotta nuorempi. Alainin opiskeluaikoina he joutuivat jonkin verran tekemisiin keskenään, mutta idealistisena filosofina Alain ei tuntenut minkäänlaista kiinnostusta Durkheimin tieteelliseen työhön. Hänen auktoriteettejaan olivat Platon, Descartes, Kant ja - tässä seurassa hiukan yllättävästi - Comte. Empiirinen sosiologia ja siihen liittyvät filosofiset ongelmat eivät näytä häntä kiinnostaneen (Sernin 1985, s. 53; Zeldin 1993 b, s. 215).

Esimerkkinä Durkheimin suoranaisestä vaikutuksesta aikansa poliittisiin henkilöihin voitaisiin paljon paremmilla perusteilla ottaa esiin hänen suhteensa sosialistijohtaja Jean Jaurèsiin. He olivat opiskelutovereita ja kaikesta päätellen läheisiä ystäviä. On mahdollista, että Durkheim jossakin määrin muokkasi Jaurèsin käsitystä sosialismista ja vaikutti hänen kauttaan ranskalaisen sosialismin kehittymiseen (Birnbäum 1971, s. 15; Jaurès 1911, s. 513; Gane 1992 b, s. 138; Lefranc 1971, ss. 13-14).

Aatteellisiin vaikutteisiin metodologisena periaatteena voitaisiin, *mutatis mutandis*, soveltaa sitä, mitä Émile Durkheim on sanonut jäljittelystä itsemurhien selittäjänä: ”Ihminen voi jäljitellä toista ilman mitään keskinäistä yhteyttä tai yhteistä ryhmää, johon molemmat kuuluvat, eikä sattuneella jäljittelevällä toiminnalla ole mitään voimaa muodostaa keskinäistä sidettä. Aivastus, tanssilike, murhayllyke saattaa siirtyä henkilöltä toiselle jopa silloinkin, kun heidän välillään on vain satunnainen ja tilapäinen kosketus ... eikä heidän välillään ole sen kummempaa suhdetta siirtymän jälkeen kuin sitä ennenkään.” (Durkheim 1985, s. 122).

2.4.2. Geneettinen strukturalismi

Mielenkiintoisempi ja informatiivisempi näkökulma tässä yhteydessä on se, josta Lucien Goldmann käyttää nimitystä geneettinen strukturalismi (Goldmann 1970 b, ss. 17-30). Goldmannin perusajatus on, että ilmiön ymmärtämisessä ja selittämisessä on kysymys samasta intellektuaalisesta prosessista, joka vain kohdistuu tarkasteltavan ilmiön eri tavalla rajattuihin tasoihin. Dynaamisen struktuurin kuvaus on luonteeltaan ymmärtävää, kun se kohdistuu tutkittavaan objektiin kokonaisuutena ja selittävää, kun se kohdistuu rajoitetumpiin struktuureihin (osastruktuureihin), joista laajempi rakennekokonaisuus koostuu (Goldmann 1970 b, ss. 20-21).

Kulttuurisen tuotteen (Goldmann puhuu tosin nimenomaan taideteoksesta) arvorakenteen selittäminen merkitsee sen liittämistä laajempiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Näiden rakenteiden ymmärtäminen taas tapahtuu fenomenologista lähestymistapaa muistuttavana struktuurin immanenttina tarkasteluna ja omaksumisena (Tarasti 1990 c, s. 86).

Pascalia ja Racinea käsittelevän tutkimuksensa alussa Goldmann kirjoittaa: ”Tämän työn pohjana on yleinen hypoteesi, joka täytyy muotoilla eksplisiittisesti sitäkin suuremmalla syyllä, että me otamme sen *tiukan vakavasti* hyväksyen *kaikki metodologiset seuraukset, joihin se johtaa: hypoteesi, että inhimillisillä tapahtumilla on merkityksellisten struktuurien luonne, jonka vain geneettinen tutkimus voi tehdä yhtä aikaa ymmärrettäväksi ja selitettäväksi: sillä ymmärtämistä ja selittämistä - onnellista sattumaa lukuun ottamatta, jota ei tarvitse ottaa huomioon tutkimuksen metodologiassa - ei voida erottaa näiden tapahtumien positiivisesta tutkimuksesta.*” (Goldmann 1969, s. 98).

Tässä tutkimuksessa selitettävänä struktuureina ovat Émile Durkheimin, Léon Bourgeois'n ja Alainin teokset, ja se laajempi rakennekokonaisuus, johon ne suhteutetaan, on vuosisadan vaihteen ranskalaisen liberaalin keskiluokan maailmankatsomus ja yhteiskunnallispoliittinen tilanne.

Goldmann esittää viisi oleellista premissiä, joille geneettinen strukturalismi perustuu. Kirjallisuuden tutkijana hän käyttää esimerkkeinään kaunokirjallisia tuotteita, mutta mikään ei estä soveltamasta samaa tarkastelutapaa filosofisiin, poliittisiin tai sosiologisiin teksteihin.

1. Yhteiskunnallisen elämän ja kirjallisen tuotannon välisessä suhteessa ei ole kysymys todellisuuden eri sektoreiden sisällöstä, vaan ainoastaan mentaalisten struktuureista. Niitä voidaan kutsua kategorioiksi, jotka organisoivat sekä määrätyn yhteiskuntaryhmän tietoisuutta että kirjoittajan luomaa maailmaa.
2. Yhden ihmisen kokemus on liian rajoitettu puheena olevan mentaalisen struktuurin luomiseen. Se voi syntyä vain sellaisen ihmisryhmän toiminnan tuloksena, joka on riittävän pitkään elänyt yhteisessä yhteiskunnallisessa tilanteessa, kokenut samanlaisia ongelmia ja yrittänyt löytää niihin mielekkäitä ratkaisuja. Mentaaliset struktuurit ovat siis yhteiskunnallisia eivätkä yksilöllisiä ilmiöitä.
3. Määrätyn yhteiskunnan tietoisuuden rakenteen ja määrättyä kulttuurista tuotetta hallitsevan rakenteen välinen suhde voi olla enemmän tai vähemmän homologinen, mutta se voi olla myös vain muulla tavalla merkityksellinen. Usein aivan erilaiset ja jopa täysin vastakkaiset sisällöt ovat rakenteellisesti homologisia.
4. Tutkimuksen kannalta on yhdentekevää, onko tutkittava kulttuurituote 'mestari-teos' vai keskinkertainen aikaansaannos. Tuotetta selittävän yhteiskuntaryhmän rakenne määrää teoksen yhtenäisyyden ja rakenteen.
5. Yhteiskuntaryhmän struktuuri, joka hallitsee yhteistä tietoisuutta ja ilmenee puolestaan yksittäisessä kulttuurituotteessa, ei ole tiedostettua eikä tiedostamatonta freudilaisessa mielessä. Se on pikemminkin verrattavissa niihin prosesseihin, jotka hallitsevat ihmisen lihaksia ja hermostoa, ja jotka eivät ole sen enempää tiedostettuja kuin torjuttujakaan (Goldmann 1970 c, ss. 57-59).

Goldmannin käyttämä homologian käsite on peräisin biotieteistä. Elollista luontoa tutkivissa tieteissä sitä on käytetty kuvaamaan alkuperän ja kehityksen, siis viime kädessä muodon, vastaavuutta, kun taas analogialla on tarkoitettu funktion ja ilmenemistavan vastaavuutta (ks. esim Le Dantec 1900, erit. ss. 479-486).

Kulttuuritieteissä homologialla tarkoitetaan yleensä muotojen ja rakenteiden vastaavuutta. Käsitteiden välisiä suhteita voidaan sanoa homologisiksi, jos ne toistuvat jatkuvasti siten, että jonkinlainen muodollinen yhtäläisyys säilyy. Kaavamaisesti se voidaan esittää seuraavasti: $A : B = a_1 : b_1, a_2 : b_2, \dots a_n : b_n$. Esimerkiksi termien 'me' ja 'he' välinen suhde on homologinen termien 'tuttu' ja 'vieras' suhteen kanssa (Tamminen 1994, s. 39). Poliittisen elämän piirissä monarkian ja tasavallan välinen suhde voisi olla homologinen aristokratian ja meritokratian välisen suhteen kanssa.

Homologisista ilmiöistä puhuttaessa sosiaaliselle järjestykselle annetaan strukturoitu muoto, mikä puolestaan edellyttää, että järjestys on jo olemassa valmiina, loppuun asti toteutuneena ja sellaisena havaittavissa ja kuvattavissa (Williams 1988, ss. 122-123).

Määrätyn yhteiskuntaluokan ja maailmankatsomuksen yhteyttä selvittäessä on lähdettävä liikkeelle yhteiskuntaelämän yleisestä hypoteesista, jonka täytyy sisältää seuraavat kolme tekijää:

1. Ihmisen käytännöllinen toiminta (praxis).
2. Tämän toiminnan mielekäs luonne.
3. Toiminnan mahdollisuus johtaa onnistumiseen tai epäonnistumiseen.

Näitä tekijöitä ei tarvitse eikä saakaan ottaa huomioon luonnontieteissä. Ensiksikään tutkija ei itse ole osallisena tutkimisensa prosesseissa, joten niiden mielekkyydellä, onnistumisella tai epäonnistumisella ei ole hänelle mitään merkitystä. Tutkimuskohde on jopa määritelty siten, että ihmisen ajattelulla tai toiminnalla ei ole yhteyttä siihen (Goldmann 1969, s. 104).

Tutkijan on ratkaistava, miten hänen on toimittava sovittaakseen tutkimansa filosofinen tai kirjallinen struktuuri laajempaan struktuuriin, joka niinkään on mielekäs kokonaisuus ja voi selventää konstitutiivisten osiensä genesisistä. Ensimmäinen taso, jolle tutkijan tulee keskittyä, voi olla vain ajatussuuntausten ja tunteiden kokonaisuus, jota kutsumme ryhmän tietoisuudeksi tai luokkatietoisuudeksi. Filosofinen järjestelmä tai kirjallinen tuote edustaa tämän tietoisuuden suurinta koherenssia, jota luokkatietoisuus siis voi auttaa selventämään (Goldmann 1969, s. 109).

Tärkeät kirjalliset ja filosofiset tuotteet käsittävät välttämättä ihmiselämän kokonaisuuden. Ainoat ryhmät, joihin nämä teokset voivat kiinnittyä, ovat sellaisia, joiden tietoisuus ja toiminta tähtäävät yhteiskuntakokonaisuuden organisointiin. Modernissa maailmassa kirjalliset, taiteelliset ja filosofiset teokset kiinnittyvät yhteiskuntaluokkiin ja tarkemmin sanottuna luokkatietoisuuteen (Goldmann 1969, s. 110).

Goldmannin mukaan tekstin ymmärtämisessä on kysymys sen sisäisen koherenssin oivaltamisesta. Tämä edellyttää, että teksti otetaan kirjaimellisesti, eikä sille anneta merkityksiä, joita tekstiin ei ole kirjoitettu (*“... qu'on prenne à la lettre le texte, tout le texte et rien que le texte ...”*, Goldmann 1970 c, s. 62). Jos teksti tällä tavalla luettuna vastaa määrätyn yhteiskuntaluokan maailmankatsomusta, sitä voidaan ja täytyy pitää tuon yhteiskuntaluokan maailmankatsomuksen ilmauksena. Filosofinen tai kirjallinen teksti täytyy osata lukea yhteiskuntaluokan potentiaalisen tietoisuuden aktualisoituneena muotona (Goldmann 1969, s. 111).

Goldmann muistuttaa edelleen, että kolme tutkittavaa tasoa - teksti-maailmankatsomus, maailmankatsomus (ryhmän intellektuaalinen ja affektiivinen elämä) ja ryhmän tietoisuus elämänsä taloudellisesta ja sosiaalisesta todellisuudesta - ovat vain yksi skeema vielä kompleksisemmasta todellisuudesta, joka vaikuttaa niihin kausaalisesti ja joka tutkijan olisi mahdollisuuksien mukaan otettava huomioon. Määrätyn luokan poliittinen, sosiaalinen ja taloudellinen elämä voidaan täydellisesti ymmärtää vain suhteessa koko yhteiskunnan poliittiseen, sosiaaliseen ja taloudelliseen elämään (Goldmann 1969, ss. 110-111).

2.4.3. Keskustelua metodin rajoituksista

Homologisen suhteen voidaan ajatella vallitsevan joidenkin, päältä katsoen erilaisten toimintojen tai teosten välillä, joissa määrätty yhteiskunnallinen asiointi tai prosessi näkyy kiteytyneenä. Kuten Raymond Williams huomauttaa, tällaisen tarkastelutavan metodologisena ongelmana on äärimmäinen valikoivuus. Vain sellainen kulttuurinen aineisto tuodaan esiin, joka *a priori* täyttää homologian kriteerit. Muunlaiset havaittavissa olevat suhteet tuomitaan ohimeneviksi ja merkityksettömiksi (Williams 1983, s. 144; Williams 1988, s. 123).

Williamsin huoli koskee kuitenkin vain sellaista tutkimusta, jossa kulttuurinen kokonaisuus yritetään konstruoida osiensa kautta käyttämällä hyväksi juuri osien homologista suhdetta tai rakenteellista samanlaisuutta. Tässä tutkimuksessa lähdetään sen sijaan olemassaolevasta totaliteetista (liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksesta) ja pyritään sen avulla selittämään toisistaan erillisten konstruktoiden (durkheimilainen sosiologia, radikaalisosialistinen poliittinen teoria) rakenteellista yhtäläisyyttä, jota voidaan parhaiten kuvata homologian käsitteellä.

Fredric Jameson puolestaan arvostelee Goldmannia homologian käsitteen mekaanisesta ja yksinkertaistavasta käytöstä. Goldmann löytää homologisen suhteen 1600-luvun virka-aatelin maailmankatsomuksen, jansenismin, Pascalin 'Pensées'-teoksen ja Racinen tragedioiden välillä. Jamesonin mielestä näiden neljän todellisuuden sektorin välillä voi hyvinkin vallita historiallinen suhde, mutta on liioiteltua väittää, että niin erilaiset alueet kuin yhteiskunnallinen tilanne, filosofis-teologinen pohdiskelu ja näytelmäkirjallisuus olisivat jollakin mystisellä tavalla rakenteeltaan samanlaisia (Jameson 1989, ss. 43-45).

Jameson ei kuitenkaan esitä mitään perusteita sille, miksi rakenteellinen samanlaisuus (tai homologia tai isomorfia) olisi liian keinotekoinen malli mainittujen ilmiöiden väliselle suhteelle. Jamesonin kelpuuttama 'historiallinen suhde' on tässä yhteydessä semanttisesti paljon ongelmallisempi ilmaus. On epäselvää, mitä 'historiallinen suhde' tarkoittaa, kun kysymys ei ole ajallisesti toisiaan seuraavista, vaan käytännöllisesti katsoen samanaikaisista ilmiöistä.

Strukturalistista ajattelua on syytetty myös siitä, ettei se kykene käsittelemään muutosta eikä näin ollen ymmärtämään historiaa muutoin kuin ajallisesti peräkkäisinä asiointiloina (Eisenstadt - Curelaru 1976, ss. 196-197; Mehtonen 1978, ss. 47-48). Syytös staattisuudesta ei kuitenkaan pure Goldmannin edustamaan strukturalismiin. Goldmann korostaa, että juuri ihmisryhmän kollektiivinen toiminta luo rakenteet, joten ne ovat luonteeltaan historiallisia. Sosiologiset lainmukaisuudet eivät ole ylihistoriallisia eivätkä siinä mielessä yleisiä. Ne ovat pikemminkin tendenssinomaisia. Ihmisryhmän tietoisuus on tavallisesti vain potentiaalista tietoisuutta. Ryhmä pyrkii tarkoituksenmukaiseen ja koherenttiin tietoisuuteen, mutta se saavuttaa tällaisen tietoisuuden vain poikkeuksellisesti kriisitilanteissa. Yksilöt voivat yltää siihen merkittävässä kulttuurituotteissa (Goldmann 1970 d, ss. 161-163; Eisenstadt - Curelaru 1976, ss. 261-265).

Goldmannin geneettinen strukturalismi on siis luonteeltaan erilaista kuin Claude Lévi-Straussin lingvistiikasta johdettu, binaarisilla vastakohtilla operoiva strukturalismi (esim. Leach 1970, ss. 36-51). Tämän tutkimuksen kannalta ei kuitenkaan ole oleellista, voiko Goldmannin menetelmää laskea strukturalistiseksi menetelmäksi lainkaan, mitä Henri Lefebvre näyttää hieman epäilevän (Lefebvre 1975, s. 42, n. 1). Käsittääkseni se joka tapauksessa täyttää Jean Piaget'n strukturalistiselle ajattelulle asettamat kolme kriteeriä: totaliteetin, transformaatiojärjestelmän ja itseohjautuvuuden (Piaget 1974, ss. 8-16).

Pyrin tutkimuksessani seuraamaan Goldmannin hahmottelemaa ohjelmaa. Sitä varten joudun kuvailevasti esittelemään vuosisadanvaihteen liberaalin keskiluokan maailmankatsomusta sekä Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelua. Lisäksi pyrin selventämään tieteellisen sosiologian ja poliittisen ideologian suhdetta eräillä tiedonsosiologisilla näkemyksillä.

2.5. TUTKIMUSAINEISTO

Tämän tutkimuksen aineistona on Émile Durkheimin, Léon Bourgeois'n ja Alainin kirjallinen tuotanto. Olen seuraavassa tutkimusaineiston esittelyssä ilmoittanut kunkin teoksen alkuperäisen ilmestymisvuoden ja maininnut suluissa sen laitoksen, jota olen tässä tutkimuksessa käyttänyt lähteenäni.

2.5.1. *Émile Durkheimin kirjallinen tuotanto*

Émile Durkheim julkaisi eläessään neljä tieteellistä tutkimusta. Sulkeissa on mainittu se laitos, joka minulla on ollut käytössäni.

1893: De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.

1895: Les règles de la méthode sociologique. (Neuvième édition. Félix Alcan 1938).

1897: *Le suicide. Étude de sociologie.* (Nouvelle édition. Félix Alcan 1930).

1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* (Deuxième édition revue. Félix Alcan 1925).

Seppo Randell on suomentanut kaikki edellä mainitut teokset. Käsillä olevassa tekstissä viitataan hänen suomennoksiinsa. Myös suorat lainaukset on otettu Randellin valmiista suomennoksista. Randellin käännökset ovat yleisesti ottaen luotettavia, mutta joitakin tulkinnanvaraisia lausumia niistä löytyy (ks. Takala 1992, s. 73, n. 1). Tällaisissa tapauksissa olen kirjoittanut näkyviin myös Durkheimin alkuperäisen passuksen. Suomennokset, joita olen käyttänyt, ovat seuraavat:

Sosiaalisesta työnjaosta (Gaudeamus 1990)

Sosiologian metodisäännöt (Tammi 1982)

Itsemurha. Sosiologinen tutkimus (Tammi 1985)

Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä (Tammi 1980)

'De la division du travail social' -teoksen toisen painoksen tärkeää esipuhetta ei tietenkään ole ensimmäisessä painoksessa, joka minulla on ollut käytössäni. Se sisältyy sen sijaan Seppo Randellin suomennokseen.

Durkheimin artikkeli 'Éducation' Ferdinand Buissonin toimittamassa teoksessa 'Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire' (Hachette, Paris 1911) on laajuutensa ja perusteellisuutensa puolesta tieteelliseen tutkimukseen verrattava.

Näiden lisäksi Durkheim julkaisi sotapropagandaan liittyvän vihkosen "'L'Allemagne au-dessus de tout". La mentalité allemande et la guerre' (Librairie Armand Colin 1916).

Durkheim julkaisi myös runsaasti tieteellisiä artikkeleita, kirja-arvosteluja ja -esittelyjä. Hänen elinaikanaan niitä ilmestyi filosofisissa aikakausjulkaisuissa. Vuodesta 1898 lähtien hän julkaisi arvostelujaan pääasiassa sosiologisessa vuosikirjassa *L'Année Sociologique*, jonka hän itse työtovereineen perusti.

Hänen artikkeleistaan ja luennoistaan on julkaistu postuumisti useita kokoelmia. Tässä tutkimuksessa on käytetty aineistona seuraavia:

1924: *Sociologie et philosophie* (Presses universitaires de France 1974).

1925: *L'éducation morale.*

1928: *Le socialisme. Sa définition - ses débuts. La doctrine saint-simonienne* (Presses Universitaires de France 1971).

- 1938: L'évolution pédagogique en France II. De la Renaissance à nos jours.
- 1950: Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (Presses Universitaires de France 1969).
- 1953: Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie.
- 1955: Pragmatisme et sociologie.
- 1970: La science sociale et l'action.
- 1975: Textes 1. Éléments d'une théorie sociale.
- 1975: Textes 2. Religion, morale, anomie.
- 1975: Textes 3. Fonctions sociales et institutions.

Kaikki kolme vuonna 1975 julkaistua tekstikokoelmaa on toimittanut Victor Karady.

Vuonna 1976 'Revue française de sociologie' julkaisi Durkheimia käsittelevässä teemanumerossaan joukon ennen julkaisemattomia Durkheimin tekstejä. Näistä olen käyttänyt aineistonani esitelmää 'Rôle des Universités dans l'éducation sociale du pays' (Revue française de sociologie. Vol. XVII, No 2, avril-juin 1976, ss. 181-189) sekä kirjeitä Célestin Bougléille vuosilta 1895 - 1912 (Revue française de sociologie. Vol. XVII, No 2, avril-juin 1976, ss. 165-180).

2.5.2. Léon Bourgeois'n ja muiden solidaristien kirjallinen tuotanto

Léon Bourgeois'n osalta tutkimusaineistokysymys on hiukan mutkikkaampi. Bourgeois oli solidaristisen liikkeen alkuunpanija ja johtohahmo, mutta hän oli myös Radikaalisosialistisen puolueen puheenjohtaja ja johtava poliitikko. Kaikki radikaalit eivät olleet solidaristeja täsmälleen Bourgeois'n esittämällä tavalla. Olen tästä syystä antanut Léon Bourgeois'ta käsittelevälle luvulle nimeksi 'Léon Bourgeois ja solidarismi' ja olen käyttänyt tutkimusaineistona myös muiden solidaristien kirjoituksia.

Léon Bourgeois'n teoksista olen käyttänyt tutkimusaineistona seuraavia:

- 1896: Solidarité
- 1897: L'Éducation de la démocratie française. Discours prononcés de 1890 à 1896.
- 1910: Pour la Société des Nations
- 1914: La Politique de la Prévoyance Sociale I

1919: Le Pacte de 1919 et la Société des Nations

1923: L'œuvre de la Société des Nations.

Vuonna 1902 L'École des Hautes Études sociales järjesti solidaarisuuden filosofiasta keskustelutarjan, jonka alustukset ja keskustelut julkaistiin samana vuonna kirjana nimellä 'Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions'. Tämä teos kuuluu niinkään aineistooni. Léon Bourgeois'n kolme alustusta käsittävät lähes puolet kirjasta. Ne julkaistiin myös omana niteenään niinkään vuonna 1902 nimellä 'L'idée de Solidarité et ses Conséquences sociales'.

Muut alustajat olivat Émile Boutroux, Ferdinand Buisson, Alfred Croiset, Alphonse Darlu, Charles Gide, H. La Fontaine, Xavier Léon ja Frédéric Rauh. Célestin Bouglén mukaan keskustelut olivat intiimejä, ja silloinkin, kun ”mielipiteet menivät ristiin, sydämet löivät samaan tahtiin”. (Bouglé 1903, ss. 481-482; T. N. Clark 1973, s. 159).

Léon Bourgeois'n ajattelu oli solidarismien ydin, ja hän oli sen pääideologi. Kuten jo edelläolevasta on käynyt ilmi, solidarismi kasvoi laajaksi filosofis-poliittiseksi suuntaukseksi, jolle myös löytyi monia tulkitsijoita. Näin ollen Bourgeois'n alkuperäistä doktriinia täydensivät muut samoin ajattelevat tutkijat ja filosofit. Tavallaan Bourgeois'n ajattelua täydentävänä aineistona olen käyttänyt erityisesti seuraavia, solidaristista filosofiaa hiukan eri näkökulmista tarkastelevia teoksia:

1904: Célestin Bouglé: La démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différentiation (troisième édition, Félix Alcan 1923).

1907: Célestin Bouglé: Qu'est-ce que la sociologie (cinquième édition, Félix Alcan 1925).

1907: Célestin Bouglé: Le solidarisme (deuxième édition, Marcel Giard 1924).

1908: Léon Duguit: Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État.

1905: Charles Gide: Économie sociale.

1891: Maurice Hauriou: Précis de droit administratif et de droit public général à l'usage des étudiants en licence et en doctorat ès-sciences politiques (cinquième édition, Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts 1903).

Kaikki edellämainitut ajattelijat ja tutkijat ovat lisäksi kirjoittaneet artikkeleita aikakausjulkaisuihin, jotka olen luetellut jäljempänä. Näitä artikkeleita olen niinkään käyttänyt aineistonani.

Maurice Haurioun kirjan sijoittaminen solidarismia edustavaan tutkimusaineistoon voi vaikuttaa oudolta, koska kirja ilmestyi vuonna 1891, ja Léon Bourgeois'n 'Solidarité', jota pidetään solidarismin lähtölaukauksena, ilmestyi vasta viisi vuotta myöhemmin. Maurice Hauriou (1856 - 1929) oli kuitenkin juridisen ajattelun uudistaja, joka kehitti merkittävästi klassista valtiokäsitystä. Hänen ajattelussaan näkyy jo valtiointerventionismin idea. Hänen mielestään perustuslaillisen järjestelmän tarkoituksena oli järjestyksen, vallan ja vapauksien tasapainottaminen. Solidaristisesta filosofiasta tuli automaattisesti hänen henkinen kotinsa. Hän muokkasi pääteostaan solidarismin periaatteiden suuntaisesti painoksesta toiseen aina kuolemaansa asti (Donzelot 1984, ss. 95-99 ja 96 n. 16).

2.5.3. Alainin kirjallinen tuotanto

Alainin poliittisen tai politiikkaa sivuavan tuotannon käyttö tutkimusaineistona on ehkä kaikkein ongelmallisinta. Hänen juttunsa (*propos*) on alunperin kirjoitettu kolumneiksi radikalistisiin sanomalehtiin (*La Dépêche de Lorient, La Dépêche de Rouen, Les Libres Propos*). Näin ollen voitaisiin ajatella, että ainoa oikea tapa olisi poimia kirjoitukset suoraan mainituista lehdistä, jolloin niiden yhteys ajankohtaisiin tapahtumiin ja keskusteluihin tulisi parhaiten esiin. Alainin maine ja asema radikaalien johtavana filosofina perustuu kuitenkin kirjoiksi koottuihin teksteihin, joiden toimittajat (Alain itse mukaan luettuna) ovat sijoittaneet tekstit siten, että ne muodostavat kutakuinkin johdonmukaisia kokonaisuuksia.

Näin ollen Alainin teoksiin ei voi tutkimusaineistona suhtautua aivan samalla tavalla kuin Durkheimin ja Bourgeois'n teksteihin, jotka ovat puhtaasti oman aikansa dokumentteja. Alain pyrkii tavallaan osoittamaan, mitä radikalismi on suuruudenaikanaan ollut ja mitä sen pitäisi edelleen olla. Näiden teosten käyttäminen tutkimusaineistona on kuitenkin perusteltavissa niiden yleisellä merkityksellä ja Alainin radikalistisen ajattelutavan pysyvyydellä (Touchard 1981, s. 125). Perustelen valintaani tarkemmin Alainia koskevassa alaluvussa 10.3.2.

Tärkeimpiä Alainin tuotannossa ovat seuraavat kokoelmat:

- 1920: Les propos d'Alain I-II. Toimittanut Michel Arnaud. Koottu vuosina 1906 - 1920 ilmestyneistä kolumneista.
- 1923: Propos sur le bonheur. (Gallimard 1968. Painoksen järjestysnumeroa ei ole ilmoitettu). Esseet on kirjoitettu vuosina 1906 - 1929, mikä merkitsee sitä, että vuoden 1968 laitokseen on täytynyt lisätä kirjoituksia, jotka eivät ole voineet ilmestyä vielä vuonna 1923.
- 1925: Éléments d'une doctrine radicale. Toimittaneet Jeanne ja Michel Alexandre. Jutut on kirjoitettu vuosina 1906 - 1924 (sixième édition, Librairie Gallimard 1933).
- 1926: Le citoyen contre les pouvoirs. Toimittanut J. Prévost. Jutut on kirjoitettu vuosina 1912 - 1925 (quatrième édition, Éditions du

Sagittaire 1926).

- 1934: Propos de politique. Juttujen kirjoittamisaikoja ei ole ilmoitettu.
- 1935: Propos d'économique. Jutut on kirjoitettu vuosina 1921 - 1924.
- 1952: Politique. Koottu jutuista vuosilta 1909 - 1935. Toimittanut Michel Alexandre. Alain on itse hyväksynyt jutut, jotka on otettu valikoimaan mukaan.

- 1952-1960: Propos d'un normand 1906 - 1914, I-V (Gallimard 1952 - 1960). Osa I on uusintapainos vuonna 1920 julkaistun kokoelman osasta I. Siihen on vain lisätty alkuperäisten lehtijuttujen julkaisupäivämäärät.
- 1958: Propos. Bibliothèque de la Pléiaden julkaisema valikoima. Toimittanut Maurice Savin. Jutut kattavat kaikki Alainin harrastamat alat. Ne on sijoitettu ilmestymisjärjestykseen vuodesta 1906 vuoteen 1935.

Lehtijutuista koostettujen kokoelmien lisäksi olen käyttänyt Alainin muutakin tuotantoa, joka käsittääkseni osaltaan valaisee hänen poliittista ajatteluaan. Alainhan on tässä käsitellyistä ajattelijoista ainoa, joka kirjoitti aktiivisesti aina 1940-luvulle asti. Hänen myöhempi tuotantonsa voi näin ollen retrospektiivisesti selventää hänen nuoruudenaikaisten kirjoitustensa sanomaa.

- 1916: De quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées. Par l'auteur des Propos d'Alain (Gallimard 1995).
- 1921: Mars ou La guerre jugée (Gallimard 1995).
- 1932: Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte (Flammarion 1967).
- 1936: Vingt propos sur la guerre (insérés dans la deuxième édition de Mars, en 1936) (Gallimard 1995).
- 1936: Histoire de mes pensées.
- 1958: Les arts et les dieux. Bibliothèque de la Pléiaden julkaisema valikoima Alainin kirjoituksia. Toimittanut Georges Bénézé. Sisältää seuraavat teokset:
- Histoire de mes pensées, 1936
 Système des beaux-arts, 1920
 Vingt leçons sur les beaux-arts, 1931
 Entretiens chez le sculpteur, 1937
 La visite au musicien, 1927
 Lettre au docteur H. Mondor sur le sujet du cœur et de l'esprit, 1924
 Stendhal, 1948
 En lisant Dickens, 1945
 Avec Balzac, 1937
 Définitions, 1953
 Préliminaires à la mythologie, 1932
 Les dieux, 1934

1960: Les Passions et la sagesse. Bibliothèque de la Pléiaden julkaisema valikoima Alainin kirjoituksia. Toimittanut Georges Bénézé. Sisältää seuraavat teokset:

Les Idées et les Ages, 1927
Les Sentiments familiaux, 1927
Les Aventures du Cœur, 1945
Souvenirs de guerre, 1937
Mars ou la Guerre jugée, 1921
Souvenirs concernant Jules Lagneau, 1925
Abrégés pour les Aveugles, 1942
Platon, 1928
Descartes, 1928
Hegel, 1932
81 Chapitres sur l'esprit et les Passions, 1917
Entretiens au bord de la mer, 1931

2.5.4. Tieteelliset, filosofiset ja yleiskulttuuriset aikakausjulkaisut vuosina 1890 - 1914

Ajankohtaisen keskustelun seuraamiseksi olen käynyt läpi kulttuurilehtiä sekä filosofisia ja yhteiskuntatieteellisiä aikakausjulkaisuja vuosilta 1890 - 1914. Tähän tarkoitukseen olen käyttänyt seuraavia julkaisuja:

Annales des sciences politiques (vuodesta 1911 lähtien Revue des sciences politiques)
L'Année Sociologique
Mercure de France
Revue des Deux Mondes
Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger (viitattu nimellä 'Revue du droit public et de la science politique')
Revue d'économie politique
Revue internationale de sociologie
Revue de Métaphysique et de Morale
Revue philosophique de la France et de l'étranger (viitattu nimellä 'Revue philosophique')
Revue politique et parlementaire
Revue des sciences politiques (vuoteen 1910 asti Annales des sciences politiques).

En ole tietenkään lukenut läpi kaikkien julkaisujen kaikkia vuosikertoja. Olen valikoinut artikkelit, joihin lähdekirjallisuuteni on minua ohjannut ja lisäksi ne, jotka olen lehtiä selaillessani huomannut aiheeni kannalta mielenkiintoisiksi. Muun muassa Durkheim, Bourgeois ja Alain ovat kaikki julkaisseet artikkeleita mainituissa lehdissä.

Suorat lainaukset englanninkielisestä sekundaarikirjallisuudesta olen jättänyt kääntämättä. Ranskankielisistä lähteistä otetut lainaukset olen kääntänyt suomeksi. Olisi ehkä ollut hyödyllistä kirjoittaa esiin myös alkukielinen lainaus, mutta olen luopunut siitä lähinnä tekstitaloudellisista syistä. Kielitaitoinen lukija voi tietysti tarkistaa lainausten oikeellisuuden kirjallisuusviitteiden perusteella.

★★★★★★

Tässä luvussa olen luokitellut tutkimukseni kulttuurisosiologiseksi kartoitukseksi Ranskan Kolmannen Tasavallan vakiintumisen vuosista. Pääasiallinen kiinnostukseni kohdistuu Émile Durkheimin sosiologisen teorian poliittisiin lähtökohtiin ja implikaatioihin. Pysin selvittämään durkheimilaisen sosiologian ja radikalistisen ideologian yhteyksiä lähtien hypoteesista, että ne molemmat ovat koherentteja ilmentymiä tuon ajan liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksesta. Pelkän aatteiden kuvaamisen ja vertailun sijasta pyrin käyttämään tutkimusmetodina Lucien Goldmannin kehittämää geneettistä strukturalismia. Tutkimusaineistoni muodostuu pääasiassa Émile Durkheimin ja johtavien radikalismien ideologioiden kirjallisesta tuotannosta, mutta minun on pakko myös selvittää vuosisadanvaihteen keskiluokan elinolosuhteita ja elämäntapaa sen maailmankatsomuksen ymmärtämiseksi.

Luvussa 3 täsmennän teoreettista käsitteistöä, jota jatkossa pyrin tutkimuksessani käyttämään.

3. TIEDE, IDEOLOGIA JA MAAILMANKATSOMUS

Durkheimilaisen sosiologian ja radikaalisosialististen teoreetikoiden yhtäläisyydet ovat joissakin suhteissa silmäänpistäviä, joissakin suhteissa heidän tekstinsä taas näyttävät kuuluvan aivan eri maailmoihin. Pelkkä yhtäläisyyksien luetteleminen radikaalisosialistisen ideologian ja durkheimilaisen sosiologian välillä ei tästä syystä ole kovin informatiivista. Melko kiinnostavaa on sen sijaan se, että radikaalisosialistiset kirjoittajat olivat poliittisia ajattelijoita, jotka yrittivät tietoisesti rakentaa poliittista ohjelmaa. Durkheim puolestaan kirjoitti sosiologina, joka kantoi huolta tieteensä puolueettomuudesta, mutta yritti silti ja sen puitteissa kehittää uutta moraalialia, joka sopisi uuden tasavallan kansalaisille (Lukes 1977, ss. 424-425; Stone 1985, ss. 30-32).

3.1. TIEDE FAKTOINA - IDEOLOGIA TAVOITETILANA

'Sosiologian metodisäännöissä' Durkheim nimenomaan korosti sosiologian täydellistä riippumattomuutta ideologioista: "Näin ymmärrettynä sosiologia ei ole sen paremmin individualistista, kommunistista eikä sosialistista näille sanoille annettussa tavallisessa merkityksessä. Se ei ota periaatteellista kantaa näihin teorioihin, joille se ei voi antaa tieteellistä arvoa, sillä niiden pyrkimyksenä ei ole kuvata ja selittää faktoja vaan muuttaa niitä." (Durkheim 1982, s. 145).

Kukaan filosofi ei toistaiseksi ole kyennyt tyydyttävästi selittämään, miten arvo-lauseita voitaisiin johtaa tosiasiväittämistä. Tästä huolimatta kaikki yhteiskunta-tieteelliset teoriat näyttävät sisältävän myös ideologisen funktion. On helppo ymmärtää, minkä takia asia on näin. Miksi me ylipäänsä tarvitsisimme tietoa yhteis-kunnasta, ellei sen avulla pyrittäisi johonkin? Voidaan siis hyvin perustein kysyä, onko ideologiasta vapaa yhteiskuntatiede edes toivottavaa (esim. Bergman 1969, ss. 137-138).

Yhteiskuntateoreetikon ongelmien valintaan vaikuttavat aikakauden kulttuuri ja sen poliittiset ristiriidat. Samaten siihen vaikuttaa hänen henkilökohtainen arvo-orientaationsa. Arvostukset vaikuttavat sekä niihin ongelmiin, jotka hän valitsee mielenkiintonsa keskeisiksi kohteiksi että koko hänen ajattelutapaansa.

Kaikesta huolimatta teoreettista aktiviteettia ohjaavat myös tieteen omat arvot, ts. kognitiiviset valinnat. Vaikka ne eivät ole ainoita vaikuttavia arvoja edes tieteen sisällä, ne ovat aina vahvoja ja usein jopa vallitsevia. Olipa teoreetikon lähtökohta tai poliittinen suuntaus mikä tahansa, yhteiskuntateorian voidaan aina olettaa heijastavan joitakin todellisia ilmiöitä tai tapahtumia yhteiskuntien kehityksessä (Bottomore 1983, ss. 55-60).

August Comten keskeinen asema viime vuosisadan ranskalaisessa filosofiassa oli luultavasti syynä siihen, että sosiologiasta yritettiin etsiä perusteita tieteelliselle moraalille ja tieteelliselle politiikalle. Émile Durkheimkin totesi eksplisiittisesti, että tieteen perimmäisenä tarkoituksena oli palvella ihmisen sosiaalisen käyttäytymisen säätelyä (esim. Durkheim 1975:2, s. 180).

Durkheimin metodologia edusti jotakin uutta sekä epistemologisessa että moraalisisessa mielessä. Hänen aikalaisensa ja kilpailijansa Gabriel Tarde (1843 - 1904) oli metodologisesti vielä klassisen koulukunnan edustaja. Tarkoitan tällä sitä, että hänen ajattelutapansa oli Durkheimiin verrattuna cartesiolainen. Psykologinen reduktionismi sopi hänen käsityksiinsä paremmin kuin sosiaalisten faktojen yliyksilöllinen luonne. Hän piti sosiaalisten ilmiöiden jäljittelyä (*l'imitation*) universaalisen 'toiston lain' ilmentymänä (Joseph 1984, s. 551; Kinnunen 1996, ss. 432-434; Tarde 1895, erit. ss. 87-91 ja passim).

3.2. IDEOLOGIA JA TIEDE SYMBOLISINA RAKENTEINA

Clifford Geertzin symbolinen antropologia on eräissä suhteissa sopusoinnussa sekä goldmannilaisen ajattelutavan että durkheimilaisen tiedonsosiologian kanssa (Geertz 1964). Geertzin mukaan kulttuuri, jota sekä tiede että ideologia edustavat, muodostaa kokonaisuutena eräänlaisen tekstin. Tutkijan tehtävä on tämän tekstin tulkitseminen. Tästä näkökulmasta on turhaa vertailla tiedettä ja ideologiaa pohtimalla niiden epistemologista statusta. Hedelmällisempää on yrittää selvittää ne symboliset strategiat, joilla tiede ja ideologia lähestyvät vallitsevaa tilannetta (Geertz 1964, s. 71; Söderholm 1994, ss. 136-137).

Geertzin näkökulmasta tiede ja ideologia voidaan siis asettaa rinnakkain. Ne molemmat puhuvat inhimillisestä todellisuudesta, ja niiden ero on pikemminkin stilistinen kuin epistemologinen. Geertzin näkemyksen heikkous on käsittääkseni juuri tässä rinnakkaisuudessa. Jos tiede ja ideologia edustavat kumpikin omalla tavallaan vallitsevaa tilannetta, niin mikä tämä vallitseva tilanne on ja minkä avulla se puolestaan määritellään?

Ongelma syntyy itse asiassa vain Geertzin tavasta ymmärtää ideologia äärimmäisen suppeasti. Hänen käsitteistössään ideologia tarkoittaa melkein samaa kuin poliittinen ohjelma: "It is when neither a society's most general cultural orientations nor its most down-to-earth, pragmatic ones suffice any longer to provide an adequate image of political process that ideologies begin to become crucial sources of sociopolitical meanings and attitudes" (Geertz 1964, s. 64).

Geertzin ajattelutapa osoittautuu sen sijaan varsin hedelmälliseksi, jos ideologiaksi ymmärretään juuri nuo ”yhteiskunnan yleisimmät kulttuuriset suuntaukset”, jotka eivät ehkä aina vastaa tilanteen vaatimuksia. Silloin seurauksena voi olla jonkinasteinen ideologinen kriisi.

Tämä käsitys tulee varsin lähelle sitä, mitä Louis Althusser tarkoittaa ideologialla, ja toisaalta sitä, mitä Goldmann tarkoittaa maailmankatsomuksella (*vision du monde*, Goldmann 1970 a, ss. 42-43). Althusser ymmärtää ideologian ihmisten kuvitteellisenä suhteena heidän olemassaolonsa todellisiin ehtoihin (Althusser 1976, s. 101). Tästä yleisestä toteamuksesta seuraa eräitä postulaatteja, jotka Althusser esittää kärjistetyksi mutta jotka hänen näkökulmastaan ovat hyvin johdonmukaisia.

Jos puhutaan ideologiasta yleensä, erillään jostakin spesifistä uskomusjärjestelmästä, niin voidaan sanoa, että ideologialla ei ole historiaa. Ideologia on aina olemassa määrättyissä instituutioissa ja niiden käytännöissä. Tärkein instituutio ideologisessa tuotannossa on valtio. Tässä mielessä ideologian olemassaolo on materiaalista. Yksittäiset subjektit tuottavat ideologian, mutta samalla ideologian funktiona on tuottaa konkreettisista yksilöistä subjekteja (Althusser 1976, ss. 97-116; vrt. Larrain 1980, s. 164).

Althusserin mukaan valtion tärkeimpiä materiaalisia ideologiakoneistoja ovat uskonto, koulu, perhe, oikeuslaitos, politiikka, ammatit sekä tiedotuksen ja kulttuurin koneistot (Pirttilä 1994, s. 69). Kolmannen Tasavallan liberaalin keskiluokan poliittinen hegemonia näyttäisi nojaavan ensisijaisesti koulutuksen, tiedotuksen, kulttuurin ja - hiukan paradoksaalisesti - uskonnon (antiklerikalismi) ideologiseen hyödyntämiseen.

Vaikka Althusserin ja Goldmannin ajattelu eroavat monissa suhteissa toisistaan, uskoisin, että Althusserille ei tehdä suurta vääryyttä, jos hänen ideologiateoriaansa käytetään Goldmannin geneettisen strukturalismin tarkennuksena. Määrittelen siis liberaalin keskiluokan ideologian tässä tutkimuksessa althusserilaisittain siten, että se radikaalisosialistien poliittisen hegemonian kautta näyttäytyy myös ideologisina valtiokoneistoina. Durkheim, Alain ja Bourgeois voidaan silloin ymmärtää tämän ideologian tuottamina subjekteina, jotka puolestaan aktiivisesti muokkaavat radikaalisosialistista ideologiaa.

On merkille pantavaa, että myös Émile Durkheim puhui ideologian välttämättömyydestä ja sen yhteydestä yhteisön materiaalsiin olosuhteisiin siitä huolimatta, että hän toisaalta erotti tieteen ja ideologian melko selkeästi toisistaan (Pekonen 1991, ss. 19-20).

3.3. TUTKIMUKSEN KÄSITTEISTÖSTÄ

Olen edellä puhunut eri kirjoittajien terminologiaa seuraten hiukan erittelemättömästi ideologiasta, maailmankatsomuksesta, poliittisesta ideologiasta, yhteiskunta-teoriasta ja yhteiskuntatieteestä. Pyrin seuraavassa täsmentämään näiden termien merkityksen sellaisena kuin aion niitä tässä tutkimuksessa käyttää. Samalla perustelen käyttämieni termien valintaa.

Kun puhun vuosisadan vaihteen liberaalin keskiluokan ideologiasta, tarkoitan ideologiaa kaikkein yleisimmässä merkityksessään, joka lähestyy Louis Althusserin ideologiakäsitystä. Ideologisuus on väistämätöntä, ja kaikki yhteiskunnan jäsenet ovat mukana ideologisessa prosessissa. Me elämme ideologisessa todellisuudessa, joka esineellistyy symbolisissa järjestelmissä (Pekonen 1991, s. 20).

Toisaalta tämä ideologiakäsitys on hyvin lähellä sitä, mitä Lucien Goldmann tarkoittaa maailmankatsomuksella (*vision du monde*). Goldmann määrittelee maailmankatsomuksen järjestykseksi, jonka ihmiset luovat enemmän tai vähemmän tietoisesti maailmankuvansa kokonaisuudesta pystyäkseen elämään ja suunnistautumaan maailmassaan. Maailmankatsomukset eivät ole keskenään samanarvoisia, enempää kuin althusserilaiset ideologiatkaan. Ne ovat kelvollisia vain sikäli kuin ne pystyvät määrättyssä konkreettisessa tilanteessa ottamaan riittävästi huomioon empiirisen todellisuuden ja suuntaamaan ihmisten käyttäytymistä sen mukaisesti (Goldmann 1970 a, ss. 42-43).

Koska haluan varata 'ideologia'-käsitteen hiukan toiseen tarkoitukseen, käytän tässä tutkimuksessa goldmannilaista termiä 'maailmankatsomus', kun puhun siitä laajemmasta struktuurista (liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksesta), johon sekä durkheimilainen sosiologia että radikaalisosialistien poliittinen ajattelu voidaan selittävästi suhteuttaa. Lukijan on kuitenkin syytä pitää mielessä, että ymmärrän 'maailmankatsomuksen' lähes synonyymina althusserilaiselle 'ideologialle'.

Kun puhun Émile Durkheimin harjoittamasta yhteiskuntatieteestä, käytän termiä durkheimilainen sosiologia tai Durkheimin yhteiskuntateoria. Tässä suhteessa noudatan Clifford Geertzin esittämää erottelua tieteestä ja ideologiasta erilaisina kulttuurisina järjestelminä, jotka käyttävät erilaisia symbolisia strategioita hallitakseen tilanteita, joita ne kumpikin omalla tavallaan edustavat.

Geertz kuvaa tieteen strategiaa seuraavasti: "Science names the structure of situations in such a way that the attitude contained toward them is one of disinterestedness. Its style is restrained, spare, resolutely analytic: By shunning the semantic devices that most effectively formulate moral sentiment, it seeks to maximize intellectual clarity." (Geertz 1964, s. 71).

Tämä on juuri se strategia, jolla Durkheim lähestyy valitsemiaan ongelmia ja tyyli, jolla hän asiansa esittää. Geertzin lähestymistavan vahvuus on siinä, että se sanoo jotakin vain tieteen symbolisesta rakenteesta ja stilistisestä strategiasta. Kun durkheimilainen sosiologia luokitellaan tällä tavalla määritellyn tieteen piiriin, niin ei suinkaan väitetä, että Durkheimilla ei olisi ollut moraalista tarvetta, 'intressiä' tai poliittista motivaatiota kirjoittaa niistä asioista, joista hän kirjoitti.

Victor Karady (1979) on osoittanut, miten tärkeää 'tieteellisen' tyylin omaksuminen oli durkheimilaisen sosiologian akateemisen statuksen kannalta. Durkheimilla ja hänen seuraajillaan ei tietenkään ollut vaikeuksia ottaa käyttöönsä hiukan abstraktia ja klassista kirjoitustapaa, jota suosittiin *École normale supérieure*ssa ja *Sorbonnessa*, koska he olivat saaneet koulutuksensa akateemisen eliitin oppilaitoksissa. He omaksuivat myös tavan käyttää kriittisesti lähteitään ja ilmoittaa ne tarkasti sellaisillakin opinaloilla, joilla se ei aikaisemmin ollut käytäntönä. He osoittivat, että kansatieteen, folkloren, tavanomaisen oikeuden yms. tarjoamia aineistoja voitiin käsitellä yhtä oppineella tavalla kuin klassisia kirjailijoita, pyhiä tekstejä ja muinaiskulttureista säilyneitä dokumentteja (Karady 1979, s. 81; vrt. Gaitet 1992, ss. 11-13).

Radikaalisosialististen ajattelijoiden, Alainin ja Léon Bourgeois'n tekstejä voitaisiin kutsua perinteellisellä tavalla poliittiseksi filosofiaksi tai poliittiseksi teoriaksi. Erityisesti Alainin tapauksessa filosofiasta tai teoriasta puhuminen tuntuu kuitenkin liian vaativalta hänen epäsystemaattisen, melkein aforistisen esitystapansa takia.

Sen sijaan Geertzin määritelmä ideologisesta strategiasta sopii loistavasti sekä Alainin että Bourgeois'n teksteihin. Hänen mukaansa "... ideology names the structure of situations in such a way that the attitude toward them is one of commitment. Its style is ornate, vivid, deliberately suggestive: By objectifying moral sentiment through the same devices that science shuns, it seeks to motivate action." (Geertz 1964, s. 71).

Bourgeois'n teksti on taatusti systemaattisempaa kuin Alainin ja tieteelliseen selkeyteen pyrkivää, mutta molempien strategiaa voidaan luonnehtia suostuttelevaksi ja moraalisesti sitoutuneeksi. Tästä syystä puhun heistä poliittisina ideologeina Geertzin tarkoittamassa merkityksessä ja määrittelen heidän tekstinsä radikaalisosialistisen ideologian ilmentymiksi.

Kolmas käyttämäni käsite, liberaali keskiluokka, on hankalimmin määriteltävissä. Viimeksi kuluneiden vuosikymmenien aikana länsimaisten yhteiskuntien luokkarakenteen determinantit ovat muuttuneet. Luokkia ei voida enää nykyisin karakterisoida pelkästään materiaalisen pääoman omistamisella tai sen puuttumisella. Sen sijaan joudutaan puhumaan kilpailusta kulttuurisen pääoman kentällä. Muutos lienee tapahtunut ihmisten tietoisuudessa, mutta sitä on analysoinut erityisesti Pierre Bourdieu (Bourdieu 1982, erit. ss. 36-39; Roos 1985, ss. 18-23). Bourdieun esittämä muutosprosessi näyttää Ranskassa alkaneen juuri Kolmannen Tasavallan mukana.

Tämä näkyy vuosisadan lopulla käydyssä kiistassa siitä muodostavatko intellektuellit tasavallan eliitin, ja pitäisikö tämän eliitin olla avoin meritokraattisessa, lähtökohtien tasa-arvoa korostavassa mielessä vai ei. Léon Bourgeois'n ajama keskiasteen koulutuksen uudistus tähtäsi juuri eliitin avoimuuteen ja sen kilpailulliseen vaihtuvuuteen. Myös durkheimilaisella sosiologialla oli samantapainen meritokraattis-demokraattinen tendenssi. Sen sijaan filosofi Alfred Fouillée ja arvostettu sosiologi Jean Izoulet pelkäsivät koulutuksen täydellisen vapautumisen johtavan eliitin sosiaaliseen alenemiseen avartamalla liikaa sen rekrytointia (Charle 1990, ss. 76-81; L. L. Clark 1984, s. 56).

Ranskassa voitiin vielä vuosisadanvaihteen tienoilla kuitenkin erottaa toisistaan yläluokka (*la haute société*), varsin laajalle asteikolle jakautuvat keskikerrostumat (*les classes moyennes*), ns. uudet yhteiskuntakerrostumat (*les couches nouvelles*), maanviljelijät (*les paysans*) ja työväestö (*les ouvriers*) (Lejeune 1995, ss. 110-118).

Liberaali keskiluokka tarkoittaa tässä tutkimuksessa keskikerrostumien ja uusien yhteiskuntakerrostumien suurinta osaa, jotka nousivat poliittiseen valtaan Kolmannen Tasavallan mukana, ja jotka pitivät Radikaalisosialistista puoluetta poliittisena edustajanaan.

Atribuutti 'liberaali' on tässä yhteydessä välttämätön. Kaikki keskiluokkaan kuuluvat henkilöt eivät tietenkään ajatelleet erityisen liberaalisti eivätkä olleet lojaaleja tasavaltalaisia. Vuosisadan vaihteen Ranskassa oli oikeistopopulistisia, rojalistisia ja nationalistisia liikkeitä, jotka tukeutuivat nimenomaan keskiluokkaan (Benda 1927, ss. 11-27; Beneton 1988, ss. 59-66; Petitfils 1976, ss. 56-76).

Liberaalin keskiluokan hegemonialla tarkoitan hegemoniaa melko tarkkaan gramscilaisessa mielessä: ”Oman itsensä kriittinen käsittäminen tapahtuu siten poliittisten ”hegemonioiden” vastakkaisten suuntausten taistelun kautta, ensin etiikan alalla ja sitten politiikassa kunnes vihdoinkin oma käsitys todellisuudesta saavuttaa korkeamman kehitysasteen... Sen vuoksi on tähdennettävä, että hegemonia-käsitteen poliittinen kehitys merkitsee paitsi käytännöllispoliittista, myös suurta filosofista edistysaskelta, koska se välttämättä edellyttää älyllistä yhtenäisyyttä ja tietyn todellisuuskäsityksen mukaista etiikkaa, käsityksen, joka on voittanut terveen järjen ja josta on tullut vaikkapa vain suppeassa mielessä kriittinen.” (Gramsci 1979, ss. 46-47).

Gramscin kielenkäytössä 'hegemonia' ei välttämättä tarkoita 'toteutunutta hegemoniaa', vaan viittaa myös moraaliseen ja intellektuaaliseen johtajuuteen (Gramsci 1979, ss. 95-96; Showstack Sassoon 1990, s. 154). Liberaalin keskiluokan hegemoniaa ei voida pitää 'toteutuneena' samassa mielessä kuin proletariaatin diktatuuria entisessä Neuvostoliitossa, koska yläluokka edelleen piti hallussaan taloudellista ja sosiaalista valtaa.

Edellä kuvattu luokkarakenne, joka ei Ranskassakaan enää kuvaa tätä päivää, voi näyttää pohjoismaalaisesta erityisen vieraalta. Ranska oli aikanaan eurooppalainen suurvalta ja siirtomaavalta. Globaalin keskusta-periferiasuhteen avulla se pystyi nostamaan keskuudestaan todellisen suurporvariston. Vanhaan aristokratiaan yhdistyneenä suurporvaristo muodosti sellaisen yläluokan, jota itsenäiseen talonpoiskaistoon nojaavissa pohjoismaisissa yhteiskunnissa ei ole ollutkaan, Ruotsin lyhyttä suurvaltakautta lukuunottamatta (Alestalo - Kuhnle 1984, 33-37; Wallerstein 1983, erit. ss. 56-61).



Luku 3 on käsitellyt tieteen ja ideologian suhdetta. Olen päätenyt pitämään tämän tutkimuksen kannalta hedelmällisimpänä Clifford Geerzin käsitystä, jonka mukaan tieteen ja ideologian epistemologinen suhde on vähemmän tärkeä kuin niiden stilistinen ero. Tiede ja ideologia voidaan ymmärtää symbolisina rakenteina, jotka vastaavat jollakin tarkkuudella Louis Althusserin käsitystä ideologiasta ja Lucien Goldmannin käsitystä maailmankatsomuksesta. Käytän kuitenkin selvyuden vuoksi edelleen termejä 'durkheimilainen sosiologia', 'radikalistinen ideologia' ja keskiluokan 'maailmankatsomus'. Liberaalilla keskiluokalla tarkoitan uusien yhteiskuntakerrostumien suurinta osaa, jotka nousivat valtaan Kolmannen Tasavallan mukana.

Seuraavassa luvussa esittelen Ranskan yhteiskunnallis-poliittisen tilanteen determinantit yrittäen löytää sellaiset ilmiöt ja kehityssuunnat, jotka ovat voimakkaimmin muovanneet keskiluokkaista maailmankatsomusta.

4. RANSKAN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTINEN TILANNE VUOSISADANVAIHTEESSA

Liberalistisen valtion kielteiset piirteet alkoivat käydä ilmeisiksi jo 1800-luvun puolivälistä lähtien. Suurporvaristo, joka oli sen vahvin tuki, käytti valtiota hyväkseen silloin, kun valtio toimi porvariston intressien suuntaisesti, mutta vastusti kaikkia rajoituksia, joita esimerkiksi sosiaalilainsäädäntö olisi voinut tuottaa talouselämälle (Burdeau 1979, ss. 164-167).

Kolmannen tasavallan pari ensimmäistä vuosikymmentä olivat taloudellisen pysähtyneisyyden aikaa. Ennen vakiintumistaan tasavalta koki myös muutamia vakavia poliittisia kriisejä. Taloudellinen nousukausi alkoi vuonna 1896 ja jatkui ensimmäiseen maailmansotaan asti. Tilastojen valossa näyttää siltä, että kasvu keskittyi voimakkaimmin uusinta teknologiaa edustavaan teollisuuteen, erityisesti metalliteollisuuteen. Metalliteollisuuden varsinainen liikkeellelähtö tapahtui vuonna 1905, ja sen kasvu oli huipussaan vuosina 1910 - 1913. Uusi teollisuus edusti kuitenkin melko rajoitettua osaa koko kansantaloudesta. Perinteellinen teollisuus, joka käytti eniten työvoimaa, kasvoi myös mutta huomattavasti hitaammin (Bergeron 1979, ss. 56-58; Berstein - Milza 1990, ss. 75-77).

Viimeistään vuonna 1899 katsottiin, että tasavalta oli eliminoinut pahimmat poliittiset vaaransa ja vakiinnuttanut järjestelmänsä (Miquel 1979, s. 124). Samoihin aikoihin myös Ranskan sosiaalilainsäädäntö alkoi ottaa ensimmäisiä askeliaan työtapaturlain (1898) myötä. Vuosisadan vaihteessa Ranskan sosiaaliturva oli jäljessä erityisesti erityisesti Saksasta, mutta myös Englannista ja Itävalta-Unkarista. Bismarckin sosiaalilainsäädäntö oli tietysti ranskalaisille poliitikoille tuttu, mutta vuoden 1870 tappion jälkeen he olivat vastahakoisia seuraamaan Saksan esimerkkiä (Gibaud 1994, s. 187; Köhler - Zacher 1982, s. 137, 242 ja 398-400; Rosanvallon 1992 a, ss. 154-157; Saint-Jours 1982, s. 137).

4.1. KOLMANNEN TASAVALLAN POLIITTINEN JÄRJESTELMÄ

Kolmas tasavalta syntyi Toisen keisarikunnan kukistuttua Ranskan-Saksan sodan seurauksena. Se osoittautui hyvin vakaaksi poliittiseksi järjestelmäksi. Kolmas tasavalta säilyi toiseen maailmansotaan asti, eikä sodanjälkeinen Neljännen tasavallan valtiosääntökään oleellisesti poikennut Kolmannen tasavallan valtiosäännöstä (Duverger 1971, ss. 75-76).

Kansalliskokouksen vaalit järjestettiin 8.2.1871. Lähes 500 uuden kansalliskokouksen 650:stä edustajasta lukeutui monarkisteihin. Pariisin kommuuni nousi kapinaan Versailles'hin kokoontunutta kansalliskokousta vastaan. Työväestön edustajat olivat kommuunissa keskeisessä asemassa, mutta kommuuni ei ilmeisesti ollut taustaltaan niin puhtaasti proletaarinen, kuin Karl Marx aikalaispamfletissaan oletti (Marx 1978, ss. 466-483). Se edusti myös Pariisin tasavaltalaista ja jakobiinista pikkuporvaristoa, joka kapinoi provinsiaalista monarkismia vastaan (Arendt 1985, s. 90; Bouju - Dubois 1995, s. 9; Miquel 1979, ss. 94-95; Poulantzas I 1972, s. 185; Thomson 1969, ss. 24-27). Armeija nujersi kommuunin verisesti toukokuun lopulla 1871 (Bouju - Dubois 1995, ss. 7-9; Horne 1984, s. 13).

Näissä oloissa oli odottamatonta, että Ranskasta kaikesta huolimatta tuli tasavalta. Välittömänä syynä tähän näyttävät olleen monarkistien keskinäiset kiistelyt laillisesta kruununperijästä ja orleanistien vaivihkainen siirtyminen tasavallan kannalle. Niin sanotut legitimistit pitivät monarkiaa poliittisena ja moraalisenä välttämättömyytenä. Orleanisteille se taas oli lähinnä tae suurporvariston luokkavallan säilymisestä. Kun tasavalta alkoi näyttää turvallisemmalta vaihtoehdolta, he valitsivat tasavallan. Kolmannen tasavallan valtiosääntö vahvistettiin 30.1.1875 yhden äänen enemmistöllä (Bouju - Dubois 1995, ss. 14-16; Jenkins 1990, s. 76; Locke 1974, 142-143).

Kolmannen tasavallan pysyvyys ei siis ollut alunperin ennustettavissa. Ranska oli koko 1800-luvun ajan ollut konstitutionaalisesti epävakaa. Vuodesta 1789 vuoteen 1870 maa kokeili yhtätoista valtiosääntöä (Godechot 1970, s. 501-505). Aikalaisilla ei ollut mitään syytä uskoa, että uusi valtiosääntö olisi elinkelpoisempi kuin sen edeltäjät.

Maurice Duverger'n arvion mukaan Kolmannen tasavallan kestävyys johtui siitä, että kirjoitetun valtiosäännön lyhyys ja epätäsmällisyys salli poliittisen käytännön kehittyä omia teitään. Ranskan toistaiseksi pisimpään kestänyt valtiosääntö oli todellakin lyhin kirjoitettu valtiosääntö, mitä maalla on koskaan ollut (Duverger 1971, s. 76; Godechot 1970, ss. 331-336).

Käytäntö olisi tietysti voinut johtaa poliittisen järjestelmän myös presidenttivaltaiseen suuntaan ja sitä kautta jonkintyyppiseen yksinvaltaan. Hallituskriisi ja parlamentin hajottaminen vuonna 1874 merkitsivät ratkaisevaa käännettä tasavaltalaisen ja nimenomaan parlamentaarisen järjestelmän hyväksi. Tasavaltalaiset saivat enemmistön edustajainhuoneeseen. Tasavallan presidentti Maurice de Mac-Mahon myönsi, ettei hallitusjärjestelmä voi toimia hajotusoikeuden varassa ja sinetöi samalla tiukan parlamentarismien periaatteen (Miquel 1979, s. 105; Ory 1977, s. 115).

Kun pormestarien valinta delegoitiin kunnanvaltuustoille, tasavaltalaiset saivat määräävän aseman myös kunnallishallinnossa. Tämä puolestaan tasavaltalaisti valitsijakollegion, joka valitsi senaattorit. Vuonna 1879 tasavaltalaiset saivat enemmistön senaatissa, joka oli monarkismin viimeinen linnake valtiolinten joukossa. Sen jälkeen he panivat toimeen laajan puhdistuksen koko virkakunnassa. Muun muassa departemanttien prefektit vaihdettiin neljää lukuunottamatta (Irvine 1989, ss. 52-53; Jenkins 1990, s. 77; Miquel 1979, ss. 106-107).

Armeijan ylin johtokin järjestettiin uudelleen, mutta armeijaa ei pyritty systemaattisesti tasavaltalaistamaan. Léon Gambetta halusi mieluummin pitää armeijan poliittisten kiistojen ulkopuolella (Miquel 1979, s. 106; Horne 1984, s. 15). Tämä politiikka kostautui tavallaan Dreyfus'n tapauksen yhteydessä. Yhtenä syynä sen kärjistymiseen oli juuri armeijan sisäänlämpiävä konservatiivisuus (Horne 1984, s. 22).

Monarkian mahdollisuuden väistyttyä uutta tasavaltaa uhkasi puolestaan bonapartismien tyyppinen diktatuuri. Se konkretisoitui kenraali Georges Boulanger'n (1837 - 1891) hahmossa. Hän sai tuekseen suuren osan konservatiiveista ja työväestöstä. Vallankaappauksen uhka oli olemassa vuonna 1889, mutta se kaatui Boulanger'n liian monimutkaiseen juonitteluun ja eri tahojen mielenmuutoksiin (Bouju - Dubois 1995, ss. 34-40; Irvine 1989, ss. 9-12 ja 107-124).

Boulangismin varoittava esimerkki oli ehkä osasyynä siihen, että järjestelmästä kehittyi hyvin parlamenttivaltainen, eikä sitä oikeastaan voi sanoa vakaaksi muuta kuin kestopuolesta. Ranskan sisäpolitiikka oli koko Kolmannen Tasavallan ajan varsin kuohuvaa ja ministeristöjen vaihtuvuus tiheää (Buell 1920, s. 59; Ory 1977, s. 216).

4.2. DREYFUS'N TAPAUKSEN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTINEN MERKITYS

Kolmannen Tasavallan kauaskantoisin poliittinen kriisi oli Dreyfus'n tapaus. Yleisesikunnassa työskentelevä kapteeni Alfred Dreyfus tuomittiin sota-oikeudessa vakoilusta vuonna 1894. Dreyfus'n perheen tekemät selvitykset antoivat aiheen epäillä, että tuomio oli väärä. Émile Zolan avoin kirje tasavallan presidentille *L'Aurore*-lehdessä vuonna 1898 toi asian kansalliseen ja jopa kansainväliseen tietoisuuteen. Sota-oikeus otti asian uudelleen käsiteltäväkseen vuonna 1899. Se tuomitsi Dreyfus'n edelleen syylliseksi mutta lieventävien asianhaarojen kera. Tasavallan presidentti armahti hänet. Kolmannen kerran juttu otettiin esille vetoomustuomioistuimessa vuonna 1904, ja kahden vuoden kuluttua Dreyfus vapautettiin syytteistä ja rehabilitoitiin (Franzén 1983, ss. 270-272; Miquel 1992, ss. 46-64).

Julkisuudessa juttu sai valtavan symbolisen merkityksen. Dreyfus'n puolustaminen yhdistettiin yleisessä mielipiteessä tasavallan puolustamiseen. Antidreyfusardit puolestaan puhuivat isänmaallisuudesta, kunniaa ja kansallisista intresseistä. Molemmat puolet tavallaan ruokkivat toisiaan. Dreyfusardit katsoivat puolustavansa tasavaltaa, demokratiaa, uskonnollisesti neutraalia valtiota ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta. Antidreyfusardeihin taas liittyi suurin osa monarkisteista, boulangisteista, katolisista ja konservatiiveista (Bouju - Dubois 1995, ss. 56-57). Kriisi jakoi myös ranskalaisen intelligentsian kahtia. Akatemia vastusti Dreyfus'n tuomion purkamista. Yliopistomaailma asettui suurimmaksi osaksi hänen puolelleen (Petitfils 1976, s. 65).

Dreyfus'n tapaus oli merkittävä ennen kaikkea siksi, että liberaalin keskiluokan siinä saavuttama voitto auttoi keskiluokkaa tiedostamaan itsensä modernia, rationaalista yhteiskuntaa edustavana poliittisena voimana (Rebérioux 1975, ss. 40-41; Sartre 1981, ss. 243-245).

Theodore Zeldin pitää Dreyfus'n tapausta intellektuellien voittona. Oikeusjutun lopputulos korosti intellektuellien yhteiskunnallista merkitystä ja sai heidät uskomaan omaan historialliseen tehtäväänsä (Zeldin 1993 a, ss. 681-682). Periaatteessa Zeldin lienee oikeassa, mutta hänen väitteensä vaatii tarkennusta. Dreyfus'n tapaus oli nimenomaan alemman, keskiluokkaisen intelligentsian voitto eli Régis Debrayn sanoin ”henkisen meritokratian voitto henkisestä aristokratiasta.” (Debray 1979, s. 65).

Jutun varhaisvaiheessa dreyfusardit tulivat nuorison, erityisesti poliittisesti vakiintumattoman, nuoren sivistyneistön piiristä. Käytännöllisesti katsoen koko lehdistö (96 prosenttia) asettui Dreyfus'ta vastaan (Charle 1990, s. 251; Rebérioux 1975 s. 26).

Rintamalinjat vakiintuivat siten, että intellektuaalinen eliitti vastusti Dreyfus'n uutta oikeudenkäyntiä. Tähän ryhmään kuuluivat lähes kaikki Ranskan Akatemian jäsenet, ns. kirjalliset salongit ja arvostetuimmat kirjailijat (Debray 1979, ss. 64-65; Rebérioux 1975, s. 25; Franzén 1983, ss. 193-201). Esimerkiksi tunnetuin dreyfusardi, Émile Zola ei kansainvälisestä suosiostaan huolimatta kuulunut varsinaiseen kirjalliseen eliittiin. Hänellä oli tuohon aikaan pikemminkin best-selleristin maine (Debray 1979, s. 64).²

Yliopistojen ja erinimisten korkeakoulujen opettajat ja opiskelijat asettuivat suurimmaksi osaksi Dreyfus'n puolelle. Vain oikeustieteelliset tiedekunnat kuuluivat antidreyfusardien leiriin. Lääketieteilijät jakoutuivat suunnilleen tasan kummallekin puolelle (Charle 1990, s. 251; Debray 1979, ss. 65-66; Rebérioux 1975, ss. 25-26).

4.2.1. *Durkheim, Bourgeois, Alain ja Dreyfus'n tapaus*

Tämän tutkimuksen protagonisteista Émile Durkheim otti kantaa Dreyfus'n uuden oikeudenkäynnin puolesta artikkelissaan 'L'individualisme et les intellectuels', joka julkaistiin *Revue bleue* -lehdessä vuonna 1898 (Durkheim 1970 b, ss. 255-278).

² Christophe Charle on esittänyt tarkemman analyysin kirjallisten piirien sitoutumisesta. Alunperin joukko nuoria, kirjallisuuden lievealueilla toimivia intellektuelleja, jotka olivat riippuvaisia lehdistöstä ja kirjallisen eliitin hyväksynnästä pidättäytyi ottamasta julkisesti kantaa tai sijoittui antidreyfusardien puolelle. Tästä syystä ns. kirjalliset piirit jakoutuivat lähes tasan kummankin leirin kesken (Charle 1990, ss. 203-206 ja 251).

Durkheimin argumentointi mainitussa artikkelissa on hiukan mutkikas, sillä hän joutui puolustamaan individualismia - tavallaan vastoin omaa sosiologismiaan - osana Ranskan sosiaalista perintöä. Dreyfus'n puolustamisessa ei Durkheimin mukaan ollut niinkään kysymys yhden viattoman yksilön puolustamisesta, vaan siitä, että perusteettomat hyökkäykset yksilöä vastaan kompromettoivat koko kansallisen olemassaolon (Durkheim 1970 b, ss. 273-274).

Alain oli dreyfusardi koko jutun ajan, mutta hänen kannanottonsa tulivat julki melko myöhäisessä vaiheessa. Dreyfus'n tapaus näyttää olleen yhtenä syynä siihen, että hän ylipäänsä aloitti poliittisen kirjoittelunsa *La Dépêche de Lorientissa* vuonna 1900. Hän oli myös mainitun lehden kanssa yhteistyössä perustamassa paikallista kansankorkeakoulua (*Université populaire*). Tällaisten kansansivistyslaitosten määrä lisääntyi räjähdysmäisesti juuri Dreyfus'n jutun ansiosta, ja niiden kautta monet muutkin intellektuellit kiinnostuivat politiikasta (Ory - Sirinelli 1986, s. 24).

Kuitenkin jo muutamaa kuukautta Zolan 'J'accuse'-kirjoituksen jälkeen Alain kirjoitti Elie Halévyille: "Jos Dreyfus on syylinen, niin hänellä on pieni toivo saada kunniansa palautetuksi. Jos hän on syytön, hänellä ei ole minkäänlaisia mahdollisuuksia." (Sernin 1985, s. 65).

Alainin lausahdus osoittaa, miten monimutkaisia motiiveja Dreyfus'n tapaukseen kytkeytyi. Alainkin näyttää olleen dreyfusardi ensi sijassa siksi, että hän oli kiihkeä antimilitaristi.

Léon Bourgeois ei oikeastaan ilmaissut henkilökohtaisia käsityksiään. Dreyfus'n tapauksessa hän pikemminkin seurasi puolueensa linjaa kuin ohjasi sitä (Miquel 1992, ss. 122-123; Stone 1985, ss. 73-74). Hän ei halunnut edistää kansan jakautumista kahtia. Muun muassa juuri tähän hänen solidaristinen filosofiansa pyrki välttämään (Hayward 1961, s. 24).

Poliittisesti Dreyfus'n tapaus kääntyi kaikesta huolimatta radikaalien voitoksi. Puolue sitoutui asiaan melko myöhäisessä vaiheessa ja pikemminkin antidreyfusardeja vastaan kuin Dreyfus'n puolesta (Miquel 1992, s. 122; Stone 1985, s. 74). Radikaalien ohella Dreyfus'n tapauksesta hyötyi koko parlamentaarinen järjestelmä. Juttu ikäänkuin nosti 'kansan tahdon' valtiolinten ylimmäksi valvojaksi, ja oli tärkeä tekijä valtion ja kirkon lopullisessa erottamisessa toisistaan (Bouju - Dubois 1995, ss. 60-64; Miquel 1992, s. 123).

4.3. DEMOGRAFINEN MALTHUSIANISMI

Ranskan yhteiskunnalliseen keskusteluun ja luultavasti myös ranskalaiseen mentaliteettiin vaikutti vuosisadavaihteessa syvästi syntyvyyden dramaattinen väheneminen (*dénatalité*). Vuosina 1890 - 1914 Ranskan väestön nettouusiutumisluku oli 0,06 prosenttia vuodessa, kun se Saksassa oli 1,18 ja Englannissa 1,03 prosenttia. Tämä ilmiö huolestutti lähes kaikkia ranskalaisia heidän ideologisista preferensseistään riippumatta (Pedersen 1995, s. 59-60).

Ranska joutui väestöongelmineen 'edelläkävijän' rooliin luultavasti historiallisista syistä. Etelä-Ranskan talonpoikainen perimysjärjestys oli jo *ancien régime*n aikana sellainen, että se suosi yhden lapsen perheitä (Todd 1991, ss. 19-20). Ranska oli myös paradoksaalisesti kärsinyt kroonisesta ylikansoituksesta. Ranskalaiset taloustieteilijät jopa kehottivat ihmisiä malthusianistiseen käytäntöön, koska he olettivat, että kansantulo *per capita* sitä kautta kohoaisi (Braudel 1990, ss. 199-202).

Vuosisadanvaihteen asiantuntijat näyttävät kyllä olleen selvillä siitä, että syntyvyyden väheneminen oli yleiseurooppalainen ilmiö, vaikka sen vaikutukset näkyivät ensimmäiseksi juuri Ranskassa (esim. Dagan 1897, ss. 248-256; Parodi 1897, ss. 390-398). Koska perhesuunnittelu kuuluu tyypillisesti keskiluokkaiseen elämäntapaan, tekisi mieli väittää, että Ranskan demografinen tilanne *Belle Époque*n aikana liittyi niinkään liberaalin keskiluokan uuteen yhteiskunnalliseen tietoisuuteen (Mayeur 1973, ss. 55-60).

Ranskassa syntyvyyden vähenemisen ideologiset seuraukset olivat joka tapauksessa mielenkiintoisia. Konservatiivisetkin ranskalaiset taloustieteilijät alkoivat suhtautua Englannin talouselämän suuriin muutoksiin, erityisesti nopeaan teollistumiseen, vähintään varovaisesti. Ranskan demografinen kehitys sai heidät vakuuttuneiksi siitä, että rajoittamaton teollistuminen ja kaupungistuminen saattoi aiheuttaa myös vakavia sosiaalisia ongelmia: lisääntynyttä väkivaltaa, maaseudun autioitumista ja kansallista degeneroitumista. Ranskalaiset talouspoliitikot pyrkivät hallittuun muutokseen. He halusivat säilyttää pienyritykset ja suosivat suuryritysten sijoittumista maaseudulle. Maaseudun työllistämisyrietykset tähtäsivät perheviljelmien ja palkkatyön yhdistämiseen. Ranskalaiset halusivat säilyttää itsenäiset viljelijäperheet, jotka taloudellisesti täydentäisivät ja tukisivat toinen toisiaan ja samalla hillitsivät työväestön radikalismia (Pedersen 1995, ss. 61-62).

Erityisesti katoliset ja konservatiivit ottivat väestökysymyksen omaksi keppihevosekseen, mikä saattoi radikaalit hiukan hankalaan ideologiseen asemaan. Hekään eivät toki toivoneet väestön vähenemistä, mutta radikaalien virallisissa julkilausumissa väestökysymyksestä ei puhuta juuri mitään. Sen sijaan niissä kyllä puhutaan naisten aseman parantamisesta ja äitiyslomien pidentämisestä. Radikaalit kaiketi toivoivat, että väestökysymys olisi voitu jättää vapaaehtoisten kansalaisjärjestöjen hoidettavaksi. Ainoa ja melko vaatimaton perhepoliittinen toimenpide, johon radikaali tasavalta uskaltautui, oli avustuksen säätäminen köyhille, monilapsisille perheille vuonna 1913 (Charpentier 1913, s. 406; Defrasne 1972, s. 56; Gueslin 1992, s. 114; Nicolet 1957, ss. 48-53; Pedersen 1995, s. 64).

4.4. LIBERAALI KESKILUOKKA

Kun puhun tässä tutkimuksessa liberaalista keskiluokasta ja radikaalisosialistisesta puolueesta sen poliittisena järjestäytymismuotona, minun on tietysti osoitettava, että tällainen luokka tai kerrostuma todella oli olemassa ja että sillä oli määrättyjä, yhteisiä ajattelutapoja, joista sen maailmankatsomus muodostui.

Lähtökohdaksi voidaan ottaa amerikkalaisen Stanley Hoffmannin tulkinta ranskalaisen yhteiskunnan modernisoitumisesta ja sen erikoispiirteistä (Hoffmann 1976). Hoffmann luonnehtii Kolmatta Tasavaltaa termillä 'tasavaltainen synteesi'. Synteesi kehittyi vähitellen Suuren Vallankumouksen jälkeen, ja se oli leimaa antavana ranskalaiselle yhteiskunnalle erityisesti vuosina 1878 - 1930 (Hoffmann 1976, s. 36).

Sosiologisen tradition mukaisesti Hoffmann erottaa kaksi yhteiskuntatyyppiä, traditionaalisen ja modernin. Hänen mukaansa Kolmannen Tasavallan ranskalainen yhteiskunta oli näiden tyyppien omalaatuinen yhdistelmä. Se ei ollut läpikotaisin staattinen, mutta ei myöskään kovin dynaaminen (Hoffmann 1976, s. 38).

Porvaristo, joka oli ranskalaisen yhteiskunnan selkäranka, oli käynyt vapaustaistelunsa *Ancien Régimen* edustamaa feodaalisyhteiskuntaa vastaan, mutta samalla se oli omaksunut merkittäviä piirteitä feodaalisesta arvomaailmasta. Yksi näistä oli Hoffmannin mukaan se, että taloudellinen rationaliteetti ei ollut porvariston maailmankatsomuksessa keskeisellä sijalla. Perheen sosiaalisen aseman säilyttäminen oli sille tärkeämpää kuin työn tuottavuus. Jopa liikemiehet suhtautuivat pidättyvästi aggressiiviseen, kapitalistiseen yrittäjähänkeeseen (Hoffmann 1976, s. 38; Rebérioux, 1975, s. 95; vrt. Parsons 1986, s. 8).

Tästä huolimatta Ranska ei myöskään ollut staattinen yhteiskunta. Sosiaalinen liikkuvuus ja luokkarajojen ylittäminen oli hyväksyttyä eikä porvaristo suinkaan vastustanut uuden tuotantotekniikan käyttöönottoa. Ranskahan oli kaikesta huolimatta varteenotettava teollisuusmahti (Hoffmann 1976, s. 38).

Suurporvaristo, joka osittain sulautui vähälukaiseen vanhaan aristokratiaan, oli menettänyt poliittisen hegemoniansa, mutta se käytti tehokkaasti taloudellista ja sosiaalista valtaa. Taloudellisen eliitin ohella suurporvaristoon voitiin lukea myös alansa huippua edustavat lääkärit ja juristit, mutta ei esimerkiksi ammattijohtajia tai insinöörejä (Lejeune 1995, 112).

Keskikerrostumien ja pikkuporvariston rajat eivät *Belle Époquen* aikana olleet kovinkaan selkeät. Porvaristo muodosti kokonaisuutena jonkinlaisen jatkumon. Epämääräisinäkin keskikerrostumat olivat kuitenkin yhteiskunnan selkäranka. Niiden piirissä taas voitiin erottaa toisaalta itsenäiset, omaa työtään tekevät ammatinharjoittajat ja toisaalta palkansaajat. Edelliset olivat vuosisadan vaihteessa selvänä enemmistönä. Vielä vuonna 1911 peräti 42 prosenttia ammatissa toimivasta väestöstä luokiteltiin itsenäisiksi yrittäjiksi (Jenkins 1991, s. 79; Lejeune 1995, s. 112).

Itsenäiset ammatinharjoittajat muodostivat pääosan ryhmästä, josta aikanaan käytettiin nimitystä 'kyvyt' (*capacités*). He olivat yleensä akateemisesti koulutettuja henkilöitä, joiden yhteiskunnallista merkitystä lisäsi tieteen nauttima arvonanto ja usko koulutukseen ihmiskunnan edistyksen edellytyksenä. Kykyjen joukkoon laskettiin vapaan ammatin harjoittajat, julkisten virkojen haltijat ja yritysten ylemmät toimihenkilöt, vaikka he tarkasti ottaen kuuluivatkin palkansaajiin (Lejeune 1995, s. 112).

Nimitystä 'virkamies' (fonctionnaire) alettiin vuosisadanvaihteen tienoilla käyttää koko palkatusta virkakunnasta eikä ainoastaan korkeista virkamiehistä kuten aikaisemmin. Kolmannen tasavallan alusta ensimmäiseen maailmansotaan mennessä heidän lukumääränsä kolminkertaistui. Vuonna 1914 valtion palveluksessa oli 450 000 virkamiestä, joista 125 000 toimi opettajina (Gueslin 1992, s. 61; Lejeune 1995, s. 113-114).

Virkamiehet jakautuivat asemansa ja palkkansa perusteella laajalle asteikolle. Korkeimmat virkamiehet ansaitsivat 40-kertaisesti sen, mitä esimerkiksi postinkantajat ja tullimiehet saivat. Yleensä virkamiesten asema oli kuitenkin arvostettu ja vakaa. He olivat käytännöllisesti katsoen erottamattomia ja eläke turvasi heidän vanhuutensa. Korkeat virkamiehet olivat sosiaalisesti verrattavissa vapaiden ammattien harjoittajiin (Lejeune 1995, s. 114).

Erityisesti virkamiehet ja vapaiden ammattien harjoittajat kehittivät itselleen mytologian, joka korosti yksilöllistä ponnistelua, edistysuskoa ja asteittaista sosiaalista nousua. Tällainen mentaliteetti levisi myös pikkuporvaristoon ja osaan maanviljelijöistä (Lejeune 1995, s. 115).

Perinteellisimmät pikkuporvarilliset ammattiryhmät, maaseudun käsityöläiset, menettivät merkitystään teollistumisen myötä. Niiden tilalle muodostui urbaani pikkuporvaristo. Sen alaan kuuluivat erityisesti rakennusteollisuus, ravintolat ja vähittäiskauppa. Niistä kehittyi sosiaalisen kohoamisen väylä yritteliäille työläisille ja heihin verrattaville pienituloisille toimihenkilöille. Nämä alat eivät vaatineet korkeaa koulutusta eivätkä suuryritykset erityisemmin kilpailleet pienyritysten markkinoista (Lejeune 1995, s. 115).

Suurporvaristo ja vanha aristokratia (*les notables*) muodostivat puolestaan melko suljetun kastin, aivan sanan kirjaimellisessa merkityksessä. Suurporvaristoon kuuluvat perheet pitivät yllä läheisiä suhteita keskenään ja pyrkivät vahvistamaan eksklusiivisuuttaan mm. omassa piirissään solmittujen avioliittojen avulla (Dupeux 1976, ss. 126-127).

4.4.1. Keskiluokan erottautumisstrategiat

Ulkonaisesti porvariston keskiryhmät erottautuivat vuosisadanvaihteessa muista elämäntapansa perusteella. Heillä oli tilavat asunnot: erillinen olohuone, ruokasali ja keittiö. Heillä oli myös palveluskuntaa tai ainakin yksi kotiapulainen. Perhepalvelijoita oli vuonna 1906 lähes miljoona, eli enemmän kuin metallityöntekijöitä.

Tärkeää porvariston keskiryhmille oli melkoinen vapaus ajankäytössä. Vapaiden ammattien harjoittajat pystyivät itsenäisesti määräämään työaikansa. Aikasuvereniteetti oli ainakin teoriassa mahdollista myös yrittäjille, mutta ei niinkään enää pikkuvirkamiehille eikä toimihenkilöille (Prost 1982, s. 12).

Porvaristolle yhteinen ominaisuus oli säästäväisyys, mutta se ei mielellään saanut näkyä ulospäin. Tämä johti siihen, että porvaristo eli yksityiselämässään usein vaatimattomasti, mutta antoi ulkopuoliselle tarkkailijalle varakkaan vaikutelman (Sorlin 1969, ss. 152-153). Toinen yhteinen piirre oli ankara henkilökohtainen moraal. Se oli ilmeisesti yksi keino erottautua vanhasta aristokratiasta, jonka ainakin oletettiin edustavan löyhempää tapakulttuuria (Sorlin 1969, s. 156).

Tiukka moraal ja säästäväisyys ovat ominaisuuksia, jotka melkein automaattisesti liittyvät työteliäisyyteen. Tanskalainen matkakirjailija Richard Kaufmann hämmeskelee vuonna 1885 ilmestyneessä kirjassaan Kolmannen Tasavallan opiskelijoiden työntäyteisiä päiviä. Hän ei enää löytänyt Pariisista Murger'n kuvaamaa boheemielämää edes taiteilijapiireistä (Kaufmann 1885, ss. 315-330).

Lasten kasvatusta oli alue, jolle porvariston säästäväisyys ei ulottunut. Keskiluokalle oli erittäin tärkeää taata pojilleen ainakin keskiasteen koulutus, käytännössä ylioppilastutkinto. Tyttöjen muodollinen koulutus oli vaatimattomampaa, mutta he saivat äideiltään yksityiskohtaisen kasvatuksen porvarisnaisen rooliin. Yleinen käsitys oli, että aristokraattiset hyveet olivat veren perintöä, kun taas porvarillisten tapojen oppiminen vaati erityistä kasvatusta (Sorlin 1969, ss. 155-156). Lasten kasvatukseen ja koulutukseen liittyvät kustannukset ovat hyvinkin voineet olla yhtenä motiivina lapsiluvun rajoittamiseen.

Vapaa-ajan viettämisessä keskiluokkien edustajille olivat tärkeitä erilaiset miesten toveripiirit, joista vapaamuurarijärjestö oli tunnetuin.

Grand Orientin ja hieman pienempään *Grande Loge* -järjestöön kuului vuoteen 1914 mennessä yhteensä 50 000 - 60 000 jäsentä. Kaikesta päätellen vapaamuurarijärjestöillä oli aktiivinen rooli radikaalien taistelussa kirkkoa, armeijaa, monarkiaa ja suurpääomaa vastaan (Thomson 1969, s. 106). Enemmistö loosien jäsenistä kuului tyypillisesti porvarillisiin ammattiryhmiin. He olivat kauppiaita, käsityöläisiä, lääkäreitä ja lehtimiehiä. Vapaamuurarit valitsivat itse jäsenensä, ja sellaiseksi pääseminen merkitsi varsinkin pikkukaupungeissa kohtalaista yhteiskunnallista asemaa (Sorlin 1969, s. 248).

Vapaamuurarit olivat muuten vain yksi monista, enemmän tai vähemmän esoteerisista veljeskunnista, joita syntyi 1800-luvun alkupuolella ympäri Eurooppaa. Ne perustuivat usein epämääräisiin teologisiin, moraalisiin ja jopa okkultistisiin oppeihin. Yhteistä niille oli pyrkimys korvata taantumuksellinen katolisuus ja perustaa uusi sosiaalisuus egoistisen *laissez-faire* -individualismin tilalle. Comten positivistinen ihmiskunnan uskontokin voidaan rinnastaa näihin pyrkimyksiin (Hayward 1959, s. 268; Servier 1982, ss. 91-92).

Keskiluokan naisille 'vastaanotoilla' oli hiukan samanlainen funktio. Porvarilliset asunnot pyrittiin sisustamaan sosiaalista elämää suosivalla tyylillä. Kutsuihin käytettiin runsaasti rahaa verrattuna porvariston muuten säästäväiseen elämäntapaan. Ne myös suorastaan edellyttivät palveluskuntaa (Servier 1982, s. 93; Sorlin 1969, ss. 154-157).

Ranskalainen yhteiskunta oli hämmästyttävän stabiili koko Kolmannen Tasavallan ajan, ja sen jotkut perinteiset ominaisuudet lienevät säilyneet meidän päiviimme asti. Michel Crozier on tehnyt tunnetuksi termin 'lukittu yhteiskunta' (*société bloquée*). Hän tarkoittaa sillä määrätynlaista hallinto- ja toimintatyyliä, joka on hidastanut ranskalaisen yhteiskunnan modernisoitumista (Crozier 1971, ss. 93-126 ja passim).

4.5. INTELLEKTUELLIT

Kolmannessa Tasavallassa, erityisesti 1900-luvun alussa, intellektuelleilla oli huomattava poliittinen merkitys. Se johtui paljolti Kolmannen Tasavallan koulupolitiikasta ja pyrkimyksestä kansan moraaliseen ja yhteiskunnalliseen kasvatukseen. Näiden pyrkimysten taustalla oli halu kehittää Ranskasta moderni kapitalistinen valtio. Varsinkin ylempien oppilaitosten opettajat olivat arvostettuja kansalaisia. Monet tunnetut poliitikot loivat poliittisen uransa tieteellisten saavutustensa sivutuotteena. He edustivat ajan henkeen sopivaa ideologiaa, rationalistista filosofiaa yhdistyneenä rationalistiseen moraliin (Lefebvre 1983, s. 204).

Tarkoitan tässä tutkimuksessa intellektuelleilla lähinnä opetus- ja tutkimustyötä tekeviä henkilöitä, kirjailijoita ja journalisteja. Määrittely vaikuttaa muodolliselta. Se on kuitenkin täsmällisempi kuin useimmat muut intelligentsiaa kuvaavat määrittelyt, vaikkei se täysin vastaakaan sitä käsitystä, joka yleisessä kielenkäytössä liitetään tähän kategoriaan (ks. esim. Williams 1983, s.218).

Formaalinen määrittely vastaa kuitenkin myös Durkheimin määritelmää, jonka hän muotoili Dreyfus'n jutun yhteydessä: "Intellektuelli ei ole henkilö, jolla on yksinoikeus ymmärrykseen; ei ole olemassa sellaisia yhteiskunnallisia tehtäviä, joissa ymmärrys ei olisi tarpeen. Mutta sellaisia tehtäviä on, joissa ymmärrys on yhtä aikaa keino ja päämäärä; niissä käytetään ymmärrystä ymmärryksen lisäämiseksi, ts. sen rikastamiseksi uusilla tiedoilla, aatteilla tai tuntemuksilla. Ymmärrys on siis tällaisten ammattien (tiede, taide) koko sisältö, ja tämän erikoispiirteen ilmauksena henkilöä, joka antautuu näille aloille, on alettu luontevasti kutsua intellektuelliksi." (Durkheim 1970 b, s. 261, n. 2; vrt. myös Ory - Sirinelli 1986, s. 10).

Eräät ajan ilmiöt, erityisesti Dreyfus'n tapaus, motivoivat kuitenkin huomattavan osan edellä mainittuihin ryhmiin kuuluvista henkilöistä omaksumaan intellektuellin roolin myös Jean-Paul Sartren tunnetun määritelmän mukaisessa merkityksessä: intellektuelli on käytännöllisen tiedon spesialisti, joka tiedostaa totuuden etsimisen ja vallitsevan ideologian välisen ristiriidan sekä itsessään että yhteiskunnassa. Hän huolehtii asioista, jotka hänelle kuuluvatkin eli omaa elämäänsä ohjaavista periaatteista ja paikastaan yhteiskunnassa. Toiset taas väittävät hänen puuttuvan asioihin, jotka eivät hänelle kuulu (Sartre 1972, ss. 397-400).

Yliopistopiirien merkitys oli tässä yhteydessä keskeinen. Yliopisto on Ranskassa tietysti ikivanha instituutio, mutta esimerkiksi Régis Debray katsoo, että vasta Kolmas Tasavalta loi varsinaisen yliopistomiljöön ja sen puitteet vuosina 1871 - 1885 (Debray 1979, s. 54; vrt. Coser 1977, ss. 169-170).

Yliopiston professoreiden lukumäärä oli *Belle Époque*n aikana yllättävän pieni. Vuonna 1880 heitä oli 503. Vuoteen 1909 mennessä heidän lukumääränsä oli noussut 1 048:aan, eikä heitä vielä vuonna 1930:kään ollut kuin 1 145 (Debray 1979, s. 56).

Professoreiden yhteiskunnallinen ja poliittinen merkitys oli kuitenkin huomattava. He olivat tasavaltalaisen ajattelun etujoukko. He valitsivat edistyksellisen maailmankatsomuksen osittain siksi, että se oli yliopiston tulevaisuuden kannalta lupaavin. Debrayn mukaan Kolmannen tasavallan yliopistolaitos oli porvarillisen tasavallan ja liberaalin rationalismin liittoutumisen tuote (Debray 1979, ss. 55-56).

Professoreiden maailmankatsomus heijasti myös heidän yhteiskunnallista taustaansa. Kolmannen Tasavallan alusta vuoteen 1908 yli puolet Sorbonnen professoreista oli lähtöisin porvariston keskikerrostumista tai intellektuaalisia ammatteja edustavista perheistä. Vuosina 1909 - 1939 pikkuporvariston osuus heidän luokkataustassaan vahvistui, luonnontieteissä peräti 42:een prosenttiin (Charle 1994, ss. 114-115).

Yliopiston professorit näyttävät edustaneen liberaalin keskiluokan orgaanista intelligentsiaa aivan Antonio Gramscin tarkoittamassa merkityksessä.³ Alempien oppilaitosten opettajat hoitivat kansan keskuudessa samaa poliittista tehtävää, mitä yliopiston professorit harjoittivat sivistyneistön piirissä. Régis Debrayn sanoin ”tiedon levittäminen ja poliittinen ristiretki olivat tuolloin yksi ja sama asia.” (Debray 1979, s. 55).

Jean-Louis Fabiani toteaa, että Kolmannelle Tasavallalle ominainen ideologinen vapautuminen toi mukanaan myös akateemisen opetuksen vapauden. Minkäänlainen ’valtionfilosofia’ ei sitonut professoreita heidän työssään (Fabiani 1988, s. 8). Näin esitettynä akateeminen vapaus kuulostaa ylevältä, mutta toisaalta on muistettava, ettei tasavallalla ollut mitään syytä valvoa professoreitaan, koska he jo oman luokkatietoisuutensa takia omaksuivat tasavaltalaisen arvomaailman.

Hallitus pyrki sen sijaan vaikuttamaan alemman opettajakunnan poliittiseen kasvatukseen mm. siten, että uusi tiede, sosiologia, nimenomaan Émile Durkheimin edustamassa muodossaan, otettiin pakolliseksi aineeksi opettajien valmistuslaitoksiin (*écoles normales*). Sen uskottiin edistävän tasavaltalaista ajattelua ja uuden yhteiskunnan vaatimaa sekulaaria, positivistiseen tieteeseen perustuvaa moraalialia (Badie - Birnbaum 1982, ss. 23-33).

³ Gramsci määrittelee orgaanisen sivistyneistön seuraavasti: "Syntyessään taloudellisessa tuotannossa suorittamansa olennaisen tehtävän luomalta perustalta jokainen yhteiskuntaryhmä luo samalla itselleen elimellisesti yhden tai useamman sivistyneistön kerrostuman, joka antaa sille yhtenäisyyttä ja tietoisuutta sen omasta tehtävästä ei ainoastaan taloudessa vaan myös yhteiskunnallisessa elämässä ja politiikassa." (Gramsci 1979, ss. 121-122).

Lehtimiesten ja kirjailijoiden asema keskiluokkaisessa konstellaatioissa näyttää olleen ristiriitainen juuri siinä mielessä, mitä Sartre edellä mainitussa intellektuellin määritelmässään tarkoitti. Eri asia on, ymmärsivätkö he tilanteensa samalla tavalla kuin Sartre.

Pariisin sitoutumattomat valtalehdet olivat tuottavia liikeyrityksiä, ja kannattavuusnäkökohdat sanelivat myös niiden toimituksellisen linjan. Ne olivat suurporvariston rahoittamia ja hengeltään konservatiivisia tai ainakin konformistisia. Tämä koskee erityisesti neljää suurinta sanomalehteä, joiden yhteinen levikki ylitti vuosisadan vaihteessa viiden miljoonan rajan. Suurimmat poliittiset lehdet olivat niinkään oikeistolaisia. Tärkeimpiä vasemmistolaisia lehtiä olivat sosialistien *L'Humanité* ja radikaalien *La Dépêche de Toulouse* (Dupeux 1976, ss. 174-175; Lejeune 1995, ss. 131-132).

Albert Thibaudet väittää, että Pariisissa intellektuaalisen arvoasteikon huippua edustivat Ranskan Akatemia, *Institut de France*, kirjallisuus, lehdistö ja oikeuslaitos. Yliopisto sijoittui vasta niiden alapuolelle. Pääkaupungin ulkopuolella yliopistoa sen sijaan pidettiin intellektuaalisen elämän tärkeimpänä instituutiona (Thibaudet 1927, ss. 23-25).

Thibaudet'n väittäminen ei liene enempää kuin subjektiivinen vaikutelma, mutta se saattaa heijastaa esimerkiksi 'luovan' työn ja opetustyön erilaista arvostusta eri yhteiskuntaryhmissä. 1800-luvun yliopistot olivatkin Ranskassa ennen kaikkea keskiasteen koulutuksen jatke, joissa koulutuksen onnistuneisuus varmistettiin tutkinolla. Koulujärjestelmän ydinalueena pidettiin keskiasteen opetusta (Zeldin 1984, s. 386). Yliopisto on näin ollen mielletty enemmän koulujärjestelmän osaksi kuin varsinaiseksi tutkimuksen työssijaksi. Tämä on varmaankin vaikuttanut yliopiston opettajien poliittisiin asenteisiin ja heidän ryhmittymiseensä keskikerrostumien rinnalle. Liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksessa ja radikaalisosialistien ideologiassa sekä koulutus ja kasvatus että tiede olivat keskeisellä sijalla (esim. Bourgeois 1897 b, s. 199).

Itse Émile Durkheim antoi siunauksensa tällaisella tulkinnalla yliopistojen tehtävästä. Eräässä alustuksessaan vuonna 1900 hän erityisesti painotti yliopistojen kasvatuksellista velvollisuutta: "... niin oleellista kuin yliopistojen tieteellinen työ onkin, ne eivät saa unohtaa, että ne ovat myös *ja ennen kaikkea kasvatuksen työssijojä.*" (Durkheim 1976, s. 189, kursivointi J.V.).

Intellektuellien piiri näyttää pysyneen koko *Belle Époque*n ajan suunnilleen 30 000 hengen suuruisena (Ory - Sirinelli 1986, s. 45). Itse termi 'intellektuelli' on kuitenkin säilyttänyt ranskankielessä omalaatuisen sisältönsä, joka liittyy sanan syntyhistoriaan. Intellektuellit ovat myös laadullinen ja arvoväritteinen kategoria Durkheimin muodollisesta määrittelystä huolimatta. Jokainen professori tai jokainen journalisti ei ole intellektuelli sanan ranskalaisessa merkityksessä, mikä tekee intellektuellien käsitelyn tilastollisena luokkana vähintään hankalaksi (Charle 1990, ss. 227-229).

4.5.1. Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin sijoittuminen subteessa intellektuellien kenttään

Régis Debrayn jaottelun mukaan Durkheim ja Alain kuuluvat molemmat intellektuaalisen eliitin yliopistolliseen vaiheeseen, joka Debrayn mukaan kattaa vuodet 1880 - 1930 (Debray 1979, ss. 53-73). He edustavat kuitenkin tämän eliitin eri tyyppisiä.

Alain oli puhdas intellektuelli. Radikaaleihin samastuessaankin hän oli vapaa poliittisista sidonnaisuuksista. Hänen poliittinen vaikutuksensa on voinut tapahtua vain välillisesti hänen kirjoitustensa ja hänen oppilailleen antamiensa vaikutteiden kautta (Ory - Sirinelli 1986, ss. 78-79; Smith 1982, s. 114).

Émile Durkheim oli suorastaan yliopistollisen vallan henkilöitymä. Hänen akateeminen arvovaltansa antoi hänelle mahdollisuuden vaikuttaa yliopisto- ja koulupoliittikkaan, mutta hänellä on myös ollut yleispoliittista vaikutusta erilaisten komiteoiden jäsenenä. Hänen asemansa kansainvälisesti tunnettuna tiedemiehenä on niinkään antanut hänen sanoilleen poliittista painoa (Charle 1987, ss. 414-415; Ory - Sirinelli 1986, ss. 38-39).

Léon Bourgeois tuli politiikkaan virkauran kautta. Hänen poliittinen toimintansa tapahtui aivan kansallisen ja kansainvälisen politiikan ytimessä. Bourgeois'lla oli kuitenkin korkea akateeminen tutkinto. Hän oli oikeustieteen tohtori. Solidaristisen ideologian kehittäjänä hän oli ennen kaikkea poliittinen filosofi. Hänen akateeminen vaikutuksensa näkyi siinä, että hänen ympärilleen ryhmittyneet, tunnetut solidaristit olivat kaikki yliopistojen professoreita: filosofeja, oikeustieteilijöitä, sosiologeja ja taloustieteilijöitä (T. N. Clark 1973, s. 159).

Vaikka Bourgeois oli oppinut mies ja luova ajattelija, häntä ei voida pitää intellektuellina enempää Durkheimin kuin Sartrenkaan määritelmän mukaan. Hän oli menestyvä ammattipoliitikko ja kuului itsestään selvästi enemmän poliittiseen kuin intellektuaaliseen eliittiin.

Sen sijaan Bourgeois kyllä poikkeaa Christophe Charlen vahvistamasta säännöstä, jonka mukaan hallinnollis-poliittinen ja taloudellinen eliitti alkoivat 1800-luvun lopulla lähentyä toisiaan, kun taas intellektuaalinen ja erityisesti yliopistollinen eliitti säilytti itsenäisen ja erillisen asemansa (Charle 1987, ss. 250-251). Bourgeois säilytti läheiset suhteensa yliopistolliseen eliittiin. Hänen väitetään jopa kieltäytyneen presidenttiehdokkuudesta siinä toivossa, että hänet valittaisiin Ranskan Akatemiaan. Tätä kunnianosoitusta hän ei kuitenkaan saanut (Hayward 1961, s. 21, n. 1).



Luvussa 4 olen esitellyt ranskalaisen yhteiskunnan keskeisiä piirteitä ns. *Belle Époque* aikana. Ranskalaista poliittista ja yhteiskunnallista elämää hallitsivat tuolloin Kolmannen Tasavallan poliittisen järjestelmän muotoutuminen ja kehitys, Dreyfus'n tapaus sekä liberaalin keskiluokan ja sen orgaanisen intelligentsian poliittinen ja sosiaalinen nousu. Tasavalta joutui samalla kantamaan huolta hidastuvasta väestönkasvusta. Luvussa on keskitytty liberaalin keskiluokan määrittelyyn ja kuvailtu sen erottautumisstrategioita.

Seuraavassa luvussa tarkastelen lähemmin liberaalin keskiluokan aseman vakiintumista ja sen poliittisen ja taloudellisen nousun determinantteja.

5. LIBERAALI KESKILUOKKA YHTEISKUNNALLISENA JA POLIITTISENA AKTORINA

Kolmas tasavalta ei siis merkinnyt vain uutta valtiosääntöä, vaan todellista vallankumousta siinä mielessä, että se nosti poliittiseen valtaan uuden yhteiskuntaluokan, jota marxilaisessa terminologiassa kutsuttaisiin pikkuporvaristoksi. Tämä ryhmä, josta radikaalit käyttivät nimitystä 'uudet kerrostumat', edusti pikkuporvaristoa siinä mielessä, että sen poliittinen johtoasema ei perustunut taloudelliseen valtaan, kuten finanssi- tai teollisuuspääoman omistamiseen. Sen sijaan uudella luokalla oli ammatillista ja kulttuurista pääomaa.

Uuden tasavallan vallankumouksellinen luonne ei jäänyt aikalaisiltakaan huomaamatta. Monarkistinen historioitsija Jacques Bainville (1879 - 1936) käytti vallankumouksen metaforaa vuonna 1935 ilmestyneessä Kolmannen Tasavallan historiassaan. Hän vain sijoitti vallankumouksen alun vasta Dreyfus'n tapauksen yhteyteen (Bainville 1935, s. 231). Samaa mieltä on amerikkalainen historioitsija Hans Kohn, jonka mielestä: "Modern France began with the French Revolution; contemporary France with the Dreyfus Affair." (Kohn 1955, s. 68).

5.1. LIBERAALIN KESKILUOKAN POLIITTINEN HEGEMONIA JA SUURPÄÄOMAN TALOUDELLIS-SOSIAALINEN VALTA

Suuren Vallankumouksen tuottama liberalistinen valtio pyrki toteuttamaan valistusfilosofien aatteita kansansuvereniteetista. Tulos oli kuitenkin tavallaan abstrakti. Kansakunta määriteltiin kollektiiviksi, joka muodostui sosiaalisiksi monadeiksi ymmärretyistä yksilöistä ilman luonnollisia siteitä yhteiskuntaluokkiin tai intressiryhmiin. Tietyt yksilöillä oli henkilökohtaiset tunteensa ja intressinsä, mutta niiden ei katsottu kuuluvan politiikan piiriin. Poliitikassa vain kansankokonaisuudella oli merkitystä. Kansaa pidettiin yhtenäisenä ja jakamattomana, kuten kansallista suvereniteettia, jonka perustana kansa oli (Burdeau 1979, ss. 190-191; Siegfried 1930, s. 80).

Virallinen käsitys kansan suvereniteetista oli tosin vain eräänlainen juridinen ajatusmuoto, jota tuskin voidaan luonnehtia edes ideologiaksi. Suuri Vallankumous päättyi suurporvaristoa edustaneiden girondistien voittoon. Teollistumisen ja siirto-maavallan laajenemisen seurauksena suurporvaristo vakiinnutti asemansa todellisena johtavana luokkana. Se sai kutakuinkin mielin määrin säädellä talouspolitiikkaa heinäkuun monarkian aikana 1830 - 1848 (Dupeux 1976, s. 123).

Karl Marx analysoi tätä vaihetta porvariston historiassa seuraavasti: ”Ludvig Filipin aikana ei hallinnut Ranskan porvaristo, vaan sen *eräs ryhmä*, pankkiirit, pörssi- ja rautatiekuninkaat, hiili- ja rautakaivosten sekä metsien omistajat ja osa niihin yhteydessä olevia maanomistajia, niin sanottu *finanssiylimystö*... Varsinainen *teollisuusporvaristo* muodosti osan julkisesta oppositiosta, ts. se oli edustettuna kamareissa vain vähemmistönä.” (Marx 1978, s. 457).

Suurporvariston kahden lohkon vastakkaisuus ei ollut niin selkeä, kuin Marx antoi ymmärtää, mutta pääpiirteissään hän näyttää olleen oikeassa. Pankkiireja voitiin todella pitää porvariston aatelina Heinäkuun monarkian aikana (Dupeux 1976, ss. 120-121).

Napoleon III tasoitti huomattavasti porvariston valtasuhteita, vaikkei hän suorastaan pystynyt niitä kääntämään. Régine Pernoud kutsuu Toista Keisarikuntaa saint-simonilaisen porvariston ajaksi (Pernoud 1962, ss. 539-569; vrt. Siegfried 1930, s. 81). Saint-Simon oli ennustanut tuottajien aikaa, jolloin valtaa pitäisi kaikkein työteliäin ja kaikkein rauhaarakastavin yhteiskuntaluokka eli teollisuudenharjoittajat ja insinöörit (Durkheim 1971, s. 162; Saint-Simon - Thierry 1925, s. 77; Pernoud 1962, ss. 539-540).

Kolmannessa Tasavallassa suurporvaristo oli edelleen sosiaalisesti ja taloudellisesti johtava luokka, mutta uudet keskiryhmät olivat poliittisesti hegemoninen ja sosiaalisesti nouseva luokka. Ne muodostivat ikäänkuin odotushuoneen, josta oli periaatteessa mahdollista siirtyä johtavaan luokkaan. Stanley Hoffmannin mukaan Kolmannen Tasavallan stabiilitetti perustui suurporvariston, uusien keskiryhmien ja maanviljelijöiden konseksukselle (Hoffmann 1976, s. 39).

Kolmannella Tasavallalla oli kaksi reserviä, joista suurporvaristo saattoi täydentyä, vaikkei se itse olisi sitä halunnutkaan. Toinen reservi perustui omaisuuteen. Se sisälsi perinteellisen pikkuporvariston eli lähinnä kauppiaat ja käsityöläiset. Toinen perustui sosiaaliseen arvostukseen, jota nauttivat virkamiehet ja vapaiden ammattien harjoittajat. Valtio tuki näitä reservejä poliittisin toimenpitein, niin kuin se tuki myös talonpoikaistoa, joka haluttiin säilyttää elinvoimaisena kasvualustana tulevalle porvaristolle (Hoffmann 1976, s. 40; Lejeune 1995, s. 111).

Sosiaalisen liikkuvuuden suosiminen oli täsmälleen sopusoinnussa radikaalisen ajattelun kanssa. Célestin Bouglé, joka piti suorastaan elämäntehtävänänsä puolustaa ihmisten tasa-arvoa sosiaalidarwinismia vastaan, kirjoitti vuonna 1897, että yhteiskunta kirjaimellisesti kuluttaa johtavia kerrostumiaan. Tästä seuraa yhteiskunnallisten reservien tarve. ”... jotta helpotettaisiin terveen kokonaisuuden kannalta välttämätöntä uudistumista, mitä parempia keinoja olisi kuin ne, jotka helpottavat liikkuvuutta, yksilöiden nousua ja laskua yhteiskunnan portailla, siis ne keinot, joilla pyritään poistamaan kaikki raja-aidat, sanalla sanoen ne keinot, joita demokraattinen henki elähdyttää?” (Bouglé 1897, ss. 458-459).

’Yhteiskunnallisten reservien’ politiikka oli nimenomaan valtion ja sitä hallitsevan keskiluokan politiikkaa. Varsinainen suurporvaristo näytti sulkevan rivejään ja korostavan eksklusiivisuuttaan sitä enemmän, mitä selvemmin se menetti poliittista mahtiaan (Dupeux 1976, ss. 126-127).

Nicos Poulantzas, joka perustaa tulkintansa aivan toisenlaisiin lähtökohtiin kuin Hoffmann, päätyy hämmästyttävän samanlaiseen tulokseen. Jakobinismi, joka oli ranskalaisen porvariston edustavin ideologia Suuresta Vallankumouksesta lähtien, kiinnittyi nimenomaan pikkuporvariston ja pientalonpoikien käsityksiin ja tavoitteisiin. Jakobiinien sosiaalisena ihanteena oli itsenäisten pientuottajien, talonpoikien ja käsityöläisten yhteiskunta, jossa jokainen omistaisi itse peltonsa, kauppansa tai verstaansa ja pystyisi elättämään perheensä turvautumatta palkattuun työvoimaan (Poulantzas 1972 I, s. 190).

Poulantzasin luokka-analyysi perustuu porvariston kolmeen fraktioon, jotka voivat muodostaa keskenään mitä oudoimpia yhdistelmiä. Hallitseva (régnante) tai valtaa hallussaan pitävä (tenante) fraktio eivät välttämättä ole hegemonisia. Voi jopa olla, että ne eivät lainkaan kuulu valtablokkiin. Niiden kanssa liitossa oleva luokka voi jonkin aikaa olla hallitsevana luokkana (Poulantzas 1972 II, ss. 75-76).

Juuri tällainen oli Poulantzasin mukaan Ranskan tilanne Kolmannen tasavallan radikaalihallitusten aikana ennen ensimmäistä maailmansotaa. Finanssiporvaristo oli silloin hegemoninen luokka. Se jakoi hallussaan olevan vallan teollisuusporvariston kanssa. Pikkuporvaristo oli hallitsevana luokkana mutkikkaissa suhteissa porvariston keskikerrosten kanssa (Poulantzas 1972 II, s. 76).

Tällaisissa tapauksissa Poulantzas näkee tosin ristiriidan tai ainakin jonkinlaisen railon luokan ja sitä edustavan puolueen välillä. Puolue toimii hegemonisen luokan tai fraktion asiamiehenä (Poulantzas II 1972 b, s. 76; vrt. Carnoy 1984, ss. 101-102).

Myös Francine Demichel analysoi sen ryhmän asemaa vuosisadan vaihteessa, jota hän marxilaisen terminologian mukaan nimittää intellektuelleiksi. Siihen kuuluvat varsinaisten intellektuellien ohella 'käytännöllisen tiedon specialistit', kuten lakimiehet, lääkärit ja insinöörit. Demichelin mukaan intellektuellien ja suurporvariston välillä ei tapahtunut minkäänlaista sulautumista. Silti intellektuellit oli ikäänkuin asemansa puolesta valjastettu täydellisesti kapitalistisen hegemonian palvelukseen. Intellektuellit olivat tyytyväisiä sosiaaliseen asemaansa. Heidän yhteistyönsä suurporvariston oli yleensä tiedostamatonta, sillä intellektuellien puolueettomuus oli juuri yksi osa vallitsevaa ideologiaa (Demichel 1982, ss. 31-32).

Aronkin yhtyy omalla tavallaan samaan käsitykseen: ”Vastakohta yleisen äänioikeuden tuottaman poliittisen vallan ja sosiaalisen mahdin välillä oli todellakin kaikkein näkyvin piirre radikalistisessa tasavallassa. Radikaali kansanedustaja oli tavallisesti pieneläjien eikä mahtimiesten, aristokraattien tai rikkaiden edustaja. Hänellä itsellään oli useammin pikku- tai keskiporvarillinen kuin suurporvarillinen tausta.” (Aron 1985, s. 405).

Hallitsiko suurpääoma sitten todella poliittisesti valittuja keskiluokan edustajia? Martin Carnoy, Alfred Cobban, Francine Demichel ja Nicos Poulantzas uskovat, että asia oli näin. Raymond Aron ei sitä ainakaan suoraan väitä. Alain sen sijaan epäili, että radikaalikansanedustajien integriteetti saattoi joutua liian kovalle koetukselle, kuten jäljempänä tulee puheeksi.

Varmaa vastausta tähän kysymykseen ei tietenkään enää voi saada. Radikaalit ylpeilivät itsenäisyydellään, mutta se merkitsi myös sitä, että ryhmäkuri oli heidän keskuudessaan lähes olematon. Jotkut heistä suorastaan ehdottivat kaikkien omistavien luokkien yhteistyötä 'yhteiskunnallisen sekasorron' torjumiseksi (Dupeux 1976, s. 173; McMillan 1992, s. 15; Stone 1985, ss. 81-82).

5.2. UUDEN YHTEISKUNNAN KULTTUURI

Tällaisessa poliittisessa ja yhteiskunnallisessa ilmapäirissä uudet johtavat kerrostumat alkoivat muokata tasavaltalaista kulttuuria. Jälkeenpäin voidaan sanoa, että liberaalin keskiluokan tavoittelema kulttuuri oli radikaalisosialistista, mihin esimerkiksi Jean-Paul Sartre tutkimuksen alussa lainatussa analyysissään viittasikin (Sartre 1981, ss. 244-245). Aikalaiset eivät varmaankaan nähneet kysymystä näin selvästi puoluepoliittisena, mutta on totta, että radikaalisosialistinen puolue oli vuosisadan vaihteesta lähtien uuden tasavallan ja uuden liberaalin keskiluokan johtava poliittinen voima.

5.2.1. *Taloudellisuus, tiede ja työ*

1800-luvun porvaristo piti maailmankatsomustaan tieteellisenä, mutta sen tieteisuskossa oli mukana eräänlaista henkistä imperialismia. Se piti itsestään selvänä, että koko maailma vähitellen muuttuisi sen kuvan mukaiseksi, jonka porvaristo oli itsestään luonut. Se uskoi, että ihminen ei kasvatuksen seurauksena ole enää sellainen, miksi luonto on hänet tehnyt, vaan sellainen, miksi yhteiskunta haluaa hänet muokata. Porvarillisesta ihanteesta tuli samalla moraalinen ihanne. Köyhää ihmistä alettiin pitää, ellei suorastaan yhteiskunnan vihollisena, niin ainakin epäilyttävänä henkilönä, koska hän ei täyttänyt porvarillisen ihanteen vaatimuksia (Servier 1982, ss. 104-105).

Porvariston asenne ei kuitenkaan ollut läpikotaisin egoistinen. Heidän ajattelunsa vain ei ulottunut mahdollisuuteen muuttaa järjestelmän perusteita. Heidän näkemänsä ratkaisu oli se, että koko kansa saataisiin asteittain kohoamaan keskiluokan tasolle. Tämä oli sikäli johdonmukainen ajatus, että 1800-luvun lopulla ranskalaisten niinkuin muidenkin teollisuusmaiden asukkaiden varallisuus lisääntyi, ja kaikki yhteiskuntaluokat hyötyivät jonkin verran taloudellisesta kasvusta (Maddison 1991, s. 49; Sorlin 1969, ss. 157-159).

Ranskalisten tuloerot tosin kasvoivat myös. Työläisten ja maanviljelijöiden tulot muodostivat ehkä 60 prosenttia kansantulosta. Tämä merkitsi sitä, että 40 prosenttia kansantulosta meni noin kymmenelle prosentille ranskalaisista (Sorlin 1969, s. 134).

Vaikka monien keskiluokkaiiinkin ammatteihin kuuluvien henkilöiden ja heidän perheidensä taloudellinen asema oli vaatimaton, he antoivat silti arvoa itsenäisyydelleen ja mahdollisuudelle parantaa olojaan omalla työllään. Tästä syystä he kokivat kollektivistisen sosialismin itselleen uhkana.

Samanlaisena, ehkä vaarallisempanakin uhkana he kokivat hallitsemattoman taloudellisen kilpailun, joka todennäköisesti olisi johtanut heidän proletarisoitumiseensa. Tässä heitä suosi ranskalaisten yritysten taloudellinen malthusianismi, joka hillitsi suuryritysten laajentumishalua. Ranskalaisten taloudellinen mentaliteetti suosi enemmän oman pääoman vahvistamista kuin investointeja (Berstein - Milza 1990, ss. 91-93).

Asia voidaan sanoa toisinkin: ranskalaisia yrittäjiä vaivasi ylikapitalisoinnin pakkomielle. 1800-luvulla suhdanteet olivat epävakaita ja teollisuus sai kokea pitkiä ja vaikeita kausia, jolloin kotimainen kysyntä oli romahtanut (1848 - 1852, 1883 - 1888, 1901 - 1904). Vasta ensimmäistä maailmansotaa seuranneena vakaamman kotimaisen kysynnän aikana yrittäjät uskalsivat kohdistaa sijoituksensa tuotantokapasiteetin lisäämiseen ja pystyivät siten alentamaan tuotantokustannuksiaan (Bergeron 1979, ss. 58-59).

Eräänlaisena taloudellisen malthusianismin osoituksena voitaneen pitää myös sitä, että varakkaimmat keskiluokan edustajat, menestyvät liikemiehet, lääkärit ja lakimiehet, joilla usein oli perittyä varallisuutta, pyrkivät vetäytymään työelämästä jo noin 45 vuoden iässä eläkkeeseen omaisuutensa tuotolla. Tästä johtui, että ns. koroillaaneläjät (*rentiers*) olivat vuosisadan vaihteen Ranskassa melko merkittävä yhteiskuntaryhmä (Prost 1982, s. 12). Pierre Sorlin väittää jopa, että heitä oli liian paljon - vuosisadan vaihteessa noin puoli miljoonaa - muodostaakseen varsinaista eliittiä, ja että heiltä puuttuivat aristokraattiset perinteet, joiden avulla he olisivat osanneet tyylikkäästi erottautua muista (Sorlin 1969, s. 159).

Weberiläisittäin ilmaistuna porvariston taloudellinen malthusianismi merkitsi todellisen 'kapitalismin hengen' kehittymättömyyttä vuosisadanvaihteen ranskalaisessa yhteiskunnassa (M. Weber 1990, ss. 12-14).

5.2.2. *Kulttuurielämä*

Tasavaltalaista optimismia keskiluokan piirissä on varmaankin lisännyt Ranskan kansainvälinen menestys kulttuurin alalla. Vuosina 1901 - 1914 ranskalaiset tiedemiehet saivat 11 ja kirjailijat kaksi Nobelin palkintoa. Rauhanpalkinto myönnettiin kolmelle ranskalaiselle.

Tieteen arvostus heijastui myös keskiluokan suosimaan realistiseen ja naturalistiseen kirjallisuuteen. Auguste Comten, Ernest Renanin ja Hippolyte Tainen vaikutuksesta positivismi löysi kirjallisen vastineensa erityisesti Claude Bernardin, Marcelin Berthelot'n ja Émile Zolan tuotannossa (Merlot 1972, s. 141; Berstein - Milza 1990, ss. 142; Plinval - Richer 1978, ss. 234-235).

Apollinaire, Paul Claudel, André Gide, Marcel Proust ja Paul Valéry eivät vielä olleet suuria nimiä, mutta heillä oli jo oma vakiintunut ja asiantunteva yleisönsä. Kuvataiteissa Pariisi edusti koko maailman avant-gardea. Auguste ja Louis Lumièren keksintö loi elokuvataiteen perusteet (Miquel 1979, s. 144; E. Weber 1986, ss. 154-155 ja 171-173).

On luonnollista, että nämä saavutukset luettiin Napoleon III:n diktatuurin kukistumisen jälkeen tasavallan ja, vuosisadan vaihteesta lähtien, radikaalisosialistisen tasavallan ansioksi. Liberaalin keskiluokan patriotismikin näyttää olleen Kolmannen Tasavallan aikana melko tervehenkistä ylpeyttä ranskalaisen kulttuurin korkeasta laadusta. Ernest Renan tiivistä kansalliset ideat kuuluisassa puheessaan 'Qu'est-ce qu'une nation?' vuonna 1882. Hän hylkäsi kansallisuuden perustana sellaiset tekijät kuin rotu, kieli, uskonto, maantiede ja jopa taloudelliset intressit. Sen sijaan hän korosti kansalaisten halua elää yhdessä. Viimeksi mainittu tekijä oli hänestä siinä määrin tärkeä, että hän käytti kansakunnan metaforana ilmausta 'päivittäinen kansanäänestys' (Renan 1947, ss. 895-904; Llobera 1994, s. 143; Lacombe 1904, ss. 273-274; vrt. Wiberg 1988, s. 68: 'hiljainen suostumus' poliittisen velvoitteen perusteena).

5.2.3. Rationalismin vastaiset aatevirtaukset

Durkheimilaisen rationalismin arvostus ihmistieteissä kontrastoituu mielenkiintoisella tavalla siihen tarmoon, jolla porvarillinen Ranska torjui freudilaisen psykoanalyysin. Durkheim oli opettajien opettaja. Sigmund Freud (1856 - 1939) edusti juuri sitä, minkä ranskalainen koulu pyrki sivilisaation nimissä tukahduttamaan. Freudin työ tunnettiin Ranskassa ainakin asiantuntijapiireissä alkuvaiheistaan asti, koska hän työskenteli vuoden ajan (1885 - 1886) Jean Charcot'n klinikalla Pariisissa (Hall 1979, s. 14).

Ranskalaisten mielestä filosofi Henri Bergson ja hypnoosiin ja hysteriaan perehtynyt lääkäri Pierre Janet olivat jo käsitelleet samoja teemoja kuin Freud. He olivat lisäksi käsitelleet niitä tyylikkäämmin, ts. ilman 'panseksualismia', josta Freudia ehkä aiheellisestikin arvosteltiin (T. N. Clark 1973, s. 78 n. 18).

Henri Bergsonin (1859 - 1941) kasvava suosio 1890-luvulta lähtien oli silti merkki henkisen ilmapiirin muuttumisesta. Positivismi ja skientismi hallitsivat ranskalaista koulu- ja yliopistomaailmaa pitkälle 1900-luvulle asti. Ne säilyivät edelleen myös tasavaltalaisen, radikalistisen ja sosialistisen ajattelun perustana. *Fin-de-sièclen* ajattelutapaan alkoi kuitenkin tunkeutua eräänlainen valistuksen vastainen henki, joka näkyi ensin suppeissa piireissä, mutta laajeni jonkinlaisen muotivirtauksen tavoin sivistyneistön keskuuteen (Berstein - Milza 1990, s. 142-143; Bergsonin intuitionismista ks. esim. Bergson 1911, ss. 809-827).

Suurporvariston edustajat suhtautuivat myönteisesti rationalismin vastaiseen reaktioon. Aikaisemmin he olivat samassa linjassa keskiluokkien kanssa puolustamassa tiedettä ja edistystä. Nyt yläluokan edustajat mielellään kielsivät entiset arvonsa, koska he epäilivät niiden suosivan uusia yhteiskuntakerrostumia, niinkuin todellisuudessa tapahtuikin (Dupeux 1976, s. 175; Grogin 1988, ss. 181-182). Toisaalta Bergsonin intuitionismi ja vitalismi vetosivat myös äärivasemmiston romanttiseen puoleen. Erityisesti syndikalistit tulkitsivat Bergsonin filosofian kapinaksi liberalistis-demokraattista materialismia vastaan (Grogin 1988, s. 89).

Tunne tieteellisen ajattelun riittämättömyydestä oli paradoksaalisesti jossakin määrin tieteen itsensä synnyttämä. Fysiikan uusimmat tutkimustulokset järkyttivät perinteellisiä käsityksiä aineesta, ajasta ja avaruudesta. Ne vaikuttivat ihmisten käsityksiin tieteellisen ajattelun luonteesta. Eksaktien tieteiden edustajat kuten Pierre Curie ja Henri Poincaré yrittivät itsekkin hillitä kritiikitöntä tietoisuskoa (Lepenies 1988, s. 71; Poincaré 1897, ss. 67-70; Poincaré 1902, ss. 291-293).

Tieteellisen ajattelutavan kyseenalaistaminen vaikutti jonkin verran mystisen uskonnollisuuden elpymiseen. Kirjallisuudessa se ilmeni katolisena reaktiona materialismia ja positivismia vastaan ja yhdistyi yleensä poliittiseen konservatismiin (Griffiths 1966, s. 4). Monet katoliset kirjailijat kuuluivat avant-garden huippuihin (mm. Bloy, Bourget, Claudel ja Huysmans), mikä lienee ollut yhtenä syynä siihen, että yhteys filosofisen eliitin ja kirjallisen avant-garden välillä supistui minimiin (Fabiani 1988, s. 115, Griffiths 1966, s. 17).

Uususkonnollisuudesta ei tullut laajaa herätysliikettä eikä se juuri vaikuttanut sekularisointumiskehitykseen. Katoliset piirit näkivät kuitenkin uudessa luonnontieteessä mahdollisuuden sovittaa uudelleen yhteen tieteen tulokset ja uskon vaatimukset (Berstein - Milza 1990, ss. 145-146; Eucken 1897, ss. 403-408; Griffiths 1966, s. 5).

Olen joutunut tässä luvussa kirjoittamaan melko laajasti keskiluokasta ja keskiluokkaisista intellektuelleista. Tarkoitukseni on ollut osoittaa tällaisen yhteiskuntakerrostuman olemassaolo ja sen maailmankatsomuksen perusteet.

Ideologinen kieli ei välttämättä tarvitse perustakseen puhetta tai tekstiä. Ideologia tai maailmankatsomus tarkoittaa niiden merkitysten järjestelmää, jotka koskevat legitimiä yhteiskuntajärjestystä. Näiden merkitysten verkko ilmenee selkeimmillään juuri tässä järjestelmässä. Ideologia tai maailmankatsomus kokonaisvaltaisena suhteiden kuvaajana voi siis olla implisiittisesti mukana missä tahansa kulttuurisissa tuotteissa, joista se on kriittisellä analyysillä mahdollista paljastaa (Ansart 1974, s. 17).

★★★★★★

Luvussa 6. käsittelen erityisesti ranskalaista radikalismia sekä sen ongelmia ja ristiriitaisuuksia keskiluokkaisena poliittisena liikkeenä. Luvussa 11. pyrin osoittamaan, millä tavalla edellä kuvatut näkemykset kristallisoituivat keskiluokkaa edustavien ajattelijoiden Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin tuotannossa.

6. RANSKALAINEN RADIKALISMI

Ranskalaisen radikalismiin voisi yksinkertaisesti määritellä ideologiaksi, jonka keskeisinä aineksina ovat antiklerikalismi, sosiaalinen reformismi ja pasifismi.

Radikalismiin kehittymiseen ovat vaikuttaneet valistusfilosofien, erityisesti Condorcet'n aatteet, suuren vallankumouksen ihanteet ja brittiläisen radikalismiin esimerkki. Itse sana 'radikaali' on poliittisessa merkityksessään brittiläistä alkuperää (Condorcet 1900, erit. ss. 161-162 ja passim; Nordmann 1974, ss. 16-24; Scott 1951, s. 120; Seignobos 1924, s. 14).

6.1. RANSKALAISEN RADIKALISMIN HISTORIA

Eri kirjoittajat ovat ajoittaneet radikalismiin synnyn milloin mihinkin. Sen oppi-isänä on pidetty joskus Voltairea, joskus Rabelais'ta, joskus jopa Prometheusta (Nordmann 1974, ss. 15-16).

Ranskassa termi 'radikaali' tuli käyttöön vuosina 1820 - 1825, aluksi pejoratiivisessa merkityksessä. Yleisen käsityksen mukaan radikalismiin historialliset juuret ovat kuitenkin jo Suuren Vallankumouksen aikaisissa jakobiiniklubeissa, jotka kokivat jonkinlaisen reinkarnaation Ledru-Rollinin seuraajissa vuoden 1848 vallankumouksen yhteydessä (Buell 1920, s. 27; Scott 1951, ss. 122-125; Dubois 1962, s. 131).

Restauration aikana radikalismi ei juuri erottunut tasavaltalaisesta aatevirtauksesta. Heinäkuun monarkian aikana se täsmentyi tarkoittamaan sosiaalisia uudistuksia, äänioikeuden laajentamista ja sananvapautta kannattavia ryhmittymiä (Nordmann 1974, ss. 29-41).

Lyhyen toisen tasavallan aikana radikaalit olivat ensimmäisen kerran mukana hallituksessa (Vigier 1970, ss. 23-26). Sen sijaan termi 'radikalismi' hävisi kummallisesti poliittisesta kielenkäytöstä. Alexandre Ledru-Rollin ja hänen tasavaltalainen ryhmänsä omaksuivat Suuren Vallankumouksen aikaisen nimityksen 'Montagne' (Nordmann, 1974, ss. 42-43; Seignobos 1924, s. 16).

'Radikalismia' alettiin viljellä uudelleen vasta toisen keisarikunnan viimeisinä vuosina. Tuolta ajalta on myös peräisin radikaalien ensimmäinen vaaliohjelma. Se oli Léon Gambettan johdolla vuonna 1869 laadittu ns. Bellevillen ohjelma. Siinä vaadittiin mm. tasavaltaa, vapautta, kirkon ja valtion eroa, julkisen vallan ylläpitämää peruskoulua, vakituisen armeijan lakkauttamista ja virkamiesten valitsemista vaaleilla (Charpentier 1913, s. XIII; Defrasne 1972, s. 56). Yleisessä kielenkäytössä termit 'radikaali' ja 'radikalismi' säilyttivät kuitenkin vielä Kolmannen Tasavallan alussa hiukan epämääräisesti perusteelliseen ja absoluuttiseen muutokseen viittaavan merkityksensä (Dubois 1962, ss. 131-132).

1800-luvun lopulla vasemmistokeskustalaiset poliitikot tunsivat, että tasavalta oli jatkuvasti vaarassa ja tarvitsi puolustusta. Tätä tarkoitusta varten he perustivat erinimisiä tasavaltalaisia järjestöjä, jotka vuonna 1901 yhdistyivät Radikaalisosialistiseksi puolueeksi (Nordmann 1974, s. 123). Tärkeää osaa puolueen synnyssä näyttelivät myös vapaamuurarien loosit, jotka radikaalit ottivat hallintaansa vuosina 1885 - 1895 (Touchard 1981, s. 42).

Armand Charpentier, joka on koonnut kirjaksi Radikaalisosialistisen puolueen kongressien keskusteluja ja julkilausumia, antaa puolueen nimelle näppärän selityksen: "Kun tasavalta oli voittanut vastustajansa, sen oli pakko tuoda lisää oikeutta ja hyvinvointia työelämään. Silloin Radikaalipuolue lisäsi nimeensä 'radikaali-sosialistisen' haluten siten osoittaa, että se ei suinkaan ollut välinpitämätön sosiaalisten kysymysten suhteen. Se päätti omistautua niille tuoden niiden tutkimiseen samat järjen ja rohkeuden menetelmät, jotka olivat tehneet siitä edistyksellisen puolueen, yhtäläillä etäällä paikallaan polkevasta taantumuksesta kuin vallankumouksellisesta väkivallastakin." (Charpentier 1913, s. XIV). Charpentier siis laimensi 'sosialistisen' 'sosiaaliseksi'.

Suurin käytännöllinen syy uuden puolueen perustamiselle oli tasavaltalaisten halu voittaa vuoden 1902 vaalit. Näin tapahtui, ja tästä eteenpäinkin Radikaalisosialistinen puolue oli lähinnä suuri ja tehokas vaalikoneisto. Vertaus amerikkalaisiin puolueisiin ei ole kaukaa haettu.

Radikaalisosialisteista tuli täten Ranskan ensimmäinen suuri, järjestäytynyt puolue. Muihin läntisiin demokratioihin verrattuna se oli myöhäsyntyinen. Sen organisaatio oli vaalijärjestönä onnistunut mutta muuten vanhanaikainen. Se perustui valitsijakomiteoille, joissa oli vähintään kymmenen jäsentä. Komiteat toimivat yhteistyössä kantoneittain, vaalipiireittäin ja lopulta departementtien tasolla. Vuosittain radikaalit järjestivät kansallisen kongressin. Radikaalit olivat siis tyypillinen kaaderipuolue (Borella 1984, ss. 120-121; Charpentier 1913, s. XV; Stone 1985, ss. 81-82).

Vuosina 1901 - 1914 radikaalisosialistit olivat Ranskan johtava puolue. Heillä oli koko ajan noin 250 paikkaa edustajainhuoneessa, johon kuului kaikkiaan 590 kansanedustajaa. Heillä ei siis kuitenkaan ollut yksin enemmistöä. Vaikka he pitivät itseään vasemmistopuolueena, he eivät suostuneet yhteistyöhön sosialistien kanssa, vaan valitsivat hallituskumppaninsa mieluummin keskustasta (Touchard 1981, ss. 42-43).

6.2. RADIKAALIEN VASEMMISTOLAINEN IDENTITEETTI

Miksi radikaalit sitten niin sitkeästi halusivat leimautua vasemmistoon, vaikka heidän periaatteensa ja sosiaalinen taustansa olisivat pikemminkin viitanneet keskusta?

Vastaus löytynee Maurice Duverger'n tunnetusta teesistä, jonka mukaan poliittiset valinnat ovat aina luonteeltaan dualistisia. Kaksipuoluejärjestelmät ovat maailmanlaajuisesti pikemminkin harvinaisia, mutta poliittiset tendenssit pyrkivät bipolarisoitumaan. Keskusta on oikeastaan vain oikeiston vasemman siiven ja vasemmiston oikean siiven keinotekoinen ryhmittymä (Duverger 1951, s. 245).

Radikaalien sijoittuminen poliittisella kartalla näyttää kuitenkin selvältä, kun katsotaan, miten oikeiston ja vasemmiston välinen rajalinja vedettiin vuosisadanvaihteen Ranskassa. Se auttaa myös ymmärtämään Émile Durkheimin tuotannon poliittista aspektia.

Dreyfus'n tapaus toi esiin varsin pysyvän vastakkainasettelun ranskalaisten kesken. Toinen Ranska oli luonteeltaan hierarkkinen, klerikaalinen ja traditionalistinen. Se tukeutui perinteissään Suurta vallankumousta edeltäneen *Ancien Régimen* arvoihin. Toinen puoli kansasta edusti modernia Ranskaa. Se oli tasa-arvoinen, maallistunut ja kulttuurisessa mielessä liberaali. Se katsoi edustavansa Suuren Vallankumouksen perinteitä (Defrasne 1972, s. 71).

Tätä kaksijakoisuutta painottaa myös François Goguel: ”Kaikissa Kolmannen Tasavallan yleisissä vaaleissa on toisella kierroksella nähty kaksi ja vain kaksi koalitiota. Hyvin usein nämä koalitiot ovat olleet implisiittisinä olemassa jo ensimmäisellä äänestyskierroksella.” (Goguel 1948, s. 28).

André Siegfried kertoo, että kun joukko entisiä rojalisteja ilmoitti boulangismin kukistumisen jälkeen kannattavansa tasavaltaa, niin Léon Bourgeois vastasi heille: ”Te olette liittyneet Tasavaltaan, mutta se ei ole vielä mitään. Hyväksyttekö te Vallankumouksen?” (Siegfried 1930, s.57). Bourgeois'n vastaus täytynee ymmärtää niin, että Kolmas Tasavalta merkitsi radikaaleille myös Suuren Vallankumouksen perinteiden kunnioittamista. Kongressiensa puheenvuoroissa he käyttivätkin toisistaan kuvaavasti Suuren Vallankumouksen aikaista puhuttelusanaa *'citoyen'* (Charpentier 1913, passim).

Kahden Ranskan vastakohtaisuutta kärjisti vielä uuden, autoritaarisen ja aggressiivisen, oikeastaan profofasistisen oikeiston syntyminen. Äärioikeiston keskeinen organisaatio oli *'Action Française'*-niminen liike, jota on jopa väitetty Euroopan varhaisimmaksi fasistityyppiseksi järjestöksi (Payne 1979, s. 302; Sternhell 1979, s. 332).

Vuosisadanvaihteen kaksijakoisessa Ranskassa Radikaalisosialistit laskettiin ilman muuta vasemmistopuolueeksi. Tähän ei vielä silloin sisältynyt minkäänlaista laskelmointia eikä väärillä korteilla pelaamista. Kolmannen Tasavallan loppuaikoina ja Neljännessä Tasavallassa tilanne oli toisenlainen. Oikeastaan vasta näihin aikoihin pätee Duverger'n arvio radikaaleista: taloudellisesti oikealla, mystiikaltaan vasemmalla (Duverger 1951, s. 245).

6.3. RADIKAALISOSIALISTIEN KANNATTAJAKUNTA JA PUOLUEEN ERITYISPIIRTEET

Radikaalipuolueen äänestäjien ydinjoukko muodostui pikkuporvaristosta, vapaan ammatin harjoittajista, virkamiehistä, toimihenkilöistä ja maanviljelijöistä. Se oli siis selvästi keskiluokkainen puolue (Defrasne 1972, s. 74).

Äänestäjien luokkajakautumasta ei tietenkään ole tarkkaa tietoa, mutta maanviljelijöiden osuuden on täytynyt olla huomattava. Ranskan oli vuosisadan vaihteessa teollistuva, mutta vielä varsin maatalousvaltainen maa. Vuonna 1911 väestöstä 56 prosenttia asui maaseudulla. Loput luokiteltiin kaupunkilaisiksi, mutta heidän kaupunkilaisuutensa oli melko suhteellista. Ranskalaiset tilastotieteilijät määrittivät kaupungeiksi kaikki 2 000:n hengen taajamat (McMillan 1992, ss. 49-50).

Pariisin ympäristön ohella radikalismien tärkeimpiä tukialueita olivat viinialueina tunnetut Etelä-Ranska sekä Juran ja Saône-et-Loiren departementit. Tästä syystä pahat kielet luonnehtivat puoluetta viininviljelijöiden painostusryhmäksi (McMillan 1992, s. 15).

Englantilainen historioitsija Alfred Cobban jopa väittää, että pienviljelijät olivat Kolmannen Tasavallan johtava luokka (Cobban 1981, s. 70). Äänestäjien lukumäärällä mitattuna hän saattaa olla oikeassa, mutta jos katsotaan Radikaalisosialistisen puolueen johtoa ja sen kansanedustajien luokkakoostumusta, hän on ehdottomasti väärässä.

Cobban väittää edelleen, että Belle Époque'n ajan vasemmistohallitukset pysyivät vallassa ainoastaan siksi, että ne pidättäytyivät yhteiskunnallisista uudistuksista (Cobban 1981, s. 70). Näin hän itse asiassa yhtyy Demichelin ja Poulantzasin kantaan: radikaalit olivat poliittisesta hegemoniastaan huolimatta suurpääoman palvelijoita.

Radikaalien johtamat hallitukset toimivat todellakin ankarassa ristipaineessa. Yhteiskuntarauhan turvaaminen reformilainsäädännön avulla oli radikaalien keskeinen tavoite, mutta se ei aina näyttänyt vastaavan heidän kannattajakuntansa, varsinkaan yrittäjien intressejä. Radikaalipoliitikot onnistuivat kuitenkin vakuuttamaan kannattajansa sosiaaliturvan parantamisen poliittisesta välttämättömyydestä, joten radikaalihallitukset saivat kaikesta huolimatta aikaan yhtä ja toista: julkisten palvelujen täydellisen sekularisoinnin, kirkon ja valtion eron, koululain, asevelvollisuuslain, pakollisen viikkolevon, vanhusten sosiaaliavustukset, turvattomien lasten suojelun, maanviljelijöiden ja työläisten ensimmäisen eläkejärjestelmän ym. Vuonna 1914, radikaalit saivat senaatin lopulta hyväksymään progressiivisen tuloveron, jota oli tosin määrä ryhtyä soveltamaan vasta vuonna 1916 (Buisson 1913, ss. VIII-IX; Lejeune 1995, s. 169; Stone 1985, ss. 163-170). Lista näyttää vaikuttavalta, mutta tosiasiaa julkisten menojen osuus kansantuotteesta oli vielä vuonna 1913 Ranskassa vain noin puolet siitä mitä mitä se oli Saksassa ja myös huomattavasti pienempi kuin Englannissa (Maddison 1991, s. 77).

Radikalismi oli siis ristiriitainen ja komplisoitu poliittinen voima. Radikaalit puhuivat järjen, loogisuuden ja periaatteiden nimissä. He jakoivat kansan edistyksellisiin ja taantumuksellisiin, mutta jatkuvasti he solmivat liittoja, tekivät kompromisseja ja harrastivat kaikenlaista poliittista peliä nimellisten vastustajiensa kanssa. Yksi heidän menestyksensä salaisuuksista saattoi olla juuri se, että he niin uskollisesti heijastivat ranskalaisen yhteiskunnan monia ambivalentteja piirteitä (Zeldin 1993 b, s. 683).

Sama nimike kattoi todellisuudessa kaksi erilaista radikalismia, kuten Ferdinand Buisson asian ilmaisi. Osa radikaaleista pyrki samaan päämäärään kuin sosialistit painottaen kuitenkin kehityksen lainmukaisuutta, asteittaista luonnetta ja rauhanomaisuutta. Toinen puoli puolueesta toimi jarruna pyrkien hillitsemään sosialisointitavoitteita. Ennen ensimmäistä maailmansotaa Radikaalisosialistinen puolue pystyi säilyttämään epävakaa tasapainon lähes vastakkaisten tendenssien kesken. Se eteni ja perääntyi, äänesti sosialisovien periaatteiden puolesta ja jätti ne käytännössä toteuttamatta eläen ikäänkuin jatkuvan epävarmuuden tilassa (Buisson 1913, s. XI).

Yleisen aatehistorian valossa vuosisadan vaihteen radikaalit edustivat ranskalaista muunnosta demokraattisesta liberalismista, joka kehittyi poliittisesti autoritaarisen ja taloudellisesti liberaalin valtion demokratisoituessa, niinkuin länsimaissa 1800-luvun kuluessa yleensä tapahtui (Macpherson 1969, ss. 7-11).

1800-luvun loppupuolella liberaalien leiri jakautui Ranskassa konservatiivisiin ja demokraattisiin liberaaleihin. Demokraattien piirissä tapahtui vastaavanlainen jakautuminen liberaaleihin ja ei-liberaaleihin demokraatteihin (Bobbio 1994, ss. 44-48). Näyttää siltä, että Radikaalisosialistinen puolue kokosi joukkoonsa demokraattiset liberaalit ja liberalistisesti ajattelevat demokraatit. Samalla puolue myös omaksui demokratian liberalistisen merkityksen, ei niinkään *kansan* valtana, vaan pluralistisena kilpailuna vallasta (Macpherson 1969, s. 10; Manninen 1977, s. 35).

Radikaalit eivät kuitenkaan olleet liberaaleja sanan taloudellisessa merkityksessä. Näistä asioista puhuttaessa on tosin pidettävä mielessä sekä 'liberalismin' että 'radikalismien' semanttisesti melko joustava merkitys. Erityisesti Belle Époque'n aikana radikaalien valtavirta piti valtion interventiota välttämättömänä kansalaisten vapauden turvaamiseksi, vaikka he hyväksyivät yksityisen yritteliäisyyden ja jopa kannustivat sitä. Etatistisen linjan vastapainona radikaalien piirissä esiintyi assosiationistinen linja, joka painotti sekundaaristen, välittävien ryhmittymien merkitystä poliittisen demokratian rakentamisessa. Kumpakaan linjaa ei voi varsinaisesti pitää klassisen liberalismin ilmauksena (Hazareesingh 1994, 207-213).

Radikaalien ideologinen vetovoima alkoi heiketä vuonna 1909. Puolueen sisäinen johtajuuskriisi osui samaan aikaan, jolloin tasavaltalainen mystiikka alkoi menettää tehoaan ja luovuttaa maaperää isänmaalliselle, monarkistiselle ja uskonnolliselle mystiikalle (Thibaudet 1927, ss. 193-194; Lepenies 1988, ss. 66-72; Robinet 1987, ss. 101-105; Wahl 1972, ss. 115-135).

Albert Thibaudet analysoi jo vuonna 1927 radikaalipuolueen alamäkeä lähtien siitä, että puolueen ohjelma tuli kutakuinkin toteutetuksi vuoteen 1914 mennessä. Vuosisadan vaihteessa puolueen keskeisinä tavoitteina ja vaalivaltteina olivat kirkon ja valtion ero ja progressiivinen tulovero. Dreyfus'n jutun erikoisolosuhteet tuottivat sille jonkin verran lisämateriaalia äänestäjiä varten (Thibaudet 1927, s. 181).

Suurten kansallisten kysymysten saatua ratkaisunsa Radikaalisosialistien reformipolitiikka alkoi myös saavuttaa rajansa. Pikkuporvariston eri sektoreiden intressit eivät enää näyttäneet yhteneviltä. Pienyrittäjät pelkäsivät reformipolitiikan uhkaavan omia taloudellisia intressejään. Pikkuvirkamiehet, erityisesti opettajat alkoivat puolestaan tuntea vetoa sosialisteihin sitä mukaa kuin heidän ammatillinen järjestäytymisensä edistyi. Radikaalisosialistien pikkuporvarillisen kannattajakunnan mielenmuutokset ja epäluotettavuus asettivat siis rajansa reformipolitiikalle, joka oli ollut radikalistisen ideologian kulmakiviä (Stone 1985, s. 168).

Luonteva jatko radikaalien ideologiselle työlle olivat koulu- ja kasvatuskysymykset. Sodan jälkeen radikaalit nostivatkin yhtenäiskoulun keskeiseksi tavoitteekseen. Heidän päämääränään oli, että kansalaiset olisivat koulutuksen suhteen lähtökohtaisesti tasa-arvoisia. Thibaudet näkee yhtenäiskoulun suorana jatkona radikaalien antiklerikalismille. Kirkon erottaminen valtiosta oli radikaalien kulttuuripolitiikan kriittinen puoli. Sen rakentavana puolena oli koulun valtiollistaminen (Nordmann 1974, ss. 192-195; Thibaudet 1927, s. 182 ja ss. 195-196).

★★★★★★

Luvussa 6. olen kuvannut ranskalaisen radikalismien ja sen järjestäytyneen muodon, Radikaalisosialistisen puolueen historiaa ja erityispiirteitä. Kuvauksesta käy ilmi radikalismien diffuusi luonne, joka samalla kuvastaa keskiluokkaisen maailmankatsomuksen ja luokkatietoisuuden epämääräistä uuden etsintää. Oleellista tämän tutkimuksen kannalta on radikaalien vasemmistolainen identiteetti, joka muodostui tyypillisesti ranskalaisista poliittisista asetelmista.

Vuonna 1901 perustettu Radikaalisosialistinen puolue oli keskeisessä asemassa Ranskan politiikassa ja päähallituspuolueena vuoteen 1914 asti.

Puolueen ideologiassa sosiaalireformismi oli tärkeä elementti, mutta se ei aina ollut sopusoinnussa puolueen kannattajakunnan intressien kanssa. Puolueorganisaation vanhakantaisuus ja löyhyys salli kansanedustajien keskittymisen valitsijakuntansa tarpeisiin samalla, kun puoluejohto korosti kansallisella tasolla puolueen reformistisia tavoitteita. Luvusta käy myös ilmi radikalismiin vähittäinen muuntuminen opportunistiseksi sen saavutettua keskeiset käytännölliset tavoitteensa koulu- ja sosiaalipolitiikan alalla.

Seuraavassa luvussa yritän muodostaa kuvan keskiluokkaisen maailmankatsomuksen rakenteesta edellä esittämiäni havaintojen pohjalta. Goldmannin hypoteesin mukaan tietoisesti tai tiedottomasti ideologisen diskurssin pitäisi heijastaa havaittavissa olevia ilmiöitä, mutta niiden tulkintaan liittyy monia virhemahdollisuuksia. Jonkinlainen keskiluokkaisen maailmankatsomuksen rekonstruktio on kuitenkin välttämätön tämän tutkimuksen kohteena olevien ajattelijoiden ideologisten valintojen selittämiseksi.

7. KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN REKONSTRUKTIO

Vuosisadanvaihteen keskiryhmien luokkatietoisuus on tietysti monimutkainen totaliteetti, jonka kaikkia yksityiskohtia ei voida enää edes tuntea. Sen perusteella, miten liberaalia keskiluokkaa ja sen yhteiskunnallis-poliittista toimintaa on kuvattu luvuissa 4. ja 5. voidaan kuitenkin valita eräitä keskeisiä näkökohtia, joiden ympärille keskiluokan luokkatietoisuus näyttäisi rakentuvan.

7.1. KESKILUOKKA JA YHTEISKUNNAN KAKSINAISLUONNE

Tärkein tekijä keskiluokan maailmankatsomuksen muodostumisessa oli yhteiskunnan jakautuneisuus, joka ilmeni useina, lähes päällekkäisinä kahtiajakoina. Se ilmeni ensiksi republikanismin ja monarkismin vastakkainasetteluna. Suuresta Vallankumouksesta asti ranskalainen porvaristo oli tottunut ajatukseen, että monarkia ja siihen liittyvä aristokratia on paha asia. Tasavalta ja siihen liittyvä kansalaisten muodollinen tasa-arvo on hyvä asia, olipa historiallinen opetus tasavaltaisista kokeiluista minkäläinen tahansa.

Toinen ja edellisen kanssa paljolti päällekkäinen kahtiajako syntyi Dreyfus'n tapauksen yhteydessä. Se toi yksinkertaistetussa muodossa esiin kaksi Ranskaa. Toinen edusti monarkiaa, aristokratiaa, armeijaa ja kirkkoa ja oli valmis - epäilyttävän aristokraattisen 'kunnia'-käsitteen takia - pitämään vangittuna miehen, jonka syyllisyys näytti mitä suurimmassa määrin epävarmalta. Toinen puoli kansaa halusi uutta oikeudenkäyntiä järjen ja oikeudenmukaisuuden takia, joiden nimissä Suuri Vallankumouskin aikoinaan pantiin alulle.

Kolmas kahtiajako muodostui synnynnäisen eriarvoisuuden ja lähtökohtien tasa-arvon välille. Keskiluokka piti oikeudenmukaisena sitä, että ihmiset ansaitsevat sosiaalisen arvonsa työllään ja oppimillaan taidoilla, ts. meritokraattisesti eikä sen perusteella, minkälaisiin olosuhteisiin he ovat sattuneet syntymään. Tässä asiassa käytäntö tosin vaati usein joustamaan periaatteesta. Ne keskiluokkaiset kansalaiset, jotka olivat onnistuneet hankkimaan varallisuutta, halusivat, että myös heidän lapsensa voisivat hyötyä siitä paremman koulutuksen ja perintönä saamansa alkupääoman muodossa.

Meritokraattista periaatetta palveli myös erojen tasoittuminen maanviljelijöiden ja kaupunkiporvariston välillä. Tässä suhteessa yhtenäinen koulu oli avainasemassa, mutta tärkeä tekijä oli myös yleinen asevelvollisuus, joka saattoi yhteen eri puolilta maata tulleet nuorukaiset ja homogenisoi heidän käyttäytymistään ja puhetapaansa.

Maaseudun ja kaupunkien yhteneväisyys eteni tosin hiukan kaksisuuntaisesti. Kansallinen markkinatalous, yhtenäinen koulutus ja asevelvollisuus sekä kulkuyhteyksien paraneminen lähensivät maaseutua ja kaupunkeja toisiinsa. Toisaalta maaseudun käsityöläisammattien häviäminen ja tilattoman väestön maaltapako vaikuttivat päinvastaiseen suuntaan. Maaseudulle jäivät nimenomaan maanviljelijät. Työläiset ja keskiluokkaisiin ammatteihin hakeutuneet maalaiset siirtyivät kaupunkeihin (Burns 1984, ss. 165-170).

Maailmankatsomus goldmannilaisessa merkityksessä tarkoittaa niiden tunteiden ja aatteiden kokonaisuutta, jotka yhdistävät yhteiskuntaluokan jäsenet toisiinsa ja asettavat heidät toisia ryhmiä vastaan. Ihmiset ovat harvoin täysin tietoisia toiveidensa, tunteidensa ja käyttäytymisensä suunnasta ja sen merkityksestä. Heidän tietoisuutensa on vain suhteellista. Korkein mahdollinen tietoisuuden taso saavutetaan juuri kysymyksessä olevaa yhteiskuntaluokkaa edustavien filosofien ja kirjailijoiden ajattelussa ja tuotannossa (Goldmann 1969, ss. 26-27).

Arkikielellä sanottuna tämä tarkoittaa sitä, että liberaali keskiluokka ymmärsi yhteiskunnan kaksinaisen luonteen, mutta se ei pystynyt näkemään sitä muulla tavalla kuin personoituneena itseensä ja 'toisiin'. Toiset olivat niitä, jotka eivät jakaneet keskiluokan arvomaailmaa: kirkonmiehet, monarkistit, bonapartistit, konservatiivinen yläluokka ja mystikot, jotka eivät uskoneet tieteeseen, koulutukseen ja edistykseen.

7.2. BIOLOGISMI JA KANSANTERVEYS

1800-luvun edistyksellisimmälle luonnontieteelle, biologialle, löytyy myös vastine keskiluokkien ajatusmaailmassa. Rumimmillaan biologismi ilmeni rasismina ja xenofobiana, mikä on sikäli outoa, että ranskalaisten vakiosanastoon kuuluva 'veljeys' kattoi periaatteessa koko ihmiskunnan. Muukalaisvihamielisyyttä esiintyy kuitenkin kaikissa maissa, ja se voi ilmetä milloin lievemmissä milloin väkivaltaisemmissa muodoissa.

Antisemitismi, jota Ranskassa oli esiintynyt piilevänä sukupolvien ajan, alkoi hieman yllättävästi tulla näkyviin 1880-luvulta lähtien. Sillä oli kaksi ilmenemismuotoa: katolinen, uskonnollisperäinen juutalaisvastaisuus ja sosio-ekonominen antisemitismi, joka yhdisti juutalaisuuden kapitalismiin ja esiintyi siinä mielessä modernina (Rebérioux 1975, s. 31).

Katolinen antisemitismi ei alunperin ollut rasistista, vaan uskonnollista. Katolilaiset halusivat tehdä juutalaisista katolilaisia. Vasta Dreyfus'n tapauksen yhteydessä katolinen juutalaisvastaisuus alkoi saada rasistisia piirteitä. Juutalaisten ei enää haluttu assimiloituvan katolisiin ranskalaisiin, vaan pikemminkin jatkavan perinteellistä eristäytyneisyyttään, koska heidän oletettiin edustavan toista rotua (Todd 1991, ss. 94-95).

Rodun käsite, jota käytettiin varsin väljästi, venytettiin joskus jopa ranskalaisiin maassamuuttajiin. Pariisilaisilla oli taipumus kohdella köyhiä, maalta tulleita työnhakijoita alempana rotuna, kunnes nämä puolestaan oppivat pariisilaisen elämäntavan ja jatkoivat halventavaa käyttäymisperinnettä uusiin tulokkaisiin (E. Weber 1986, ss. 134-135).

Biologismien parempaa puolta edusti hygienian ja kansanterveyden paraneminen tai ainakin pyrkimys niiden parantamiseen. Tärkeimpiä innoittajia kansanterveystyössä olivat koleraepidemiät vuosina 1832 ja 1849 sekä Louis Pasteurin keksinnöt bakteriologian alalla. Myös demografisilla tekijöillä oli merkityksensä jo Kolmannen Tasavallan alusta asti (Rosanvallon 1993, ss. 130-131).

Huoli ranskalaisten henkisestä ja fyysisestä terveydestä ja elinvoimasta oli myös reaktio kulttuuriseen muotivirtaukseen, dekadenssiin. Siitä puhuminen tuli muotiin 1860-luvulla, mutta se sai pontta vuoden 1870 sotilaallisesta tappiosta. Alunperin 'dekadenssin' käsite liittyi todelliseen kulttuuripessimismiin, johon sekoittui sosiaalidarwinistinen epäily ranskalaisten geneettisestä heikkoudesta (L. L. Clark 1984, s. 132).

Kuitenkin jo 1880-luvulla huomattiin dekadenssin koristeellinen puoli. Sillä alettiin tarkoittaa eräänlaista ylihienostunutta väsähtäneisyyttä, joka vaikutti tyylikkäältä. Tätä dekadenssin muotoa harrastettiin varsinkin rikkaissa, joutilaissa piireissä, joille fyysinen väsymys oli ilmeisen vierasta (E. Weber 1986, ss. 22-25; huom. myös Durkheim 1985, s. 204).

Valtio katsoi tehtäväkseen kansanterveyden edistämisen, mutta sen interventiot tällä alalla olivat varsin joustavia. Se otti huomioon kansalaisjärjestöjen taholta tulevat aloitteet. Alan järjestöistä tärkeimpiä olivat Léon Bourgeois'n perustama *Comité national de défense contre la tuberculose*, *Alliance d'hygiène sociale*, jonka puheenjohtajana oli niinkään Léon Bourgeois, *Société française de prophylaxie sanitaire et morale*, *Alliance nationale pour l'accroissement de la population française* ja *Association française de climatothérapie et d'hygiène urbaine* (Gueslin 1992, ss. 98-99; Rosanvallon 1993, s. 131).

Biologismilla oli huomattava vaikutus Claude Bernardin, Marcelin Berthelot'n ja Émile Zolan tuotantoon. Heidän romaanejaan hallitsivat determinismi, fysiologismi, perinteellisen psykologian karttaminen ja skeptinen suhde metafysiikkaan. Biotieteiden menestys sai kirjailijat kiinnostumaan perinnöllisyydestä ja filosofian uudistamasta elämän käsitteestä. Yhteiskuntatieteellisissä aikakauslehdissä julkaistiin innostuneita kirjoituksia terveydenhoidosta ja sairaanhoitojärjestelmästä (Cobban 1981, ss. 75-76; Imbart de la Tour 1908, s. 312; Merlot 1972, s. 141; Pinon 1902, s. 987; Plinval - Richer 1978, ss. 234-235).

Yleisen kansanterveysinnostuksen piiriin voidaan laskea myös urheiluharrastuksen elpyminen, joka niinkään perustui paljolti keskiluokkiin, vaikka urheilun tunnetuin promoottori sattuikin olemaan aatelismies, paroni Pierre de Coubertin (E. Weber 1986, ss. 55-26). Alan terminologia (sportman, football, lawntennis jne.) osoittaa kuitenkin, että Ranska jäljitteli tässä suhteessa Englantia, jolla oli pitemmät urheiluperinteet. Itse asiassa juuri urheiluharrastus oli englantilaista alkuperää, kun taas voimisteluseurojen suosio levisi Ranskaan Saksasta päin (E. Weber 1986, s. 217).

Näyttävimmät lajit, kuten autoilu, mailu ja vuorikiipeily, olivat erityisesti yläluokan suosiossa. Massaurheilu keräsi runsaasti harrastajia keskiluokan piiristä. Työväen urheiluseurojakin oli, mutta työväestön piirissä urheiluharrastus pysyi rajoitettuna. Työläisillä oli fyysisesti liian rasittava työ ja liian vähän aikaa tämältyypiseen harrastukseen (E. Weber 1986, s. 214).

Alunperin voimisteluseuroilla oli melko nationalistinen ja militaristinen leima, mutta tämä puoli jäi jo 1880-luvulla taka-alalle. Pierre de Coubertinin motiivina lienee pikemminkin ollut urheilun moraalisesti kasvattava ja kansanterveydellinen vaikutus kuin kansalaisten sotilaskunnan kohentaminen. Kaikesta huolimatta urheilu- ja voimisteluseurat valjastettiin palvelemaan nationalismin nousua ensimmäistä maailmansotaa edeltävinä vuosina (Benda 1927, ss. 163-165; Lejeune 1995, ss. 110-111 ja 155-158; Sternhell 1978, ss. 78-79; E. Weber 1986, s. 224; E. Weber 1991, ss. 218-219).

7.3. RADIKALISMI JA KOULULAITOS KESKILUOKAN LUOKKATIE TOISUUDEN ILMENTYMINÄ

Kaikkein vaikutusvaltaisimmaksi keskiluokan intressejä ajavaksi organisaatioksi muodostui Radikaalisosialistinen puolue. Se takasi keskiluokan poliittisen hegemonian demokraattisessa tasavallassa. Puolueen vaalimenestys antoi sille parlamentaarisen voiman. Sen sisäinen löyhäisyys ja ryhmäkurin puuttuminen sallivat sen esiintymisen myös alueellisten intressien puolustajana.

Radikaalisosialistinen puolue oli tehokas vaalikoneisto, mutta se ei ollut pelkästään sitä. Juuri siksi, että radikaaleilla ei ollut selvästi määriteltyä puolueideologiaa, puolue pystyi toimimaan myös puolivirallisena toveripiirinä. Se ei, toisin sanoen, ollut olemassa vain määrättyjen intressien ajamista varten. Radikaalit saivat henkilökohtaista tyydytystä pelkästä yhdessäolostaan. Puolue oli heille mitä syvimmissä merkityksessä välittävä yhteisömuoto toisistaan piittaamattomien kansalaisten isolationismista ja tottelemista vaativan ryhmäkurin välillä (Charpentier 1913, s. XIV; McMillan 1992, s. 14; Sorlin 1969, ss. 248-249).

Tässä yhteydessä on syytä myös muistaa Vapaamuurarijärjestö, josta kehittyi melkein Radikaalisosialistisen puolueen varjo-organisaatio varsinaisen poliittisen kentän ulkopuolella. Vapaamuurareilla oli niinkään sekä ideologinen että sosiaalinen merkitys. Järjestön vahvuus sai alkunsa siitä, että sillä oli Toisen Keisarikunnan aikana monopoliasema keskiluokkaisena järjestönä, joka pystyi käsittelemään myös poliittisia kysymyksiä. Napoleon III salli sen toiminnan, koska vapaamuurarit mainostivat ennen kaikkea spiritualismiaan ja pyrkimystään ihmiskunnan moraaliseen kehittämiseen (Sorlin 1969, s. 247).

Ilmeisesti vapaamuurareilla oli jo tuolloin tavoitteenaan demokraattinen ja liberaali valtio, mutta jos he olisivat avoimesti esiintyneet poliittisena järjestönä, se olisi merkinnyt heidän toimintansa loppua. Italialainen Gaetano Mosca kirjoitti vuonna 1896: ”When it becomes possible to write the history of the nineteenth century impartially, much space will have to be given to the effectiveness with which the Masonic lodges, for example, managed to disseminate liberal and democratic ideals, and so cause profound modifications of intellectual trends in a great part of European society.” (Mosca 1939, ss. 219-220).

Vapaamuurarien vetovoima keskiluokkiin oli sekä ideologista että sosiaalista laatua. Radikaalipoliitikoille tai sellaisiksi aikoville vapaamuurarien 400 loošia tarjosivat hedelmällisen miljöön hyödyllisten kontaktien solmimiseen. Samanlainen funktio järjestöllä oli liike- ja virkamiehille. Vuosisadanvaihteen tienoilla Vapaamuurarijärjestöä pidettiin suorastaan alempien virkamiesten työvoimatoimistona (Cobban 1981, ss. 59-60; McMillan 1992, s. 14).

Kolmas keskiluokan linnake oli koululaitos kansakoulusta yliopistoon ja erikoiskorkeakouluihin asti. Yliopiston opettajien merkityksestä tasavaltalaisen ja radikalistisen ajattelun etujoukkona ja liberaalin keskiluokan orgaanisena intelligentsiana on ollut puhe jo edellä. Heidän lisäksi on otettava huomioon valtiollistetun koulujärjestelmän koko opettajakunta. Heitä oli vuosisadanvaihteen tienoilla noin 125 000. He muodostivat ideologisesti hyvin yhtenäisen ryhmän, joka oli koulutettu levittämään nuorisolle luku- ja laskutaidon lisäksi tasavaltalaista ideologiaa ja isänmaallisuutta (Thomson 1969, s. 147).

Uusi koulujärjestelmä suosi juuri keskiluokkaa, koska keskiasteen koulutus ei ollut ilmaista. Keskiluokka ei kuitenkaan nähnyt tässä mitään ristiriitaa varsinkin, kun valtio myönsi opintotukea (*bourses*) lahjakkaille mutta varattomille koululaisille (Mayeur 1973, ss. 113-114).

7.4. KESKILUOKKA JA KOULUKYSYMYS

Suuren Vallankumouksen jälkeinen ranskalainen yhteiskunta pyrki olemaan teknologisesti edistyneellinen, mutta sen kasvatustajärjestelmä oli traditionaalinen. Tarpeelliset taidot saavutettiin usein perheissä tai oppipoikasuhteissa. Katolisilla kouluilla oli suuri vaikutus kulttuuriperinnön välittäjinä.

Kolmannen Tasavallan koulukiistojen taustana oli se, että kirkko oli valtion ohella lähes ainoa taho, jolla oli varaa pitää yllä korkeatasoisia kouluja. Vuonna 1850 säädettiin ns. Falloux'n laki, jonka perusteella kuka tahansa kvalifioitu henkilö sai avata koulun. Sen seurauksena perustettiin runsaasti uusia katolisia kouluja, ja perustamistahti vain kiihtyi kolmannen tasavallan alkuaikoina (Brogan 1949, ss. 146-147).

Charles de Freycinet'n hallituksen opetusministeri Jules Ferry sai vuonna 1880 aikaan lain, joka vaati uskonnollisia kongregaatioita rekisteröitymään voidakseen jatkaa toimintaansa. Toimenpide oli suunnattu ennen kaikkea jesuiittoja vastaan. Se merkitsi tosiasiansa jesuiittajärjestön toiminnan lopettamista, mikä puolestaan oli erityisesti radikaalien tasavaltalaisten mieleen. Ferry aloitti koulujärjestelmän sekularisoimisen ja valtiollistamisen pienin askelin eikä yhdellä kertakaikkisella lailla. Peruskoulusta tuli ilmainen vuonna 1881 ja pakollinen vuonna 1882 (Bouju - Dubois 1995, s. 32; Gueslin 1992 s. 96; Mayeur 1973, ss. 114-117).

1880-luvulta lähtien Ranskan koulujärjestelmä oli uuden ajan koordinoitu kasvatuskoneisto. Ranskan kieli, kulttuuri, historia ja maantiede saivat runsaasti huomiota järjestelmän kaikilla tasoilla. Lisäksi jokaiselle uudelle sukupolvelle haluttiin välittää joukko uskomuksia ja moraaliarvoja, joiden katsottiin olevan tarpeen uuden tasavallan kansalaisille (Thomson 1969, ss. 144-146). Kouluopetuksen moraalisena ja yhteiskunnallisena antina olivat keskiluokkaiset hyveet, patriotismi ja kristillinen moraalil ilman uskontoa (Brogan 1949, s. 151; Mayeur 1973, ss. 114-115). Viimeksi mainittu pürre näkyi mm. katolisten ja antiklerikaalien kiistana siitä, onko koulun solidaarisuuskasvatus johdettavissa kristillisestä armeliaisuuden vaatimuksesta vai ei (Brunot 1901, ss. 524-531).

Émile Durkheim itse kirjoitti lasten kasvattamisesta altruismiin seuraavasti: ”(Moraalin toinen elementti) muodostuu, kuten sanottu, kiinnittymisestä sosiaaliseen ryhmään yleisesti, mutta erityisesti kiinnittymisestä isänmaahan edellyttäen, että isänmaata ei ymmärretä kapeasti itsekkäänä ja agressiivisena persoonallisuutena vaan yhtenä niistä orgaaneista, joiden kautta ihmiskunnan idea realisoituu.” (Durkheim 1925, s. 237).

Tasavalta saattoi huoletta luottaa itse kasvattamansa opettajakunnan lojaalisuuteen. Sen sijaan yksityiset, käytännössä katoliset, keskiasteen oppilaitokset muodostivat ideologisen riskin. Valtio määritteli yhtenäiset, kansalliset opetustavoitteet. Sen harjoittama valvonta pyrki takaamaan sen, ettei yksityiskouluissa salakavalasti ujutettu oppilaille taantumuksellisia arvoja (Lyon 1902, ss. 786-787; Zeldin 1993 b, s. 139).

Radikaalien varhaisen oppi-isän, Condorcet'n utopiana oli, että yhtenäinen koulujärjestelmä korjaisi yhteiskunnallisen eriarvoisuuden: ”Jos koulutus on tasa-arvoisempaa, se tuottaa suuremman tasa-arvon työelämässä ja sen kautta myös suuremman taloudellisen tasa-arvon. Taloudellinen tasa-arvoistuminen edistää puolestaan koulutuksen tasa-arvoisuutta. Kansainvälinen tasa-arvoisuus ja kunkin kansakunnan sisäinen tasa-arvoisuus vaikuttavat vastaavasti toinen toisiinsa.” (Condorcet 1900, s. 171).

Koululaitos ei todellisuudessa kuitenkaan ollut erityisen egalitaarinen. Sen merkitys oli pikemminkin ideologinen. Koulu auttoi sovittamaan yhteen tasavaltalaiset egalitarismin ja universalimin ihanteet ja vallitsevan kulttuurin elitistiset ja partikularistiset piirteet.

Ilmainen, pakollinen ja tunnustukseton kouluopetus tähtäsi ensisijaisesti yhteiskunnan taloudellisen kehitystason vaatimaan peruskoulutukseen ja kansakunnan poliittiseen ja kulttuuriseen yhtenäisyyteen. Keskiasteen koulutus muodosti kuitenkin selvän kynnyksen, joka erotti poliittisesti hegemonisen keskiluokan työläisistä ja maanviljelijöistä (Cuin 1995, s. 42; Gaitet 1992, ss. 11-12).

Mikään yhteiskuntaluokka ei liioin vaatinut koululta syvällisempää tasa-arvokasvatusta. Suurporvaristo oli tyytyväinen asemaansa ja perittyyn varallisuuteensa. Maanviljelijät pitivät arvossa omaa ammattiaan ja taloudellista rooliaan. Työläiset vierastivat sellaisia sosiaalisen nousun kanavia, jotka perustuivat muuhun kuin kollektiiviseen toimintaan. Koulujärjestelmä hyödytti nimenomaan keskiluokkaa, ’uusien kerrostumien’, joiden asemaa korkea koulutus yhdessä meritokraattisen ideologian kanssa vahvisti (Cuin 1995, s. 42-43).

Koululaitoksella näyttää olleen Kolmannen Tasavallan Ranskassa samanlainen ideologinen funktio, jota Yhdysvalloissa palveli usko amerikkalaisen yhteiskunnan suureen sosiaaliseen liikkuvuuteen. Koulu antoi kansalaisille tasa-arvoisuuden vaikutelman ja vahvisti keskiluokkien uskoa omalla työllään menestymiseen (Cuin 1995, s. 40; Gellner 1988, ss. 106-107).

Kouluprojektin keskiluokkaisuus näkyy mm. työväenlehtien suhtautumisessa tunnustuksettomaan, valtiolliseen kouluun. Yksikään työväenlehti ei puolustanut tunnustuksettoman koulun opetuksen sisältöä. Niiden mielestä kristittyjen jumala oli vain vaihdettu kouluopetuksessa toisiin jumaliin: isänmaahan ja rahakirstuun (Ozouf 1984, ss. 162-163).

7.5. LIBERAALIN KESKILUOKAN REPUBLIKANISMI

Kuten edellä on jo useaan kertaan tullut todetuksi, Ranskan uusi valtiomuoto oli nimenomaan *tasavalta*. Tätä yksityiskohtaa on syytä hiukan selventää, koska republikanismilla oli - ja on ehkä vieläkin - ranskalaisille erityisen herkkä ja tunnepohjainen merkitys.

Ranskan julistautuminen tasavallaksi vuonna 1870 ei enää nykyisin tunnu kovin merkilliseltä. Paljon oudompaa olisi, jos joku nykyaikainen valtio muuttaisi valtiosääntönsä monarkistiseksi. Vuonna 1870 tilanne ei ollut samanlainen. Lähes kaikki Euroopan maat olivat vanhoja monarkioita. Tavallaan uusia monarkioita olivat vasta yhdistyneet Italia ja Saksa. Euroopan ainoa tasavalta oli keskiajalta periytyvän tasavaltaisen tradition mukaan elävä Sveitsi. Jos Ranska siis olisi vuonna 1870 jatkanut olemassaoloaan perustuslaillisenä monarkiana, niin se olisi menetellyt vain Euroopassa vallalla olevan valtiojärjestyksen mukaisesti.

Claude Nicolet osoittaa republikaanismia koskevassa tutkimuksessaan, että sana 'tasavalta' (*république*) on käytetty Ranskan historiassa melkein minkäläisestä valtiomuodosta tahansa. 'Tasavalta' kuten myös sanat 'demokratia', 'kansaa' ja 'vallankumous' ovat usein sekoittuneet keskenään mutta myös vaihtaneet merkitystään käyttäjänsä ja historiallisen tilanteen mukaan (Nicolet 1982, ss. 16-28).

Suuri Vallankumous antoi 'tasavalta'-sanalle lopulta selvän ja konkreettisen merkityksen. Kuningas menetti kruununsa 10.8.1792, ja Ranska julistettiin tasavallaksi 22.9.1792. Ensimmäinen Tasavalta syntyi siis määrättyllä hetkellä ja jäi tavallaan itsenäisenä ilmiönä elämään kansakunnan muistissa. Se myös päättyi määrättyllä hetkellä, kun Napoléon Bonaparte julistutti itsensä Ranskan keisariksi toukokuussa vuonna 1804.

Ensimmäinen Tasavalta oli käytännössä institutionaalinen katastrofi, eikä sen päättymistä juuri surtu. Miten se siis saattoi saada niin positiivisen symbolisen merkityksen? Osittain tämä johtunee siitä, että Napoleon osasi liittää tasavallan ohjelmallisia tavoitteita omaan imperiaaliseen järjestelmäänsä (Hazareesingh 1994, s. 75).

Koko 1800-luvun ajan 'tasavalta'-sanaa käytettiin melko oudoissakin merkityksissä, mutta sillä oli kuitenkin jo Suuren Vallankumouksen tuottama historiallinen totuusarvo. Se antoi termille määrätynlaisen yhtenäisyyden esimerkiksi ilmauksissa 'tasavaltalainen henki' tai 'tasavaltalainen kuri' (Nicolet 1982, ss. 28-29). 1800-luvulla tasavaltalainen ajattelu kehittyi *pari passu* teollisuuskapitalismin kanssa. Tällä tavalla republikaanismi joutui mukaan niihin konflikteihin, joita kapitalistinen järjestelmä välttämättä tuottaa omistavien luokkien ja työläisten välille (Scott 1951, s. 17).

Kun Kolmas Tasavalta sitten toteutettiin *de facto* vuonna 1870 ja perustuslaillisesti vuonna 1875, sillä ei ollut niin voimakasta rintamaa vastassaan kuin monarkian kannatusluvuista olisi voinut päätellä. Jääräpäisiä monarkisteja oli todellisuudessa vain kourallinen ja viimeistään 1890-luvulle tultaessa, boulangismin kuivuttua kokoon, myös katoliset ja orleanistit olivat myöntyneet tasavaltalaiseen politiikkaan, vaikkei heitä ehkä voinut pitää innokkaina republikaaneina (Nicolet 1982, s. 29; Osgood 1970, ss. 50-51).

Kolmannen tasavallan alkuvuosina tasavaltalaisten ryhmä ulottui peräti suurporvaristosta maanviljelijöihin, mutta sen ydinjoukkona olivat radikaalijohtaja Léon Gambetta suosimat 'uudet yhteiskuntakerrostumat'. Työväestö tuki tasavaltaa, mutta sillä ei ollut ratkaisevaa merkitystä. Léon Gambetta suuntasi tasavaltalaisen viestinsä aina 'todellisille johtaville kerrostumille', jotka keräsivät omaisuutta työskentelemällä ja osasivat käyttää sitä järkevästi koko kansan hyväksi (Gambetta 1881 t. 2, ss 244-247).

Suurporvariston piiristä tasavaltalaisiin liittyivät ne, jotka halusivat yhtä aikaa säilyttää yhteiskunnallisen järjestyksen, uskon edistykseen ja liberaalin optimismiin. He uskoivat, että taloudellinen kasvu hyödyttäisi kaikkia ja että sosiaalinen liikkuvuus palkitsisi ne joilla oli eniten kykyä ja lahjakkuutta (Mayeur 1973, s. 50).

Eräänlainen ideologinen ero syntyi Belle Époquen aikana niiden välille, jotka hyväksyivät tasavallan olemassaolevana todellisuutena ja yrittivät elää ja tehdä politiikkaa sen mukaisesti ja toisaalta niiden - erityisesti radikaalien - joiden mielessä tasavalta oli jatkuvasti tunteita herättävä ihanne ja mielikuva, joka ei koskaan ollut valmis vaan koko ajan tulemisensa tilassa. Juuri sellaisena tasavalta säilyi vallankumouksellisena symbolina, joka yhdistyi suuriin aatteisiin ja herätti taistelumieltä edistykseen ja järkeen perustuvan yhteiskunnan puolesta (Nicolet 1982, s. 30).

Tasavaltalaiseen perinteeseen sisältyi myös tavallaan dualistinen piirre. Sen perustana oli kansan suvereniteetti ja parlamentin ylivalta kansan edustajana. Toisaalta Ensimmäisen ja Toisen tasavallan helpohko luisuminen diktatuuriin herättivät, yhdessä klassisen vallanjako-opin kanssa, epäilyksiä kansanedustajien luotettavuudesta heille uskotun vallan haltijoina. Tämän epäluulon artikuloituin ilmaus oli Alainin poliittinen kirjoittelu, joka vaati kansalaisilta jatkuvaa valppautta kansanedustajien kontrolloimisessa. Tasavalta siis painotti kansan suvereniteettia ja kansalliskokouksen asemaa suvereenin kansanvallan poliittisena ilmauksena, mutta samalla siihen sisältyi ikäänkuin sekundaarisena postulaattina ajatus, että liikaa valtaa ei saisi säilyttää yhdelle valtioelimelle (Hazareesingh 1994, ss. 78-79).

Anthony Giddensin sanoin Suuri vallankumous oli tavallaan onnistunut, mutta ei tarpeeksi onnistunut. Se ei saanut aikaan sellaista porvarillista yhteiskuntaa, jossa poliittinen demokratia olisi yhdistynyt kapitalistiseen hegemoniaan. Koko 1800-luvun ajan konservatiiviset ainekset, jotka tukeutuivat pääasiassa kirkkoon, maanomistajiin ja maanviljelijäväestöön, säilyttivät vahvan vaikutusvallan hallitukseen ja koko yhteiskuntaan (Giddens 1979, s. 237; Giddens 1986, ss. 11-12).

Keskiluokka, 'kolmas sääty', asetti Kolmannen Tasavallan tavoitteeksi saattaa loppuun Suuren vallankumouksen tehtävä ja rakentaa uskonnosta vapautettu, sekulaari yhteiskunta. Vaikka tilanne oli omiaan herättämään keskiluokan kannalta optimistisia odotuksia, siihen sisältyi myös ongelmia. Keskiluokkaa hämmensi kysymys siitä, miten pitäisi elää vapaassa yhteiskunnassa, jolle kirkko ei enää sanellut sääntöjä. Uusi tasavalta tarvitsi siis uuden moraalin. Maallisen moraalin oli pystyttävä korvaamaan myös se armeliaisuustyö, jolla kirkko oli omalta osaltaan pyrkinyt lieventämään individualistisen liberalismiin haittavaikutuksia (Ewald 1986 b, ss. 358-359).

Tähän tarkoitukseen keskiluokalla oli tarjolla radikalismi, erityisesti sen solidaristinen muoto, ja durkheimilaisen sosiologian tavoitteleva moraalitiede. Näillä eväillä radikaali tasavalta puolusti keskiluokalle tärkeitä arvoja: tieteellistä maailmankatsomusta ja yksityisomaisuutta, mutta myös vastuuta huonompiosaisista, meritokratiaa ja pasifismia (Lejeune 1995, ss. 50-51). Toisaalta Alainin radikalistinen filosofia tarjosi keskiluokkaisella sivistyneistölle sopivan seoksen kapinallisuutta ja kuuliaisuutta (Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 136-137).

★★★★★★

Luvussa 7. on pyritty löytämään keskiluokkaisen maailmankatsomuksen pilarit. Keskiluokalla oli taipumus ajatella yhteiskuntaa kahtiajakautuneena, se suhtautui vakavasti ihmiseen biologisena olentona, se pystyi tuottamaan omat välittävät valtakeskittymänsä valtion ja kansalaisten välille, luotti valtion valvomaan kouluun ja kasvatukseen, suhtautui uuteen tasavaltaan kunnioittavasti ja oli valmis puolustamaan sitä sekä oikealta että vasemmalta tulevia uudistusvaatimuksia vastaan.

Luvussa 8 käsittelen Émile Durkheimin tuotantoa. Pyrin keskittymään hänen poliittiseen tai politiikkaa sivuavaan ajatteluunsa, joka standardiesityksissä usein jätetään vähemmälle huomiolle.

8. ÉMILE DURKHEIM

Émile Durkheim (1858 - 1917) kuuluu Karl Marxin ja Max Weberin ohella sosiologian vaikutusvaltaisimpiin klassikoihin. Hänen merkityksensä on yleisesti tunnustettu, mutta hänen tuotantonsa on sen verran monitulkintaista, että se on jatkuvasti herättänyt keskustelua ja kiistoja yhteiskuntatieteilijöiden keskuudessa. Tätä voitaneen pitää elävän klassikon tunnusmerkkinä (Pickering - Martins 1994, s. 1).

Käsittelen seuraavassa Durkheimin ajatuksia siten, että yritän ensin hahmottaa hänen sosiologisen ajattelunsa yleislinjat. Sitten käsittelen erikseen hänen solidaarisuusteoriaansa, moraaliteoriaansa ja tiedonsosiologiansa. Durkheimin poliittisen ajattelun otan viimeiseksi käsittelyn kohteeksi, koska kaikilla edellämainituilla osa-alueilla on oma merkityksensä sille. Osittain Durkheimin poliittinen ajattelu jopa muodostuu niiden yhteisvaikutuksena (Töttö 1989, ss. 87-88). Poliittikkahan tavallaan vain liittyy moraaliset käsitteet sosiaalisiin ilmiöihin ja arvioi niitä moraaliselta kannalta. "Political theory is a theory which conceptually explains what is happening when moral terms are attached to social phenomena." (Pulkinen 1990, s. 36).

8.1. ÉMILE DURKHEIMIN ELÄMÄNVAIHEET

David Émile Durkheim syntyi Épinalissa, Lothringenissa vuonna 1857. Hänen isänsä Moïse Durkheim oli rabbi ja alueen juutalaisyhteisön hengellinen johtaja. Hänen äitinsä ja sisarensa harjoittivat ompeluliikettä. Moïse Durkheimin asema uskonnollisena johtajana tekee perheen sosiaalisen statuksen määrittelyn hankalaksi. Taloudellisilla kriteereillä mitattuna Émile Durkheimin taustaa voidaan pitää pikku-porvarillisena (Østerberg 1995, s. 11).

Durkheimin lapsuus osui Toisen Keisarikunnan aikaan. Tuolloin taloudellinen liberalismi ja teollisuuskapitalismi vahvistuivat, työväenluokka alkoi muodostua ja Ranska laajensi siirtomaavaltaansa. Ranskan-Saksan sota ja keisarikunnan tappio vuonna 1870 olivat vakava isku Ranskan kansallistunnolle ja suuntasivat sivistyneistön kiinnostusta yhteiskunnallisiin ja moraalisiin kysymyksiin (Prades 1993, ss. 5-6).

Vuonna 1879 Durkheim hyväksyttiin *École normale supérieureen*, joka juuri noihin aikoihin alkoi kilpailla *École polytechniquen* kanssa maan johtavan erikoiskorkeakoulun asemasta (Smith 1982, s. 2). Tässä vaiheessa Durkheim luopui kaikista juutalaisista tavoista ja katkaisi siinä mielessä yhteydet perheensä uskonnolliseen perinteeseen. Hän ei kuitenkaan koskaan kieltänyt juutalaista syntyperäänsä ja solmi avioliiton juutalaisen Louise Dreyfus'n kanssa. Ilmeisesti hän oli agnostikko tai ateisti koko aikuisikänsä, mutta hänen suhteensa uskontoon ja juutalaisuuteen on kuitenkin antanut jonkin verran aihetta keskusteluun. Jollakin tasolla hän ihaili katolisuutta. Protestantismia kohtaan hän ei juuri osoittanut ymmärtämystä (Pickering 1994, ss. 15-17; Prades 1993, s. 63; vrt. kuitenkin Giddens 1979 d, s. 276).

Durkheim suoritti filosofian tutkintonsa vuonna 1882 ja toimi muutaman vuoden eri lyseoiden filosofian opettajana. Vuonna 1885 hän teki opintomatkan Saksaan, jossa häneen näyttää erityisesti vaikuttaneen sikäläinen, yhtä aikaa historiallinen ja positiivinen 'moraalin tiede', kateederisotalismi ja Wilhelm Wundtin kokeellinen psykologia. Saksalaisten yliopistojen opetustapaa hän sen sijaan piti liian pinnallisena (Durkheim 1975:1, erit. ss. 279-280; Durkheim 1975:3, 451-452; Lacroix 1981, s. 55; Lukes 1977, s. 89).

Vuonna 1887 Durkheim sai nimityksen yhteiskuntatieteen ja kasvatustieteen professoriksi Bordeaux'n yliopistoon. Hänen varsinainen väitöskirjansa 'De la division du travail social' ilmestyi vuonna 1893. Ajan tavan mukaan hän julkaisi vuotta aikaisemmin 'komplementaarisen', latinankielisen väitöskirjan 'Quid Secundatus Politicæ Scientiæ Instituendæ Contulerit', jossa hän analysoi Montesquieun 'De l'esprit des lois' -teosta (Davy 1953, ss. 16-23; Durkheim 1953, ss. 1-64; Peyre 1970, s. VIII; Prades 1993, ss. 20-21).

Vuonna 1898 Durkheim perusti läheisten työtovereidensa kanssa aikakausjulkaisun *L'Année Sociologique*, jossa yhteiskuntatieteellisiä aiheita käsiteltiin hyvin laaja-alaisesti (Nandan 1980, ss. 1-42; Prades 1993, s. 11). Vuonna 1902 hänet nimitettiin kasvatustieteen professoriksi Sorbonneen. Nimitys muutettiin kasvatustieteen ja sosiologian professuuriksi vuonna 1906. Tämä oli merkittävä askel sekä Durkheimin että sosiologian kannalta, sillä uusien oppituolien perustaminen oli tehty Ranskan perinteisessä yliopistolaitoksessa tavattoman hankalaksi (T. N. Clark 1973, ss. 26-27).

Durkheim ei kuitenkaan keskittynyt pelkkään tutkijanuraan. Hän oli jatkuvasti mukana yliopiston hallinnon ja koulusuunnittelun tehtävissä ja osoitti kansalaisaktiivisuutta ylipäänsä kaikilla hänelle läheisillä aloilla (Prades 1993, ss. 12-14).

Durkheimin huomattavasta työtehosta huolimatta tai ehkä sen takia hänen terveytensä ei ollut kehuttava. Hän kärsi ajoittain vaikeasta masennuksesta, jota hän itse ajan diagnostiikan mukaisesti kutsui neurasteniaksi (Lacroix 1981, ss. 140-141; E. Weber 1986, s. 21). Kirjeissään Célestin Bougléille Durkheim puhuu useaan otteeseen sekä fyysisestä että moraalista väsymyksestään (Durkheim 1975 2, ss. 389-439; Durkheim 1976, ss. 165-180).

Sodan sytyttyä vuonna 1914 Durkheim joutui vielä mukaan useisiin sota-ponnistusten kannalta tärkeisiin komiteoihin. Hänen poikansa kuolema rintamalla vuonna 1916 mursi lopullisesti hänen terveytensä. Hän kuoli seuraavana vuonna ilmeisesti sydäninfarktiin 59 vuoden ikäisenä (Lukes 1977, ss. 554-559).

8.2. DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN PERUSTEET

Erik Allardt ja Göran Therborn korostavat Durkheimin merkitystä nimenomaan sosiologian teoreetikkona. Toisin kuin useimmat muut sosiologian klassikot Durkheim ei perustanut käsityksiään pelkästään empiirisiin yleistyksiin historiasta tai oman aikansa yhteiskuntaa koskevista havainnoista. Hän pyrki rakentamaan todellista tieteellistä teoriaa (Allardt 1994, ss. 8-9; ks. myös Randell 1985, s. 497). Therborn kirjoittaa: "For Durkheim, the different historical forms of society were of little interest. The object of scientific inquiry was social order as such. In this task Durkheim's ethical and scientific preoccupations with the individual and social solidarity fitted well together." (Therborn 1976, s. 250).

Montesquieu-tutkimuksessaan Durkheim esitti sosiologisen ajattelunsa erään tärkeän lähtökohdan, joka vaikuttaa niin yksinkertaiselta, että sitä ei juuri näe alan kirjallisuudessa edes referoitavan. Kuitenkin sitä täytyy pitää perustana Durkheimin tinkimättömälle antireduktionismille. Tämä oivallus oli se, että ollakseen tiedettä oppiaineella on oltava spesifi kohde: "Oppiainetta voidaan kutsua tieteeksi vain, jos sillä on määrätty tutkimuskohde. Tiede käsittelee esineitä, todellisuutta. Ellei sillä ole määrättyä materiaalia kuvattavaksi ja tulkittavaksi, se toimii tyhjiössä. Todellisuuden kuvaamisen ja tulkitsemisen ulkopuolella sillä ei voi olla mitään konkreettista tehtävää... Ennen kuin yhteiskuntatiedettä saattoi todella olla olemassa, sille täytyi osoittaa määrätty aihealue." (Durkheim 1953, s. 29; Heilbron 1995, s. 265; Hirst 1973, s. 9).

Tämän näkökohdan Durkheim ilmeisesti omaksui Auguste Comtelta (1798 - 1857), joka jo tästä syystä hän ansaitsee sosiologian perustajan maineen. Comte esitti mainitun periaatteen laajassa tuotannossaan monella, tosin paljon mutkikkaammalla ja spekulatiivisemmalla tavalla, mutta hänen ideanaan oli, että ihmisyhteisö on tutkimuskohteena jotakin muuta kuin sen muodostavat yksilöt (esim. Comte 1852, s. 267).

Durkheimin toinen, ehkä tunnetuin ja lainatuin metodologinen sääntö on: "Pidä sosiaalisia faktoja esineinä". (Durkheim 1982, s. 43). Hän havainnollistaa sosiaalisten faktojen esineluonnetta erilaisin, luonnosta otetuin vertauksin. Esimerkiksi: "Pronssin kovuus ei ole kuparissa, tinassa tai lyijyssä, jotka sen muodostavat ja jotka ovat luonteeltaan pehmeitä ja taipuisia; se on niiden seoksessa. Veden nestemäisyys ja sen ravinnolliset ja muut ominaisuudet eivät esiinny niissä kahdessa kaasussa, joista se muodostuu, vaan siinä mutkikkaassa aineessa, jonka ne yhdistyessään muodostavat.

Sovelletaanpa tätä periaatetta sosiologiaan. Jos – kuten voimme sanoa - tämä koko yhteisön muodostava omalaatuinen kokonaisuus synnyttää uusia ilmiöitä, jotka ovat erilaisia kuin ne jotka esiintyvät yksilön tajunnassa, on meidän pakko myöntää, että näiden erilaisten faktojen tyysijana on itse yhteisö, eivät sen osat, toisin sanoen sen jäsenet. Ne ovat siten tässä mielessä yksilön tajunnan kannalta ulkoisia, samalla tavoin kuin elämälle tyypilliset piirteet ovat elävän olennon muodostavien kivennäisaineiden kannalta ulkoisia." (Durkheim 1982, s. 22).

Durkheimin vertaus on sekä osuva, että mielenkiintoisella tavalla harhaanjohtava. Siinä Durkheim, joka jyrkästi vastusti kaikenlaisia yhteiskuntasopimusteorioita, rinnastaa ihmiset alkuaineisiin, jotka kuitenkin ovat luonnossa toisistaan erillään. Kuten Anthony Giddens huomauttaa, ihmiset eivät tule yhteen *ex nihilo* muodostaakseen uuden entiteetin, yhteiskunnan. Durkheim tavallaan sekoittaa vertauksessaan hypoteettisen luonnontilan erillään elävät ihmiset ja sosiaalisen reproduktion (Davy 1969, ss. 11-12; Giddens 1993, ss. 171-172).

Durkheim antoi Comtelle asianmukaisen tunnustuksen siitä, että tämä aavisti sosiaalisten ilmiöiden esineluonteen, mutta arvosteli häntä siitä, ettei hän toteuttanut ajatustaan loppuun asti. Comten tutkimukset kohdistuvat loppujen lopuksi vain ideoihin. Hänen sosiologiansa pääosan muodostaa inhimillisen edistyksen kulku (Durkheim 1982, s. 46).

Allardtin huomio, että Durkheim ei perusta teorioitaan empiirisiin yleistyksiin historiasta, on oikea, mutta se ei tarkoita sitä, että Durkheim ei olisi piitannut historiasta. Kaikissa teoksissaan hän käyttää laajalti historiallista aineistoa, mutta hän käyttää sitä joko omien teorioidensa evidenssinä tai vastaesimerkkinä väärinä pitämilleen käsityksille.

Robert N. Bellah olettaa, että aikanaan yleinen käsitys Durkheimista epähistoriallisena teoreetikkona olisi johtunut siitä, että Durkheim ei strukturalistis-funktionalistisesta näkökulmastaan olisi pystynyt käsittelemään historiallista muutosta (Bellah 1965, ss. 153-154). Bellah näyttää kyllä ymmärtävän historian merkityksen Durkheimin tuotannossa, mutta hän on puolestaan väärässä Durkheimin tieteellisen suuntautumisen suhteen.

Durkheim ei ollut funktionalisti amerikkalaisten sosiologien tarkoittamassa merkityksessä. Kausaalisen ja funktionaalisen selittämisen suhde on Durkheimilla tosin melko mutkikas. 'Sosiologian metodisäännöissä' Durkheim korostaa, että ensin on etsittävä sosiaalisen faktan syytä ja vasta sen jälkeen sen funktiota. Vaikutus ei voi esiintyä ilman syytään, mutta syy tarvitsee vuorostaan vaikutuksensa (Durkheim 1982, s. 108).

Tässä kohdassa Durkheim näyttää suorastaan puhuvan Occamin partaveitsenä tunnettua periaatetta vastaan. Mitä selitysarvoa on käyttäytymisen funktiolla, jos käyttäytymisen syy jo tiedetään? (Brown 1964, s. 130).

Durkheimin 'funktionalismi' ei kuitenkaan ole näin yksinkertaista. Hänen mielestään funktion määrittäminen on välttämätöntä sosiaalisen ilmiön täydelliseksi selittämiseksi. Säilyäkseen sosiaalisen faktan on nimittäin oltava myös jollakin tavalla hyödyllinen. Muuten sen säilyttämisestä koituisi korvauksetonta vaivannäköä (Durkheim 1982, s. 109; vrt. Taylor 1964, s. 162).

Durkheim ilmaisi useassakin yhteydessä ajatuksen historian ja sosiologian yhdentymisestä edellyttäen, että kumpikin jatkaisi kehittymistään määrättyllä tavalla (Bellah 1965, s. 154; Durkheim 1970 e, s. 157 n. 1; Durkheim 1980, ss. 48-49). Hän puhui vertailevan metodin ylivoimaisuudesta sosiologiassa, eikä sosiologilla juuri ole vertailevia tutkimuksiaan varten käytettävissään muuta kuin historiallinen aineisto.

Raymond Aron arvostelee Durkheimia 'sosiologismista', ts. rajattomasta uskosta sosiologisen ajattelutavan kaikkivoipaisuuteen ihmisen käyttäytymisen selittämisessä (Aron 1983, ss. 351-352). Aronin arvostelua tukee se, ettei Durkheim itsekään pystynyt täysin johdonmukaisesti säilyttämään ajatustaan sosiaalisen yliyksilöllisestä luonteesta. Esimerkiksi 'Sosiologian metodisäännöissä' hän loppujen lopuksi tunnustaa, että sosiaalisen ja yksilöllisen ajattelun eroavuutta ei vielä nykyisin täysin tunneta. Se on hänen mukaansa ongelma, joka kuuluu enemmän yleisen filosofian kuin sosiaalisten faktojen tieteen alaan (Durkheim 1982, s. 25; vrt. Davy 1969, ss. 12-13).

Kukaan ei tietenkään voi kiistää Durkheimin merkitystä sosiologian tai yleisemminkin yhteiskuntatieteiden kehitykselle. Bernard Lacroix luokittelisi ilmeisesti mielellään Durkheimin valtio-opin perustajien joukkoon (Lacroix 1981, s. 88). Tälle tulkinnalle on jopa lingvistinen peruste, sillä uransa alussa Durkheim hiukan vierasti termiä 'sociologia' sen latinalais-kreikkalaisen etymologian takia (Durkheim 1970 e, s. 137 n. 1). Latinankielisessä Montesquieu-tutkimuksessaan hän käytti termiä 'scientia politica', mikä tosin johtunee siitä, että 'scientia socialis' olisi ollut klassiselle latinalle vieraampi ilmaus (Chamboredon 1984, ss. 464-465 ja 500 n. 14).

Uransa alussa Durkheim oli tieteelliseltä suuntaukseltaan positivistisi. Hänen olisi ollut vaikea olla muutakaan, sillä 1880-luvun puolivälissä positivismi comtelaisessa merkityksessä ymmärrettyinä oli Ranskassa suorastaan virallinen tieteenfilosofia (Lukes 1977, ss. 66-67).

On tosin kyseenalaista, oliko hän koskaan positivistisi siinä ankarassa merkityksessä, jonka esimerkiksi Sten Andersson tälle sanalla antaa (Andersson 1979). Viime vuosisadalla positivismia ei vielä ymmärretty niin täydellisenä antautumisena tieteelliseen diskurssiin kuin myöhemmin on tehty. Auguste Comte itse määritteli yksilön alistumisen ihmiskunnalle järjen alistumiseksi sydämelle, aivan kuin hän olisi yrittänyt antaa hiukan mystisen värityksen kaikkein positiivisimmillekin ideoilleen (Belot 1904, ss. 20-21).

Comtelainen positivismi ei myöskään vaatinut tieteenharjoittajaa pidättäytymästä arvostelmista. Se päinvastoin lähti siitä, että olisi mahdollista kehittää moraalinen tiede ja samalla tieteellinen politiikka. Durkheimkin oli tosiasiaa comtelaisempi kuin hänen Comte-kritiikkinsä perusteella voisi olettaa. Hänen unelmanaan oli, että tiede joskus voisi antaa käyttökelpoisia suuntaviittoja yhteiskunnan kehittämiseen (Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, s. 258; Lukes 1977, s.75).

Durkheimin ajattelu liittyi 1800-luvun positivismiin sikäli, että hän uskoi yhteiskunnan 'oikeiden' arvojen löytyvän kokemukseräisen tutkimuksen avulla pelkän mietiskelyn asemesta (Sintonen 1987, s. 5). Perimmältään sosiologin tehtävänä on yhdistää ideaalinen kaikissa muodoissaan luontoon, mutta antaa sen säilyttää erottavat ominaisuutensa. Tehtävä ei ole mahdoton, koska yhteiskunnalla on kyky selvittää luonnollisen ja ideaalisen vastakohtaiset piirteet. Yhteiskunta on osa luontoa, mutta se myös hallitsee sitä. Yhteiskunta on luonto itse kehittyneenä korkeimmalle asteelleen ja keskittäen kaikki voimansa tavallaan itsensä ylittämiseen (Durkheim 1974 b, ss. 119-121).

Sosiologian käytännöllinen *versus* teoreettinen luonne oli vuosisadanvaihteen Ranskassa vilkkaan keskustelun kohteena. Konservatiivisilla sosiologeilla, kuten Gabriel Tardella ja René Wormsilla, oli taipumus pitää sosiologiaa puhtaasti teoreettisena tieteenä. Durkheim itse ja hänen koulukuntansa sosiologit Gustave Belot, Célestin Bouglé ja Lucien Lévy-Bruhl, jotka myös tukivat radikalistisen tasavallan pyrkimyksiä, korostivat sosiologian reformistista potentiaalia. Jälkimmäinen kanta tietysti lähentää sosiologiaa sosiaalipolitiikkaan (Eräsaari 1996, ss. 17-27; Fouillée 1911, ss. 174-175).

Durkheim kirjoittaa 'Sosiologian metodisääntöjen' ensimmäisen painoksen esipuheessa: "Itse asiassa päätavoiteenamme on ulottaa tieteellinen rationalismi ihmisen käyttäytymiseen pyrkimällä tajuamaan, miten tapahtuneen käyttäytymisen analyysi voi palauttaa sen syy- ja seuraussuhteiksi, jotka yhtä rationaalinen operaatio voi muuntaa tulevaisuuden toimintasäännöiksi. Se mitä on kutsuttu positivismiksemme on vain eräs tämän rationalismin seuraus... Sitä ei siis toisin sanoen saa sekoittaa Comten ja Spencerin positivistiseen metafysiikkaan." (Durkheim 1982, s. 15 ja n. 1; vrt. Fouillée 1911, ss. 374-375).

Koko uransa ajan Durkheim luonnehti itseään termillä 'rationalisti'. Tällä hän tarkoitti, että todellisuudessa ei ole ilmiöitä, jotka ovat ihmisjärjen ulottumattomissa. Näin ollen tieteen edistymiselle ei voi eikä tarvitse asettaa rajoja (Lukes 1977, ss. 72-74; Parkkinen 1982, s. 9).

Durkheim oli kyllä hyvin selvillä siitä, millaisia vaikeuksia yhteiskunnallisten ilmiöiden selittämiseen liittyy. Syysuhteita ilmaisevien teorioiden muotoileminen on lähes mahdotonta niin kauan, kuin emme edes tunne niitä sosiaalisia faktoja, joita olisi tarkoitus selittää. Kausaalinen selittäminen oli kuitenkin myös Durkheimin ihanteena. Hän vain ymmärsi, että kausaalisen selittämisen on arvoa pelkästään olemassaolevan teorian pohjalta (Durkheim 1982, s. 20; Grosser 1984, ss. 44-45).

Pertti Töttö arvelee, että valitessaan itsemurhan yhdeksi tutkimuskohteekseen Durkheim halusi kuin uhallaan osoittaa, että niinkään henkilökohtainen asia kuin itsemurha ei ole yhteiskunnasta riippumaton (Töttö 1989, ss. 63-64; Töttö 1996 b, s. 191). Näin ilkkurista motiivia Durkheimilla tuskin kuitenkaan oli, sillä itsemurhan sosiaalisia syitä oli tutkittu Euroopassa jo kauan ennen häntä. Durkheimin ratkaiseva panos aikaisempiin tutkimuksiin verrattuna oli juuri siinä, että hän pystyi sijoittamaan empiiriset löydökset koherenttiin sosiologiseen teoriaan (Giddens 1979 e, ss. 322-324).

8.3. MEKAANINEN JA ORGAANINEN SOLIDAARISUUS

Durkheimin keskeisimpiä ideoita on teoria mekaanisesta ja orgaanisesta solidaarisuudesta. Keskeisyys tarkoittaa tässä tapauksessa sitä, että teoria pyrkii vastaamaan Durkheimin 'perimmäiseen' kysymykseen: Mikä pitää yllä yhteiskunnallista järjestystä ja miksi yhteiskunnat ylipäänsä pysyvät koossa (Østerberg 1995, ss. 7-8)?

Jo ennen Durkheimia hänen saksalainen kollegansa Ferdinand Tönnies (1855 - 1936) esitti traditionaalisesta ja modernista yhteiskunnasta ('Gemeinschaft und Gesellschaft', 1887) ajatuksia, jotka tulevat aika lähelle Durkheimin erottelua mekaaniseen ja orgaaniseen solidaarisuuteen. Tönniesin ajattelussa on kuitenkin havaittavissa traditionaalista yhteiskuntaa ihannoiva sävy (esim. Tönnies 1955, s. 74; vrt. Rosenberg 1993, s. 101; Töttö 1996 c, s. 167). Myös Herbert Spencerin (1820 - 1903) esitys primitiivisten ja modernien yhteiskuntien erilaisista työnjaon muodoista ja differentioitumisen asteesta muistuttaa Durkheimin jaottelua (Cosser 1977, ss. 91-95; Gronow 1996, ss. 146-149).

Se, että traditionaalisten ja modernien yhteiskuntien välillä vallitsee jonkinlainen laadullinen ero, ei siis ollut enää 1800-luvun lopun sosiologiassa mikään uusi keksintö. Pikemminkin se näyttää jo tuolloin vakiintuneen sosiologiseen ajatteluun. Durkheimilainen muunnos tästä huomiosta sisältää kuitenkin sellaisia piirteitä, jotka erityisen hyvin sopivat vuosisadan vaihteen Ranskan poliittiseen ja sosiaaliseen ilma-
piiriin.

Durkheim kirjoitti vuonna 1889 Tönniesin kirjasta myönteisen joskin hiukan skeptisen esittelyn *Revue philosophique* -lehteen. Hän epäili Tönniesin käsitystä *Gesellschaftista* yhteiskuntamuotona, jossa valtio voi vain väliaikaisesti hillitä ylenpalttisesti lisääntyvän individualismin aiheuttamaa yhteiskunnallista hajaannusta (Durkheim 1975:1, ss. 383-390; Prades 1993, s. 20).

Durkheimille modernilla, orgaaniseen solidaarisuuteen perustuvalla yhteiskunnalla, on selvästi positiivinen konnotaatio siitä huolimatta, että sen varjopuolena saattaa olla lisääntynyt anomia (Asplund 1991, ss. 64-69; Durkheim 1990, ss. 193-194; Nandan 1980, ss. 8-9).

Durkheimin vastaus yhteiskuntien koheesiota koskevaan kysymykseen on, että traditionaaliset yhteiskunnat pysyvät koossa siksi, että ihmiset tekevät suurin piirtein samanlaisia asioita. Rikoslaki tai siihen verrattava normisto rankaisee poikkeavuudet ankarasti. Tätä Durkheim kutsuu mekaaniseksi solidaarisuudeksi (Durkheim 1990, ss. 126-127).

Modernissa yhteiskunnassa rikoslain merkitys vähenee ja siviilioikeus saa suuremman merkityksen. Yhteiskuntaa pitää koossa orgaaninen solidaarisuus, joka tarkoittaa työnjakoa. Ihmiset tarvitsevat toisiaan siksi, että he suorittavat erilaisia tehtäviä, jotka täydentävät toisiaan. Yksilöllinen vapaus lisääntyy, koska solidaarisuus ei enää vaadi samanlaisuutta (Durkheim 1990, ss. 127-128; ks. myös Allardt 1990, ss. 6-7).

Orgaaninen solidaarisuus työnjaon muodossa on pohjana Durheimin ajatukselle korporatismista, joka on hänen tunnetuimpia ehdotuksiaan maan poliittisen järjestelmän kehittämiseksi. Hän jopa väittää, että siirtyminen mekaanisesta solidaarisuudesta täysin kehittyneeseen orgaaniseen solidaarisuuteen on mahdollista vain, jos jonkinlainen kiltayhteiskunta rehabilitoidaan uudistettuna. Työmarkkinajärjestöt eivät voineet Durkheimin aikana täyttää aidon korporatismiin edellytyksiä, koska niillä ei ollut juridista statusta eikä valtaa laatia sitovia sääntöjä jäsenilleen. Työnantajien ja työntekijöiden järjestöjen välillä ei ollut säännöllisiä kontakteja (Østerberg 1995, ss. 76-77). Näitä puutteita ei nykyisessä työmarkkinamekanismissa enää ole, joten on vaikea tietää, miten Durkheim suhtautuisi nykyiseen työehtosopimusjärjestelmään. Korporatismia käsitellään tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa 11.4.1.

Työnjako on tietysti suhteellinen kysymys. Sellaista yhteiskuntaa, josta työnjako olisi kokonaan puuttunut ei liene koskaan ollut olemassakaan - eläinyhteisöt mukaanlukien (Berger - Luckmann 1994, ss. 156-157). Ilman työnjakoa antiikin ajattelijoillemme tuskin olisi juolahtanut mieleen verrata yhteiskuntaa elävään organismiin. Ainakin miesten ja naisten työt erotetaan toisistaan kaikissa traditionaalisissa yhteiskunnissa. Durkheim itse tosin uskoi, luultavasti väärin, että sukupuoltenkin välinen työnjako oli vähäisempää primitiivisissä kuin moderneissa yhteiskunnissa (Clastres 1982, ss. 88-89 ja ss. 92-93; Durkheim 1990, s. 64; Prades 1993, s. 78 n. 4; Töttö 1996 b, ss. 186-187). Teollisten yhteiskuntien erottava piirre on kuitenkin se, että orgaaninen solidaarisuus pyrkii tulemaan vallitsevaksi solidaarisuuden muodoksi (Durkheim 1990, ss. 84-85).

Stjepan G. Meštrovic olettaa, että Durkheim kutsui primitiivistä solidaarisuutta mekaaniseksi siksi, että se ei varsinaisesti sido ihmisiä yhteen. Se on haurasta ja murtuu helposti joutuessaan paineen alaiseksi. Tätä kuvaa se, että kehitysmaiden hallitukset ovat usein kykenemättömiä kokoamaan yhdeksi kansakunnaksi keskenään kilpailevia heimoja ja kyläkuntia, joiden kesken helposti syntyy taisteluja (Meštrovic 1991, s. 34).

Ernest Gellner on puolestaan esittänyt mielenkiintoisen varauksen modernien yhteiskuntien työnjaon ja solidaarisuuden suhteeseen. Modernit yhteiskunnat edustavat pitkälle vietyä työnjakoa ja ilmeisesti myös voimakasta solidaarisuutta, mutta niissä saattaa silti esiintyä vahvaa kulttuurista yhdenmukaisuuden painetta nationalismin merkeissä (Gellner 1988, s. 23).

Gellnerin vastaesimerkkinä on yhteiskunta, jossa vallitsee pitkälle kehittynyt työnjako, mutta eri työt kuuluvat eri ihmisryhmille, jotka eivät kulttuurisesti samastu kokonaisyhteiskuntaan. Gellnerin mielestä Durkheimin olisi johdonmukaisuuden vuoksi pitänyt kontrastoida mekaaninen solidaarisuus kahteen erilaiseen orgaanisen solidaarisuuden tyyppiin (Gellner 1988, s. 23).

Gellnerin kriittinen kommentti vaikuttaa kekseliäältä, mutta se ei oikeastaan ole kritiikkiä Durkheimin työnjakoteoriaa vastaan. Gellnerin jälkimmäinen yhteiskuntatyyppi, jossa erilaiset työt kuuluvat eri ihmisryhmille, ei vastaa modernia yhteiskuntaa, vaan jonkinlaista kastiyhteiskuntaa (Bouglé 1900, ss. 31-33; Cotta 1984, ss. 22-25).

Vaikuttaa siltä, että Meštrovic ja Gellner ovat jättäneet ottamatta huomioon Durkheimin tärkeän varauksen, jonka mukaan orgaanista solidaarisuutta ei voi syntyä sinne, missä ei jo ennestään ole yhteiskunnallista solidaarisuutta mekaanisessa muodossa. Mekaaninen solidaarisuus, uskomusten ja tunteiden yhteisyys, on orgaanisen solidaarisuuden edellytys. Mekaanista solidaarisuutta ei luultavasti löydy keskenään taistelevien heimojen tai toisistaan jyrkästi erotettujen kastien väliltä (Durkheim 1990, s. 255; vrt. Bouglé 1903, s. 106).

8.4. DURKHEIMIN SOSIOLOGISTINEN MORAALIKÄSITYS

'Työnjaosta'-kirjansa ensimmäisen painoksen esipuheessa Durkheim määrittelee ohjelmansa seuraavasti: "Tämä kirja on ennen kaikkea yritys käsitellä moraalisen elämän faktoja positiivisten tieteiden menetelmien mukaisesti... Moraaliset faktat ovat ilmiöitä siinä kuin muutkin. Ne ovat toimintasääntöjä, jotka ovat tunnistettavissa tiettyjen ominaisuuksien perusteella. On siis oltava mahdollista havainnoida, kuvata ja luokitella niitä sekä etsiä lakeja niiden selittämiseksi." (Durkheim 1990, s. 11).

Durkheimin tavoitteena ei siis näyttäisi olevan kehittää uutta moraalialia vaan perustaa 'moraalin tiede', joka tyytyisi kuvaamaan eri yhteiskuntatyyppien moraalikäsitteitä vertailevan metodin avulla. Kuitenkin se samalla toimisi ohjeena käytännöllisten ongelmien ratkaisemisessa, auttaisi yhteiskunnallisten reformien suunnittelussa ja selventäisi tavoiteltavia ihanteita (Miller 1994, ss. 110-111).

Durkheimin aikalainen, filosofi Albert Bayet vertaa moraalialia tässä mielessä koneeseen, jonka insinööri rakentaa mekaniikan lakien mukaisesti. Kone voi olla enemmän tai vähemmän tarkoituksenmukainen, kallis tai halpa tms. mutta se ei voi olla oikea tai väärä. Sosiologeilla pitäisi olla samanlainen suhde moralisteihin kuin fyysikoilla insinööreihin. Jos moraalien uudistajat ottavat huomioon sosiologiset lainalaisuudet, niin tuloksena on moraalial, jota voidaan sanoa tieteelliseksi, mutta sitä ei voida sanoa oikeaksi tai vääräksi sen enempää kuin konettakaan (Bayet 1907, ss. 9-16).

Bayet'n käsitys vaikuttaa nykyisin naiivilta ja käsittämättömän hyväuskoiselta yhteiskuntatieteiden mahdollisuuksiin nähden. Se lienee kuitenkin lähellä sitä, mitä Durkheim on alunperin tarkoittanut moraalien tieteellä. Seppo Randellin mukaan Durkheim suunnitteli suorastaan pääteoksekseen moraalien sosiologiaa koskevaa tutkimusta, joka kuitenkin jäi kirjoittamatta hänen äkillisen poismenonsa vuoksi (Randell 1985, ss. 498-499). Kirjan kirjoittamatta jättämiseen on tosin saattanut olla muitakin syitä kuin ajan puute. Durkheim on varmasti ymmärtänyt tällaisen yrityksen käytännölliset vaikeudet ja ainakin aavistanut siihen liittyvät filosofiset hankaluudet.

Jo Durkheimin omana aikana eräät ammattifilosofit epäilivät Durkheimin menettelyn järkevyyttä, kun hän oletti, että keräämällä riittävästi empiiristä tietoa eri yhteiskuntien tavoista ja säännöistä olisi mahdollista tuottaa tieteellinen moraalial, joka ei vaatisi omantunnon tai velvollisuudentunteen arvottavaa tuomiota (Darlu 1897, s. 126).

Tosiasiasa Durkheimin sosiologistinen moraaliteoria jääkin aika kauas empiirisestä moraalien tieteestä. Hän tyytyy antamaan vain muutamia esimerkkejä vallitsevista moraalisten olosuhteista ja ryhtyy sitten määrittelemään niitä piirteitä, joiden perusteella moraalinen fakta voidaan tunnistaa (Ginsberg 1965, s. 143).⁴⁾

Durkheim näki aikansa ranskalaisen yhteiskunnan olevan moraalisen kriisissä. Hänen mielestään yhteisöllinen moraalial ei ollut kyennyt seuraamaan talous- ja työelämän nopeaa muutosta. Liberalistis-utilitaristinen individualismi on jäänyt kehityksestä jälkeen. Seurauksena oli *anomial* tila, joka aiheutti jatkuvasti selkkauksia ja epäjärjestyä. "Työnjaosta"-teoksessaan Durkheim kirjoittaa: "Tällaisen anarkian patologisuus on aivan ilmeistä, sillä se on vastoin yhteiskunnan koko tarkoitusta, joka on ihmisten keskinäisen taistelun eliminoiminen tai ainakin hillitseminen alistamalla fyysisesti vahvimman laki toiselle, sitä korkeammalle." (Durkheim 1990, s. 19).

⁴⁾ Olisi houkuttelevaa rinnastaa Émile Durkheimin moraalien tiede Émile Zolan naturalistiseen romaanituotantoon. Zolan yritys tieteellistää toinen arvoilosofian keskeinen alue, estetiikka, näyttäisi olevan jollakin tavalla sukua Durkheimin moraalien tieteelle. Durkheimin tulokset moraalien tieteen kehittämässä jäivät laihoiksi. Vastaavasti Zolan romaanien arvo on muualla kuin niiden antitaiteellisissa naturalismissa. Durkheimin ja Zolan yritysten samanaikaisuus viittaa siihen, että molemmat ovat määrättyllä tavalla ymmärretyn positivismin ja määrätynlaisen luokkatietoisuuden ilmentymiä (Lukacs 1973, ss. 98-101).

Koska 'anomian' käsite on Durkheimin tuotannossa niin keskeinen, vaikuttaa ehkä oudolta, ettei hän sitä missään oikeastaan määrittele. Vain anomista itsemurhaa koskevassa selostuksessaan hän sanoo: "Halut, joita neuvoton yleinen mielipide ei enää pidä aisoissa, eivät enää tunnista itselleen soveliaita rajoja. Lisäksi niihin iskee samaan aikaan eräänlainen luonnollinen sairaalloinen ärtyvyys yksinkertaisesti siksi, että yleinen toimeliaisuus on vilkkaampaa. Koska vauraus on kasvanut, halut ovat voimistuneet. Niille tarjolla olevat runsaammat kohteet yllyttävät ja kiihottavat niitä, tekevät niistä kärsimättömiä kaikkia sääntöjä kohtaan juuri kun perinteelliset säännöt ovat menettäneet auktoriteettinsa. Tätä sääntöjen hölymisen tai **anomian** tilaa lisää siis se seikka, että intohimot ovat vähemmän kurinalaisia juuri silloin, kun ne tarvitsisivat suurempaa kurinalaisuutta." (Durkheim 1985, ss. 303-304).

Eräässä tekstissä vuodelta 1893 on tosin alaviitteessä seuraava selvennys: "...; hyvin usein esteettis-moraaliselle toiminnalle annetaan näköjään jopa jonkinlainen erityisasema. Mutta silloin on olemassa vaara, että heikennetään pakon tunteen, ts. velvollisuuden olemassaoloa myöntämällä, että on olemassa mahdollisesti jopa tavallista korkeampi moraalit, joka koostuu yksilön vapaasta luovuudesta, jota mikään sääntö ei määrää, joka on olennaisesti *anomista*. Me uskomme päinvastoin, että *anomia* on kaiken moraalin negatio." (Durkheim 1975 2, s. 282 n. 21).

Tästä lainauksesta voidaan lukea, paitsi jonkinlainen anomian määritelmä, myös se, että yksityinen moraalit oli Durkheimille yhtä absurdi ajatus kuin yksityinen kieli Ludwig Wittgensteinille.

Durkheim käyttää 'anomia'-termiä vielä kahdessa merkityksessä. 'Itsemurhassa' se viittaa tilanteisiin, joissa ihmisen tarpeita ei ole asianmukaisesti säännelty. 'Työnjaossa' se puolestaan tarkoittaa sellaista taloudellista järjestystä, jossa työnjakoa ei ole säännelty. Se viittaa silloin selvemmin sosiaaliseen tilanteeseen, elinkeinoelämän anarkiaan ja luokkavastakohtiin.

Émile Durkheimin moraalikäsitystä voidaan pitää positivistisena versiona Immanuel Kantin etiikasta. Kantin mukaan moraalilla arvostuksilla täytyy olla joku lähde. Ihmisen oma onnellisuus ei ole riittävä peruste moraalille kokemukselle. Sitä ei voi olla myöskään jonkun toisen henkilön onnellisuus, sillä sehän ei periaatteessa ole sen arvokkaampi asia kuin minun onnellisuuteni. Hedonistinen ajattelu ei ylipäänsä riitä moraalisten arvostusten lähtökohdaksi.

Kant väittää, että siveyslaki johtaa käytännölliseen tehtävään, jonka puhdas järki määrää. Tuo tehtävä on korkeimman hyvän, siveellisyyden, välttämätön täydellisyys. Se voidaan lopullisesti ratkaista vasta ikuisuudessa, joten loppujen lopuksi siveyslaki johtaa kuolemattomuuden postulaattiin ja samalla Jumalan olemassaoloon kaikkein korkeimpana hyvänä (Kant 1990, ss. 314-315).

Durkheim määrittelee moraalisen ilmiön (*fait moral*) aivan analogisella tavalla. Hän lähtee siitä, että meillä voi olla moraalisia velvollisuuksia vain moraalisia henkilöitä, ts. ajattelevia olioita kohtaan.

Kun kaikki yksilölliset subjektit moraalisen toiminnan perusteina on eliminoitu, jäljelle jää vain yksi mahdollinen moraalisen toiminnan lähde. Se on se yksilöiden joukko *sui generis*, joka muodostaa kollektiivisen subjektin eli yhteiskunnan (Durkheim 1974 a, s. 70).

Positivistisena ja rationalistisena ajattelijana Durkheim ei voi turvautua jumalaan niinkuin Kant. Yhteiskunta on hänelle sekä moraalisten että uskonnollisten kokemusten lähde. Moraalin ja uskonnon välinen yhteys onkin Durkheimin mukaan enemmän kuin pelkästään kiinnostava korrelatiivinen suhde. Vuosisatojen ajan moraalit ja uskonto ovat kulkeneet käsi kädessä. Vielä nykyisinkin vaikuttaa siltä, että moraalit säilyttävät ihmisten mielissä jotakin uskonnollisesta sisällöstään. Moraalia ja uskontoa ei ehkä koskaan voida erottaa toisistaan ilman, että niiden koko merkitys muuttuu toisenlaiseksi kuin me sen nyt ymmärrämme (Durkheim 1974, ss. 66-67).

Asettaessaan yhteiskunnan moraaliseksi auktoriteetiksi Durkheim välttää ainakin sen tautologian, joka sisältyy väittämään 'Meidän pitää toimia moraalisesti siksi, että se on oikein' (asiasta perusteellisemmin esim. Hospers 1961, s. 193). Durkheimin teoria johtaa sen sijaan toisenlaisiin vaikeuksiin. On ilmeisen selvää, että kaikki yhteiskunnat eivät ole oikeudenmukaisia. Tästä syystä Durkheim joutuu turvautumaan 'yhteiskunnan patologiaan' käsitteeseen.

Jos yhteiskunnan vaatima moraalit on selvästi oikeuskäsityksen vastainen, niin kysymyksessä on patologinen tapaus. Tämä taas merkitsee sitä, että moraalit kriteeri on etsittävä jostakin muualta kuin aktuaalisesta yhteiskunnasta. Juuri tähän tarkoitukseen Durkheim käsittääkseni tarjoaa moraalit tiedettä. Se olisi sosiologinen tiede, mutta sosiologiaa *sui generis*, joka ottaisi huomioon moraalit faktojen erikoislaadun ja pystyisi osoittamaan yhteiskunnan jäsenille, missä suhteessa aktuaalinen yhteiskunta poikkeaa siitä, mitä sen normaalisti pitäisi vaatia (Durkheim 1974, ss. 85-86). Myös Comte puhui patologisista häiriöistä yhteiskuntien kehityksessä, mutta hänen ajatteluaan hallitsikin kolmen kehitysvaiheen laki, joka määritteli normaalit kehityksen rajat (Brown 1997, ss. 74-78).

Voimme havaita, että Durkheimin käsitys yhteiskunnan patologiasta muuttuu jo hänen omankin käsityksensä perusteella niin mutkikkaaksi, että sen systemaattinen soveltaminen olemassaoleviin yhteiskuntiin on lähes mahdotonta. Durkheimin kriteeri ei kuitenkaan vaadi, että kaikkien yhteiskuntien olisi oltava samanlaisia eikä myöskään sitä, että yhteiskunnan pitäisi säilyttää traditionaalinen muotonsa, niinkuin jotkut tulkitsijat (esim. Nisbet 1963, ss. 26-27) ovat päätelleet.

Jo vuonna 1892 julkaisemassaan Montesquieu-tutkielmassa Durkheim arvostelee Montesquieuta mm. seuraavasti: "Hän ei näe, että jokaiseen yhteiskuntaan sisältyy ristiriitaisia piirteitä yksinkertaisesti siksi, että se on asteittain kehittynyt aikaisemmasta muodostaan ja pyrkii tulevaa muotoaan kohti." (Durkheim 1953, s. 107).

Durkheimin koko ajattelua leimasi käsitys modernin yhteiskunnan muutostilasta. Jotkut perinteelliset ajattelutavat säilyvät pitempään kuin yhteiskunnallinen todellisuus edellyttäisi ja jotkut tarkkailijat näkevät niiden rappeutumisessa patologisia piirteitä. Tämä on tyypillistä konservatiiviselle ajattelulle. Durkheim itse katsoi, että juuri tällaisessa tilanteessa sosiaalisen faktan yleisyys ei ole riittävä taen normaaliudesta (Giddens 1979 a, ss. 92-93).

8.5. TIETO, IDEOLOGIA JA USKONTO

Tieto, ideologia ja uskonto kytkeytyvät Durkheimin ajattelussa mielenkiintoisesti yhteen. Durkheim esittää tiedonsosiologiansa teoksessa 'Uskontoelämän alkeismuodot' (Durkheim 1980, erit. ss. 33-40 ja 391-395). Hän ei tosin itse käytä termejä 'ideologia' eikä 'tiedonsosiologia', mutta puhuessaan uskonnosta ja myytistä hän näyttää tarkoittavan samaa, mitä myöhemmät sosiologit ovat tarkoittaneet ideologialla. Nimitystä 'tiedonsosiologia' voidaan kyllä väkivaltaa tekemättä käyttää siitä teoriasta, jonka Durkheim esittää tiedon yhteiskunnallisesta alkuperästä.

Ehkä lähimmäksi Durkheim tulee nykyaikaista ideologian käsitettä eräässä luennossaan, jonka Georges Davy on kirjoittanut muistiin vuonna 1909. Siinä hän toteaa mm.: "Ideaali on todellisten voimien kokonaisuus, jota voidaan tutkia, joka voi olla tieteen kohteena. Näin Platon sen ymmärsi. Me emme siirry tosiasioista ideaaliin. Me olemme välittömästi puhtaiden ideaalien parissa. Me liikumme ideaalista ideaaliin.

Radikaali idealismi näyttää ratkaisevan tämän kysymyksen toisella tavalla. Kaikki todelliset voimat ovat ideaalisia (esim. Hamelin). Tältä kannalta on ymmärrettävää, miksi ideaali, eivät ideaalin aiheuttajat, on liikkeellepaneva voima. Sen takia täytyy pitäytyä eräänlaiseen dualismiin. Radikaali idealismi joutuu myöntämään katkoksen kaikkine vaikeuksineen, joita tämä hypoteesi tuo mukanaan." (Durkheim 1975:2, s. 16).

Durkheimin perusajatus on, että yhteisön rakenteen ja tiedon rakenteen välillä vallitsee vastaavuus, joka on yhteiskunnallisesti funktionaalinen. Määrätyt tiedon muodot liittyvät yhteiskunnan kannalta tärkeisiin toimintoihin (vrt. Pirttilä 1994, s. 29). Tästä seuraa mm. se, että erilaiset tiedon muodot, esimerkiksi uskonto ja tiede, eivät voi korvata toisiaan, koska niillä kummallakin on oma tehtävänsä yhteiskunnassa.

Durkheimin käsitys myyttien synnystä ja funktiosta oli vallankumouksellinen. Hänen lähtökohtanaan on se oivallus, että me emme pysty antamaan asianmukaista selvitystä myytistä etsimällä sen alkuperää luonnon ilmiöistä. Myytin perusainekset ovat sen sijaan projektioita ihmisen yhteiskunnallisesta olemisesta. Näiden projektoiden kautta luonnosta tulee yhteiskunnan kuva. Myytti heijastaa yhteiskunnan peruspiirteitä, sen organisaatiota, arkkitehtuuria ja jakautumista puoliskoihin, klaaneihin ja fratrioihin (Cassirer 1962, ss. 79-80; Krois 1995, ss. 18-19).

Myös ihmisen ajattelun kategorioiden, ajan, paikan ja jopa syysuhteen alkuperä on yhteiskunnassa. Ihmisten yhteinen elämäkokemus synnyttää käsityksen voimasta, joka on vahvempi kuin erillisten yksilöiden voima. Tällä tavalla Durkheim itse asiassa siirtyy tiedonsosiologiasta filosofisen epistemologian piiriin (Aron 1967, ss. 357-359; Durkheim 1980, ss. 367-398; vrt. Durkheim - Mauss 1903, ss. 1-7; Rawls 1996, erit. s. 437).

Durkheimilla on myös teoria siitä, miten ideologiat syntyvät. Suuret ideat, jotka muovaavat sivilisaatioita tulevat esiin yhteisöjen murroskausina, jolloin ihmiset unohtavat itsensä ja sitoutuvat yhteisiin päämääriin. He hakeutuvat aktiivisesti kosketuksiin toistensa kanssa, pitävät kokouksia ja vaihtavat ajatuksia keskenään (Durkheim 1974 b, ss. 114-115; vrt. Bottomore 1983, s. 58). Durkheimin käsitys ideologioiden syntyedellytyksistä sopii siis täsmälleen Kolmannen Tasavallan alkuvuosiin.

W. S. F. Pickering väittää, että elämän esteettinen puoli ei Durkheimia juuri kiinnostanut (Pickering 1994, s. 29). Durkheimin yhteiskuntateoriaan sisältyy kuitenkin määrättyssä mielessä esteettisyyttä korostava elementti: juhlan ja rituaalien merkitys. Rituaalit kaihtavat rationaalisia käsityksiä. Laulun kanssa ei voi väitellä. Ne yhteisön jäsenet, jotka pystyvät monopolisoimaan rituaalit, saavuttavat laulun, tanssin ja visuaalisten taidemuotojen kautta intensiivisen ja laajaulotteisen vallan (Mann 1986, ss. 22-23).

Durkheim yhdisti juhlainstituution yhteiskunnan pyhyiden vahvistamiseen. Juhlat muodostavat tärkeän, yhteiskuntaa tiivistävän vastakohtan arkipäiväiselle olemassaololle, jossa jokainen puuhailee elintärkeiden, uusintamista palvelevien aktiviteettien parissa. Juhlat ovat sekä ilon että ahdistuksen aikaa. Paasto ja hiljaisuus edeltävät lopullista laukeamista ja riehaantumista (Durkheim 1980, esim. ss. 200-203).

Durkheimille juhla hillittömyyksineen ja rituaaleineen merkitsee yhteisön tihentymistä ja kollektiivisen tietoisuuden uusintamista. Arkipäivä on profaanien asioiden maailma. Juhla ja seremoniat kuuluvat 'pyhän' käsitteen piiriin ja ovat ainakin osittain syynä myös uskonnollisten tunteiden syntyyn (Durkheim 1980, ss. 200-203).

Mike Gane on pannut merkille kiinnostavan vastakohtaisuuden Durkheimin ja Sigmund Freudin suhtautumisessa rituaaleihin. Durkheim piti rituaaleja sosiaalista energiaa tuottavina voimina. Freud näki rituaalit eräänlaisina pakkotoimintoina ja toiston tarpeen ilmauksina. Rituaalin elementit vertautuvat Freudin ajattelussa yksilön patologiisiin piirteisiin (Freud 1989, ss. 165-166; Gane 1992 a, s. 93).

Durkheim suhtautuu hyvin myönteisesti Suuren Vallankumouksen aikaisiin yrityksiin kehittää uusia rituaaleja: "... Ranskan vallankumous tuotti kokonaisen sarjan juhlapäiviä pitämään elävinä ne periaatteet, joita se eräänlaisessa nuoruuden innossa loi. Instituution nopea kuihtuminen johtui siitä, että vallankumouksellinen usko kesti vain hetken ja pettymys ja masennus seurasivat alun innostuksen hetkiä. Mutta vaikka työ epäonnistui, se auttaa meitä kuvittelemaan, mitä olisi voinut tapahtua toisissa olosuhteissa; kaikki saa meidät uskomaan, että sama on toistuva ennemmin taikka myöhemmin." (Durkheim 1980, s. 380).

Durkheimin innostus vallankumoukselliseen mytologiaan johtui ilmeisesti siitä, että hän huomasi omien primitiivisiä uskontoja koskevien argumenttiansa pätevän joissakin suhteissa myös moderniin yhteiskuntaan (Hunt 1988, s. 26). Tätä kautta Durkheim päätyy väittämäänsä yhteiskunnan ja jumalan ekvivalenssista: "Mutta kokemuksen maailmassa tunnen vain yhden subjektin, jolla on rikkaampi ja kompleksisempi moraalinen realiteetti kuin meidän omamme, se on kollektiivi. Tarkasti ottaen olen väärässä. On olemassa toinenkin, joka voisi omaksua saman roolin: Se on jumaluus. Jumalan ja yhteiskunnan välillä täytyy tehdä valinta. En tarkastele tässä yhteydessä syitä, jotka voisivat puhua toisen tai toisen ratkaisun puolesta. Molemmat ovat johdonmukaisia. Lisään vain omasta puolestani, että olen tämän valinnan suhteen välinpitämätön, sillä näen jumaluudessa ainoastaan yhteiskunnan muuntuneena ja symbolisesti ajateltuna." (Durkheim 1974 a, s. 71).

Durkheim aloitti tieteellisen työnsä yhteiskunnallisen työnjaon ja solidaarisuuden ongelmista ja päätyi moraalin kautta uskonnon olemuksen ja merkityksen pohdintaan. Omana aikanaan Durkheimia arvosteltiin uskonnon merkityksen liiallisesta korostamisesta. Vuonna 1900 Gustave Belot arveli, että se, mitä Durkheim pitää sosiaalisen ilmiön sisäisenä todellisuutena, olisikin nimenomaan ulkokuori. Toisin sanoen, korostaessaan uskonnollista muotoa Durkheimilta jäisi huomaamatta yhteiskunnan materiaallinen perusrakenne (Belot 1900, ss. 289-290; vrt. Durkheim 1902, erit. ss. 86-87 ja 115-117; Durkheim 1909, erit. ss. 161-162).

Tekisi mieli väittää, että uskonto sai Durkheimin myöhemmässä tuotannossa lähes samanlaisen aseman kuin seksuaalisuus Freudin tuotannossa. Yhteiskunnallisen faktan selitys saa olla miten keinotekoinen tahansa, kunhan se päätyy uskonnollisiin yhteyksiin (vrt. Nisula 1992, ss. 90-93). Jotkut modernit sosiologit ovat kuitenkin antaneet uskonnolle varhaisissa yhteiskunnissa vielä suuremman merkityksen kuin Durkheim. Samalla Durkheimin uskonnonsosiologiaa on alettu arvostaa nykyaikaisen kulttuurintutkimuksen edelläkävijänä (Mann 1986, ss. 369-370; Alexander 1988, ss. 2-3; Smith - Alexander 1996, s. 588).

Jeffrey C. Alexanderin tulkinta Durkheimin uskonnonsosiologiasta korostaa samalla durkheimilaisen sosiologian poliittista aspektia, koska se siirtää poliittisen vallan painopistettä yhteiskunnan formaalisesta poliittisesta organisaatiosta symbolisten ja rituaalisten funktioiden ja rakenteiden suuntaan (Alexander 1988, ss. 6-7).

8.6. DURKHEIM POLIITTISENA AJATTELIJANA

Durkheimin tuotantoon ei sisälly systemaattista valtioteoriaa, vaikka hänen kirjoitustensa perusteella voidaan konstruoida syvällisiä pohdintoja valtiarakenteiden kehityksestä ja niiden merkityksestä erilaisissa yhteiskunnissa. Pierre Birnbaum otaksuu, että puhtaasti poliittisen teorian puuttuminen Durkheimin tuotannosta johtuu siitä, että hän ymmärsi valtion sosiaalisista konflikteista riippumattoman rationaliteetin instrumenttina (Birnbaum 1976, s. 247). Osittain se johtuu siitä, että politiikan tutkimus kuului vuosisadanvaihteen Ranskassa vain juridisen ja hallinnollisen diskurssin piiriin (Wagner 1990, ss. 267-268).

8.6.1. Durkheimin poliittinen ambivalenssi

Durkheim ei kuitenkaan ollut poliittisesti välinpitämätön. Hän piti jopa 'intellektuaalisen eliitin' velvollisuutena osallistua poliittiseen keskusteluun silloin, kun oli kysymys periaatteellisesti tärkeistä kysymyksistä (Durkheim 1970 b, ss. 279-281). Hän ei kuitenkaan sitoutunut mihinkään poliittiseen liikkeeseen tai puolueeseen. Tässä ei sinänsä ole mitään merkillistä, sillä juuri noihin aikoihin akateeminen eliitti yleensäkin vähensi poliittista aktiviteettiaan. Syynä oli yksinkertaisesti poliittisen elämän sitovuus, joka sopi huonosti yhteen täysipainoisen tutkimustyön kanssa (Charle 1987, ss. 410-411).

Durkheim perusteli poliittisia kannanottojaan argumenteilla, jotka voidaan palauttaa hänen yhteiskunnallista työnjakoa ja yhteiskunnan rakennetta koskeviin teorioihinsa. Silti hän oli ilmeisen haluton antamaan sosiologisesta teoriastaan poliittisia tulkintoja puhumattakaan siitä, että hän olisi yrittänyt kehittää varsinaista poliittista teoriaa. Tätä piirrettä Allardt kutsuu Durkheimin poliittiseksi ambivalenssiksi, joka taas oli seurausta hänen tieteellisestä orientoitumisestaan ja pyrkimyksistään yleiseen yhteiskuntateoriaan (Allardt 1987, s. 51; Allardt 1994, ss. 8-9).

Durkheim esittää ajatuksensa politiikasta ja valtiosta keskitetyimmän teoksessaan 'Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit'. Sen lopullinen teksti on laadittu vuosina 1898 - 1900, mutta se julkaistiin kirjana vasta vuonna 1950 (Durkheim 1969; Kubali 1969, s. 6). Vuosisadanvaihteen yhteiskuntatieteiden tilanteelle on kuvaavaa, ettei Durkheim tässäkään kirjassa käytä termejä '*sociologie politique*', '*sociologie de la politique*' tai '*science politique*' (Wagner 1990, ss. 267-268).

Ajankohdan poliittisessa ilmapiirissä Durkheimin kannanotot luokiteltiin vasemmistolaisiksi. Hän puolusti syyttömästi tuomittua Alfred Dreyfus'ta, kannatti tasavaltaa ja kuului antiklerikaaleihin. Hänellä oli läheiset suhteet sekä radikaalien että sosialistien johtohenkilöihin (Cosser 1977, s. 172).

Toisaalta Durkheimin sosiologisessa teoriassa on aineksia, jotka näyttävät kuuluvan pikemminkin konservatiiviseen aateperintöön. Hän asettaa jatkuvasti yhteiskunnan etusijalle yksilöön nähden. Hän korostaa valtiosta riippumattomien yhteenliittymien merkitystä, niinkuin Edmund Burke. Hän puhuu solidaarisuudesta ja havainnollistaa sen merkitystä organismianalogioilla. Hän korostaa yhteisen moraalien ja yhteisen tietoisuuden (*conscience collective*) merkitystä jne. (Fischer 1994, ss. 11-12). Sopivasti valitun näkökulman mukaan Durkheimille on näin ollen helppo antaa konservatiivin, liberaalin tai vasemmistolaisen leima.

Oikeistolaiset ja vasemmistolaiset teemat limittyvät Durkheimin ajattelussa toisiinsa osittain siitä syystä, että hän todella omaksui ja kehitti edelleen konservatismiin klassikkojen ideoita hiukan samaan tapaan kuin Karl Marx omaksui ja kehitti edelleen Hegelin keskeisiä ajatuksia. Anthony Giddens on huomauttanut, että vasemmisto ja oikeisto käyttivät runsaan sadan vuoden ajan hyväkseen monia yhteisiä lähteitä (Giddens 1995 a, ss. 24-27).

Esimerkiksi 'individualismilla' oli 1700-luvulla positiivinen konnotaatio. 1800-luvulla suhtautuminen 'individualismiin' muuttui. Ranskalaisten konservatiivien ja saksalaisten romantikkojen vaikutuksesta sillä alettiin tarkoittaa liberalistis-utilitaristista, egoistista individualismia, anarkismia ja atomismia. Tästä näkökulmasta tulee ymmärrettäväksi, että kielteinen suhtautuminen individualismiin muodostui yhteiseksi piirteeksi konservatiiveille, liberaaleille ja sosialisteille. Yksilön (individin) suojelemista pidettiin tärkeänä, mutta 'individualismilla' oli voittopuolisesti negatiivinen merkitys (Giddens 1979 d, ss. 273-274; Lukes 1977, ss. 196-199).

Durkheimin 'moraalinen individualismi' tulee tältä pohjalta ymmärrettäväksi. Se ei ole mahdollista muualla kuin yhteiskunnassa, jossa se perustuu ihmisten keskinäiseen riippuvuuteen, orgaaniseen solidaarisuuteen (Durkheim 1970 c, ss. 266-270).

Anthony Giddens on ehkä parhaiten ymmärtänyt Durkheimin 'moraalisen individualismin' merkityksen, joten lainaan hänen suppeaa määritelmäänsä: "Moral individualism involves values which stress the dignity and worth of the human individual in abstracto: individuals apply these to themselves as to others and hence become more sensitive both to the feelings and needs of others and to their own." (Giddens 1986, s. 10).

Giddens tuntuu kuitenkin liioittelevan ranskalaisten vastavallankumouksellisten, Louis de Bonaldin ja Joseph de Maistren, vaikutusta Durkheimiin. Heistä ei löydy mainintoja Durkheimin teksteistä, eikä heidän ajatuksillaan näytä olevan yhteyttä Durkheimiin, muuta kuin hyvin yleisellä tasolla. Molemmat korostavat vallan jumallista alkuperää, perinnöllistä monarkiaa ja aristokratiaa. Kumpikaan ei juuri arvosta yksilöä. Yhteiskunta ja nimenomaan perinteellinen, hierarkkinen yhteiskunta, perhe ja katolinen kirkko olivat heidän keskeisiä arvojaan (de Bonald 1818, ss. 67-78 ja passim; de Maistre 1880 passim).

Sen sijaan Edmund Burke oli ajattelijana huomattavasti syvällisempi. Vaikkei Durkheim mainitse häntäkään, on hyvinkin mahdollista, että hän on vaikuttanut Durkheimin käsityksiin enemmän kuin ranskalaiset vastavallankumoukselliset. Esimerkiksi Durkheimin korostama valtion ja yksityisten kansalaisten välillä tarvittavien sekundaariryhmien merkitys saattaisi olla Burkelta lainattu ajatus (esim. Burke 1913, ss. 136-137; ks. myös Lukes 1977, ss. 77-78).

8.6.2. Valtio ja kansalaisyhteiskunta

Durkheim ei kuitenkaan yhdistä poliittisen vallan absolutismia tai pluralismia sekundaariryhmien olemassaoloon. Tämä käy ilmi eräästä Durkheimin vähemmän tunnetusta tekstistä, 'Deux lois de l'évolution pénale', jossa hän niinkään käsittelee poliittisen vallan asemaa ja vaikutusta yhteiskuntaan (Durkheim 1900).

Tässä artikkelissaan Durkheim määrittelee absoluuttiselle vallalle kaksi tunnusmerkkiä. Hallituksen valta on absoluuttista ensinnäkin silloin, kun sille ei ole asetettu enempää lakiin kuin tapoihinkaan perustuvia rajoja tai kun sen vallankäytön rajat perustuvat vain sen omaan harkintaan. Toisena tunnusmerkkinä hän pitää sitä, että hallitsijan ja hallitujen suhteet muistuttavat omistajan suhdetta omaisuuteensa (Durkheim 1900, ss. 66-67; Jones - Scull 1973, s. 279).

Näin ollen hallituksen tehtävien monipuolistuminen ja lisääntyminen ei tee hallituksesta vallasta absoluuttista. Sen tekee absoluuttiseksi vallan keskittyminen yksiin käsiin. Valtion toiminta-alue oli vuosisadanvaihteen Ranskassa jo huomattavasti laajempi kuin Ludvig XIV:n Ranskassa, mutta myös valtion tehtävät oli jaettu useammille ja melko autonomisille hallintoelimille.

Valtion toiminta-alueen supistuminen ei vastaavasti johda sitä pois absolutismin tieltä. Jos valtion tehtävät ovat vähäiset, se on pikemminkin merkki siitä, että koko yhteiskuntaelämä on heikkoa ja väsähtänyttä, sillä "...säätävän keskuselimen enemmän tai vähemmän kehittynyt aktiviteetti ainoastaan heijastaa kollektiivisen elämän kehitystä kokonaisuudessaan, aivan niinkuin yksilön hermojärjestelmän ulottuvuudet vaihtelevat orgaanisen vaihdannan tärkeyden mukaan." (Durkheim 1900, s. 68).

Bernard Lacroix on esittänyt toistaiseksi ehkä perusteellisimman tulkinnan Durkheimin poliittisesta ajattelusta tutkimuksessaan 'Durkheim et le politique' (Lacroix 1981). Lacroix'n mukaan Durkheim ymmärsi valtion ja kansalaisyhteiskunnan suhteen sosiaalisesti determinoiduksi. Se, onko valtio autoritaarinen vai demokraattinen riippuu tämän suhteen luonteesta, joka puolestaan on sosiologisella analyysillä selvitettävissä (Lacroix 1981, ss. 261-265).

Perinteellinen poliittinen filosofia on yrittänyt etsiä parasta hallitusmuotoa, jolla yhteiskunta voisi toteuttaa itseään. Tällöin se on ignoroinut sen, mitä todellisuudessa on olemassa. Se ei ole pystynyt syvällisesti ymmärtämään poliittisia järjestelmiä, koska se on lähtenyt yleisestä ihmisluonnosta eikä ole ottanut huomioon niitä spesifejä yhteiskuntia, joissa poliittiset järjestelmät toimivat. Kuitenkin ihminen on ihminen vain siksi, että hän elää yhteiskunnassa (Lacroix 1981, ss. 215-216).

Tämän käsityksen rinnalle voidaan asettaa Durkheimin evolutionistinen käsitys yhteiskunnasta. Sen mukaan yhteiskunnat ovat itsestään vuosisatojen kuluessa kehittyneet jatkuvasti demokraattiseen suuntaan. Demokratiolla Durkheim ei kuitenkaan tarkoita täsmällistä ja konkreettista valtasuhteiden järjestämistapaa, vaan järjestelmää, jossa hallitsevien ja hallittujen välinen kommunikaatio on mahdollisimman intensiivistä ja jossa hallituksen tietoisuus ulottuu mahdollisimman laajalle yhteiskuntaelämään. Demokratia ei siis ole joko/tai-kysymys, vaan siinä on asteeroja. Näin ollen se ei myöskään riipu pelkästään hallitusmuodosta tai hallitsevien lukumäärästä. Demokratia on sellainen poliittinen järjestelmä, jossa yhteiskunta ylittää selkeimpään tietoisuuteen itsestään (Aron 1967, ss. 384-385; Durkheim 1969, ss. 119-123).

Durkheimin ajattelutapa ei juuri jätä sijaa poliittiselle voluntarismille. Varsinaisten poliittisten instituutioiden merkitys on niinkään vähäinen. Parlamentin päätökset, puolueet ja vaalit ovat lähinnä yhteiskunnan pintavaahtoa. Niillä ei pystytä saamaan aikaan syvällisiä moraalisia ja sosiaalisia reformeja, joita Durkheim piti välttämättöminä. Hänen optimisminsa perustui käsitykseen, että Kolmannen tasavallan edustama, modernisoituva yhteiskunta pystyisi tuottamaan tarvittavat muutokset (Aron 1967, ss. 383-387; Durkheim 1969, s. 132).

Raymond Aronin mielestä sosiologia oli Durkheimille tavallaan sosialismin vastine. Durkheimin kritiikki toisaalta liberalistisia taloustieteilijöitä, toisaalta sosialisteja kohtaan perustui siihen, että yksityisten intressien keskinäinen kilpailu tai niille ulkoapäin pakotettu harmonia eivät riitä luomaan sellaista normi- ja moraaliyhteisyyttä, jota yhteiskunnan vakaus edellyttää (Aron 1967, ss. 372-373).

Aronin tulkinta on oivaltava, mutta se ei ole hänen oma keksintönsä. 1900-luvun alussa käytiin melko paljon keskustelua sosialismin ja sosiologian suhteesta. Pidettiin jotenkin luonnollisena, että ne liittyvät yhteen. Esimerkiksi E. Van Biema kirjoitti vuonna 1911: "Sosialismi on siis esisosiologista pikemminkin kuin sosiologista, ja tieteellisen sosiologian tehtävänä on tarttua uudestaan niihin realiteetteihin, jotka eri koulukuntien edustajat ovat lyöneet laimin." (Van Biema 1911, ss. 237-238; ks. myös Fouillée 1911, 374-375). Durkheimkin pyrki nimenomaan ymmärtämään, miten yhteiskunta voi säilyttää järjestyksensä ilman yhteistä ideaalia, joka sen varmistaisi.

Sitäpaitsi Durkheim itse tulee väittäneeksi melkein samaa 'Le socialisme'-kirjassaan: "Sillä se (sosialismi, J.V.) on herättänyt ajattelemaan, se on stimuloinut tieteellistä aktiiviteettia, se on antanut aiheita tutkimuksiin ja asettanut ongelmia, niin että, enemmän kuin paikoitellen, sen historia yhtyy sosiologian omaan historiaan." (Durkheim 1971, s. 36).

Kun Durkheim vielä lisää, että sosialismi on antanut yhteiskuntatieteelle enemmän kuin se on siltä saanut, voidaan todella spekuloida ajatuksella, että sosiologia, saatuaan riittävästi aikaa kehittyä, valtaisi sosialismin paikan. Sosialismi on utopistisimmassakin muodoissaan pyrkinyt käyttämään tiedettä hyväkseen, mutta sillä ei ole koskaan ollut aikaa tai kärsivällisyyttä tieteen kehittämiseen (Durkheim 1971, s. 36).

Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä muistaa, että kun Durkheim puhuu sosialismista, hän ei tarkoita marxilaista sosialismia. Marx oli aktueili Saksassa 1880-luvulta lähtien, ja hänellä oli siellä sekä vaikutusvaltaisia seuraajia että vaikutusvaltaisia vastustajia. Durkheim tosin tutustui Marxin kirjoituksiin oleskellessaan Saksassa, mutta Marx tuli Ranskan sosialistiselle liikkeelle merkittäväksi auktoriteetiksi vasta sitten, kun Durkheim oli jo kehittänyt oman sosiologiansa keskeisen sisällön (Giddens 1986, ss. 16-17; Kemp 1981, ss. 29-30).

Bernard Lacroix pyrkii vielä syvemmälle kuin Aron, löytämättä ajatukselleen kuitenkaan täsmällistä ilmaisua. Kysymys on yksilön ja yhteiskunnan suhteesta, mutta Lacroix'n mielestä hankaluutena on juuri termi 'suhde', joka asettaa yksilön ja yhteiskunnan ikäänkuin samalle lähtöviivalle.

Durkheim etsii itse asiassa sitä, mikä pakottaa ihmisen olemaan sosiaalinen eläin, sitä, minkä hän kokee subjektiivisena kokemuksenaan ja kiinnittää hänet jo häntä edeltäneisiin lakeihin, moraaliin ja uskontoon. Sen ihminen kokee myös valtion ja järjestyneen yhteiskunnan ekvivalenssina. Yhteiskunta on ihmiselle loppujen lopuksi sen diffuusien vallan alkuperä ja olomuoto, jonka ansiosta hän tuntee kuuluvansa totaliteettiin, jota hän tarvitsee (Lacroix 1981, ss. 205-206).

Jos Lacroix'lle on vaikeaa ilmaista pakon ja vapauden suhdetta Durkheimin ajattelussa, niin ei se ole helppoa Durkheimille itselleenkään. Durkheim vetoaa usein siihen, että pakottava piirre instituutioiden rakenteessa liittyy niiden pitkäikäisyyteen. Sosiaaliset instituutiot ovat olemassa ennen ihmisen syntymää ja jatkavat olemassaoloaan hänen jälkeensä (esim. Durkheim 1970 a, s. 318; Giddens 1993, s. 170).

Varsinkin kypsän kauden kirjoituksissaan Durkheim korosti yhä tarmokkaammin sitä, että sosiaalisuus yhdistää pakon ja inhimillisen kapasiteetin lisääntymisen. Hyvänä esimerkkinä tästä on äidinkielen oppiminen. Ihminen ei valitse äidinkieltään. Kieli puolestaan asettaa määrättyt rajat ihmisen tietoisuudelle ja toiminnalle, mutta toisaalta kielen hallinta selvästi laajentaa sekä ihmisen tietoisuutta että kykyä (Durkheim 1970 a, ss. 317-318; Giddens 1993, s. 170).

Ihmisen rooli sosiaalisena toimijana jää kuitenkin välttämättä epäselväksi. Yhteiskuntia ei olisi olemassa ilman inhimillisiä toimijoita, mutta ihmiset eivät luo sosiaalisia järjestelmiä. He korkeintaan uusintavat ja muokkaavat niitä: "Ei siis langeta lainkaan finalismiin, vaikka inhimillisille tarpeille myönnetäänkin sija sosiologisissa selityksissä. Nämä tarpeet voivat kuitenkin vaikuttaa sosiaaliseen kehitykseen vain sellaisessa tapauksessa, että ne itse ja niiden muutokset voidaan selittää yksinomaan syin, joissa ei ole mitään tarkoituksellista." (Durkheim 1982, s. 106).

Epäselvyyttä ei suinkaan vähennä se, että 'Leçons de sociologie' -kirjassaan Durkheim samastaa valtion ja valtiollisissa tehtävissä toimivat henkilöt: "(Valtio) syntyy keskittymisproessin tuloksena, joka erottaa määrätyn yksilöiden joukon kollektiivisesta massasta." (Durkheim 1969, s. 116). Tällaisessa joukossa yhteiskunnallisen ajattelun on oltava perusteellisesti työstettyä ja selkeää. Ellei tällaista erityistä joukkoa ole, ei ole myöskään poliittista yhteisöä.

Durkheimin ajattelua on tässä suhteessa pidetty varsin modernina, koska valtiolle ei siinä anneta mitään metafysisistä, yksilöistä riippumatonta olemassaoloa. Kuinka hyvin se on sopusoinnussa Durkheimin yhteiskunnan yliyksilöllistä luonnetta koskevan peruskäsityksen kanssa, jää kuitenkin epäselväksi.

'Sosiologian metodisäännöissä' Durkheim kirjoittaa: "Kun täytän velvollisuuteni veljenä, aviomiehenä tai kansalaisena, kun toteutan solmimani sopimukset, teen velvollisuuteni, jotka ovat itseni ja tekoni kannalta ulkoisesti lain ja tavan määräämät. Vieläpä jos ne vastaavat omia tuntemuksiani ja jos koen ne sisäisesti todellisiksi, tällainen todellisuus käy silti objektiivisesta, sillä minä en ole niitä luonut, vaan saanut ne kasvatuksen välityksellä." (Durkheim 1982, s. 33).

Anthony Giddens tulkitsee Durkheimin pyrkimyksen samastaa pakko ja toiminnan ulkoiset vaikuttimet siten, että Durkheim halusi varsinkin varhaisemmissa kirjoituksissaan korostaa sosiologian naturalistista luonnetta. Tosiasiassa yhteiskunta ei ole ihmiselle ulkopuolinen samassa mielessä kuin häntä ympäröivä luonto. Myöhemmissä kirjoituksissaan Durkheimin olikin pakko myöntää luontoanalogian hatarus samalla, kun hän päätyi käsitykseensä yhteiskunnan keinotekoisuudesta verrattuna valmiina annettuun luontoon (Giddens 1993, s. 172).

8.6.3. Valta ja vapaus

Yhteiskunnan erikoislaatuinen pakottavuus on ilmeisesti johtanut Durkheimin ajatukseen vallan diffuusista luonteesta ja suppeasti ymmärretyyn poliittisen toiminnan suhteellisesta tehottomuudesta. Valtio on yhteiskunnan keskeinen säätelyelin, mutta silti se on 'vain' niiden henkilöiden muodostama yhteisö, jotka toimivat valtiollisissa tehtävissä. Durkheimin valtakäsitystä voitaisiin ehkä selventää C. B. Macphersonin erottelulla hyväksikäyttävään valtaan (extractive power) ja kehittävään valtaan (developmental power).

Todella demokraattisessa yhteiskunnassa ihmisen valtaa voidaan mitata hänen mahdollisuuksillaan käyttää ja kehittää kykyjään ja lahjojaan. Tätä Macpherson kutsuu kehittäväksi vallaksi. Vallan toinen komponentti on ihmisen kyky käyttää hyväksi kanssaihmiään, hankkia etuja heidän kustannuksellaan. Tämä on hyväksikäyttävää valtaa, ja se on Macphersonin mukaan keskeinen elementti liberalistis-individualistisessa poliittisessa perinteessä (Macpherson 1979, ss. 40-42).

Durkheimin valtakäsitys voitaisiin tässä valossa esittää siten, että valtion vallan lisääntyminen edesauttaa kehittävästä valtaa ja pitää kurissa yhteiskunnan 'luonnostaan' kehittämää hyväksikäyttävää valtaa. "Valtion näyttelemässä roolissa ei ole mitään negatiivista. Sen pyrkimyksenä on varmistaa niin laaja individuaatio kuin yhteiskunnan tila suinkin sallii. Valtio on hyvin kaukana yksilön tyrannisoimisesta. Se päinvastoin lunastaa ihmisen yhteiskunnalta. Mutta vaikka tämä tavoite on olennaisesti myönteinen, siinä ei ole inhimillisen tietoisuuden kannalta katsottuna mitään transsendentaalista, sillä se on myös olennaisesti inhimillinen tavoite." (Durkheim 1969, s. 103).

Durkheimin käsitys valtion vallan ja yksilönvapauden positiivisesta korrelaatiosta muistuttaa Hegelin valtioteoriaa aina korporaatioiden välittävää roolia myöten (Hegel 1994, ss. 204 ja seur.; Lappalainen 1992, ss. 46-49; Manninen - Wahlberg 1994, s. 14; Østerberg 1995, s. 186). Se rinnastuu myös Antonio Gramscin kulttuurivaltion ideaan. Tässä ei ole mitään outoa, sillä vuosisadan vaihteen ranskalainen yhteiskunta keskiluokan hegemonioineen muodosti lähes Gramscin valtioteorian empiirisen mallin. Gramsci kirjoittaa 'Vankilavihkoissaan': "Järkevintä ja konkreettisinta mitä eettisestä tai kulttuurivaltiosta mielestäni voidaan sanoa on, että jokainen valtio on eettinen siinä mielessä että yksi sen tärkeimmistä tehtävistä on väestön laajojen joukkojen kohottaminen tietyille kulttuurin ja moraalin tasolle. Tämä taso (tai tyyppi) vastaa tuotantovoimien kehityksen vaatimuksia ja siten hallitsevien luokkien etuja." (Gramsci 1982, s. 122).

Modernin yhteiskunnan ja valtion kehityksellä on myös Durkheimin mukaan positiivinen vaikutus yksilön vapauteen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ihminen lopultakin saavuttaisi sen vapauden, joka hänelle liberalistisen käsityksen mukaan luonnostaan kuuluu. Yksilölliset vapaudet eivät ole luonnollisia oikeuksia. "Loppujen lopuksi vapaus on sitä, että sosiaaliset voimat vievät voiton ulkoisista, sillä vain tällä ehdolla edelliset voivat kehittyä vapaasti. Tämä alistaminen on pikemminkin luonnollisen järjestyksen peilikuva. Se voi siis tapahtua vain kiihtyvästi, sitä mukaa kuin ihminen kohottaa itsensä esineitä korkeammalle niitä säädelläkseen, paljastaakseen niiden umpimähkäisen, mielettömän ja moraalittoman luonteen, toisin sanoen siinä määrin kuin hänestä tulee sosiaalinen olento. Hän ei näet voi hallita luontoa muuten kuin luomalla toisen maailman, jota hän hallitsee. Tämä maailma on yhteiskunta." (Durkheim 1990, ss. 351-352).

Toisaalta on muistettava, ettei ihmisen luoman maailman hallitseminenkaan käy kovin helposti. 'Leçons de sociologie' -kirjassa Durkheim nimenomaan pahoitteli pinnallisten poliittisten muutosten ja yhteiskunnallisten rutiinien pysähtyneisyyttä ja hallinnon traditionalismia (Durkheim 1969, s. 132).

Tämä ajatus tuo Durkheimin lähelle toista suurta ranskalaista ajattelijaa, Jean-Paul Sartrea, joka lähes seitsemänkymmentä vuotta myöhemmin kuvasi ihmisen toimintaa rajoittavaa praktisen inertian kenttää (*champ pratico-inerte*) seuraavasti: "Joka hetki me koemme aineellisen todellisuuden uhkana elämällemme, vastuksena työllemme, rajana tietämyksellemme kuin myös jo paljastettuna tai potentiaalisena käyttöesineenä. Mutta me koemme sen yhtä hyvin yhteiskunnassa, jossa inertia, automatismi ja läpäisemättömyys jarruttavat meidän toimintaamme, kuin elottomassa esineessä, joka vastustaa ponnistusta. Ja kummassakin tapauksessa me koemme tämän passiivisen voiman merkityksellisen yhtenäistämisen prosessin sisällä. Materia pakenee meiltä juuri siinä määrin, kuin se antautuu meille ja meissä." (Sartre 1960, ss. 247-248; vrt. Jensen - Vestergaard 1979, s. 16).

Yhteiskunnan suhde luontoon on näin ollen hyvin komplisoitu. Laajasti ottaen yhteiskunta on osa luontoa (sosiaaliset faktat ovat esineitä), mutta sillä on suorastaan velvollisuus olla jotakin enemmän. Luonto on umpimähkäinen, mieletön ja moraaliton. Siispä yhteiskunnan on oltava hallittu, mielekäs ja moraalinen. Luonto ei ole Durkheimille pelkästään yhteiskunnan olemassaolon edellytys, vaan eräässä mielessä yhteiskunnan vastakohta (vrt. Järvikoski 1996, erit. s. 80).

Teema yhteiskunnan rakentamisesta luontoa vastaan tulee samoihin aikoihin esiin sekä solidaristien että Alainin ajattelussa, kuten jäljempänä tulemme näkemään. Ihmisten luonnollinen riippuvuus toisistaan orgaanisen solidaarisuuden muodossa on positiivinen asia, mutta siihen sisältyy myös negatiivinen elementti, jonka vaikutus täytyy minimoida (Ewald 1986 b, s. 360).

8.6.4. *Tieteellisen politiikan mahdollisuudesta*

Lacroix selittää Durkheimin ambivalenttia suhtautumista poliittiseen toimintaan ja hänen vastahakoisuuttaan sitoutumiseen psykoanalyttisesti (Lacroix 1981, ss. 151-153), mutta niin syvälle on tuskin tarpeellista mennä. Miksi Durkheim olisi täydestä sydäimestään antautunut poliittiseen toimintaan, jos hän ei pitänyt sitä oleellisena muutosten aikaansaamiselle? Aronin ja Lacroix'n tulkinnat muodostavat kuitenkin toisiaan täydentäen melko uskottavan kuvan Durkheimin poliittisesta ajattelusta. Aron on oikeassa siinä, että Durkheim alistaa kapeasti ymmärretyyn politiikan jonkinlaiseksi yhteiskuntaruumiin sivutoiminnoksi, joka sellaisenaan ei jätä syviä jälkiä kehitykseen.

Sen sijaan Durkheimin koko tuotanto näyttää liittyvän vallan, järjestyksen ja yhteiskunnallisen koheesion käsitteisiin. Sillä on siis Lacroix'n tarkoittamassa merkityksessä selvästi poliittinen sisältö. Samaan yhteyteen voitaneen liittää se Aronin arvostelema arvojen ja tosiasioiden monimutkainen nivoutuminen toisiinsa, joka niinkään näkyy kaikissa Durkheimin kirjoituksissa.

Lacroix'n mukaan yhteiskunta vaatii valtion toimintaa, koska valtion on annettava yhteiskunnalle ne säännöt, joita se tarvitsee. Ylin säätelevä elin on kaikissa organismeissa välttämätön (Lacroix 1981, ss. 265-267).

Joissakin suhteissa Durkheimin käsitys valtiosta lähestyy sitä, mitä Marx tarkoittaa porvariston tai proletariaatin diktatuurilla (ks. esim. Pašukanis 1985, ss. 114-126). 'Leçons de sociologie' -teoksessaan Durkheim kirjoittaa: "Jokainen yhteiskunta on despoottinen ainakin, jos mikään ulkopuolinen voima ei rajoita sen despotismia. En kuitenkaan sanoisi, että tässä despotismissa on mitään keinotekoista: se on luonnollista, koska se on välttämätöntä, ja myös siksi, että määrättyissä olosuhteissa yhteiskunnat eivät tule toimeen ilman sitä. En myöskään tarkoita, että siinä olisi mitään sietämätöntä: päinvastoin, ihminen ei tunne sitä sen enempää, kuin me tunnemme ilmakehän painoa olkapäillämme." (Durkheim 1969, s. 96). Painopiste vertailussa Marxiin on sanoilla 'diktatuuri' ja 'despotismi'. Durkheim ei tietenkään puhu määrätyn luokan despotismista, vaan nimenomaan yhteiskunnan despotimista.

Durkheimin tutkimustyö ennakoii tavallaan politiikan loppua, sikäli kuin sillä tarkoitetaan ideologioiden kuolemaa. Määrättyssä mielessä Durkheimia voitaisiin pitää ensimmäisenä teknokraattina, kuten Jesper Visti Hansen on asian ilmaissut. Hänen tavoitteenaan oli korvata politiikan subjektiiviset asenteet, poliittiset ideologiat, tieteellisellä objektiivisuudella (Hansen 1995, s. 14).

Durkheimin käsitys sosiologian mahdollisuuksista tieteellisen politiikan perustana kuitenkin lieveni hänen uransa aikana. Julkaistessaan 'Division'-kirjansa vuonna 1893 hän näyttää olleen kutakuinkin varma ajattelutapansa ja metodinsa mahdollisuuksista, vaikka hän korostikin tieteellisen sosiologian edessä olevaa suunnatonta työmäärää (Durkheim 1990, ss. 15-16; Prades 1993, s. 37).

Kaksikymmentä vuotta myöhemmin hänen tietoisuutensa selvästi häiritseviä yhteiskuntatieteiden kehittymättömyys. Tämä käy ilmi luentosarjasta 'Pragmatisme et sociologie', jonka hän piti Sorbonnessa lukuvuonna 1913 - 1914. Tässä yhteydessä hän totesi mm.: " (Sosiologialla) on mutkikkaampi tutkimuskohde kuin muilla tieteillä... Ellei objektiivista tietoa ole, yhteiskunta voi tuntea itsensä vain sisältäpäin, yrittää ilmaista tämän tuntemuksen itsestään ja käyttää sitä oppaanaan. Toisin sanoen, sen täytyy ohjata itseään samantapaisella representaatiolla kuin ne, joista myyttiset totuudet muodostuvat." (Durkheim 1955, ss. 183-184).

8.6.5. *Kansallisvaltio, nationalismi ja kansainvälisyys*

Eräs hankaluus Durkheimin sosiologistisessa moraalikäsitteessä liittyy yhteiskunnan määrittelyyn. Pitääkö moraalinormeja säätelevän yhteiskunnan olla kansallisvaltio vai riittääkö siihen perheyhteisö tai peräti moottoripyöräjengi? Durkheim näyttää käytännön syistä kallistuvan kansallisvaltion suuntaan, koska se on nykyisin kaikkein kehittynein yhteiskuntamuoto (Durkheim 1970 d, s. 294). Hän pitää kuitenkin mahdollisena ja toivottavana, että ihmisten moraalinen tietoisuus kehittyisi laajentuen siten, että moraaliseksi auktoriteetiksi tulisi vähitellen ainakin Eurooppa ja lopulta koko ihmiskunta (Durkheim 1970 d, ss. 296-297; Durkheim 1985, s. 557, n. 13; Ginsberg 1965, s. 148; Parkkinen 1982, s. 43).

Durkheimin mukaan yksinkertaisin yhteiskunnan muoto on lauma. Se on ryhmittymä, joka ei sisällä mitään alkeellisempaa ryhmittymää vaan palautuu välittömästi yksilöihin (Durkheim 1982, s. 97). Laumaa kehittyneempi yksikkö on klaani, johon kuuluu useampia perheitä. Klaanin muodostavat yhteenliittyneet laumat. Tämän yksinkertaisen periaatteen mukaisesti tulevat seuraavina polysegmentaariset yhteiskunnat ja niiden yläpuolella ovat ueampikerroksiset polysegmentaariset yhteiskunnat (Aron 1967, s. 368; Durkheim 1982, ss. 98-99).

Durkheimin mukaan yhteiskunnan kehittyneisuuden aste riippuu siis niiden kompleksisuudesta. Tämän, ei niinkään yksinkertaisen, luokittelun perusteella on mahdollista määritellä yhteiskunnan taso tai luonne tarvitsematta viitata sellaisiin historiallisiin vaiheisiin kuin esimerkiksi talouden kehittyneisyyteen. Durkheim käyttää Japania esimerkkinä tapauksesta, jossa yhteiskunta on omaksunut ulkopuolista alkuperää olevan taloudellisen kehityksen muuttamatta omaperäistä sosiaalista luonnettaan (Aron 1967, s. 368; Durkheim 1982, s. 102 n. 1).

Durkheim oli isänmaallinen mies, mutta isänmaa tarkoitti hänelle ennen kaikkea järjestäytyntä yhteiskuntaa: "Minusta on aivan ilmeistä, että me emme voi tulla toimeen ilman isänmaata: me emme voi elää järjestäytyneen yhteiskunnan ulkopuolella ja parhaiten organisoitu olemassaoleva yhteiskunta on juuri isänmaa. Siispä, tässä mielessä antipatriotismi on aina näyttänyt minusta varsinaiselta absurditeetiltä." (Durkheim 1970 d, s. 294; vrt. Llobera 1994, s. 134).

Durkheim totesi kuitenkin selvän sanoin, että kansallisvaltio on vain välitavoite. Sen yläpuolelle on muodostumassa toinen isänmaa, ensivaiheessa Eurooppa, sitten koko ihmiskunta. Hän piti selvänä, että yhdentyminen ei voi tapahtua ilman väkivaltaa, mutta meidän tavoitteenamme pitäisi kuitenkin olla sodan ja väkivallan minimoiminen yhdentymisprosessissa (Durkheim 1970 d, ss. 294-297).

Morris Ginsberg näyttää lukevan Durkheimia tarkoitushakuisesti väittäessään, että juuri ihmiskunnan yhdentymistä koskevaa johtopäätöstä Durkheim *ei tee* siksi, että ihmiskunta ei vielä ole järjestäytynyt yhteiskunta (Ginsberg 1965, s. 147). Eihän Durkheim väittänytäkään, että ihmiskunta isänmaana olisi huomispäivän asia.

On myös hieman kohtuutonta todistella Durkheimin taantumuksellista nationalismia hänen sodanaikaisilla kirjoituksillaan. Näihin kuuluu erityisesti pamfletti "L'Allemagne au-dessus de tout", jonka Durkheim julkaisi vuonna 1916, ja joka on saanut aivan liikaa huomiota osakseen (Durkheim 1916; Parkkinen 1982, ss. 44-45). Tässä kirjoituksessaan Durkheim pyrkii osoittamaan, ettei Saksa ole koskaan oikeastaan kuulunut sivistysvaltioiden joukkoon. Hänen mielestään saksalainen mentaliteetti esiintyi puhtaimmillaan Heinrich von Treitschken (1834 - 1896) ajattelussa (Durkheim 1916, passim).

Tämän kirjoituksen repostelu on sikäli turhaa, että mistä tahansa maasta löytyy arvovaltaisia kirjoittajia, jotka ovat sotien aikana käyttäneet lahjojaan vihollisen solvaamiseen. Viileän tieteelliset analyysit eivät yksinkertaisesti kuulu poikkeusaikeihin, ja tuskin niitä kukaan julkaisisikaan.⁵⁾

Durkheimin haave yhdistyneestä ihmiskunnasta on melko tyypillinen pasifistinen unelma. Sen perusteena on vain toive ihmisten tietoisuuden laajenemisesta. Näin ollen Durkheimia tuskin voi pitää kovin omaperäisenä ajattelijana nimenomaan kansainvälisen politiikan alalla.



Émile Durkheimin ajattelu keskittyi suurelta osalta moraalien ongelmiin. Hänen suunnitelmanaan oli perustaa moraalien tiede, joka pystyisi käsittelemään moraaliongelmia sosiologiselta pohjalta ja määrittelemään, millainen moraalien sopisi erityyppisille yhteiskunnille. Hän päätyi kuitenkin melko puhtaasti filosofiseen moraaliteoriaan. Uskonnon merkitys korostui Durkheimin ajattelussa varsinkin hänen uransa myöhemmissä vaiheissa. Hän ymmärsi uskonnon yhteiskuntarakenteen symbolisena ilmauksena. Yhteiskunta oli hänelle myös avain tietoteoriaan. Hänen käsityksensä mukaan inhimillisen ajattelun kategoriat syntyvät yhteiskunnasta.

Poliittisena ajattelijana Durkheim oli ambivalentti. Hän otti kantaa aikansa poliittisiin tapahtumiin, mutta ei sitoutunut mihinkään poliittiseen liikkeeseen. Valtion hän ymmärsi yhteiskunnasta riippumattoman rationaalisuuden ilmentymänä. Hän ei pitänyt suppeasti ymmärrettyä poliittista toimintaa erityisen tärkeänä yhteiskunnan kehityksen kannalta. Syvällisemmin tulkittuna hän pyrki ottamaan etäisyyttä sekä sosialismiin, liberalismiin että konservatismiin.

Seuraavassa luvussa pyrin täsmentämään juuri durkheimilaisen sosiologian ideologista merkitystä.

⁵⁾ Vrt. kuitenkin Giddens (1986, ss. 22-23), joka pitää "L'Allemagne au-dessus de tout" -vihkosta merkittävänä 'kollektiivisen anomian' analyysinä.

9. DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN IDEOLOGINEN FUNKTIO

Auguste Comtelta on peräisin idea ihmiskunnan kehityksen kolmesta vaiheesta, jotka ovat hänen mukaansa teologinen, metafyyminen ja positiivinen eli tieteellinen vaihe (esim. Coser 1977, ss. 7-20; Töttö 1996 a, ss. 71-73). Uskonnon ja tieteen vastakkainasettelun kautta sosiologia liittyi luontevasti tasavaltalaisten antiklerikalismiin.

Useimmilla yhteiskuntatieteiden suurilla teorioilla on kaksi erilaista funktiota. Totuusfunktion lisäksi niillä on ideologinen funktio, jolla on poliittinen merkitys. Näiden funktioiden keskinäinen tärkeysjärjestys suurten teorioiden elämänkaarella vaihtelee (Allardt 1994, ss. 21-22). Hypoteettisesti voitaisiin ajatella, että durkheimilaisen sosiologian ideologisin vaihe sijoittuu juuri sen syntymän ja vakiintumisen aikaan, eli noin 15:n vuoden jaksoon ennen ensimmäistä maailmansotaa. Tämän kysymyksen analysointia vaikeuttaa puolestaan se, että tieteellisyys itsessään oli osa 'professoreiden tasavallan' vallitsevaa ideologiaa.

Durkheimin menestys johtui sekä tieteellisistä että ideologisista tekijöistä. Durkheimin omana aikana hänen kriitikonsa ja akateemiset vastustajansa tietysti liioittelivat hänen sosiologiansa ideologista puolta. Durkheimilaiset puolestaan korostivat hänen tieteellisiä ansioitaan (T. N. Clark 1973, s. 177 ja ss. 194-195).

9.1. SKIENTISMI

Comten käsitys oli se, että tieteet ovat kehittyneet positiiviseen vaiheeseen luonnollisessa järjestyksessään eli sen mukaan, miten läheinen niiden suhde ihmiseen on. Ensin astronomia, sitten fysiikka ja kemia ja, Comten omana aikana, fysiologia ovat saavuttaneet positiivisen vaiheen. "Meidän kaikki erityistiedon lajimme ovat siis täydellisesti toteuttaneet tämän vallankumouksen, ja se pyrkii ilmeisesti nykyisin tapahtumaan filosofiassa, moraalissa ja politiikassa, joihin teologisten ja metafyyssisten oppien vaikutus on jo hävitetty kaikkien oppineiden ihmisten silmissä, vaikka ne eivät kuitenkaan vielä perustu havainnolle." (Comte 1854, appendice général, deuxième partie s. 32; Thompson 1976, ss. 50-59). Tieteen oli siis määrä korvata uskonto, ja sosiologiasta etsittiin perusteita uudelle, maalliselle ja tasavaltalaiselle moraalille.

Sosiologia oli muotitiede Ranskassa jo aikaisemmin, mutta Durkheimin Bordeaux'n kaudella, ainakaan ennen *L'Année Sociologique*n perustamista 1898, hänen edustamansa sosiologinen näkemys ei vielä ollut täysin hallitsevassa asemassa. Durkheimin kanssa kilpaili erityisesti Gabriel Tarde, mutta myös monien muiden tutkijoiden erilaisille teoreettisille lähtökohdille perustuvia sosiologisia teoksia ilmestyi vuosittain runsaasti (Simiand 1897, ss. 489-519).

Kun Durkheimin tieteellisen uran jaksottuminen esitetään kaavamaisesti, sen yhteys radikaalien poliittisen hegemonian kauteen on helppo havaita:

1. Durkheimin varhaiset kirjoitukset (lähinnä kirjaesittelyjä ja -arvosteluja), 1885 - 1890.
2. Teoreettisen kypsymisen ja keskeisten durkheimilaisten oppien kehittämisen kausi, 1891 - 1897.
3. Durkheimilaisen koulukunnan muodostuminen, kasvu ja vakiintuminen, 1898 - 1913.
4. Sodanaikaiset, käytännölliset toimet ja propagandakirjoittelu, 1914 - 1917. (Nandan 1980, s. 6).

Durkheimilaisen koulukunnan dominoiva asema ranskalaisessa sosiologiassa osuu siis täsmälleen yhteen varsinaisen 'radikaalin tasavallan' kanssa 1898 - 1914 (Nordmann 1974, ss. 115-188; Rebérioux 1975, s. 3).

Perinteisen yliopiston kannattajat vastustivat uutta oppiainetta ja sen kasvavaa vaikutusvaltaa. Näistä syistä sosiologia sai edistyksellisen leiman. Ne, jotka vastustivat sosiologiaa, olivat useimmiten myös tasavallan vastustajia. Sosiologia siis politisoitui sekä sen kannattajien että sen vastustajien ajattelussa (Lepenies 1988, s. 47).

Durkheimin poliittinen liberalismi ja hänen sosiologisesti perusteltu tasavaltalaisuutensa edistivät epäilemättä hänen omaa akateemista uraansa, mutta samalla ne auttoivat sosiologiaa tieteenä saamaan tunnustetun ja jopa arvostetun aseman Ranskan akateemisissa piireissä. Muun muassa uustomiesten Durkheimiin kohdistama kritiikki osoittaa *ex contrario*, miten suuren palveluksen Durkheim teki tasavaltalaiselle ajattelulle (Giddens 1986, s. 15).

Esimerkiksi kelvannee mystisen isänmaallis-uskonnollisen herätyksen kokenut runoilija Charles Péguy (1873 - 1914), joka ei suostunut ymmärtämään durkheimilaista lähestymistapaa. Hän kirjoitti vuonna 1905 satiirisen jutun nimeltä mainitse mattomasta Bordeaux'n yliopiston tutkijasta, jota varten oli perustettu 'roskaväen moraalisen ja uskonnollisen tietoisuuden absoluuttisen vallan legitimitetin ja loiston professuuri', ja joka osoitti tilastollisilla tutkimuksillaan aivan mielettömän yhteyden kunnallisvaalien ja itsemurhien sekä arrondissementtivaalien ja murhien lukumäärän välillä (Péguy 1953, ss. 64-65).

Uusi sosiologia vastasi myös tieteellisen tiedon pragmatiikkaa sellaisena kuin Jean-François Lyotard sen esittää. Hän erottaa toisistaan tutkimuksen ja opetuksen pelit. Tutkimuksen kielipeli vaatii, että lähettäjä ja vastaanottaja ovat suunnilleen samassa suhteessa referenssiin, ts. että he käyvät tieteellistä keskustelua samoin edellytyksin (Lyotard 1985, ss. 41-42). Tutkimus puolestaan edellyttää välttämättömänä täydentäjänään opetusta. Didaktiikan olettamuksena on, että opiskelija ei tiedä sitä, mitä hänen opettajansa tietää. Vähitellen opettaja johdattaa opiskelijan myös sellaisten ongelmien pariin, joita hän ei itse tiedä, mutta joita hän yrittää selvittää (Lyotard 1985, s. 43).

Juuri tällä tavalla Émile Durkheim menetteli akateemisessa toiminnassaan. Hän tutki, opetti, hankki itselleen yliopistollisen mandariinin aseman ja kokosi ympärilleen koulukunnan. Hän vieläpä perusti tieteellisen aikakausjulkaisun, jossa asiantuntijat ja sellaisiksi pyrkivät saattoivat harrastaa keskenään sosiologiatieteellistä kielipeliään. He harrastivat sitä myös varsin itseriittoa antaen ymmärtää, että ne jotka eivät kirjoittaneet *L'Année Sociologiqueen* eivät olleet aivan täysipainoisia sosiologeja. Tällainen asenne tietysti vahvisti ranskalaisen sosiologian jakautumista koulukuntiin ja koulukuntien välistä kilpailua (T. N. Clark 1973, s. 165).

9.2. MERISMI CONTRA HOLISMI

Eräässä mielessä sosiologia riitautti juuri liberalistisen politiikan, jonka vastineena tieteenfilosofiassa voidaan pitää merististä ajattelutapaa. Sen mukaan luonnontapahtumat voidaan ja pitää analysoida eli jakaa osiinsa. Osien ominaisuudet ja toimintatapa määräävät kokonaisuuden. Tällainen tieteenihanne, jota myös kutsutaan atomistiseksi, oli ollut vallitsevana Descartes'n ja Galilein aiheuttamasta tieteellisestä vallankumouksesta lähtien. Vielä Auguste Comte ymmärsi sosiologian 'yhteiskuntafysiikkana' ja pyrki periaatteessa noudattamaan samaa merististä ideaalia (von Wright 1989, ss. 48-49).

Viime vuosisadan lopulla sitävastoin lähes kaikilla aloilla kokonaisuutta alettiin pitää osistaan riippumattomana. Niiden suhde kääntyi ikäänkuin päinvastaiseksi siitä, mihin oli totuttu. Merismin sijasta tieteen kohteita alettiin katsoa holistisesti. Liberalistinen, moralisoiva politiikka oli pyrkinyt muuttamaan yhteiskuntaa yksilöiden käyttäytymistä säätelemällä. Sosiologisen ajattelutavan mukaan yksilöiden käyttäytymiseen voitiin vaikuttaa vain muuttamalla niitä olosuhteita, joista yksilöllinen käyttäytyminen riippuu eli viime kädessä yhteiskuntaa itseään (Ewald 1986 b, ss. 166-167).

Sosiologisen tutkimuksen ihannemuoto oli ryhmätyö, joka vastasi käytännön tutkimustyössä samaa holistista ideaalia. Siinä tekniikkansa hallitsevat tutkijat toimivat yhteisen päämäärän hyväksi jakaen tehtävät keskenään melkein kuin rakennustyöläiset. Vuonna 1901, siis jo ennen siirtymistään Sorbonneen, Durkheim kirjoitti Célestin Bougléille: "Arvokkain palvelus, jonka me voimme tehdä, on osoittaa että sosiologian piirissä on työntekijöitä, jotka haluavat mieluummin lähestyä toisiaan työskenneläkseen yhdessä, kuin erottautua vaikuttaakseen originelleilta." (Durkheim 1976, s. 178).

Julkisuudessa Sorbonnen 'uuden hengen' ja erityisesti durkheimilaisen sosiologian vastustajaksi leimautui nimimerkki Agathon, jonka takana olivat Henri Massis ja Alfred de Tarde. Vuonna 1911 Agathon julkaisi pamfletin 'L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne'. Hän syytti sosiologiaa siitä, että se yritti jäljitellä luonnontieteiden menetelmiä ja luonnontieteellistä ajattelutapaa alueella, jolle ne eivät sopineet. Eriytyisen harmissaan Agathon oli juuri holistisesta tutkimuskäytännöstä, yksilön uhraamisesta ryhmälle: "Eikö olisi parempi tunnustaa meidän kanssamme, että koska historia on täsmälleen yhtä hyvää kuin sen kirjoittaja, täytyy ennen kaikkea kehittää *henkeä* eikä pelkästään *työläisiä*, näpertelijöitä, kivenhakkaajia." (Agathon 1911, s. 60; Lepenies 1988, s. 51).

Agathonin käsitys Durkheimin ja hänen seuraajiensa kasvatuspoliittisista tavoitteista on erityisen mielenkiintoinen. Durkheimin tarkoituksena on hänen käsityksensä mukaan uhrata intellektuaalinen eliitti massoille: "Meille sanotaan: meidän opetussemme etuna on soveltua suurimmalle joukolle. Se ei uhraa massaa eliitille. Se käyttää hyväkseen keskinkertaisuuksia, jotka aikaisempi opetus on liiaksi lyönyt laimin. Se on siis tavoitteiltaan selvästi demokraattista." (Agathon 1911, ss. 165-166).

Progandistisesta sävystä huolimatta Agathon oli epäilemättä oikeassa siinä, että sosiologia oli eturintamassa muodostamassa humanististen tieteiden piirissä uudenlaista tapaa suhtautua kokonaisuuksiin (ks. esim. Lanson 1904, s. 626).

Agathonin kritiikki herätti julkista keskustelua erikoistieteiden suhteesta perinteelliseen kirjalliseen kulttuuriin. Siihen vastasi mm. A. Laborde-Milaa *Revue de science politique* -lehdessä. Hän myönsi Agathonin kritiikin oikeutuksen, mutta katsoi, että tieteellinen metodi ja kirjallinen kulttuuri olivat sovittavissa yhteen. Kirjallisen ilmaisun tasosta olivat kuitenkin enemmän vastuussa keskiasteen oppilaitokset kuin yliopistot (Laborde-Milaa 1911, ss. 95 ja 104). *L'Année Sociologique* ei kommentoinut Agathonin pamflettia lainkaan.

9.3. DURKHEIM VERSUS TARDE

Durkheimilaisen sosiologian ideologisen funktion kannalta on mielenkiintoista verrata toisiinsa Émile Durkheimia ja Gabriel Tardea, joka oli Durkheimin vakavimmin otettava kilpailija sosiologian kentällä. Durkheimilaisen sosiologian tie ranskalaisen sosiologian valtavirraksi johtui osaksi siitä, että Durkheim ja hänen koulukuntansa olivat taitavampia pelureita yliopistopolitiikassa, ts. he pystyivät hankkimaan sosiologialle tieteellisen legitimitetin. Tarde ja hänen seuraajansa harjoittivat sosiologiaa yliopiston ulkopuolella. Tarde oli alunperin juristi ja virkamies, mutta vuonna 1900 hänet nimitettiin modernin filosofian professoriksi Collège de Franceen (Karady, 1979 ss. 50 ja 71; Lepenies 1988, s. 55).

Durkheim osasi kuitenkin hankkia oppiaineelleen myös yhteiskunnallisen legitimitetin, mikä tarkoittaa sitä, että hänen tieteellisellä työllään oli kysyntää yliopiston ja koko tieteellisen *establishementin* ulkopuolella. Kysymys oli siis perimmältään siitä yleisöstä, jonka Durkheim itselleen valitsi (Karady 1979, s. 50; yleisön valinnan merkityksestä ks. esim. Summa 1990, ss. 187-188).

Durkheim hallitsi tieteellisen tyylin, mutta hänen ajattelussaan kristallisoituivat myös poliittisesti hegemonisen keskiluokan ja sitä edustavan radikalismien yhteiskunnalliset odotukset ja utopiat. Keskiluokkaiset vallanpitäjät kaipasivat tieteellistä ajattelua, joka ohjaisi ja pitäisi tavallaan kurissa heidän omia utopioitaan, jotka olisivat saattaneet hallitsemattomina johtaa uuden tasavallan ylikuumenemiseen tilaan ja jopa anarkiaan (Weisz 1979, s. 83).

Gabriel Tarden 'La logique sociale' ilmestyi samana vuonna, 1895, kuin Durkheimin 'Sosiologian metodisäännöt'. Sitä ei voi pitää 'huonompana' sosiologiana kuin Durkheimin teosta. Tarde käyttää jopa paljolti samaa tai samansukuista käsitteistöä kuin Durkheim: 'kollektiivinen tietoisuus', 'sosiaalinen tietoisuus', 'ajattelun kategoriat' jne. Myös Tarde vastustaa sosiologian biologisoimista. Sen sijaan yksilöiden käyttäytymisen ymmärtäminen oli yksi hänen tieteellisiä lähtökohtiaan. Hän edusti ts. psykologista reduktionismia (Kinnunen 1996, s. 433; Tarde 1895, erit. ss. 87-133).

Selvä metodologinen (ja ideologinen) ero Durkheimin ja Tarden välillä on siinä, että Tarde pysyttelee cartesiolaisen rationalismin puitteissa, kun taas Durkheim korostaa empirian, todellisten yhteiskuntien havainnoimisen merkitystä. Tästä on muun muassa se seuraus, että Tarden ajattelu pysyy melko yleisellä ja abstraktilla tasolla, eikä hänen sosiaalisella logiikallaan voinut näin ollen olla paljon annettavaa Kolmannen Tasavallan moraalisten, poliittisten ja sosiaalisten ongelmien kanssa askarteleville vallanpitäjille.

Tardesta voidaan niinkään sanoa, että hän valitsi yleisönsä. Hänen hieno kirjallinen tyyliensä vetosi suurporvaristoon, kirjallisten salonkien asiantuntijoihin ja myös katolisiin piireihin. Samaan yleisöön lienee vedonnut Tarden näennäinen ideologinen neutraliteetti (Lepenes 1988, s. 55).

Göran Therbornin luonnehdinta Durkheimin sosiologisesta projektista näyttäisikin itse asiassa sopivan paremmin Gabriel Tardeen, jolle: "... the different historical forms of society were of little interest. The object of scientific inquiry was social order as such." (Therborn 1976, s. 250).

Durkheim itse luonnehti vuonna 1895 eroavuttaan Tardesta seuraavasti: "Ero johtuu pääasiassa siitä, että minä uskon tieteeseen ja herra Tarde ei siihen usko. Sillä uskomista ei ole se, että tieteestä tehdään vain intellektuaalista huvittelua, joka pystyy korkeintaan antamaan meille tietoa siitä, mikä on mahdollista ja mikä ei, mutta ei pysty palvelemaan käyttäytymisen positiivista säätelyä. Ellei sillä ole muuta käytännöllistä merkitystä, se ei ole vaivan arvoista." (Durkheim 1975:2, s. 180).

9.4. DURKHEIMIN TIETEELLINEN INTEGRITEETTI KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN ELEMENTTINÄ

Politiikan tutkimus ymmärrettiin vielä vuosisadanvaihteessa melko kapea-alaisesti juridisvoittoisena virkamiesten koulutuksena. Tällainen tavoite oli esimerkiksi *École Libre de la Science Politique*, jonka Émile Boutmy perusti Pariisiin vuonna 1871. Se oli nimenomaan valtion tarpeita palveleva, korkeiden virkamiesten opettamiseen tarkoitettu instituutti (de Foville 1911, s. 13; Kaplan 1995, ss. 109-112).

École libre des sciences politiques kuului suurporvariston taktiikkaan selvittää uuden tasavallan pelätystä pyrkimyksestä tuloerojen tasoittamiseen ja mahdollisesti jopa sosialismiin. Sen tarkoituksena oli kouluttaa Ranskalle virkamieseliitti, josta suurpääoma voisi rekrytoida luotettavimmat palvelijansa (Dupeux 1976, s. 173; Kaplan 1995, ss. 109-110; Wagner 1990, s. 267).

Hiukan samaa päämäärää palvelivat oikeustieteelliset tiedekunnat, joiden opiskelijat tulivat enimmäkseen varakkaista perheistä. Oikeustieteelliset tiedekunnat pitivät hallussaan taloudellista koulutusta ja tutkimusta. Näiden laitosten ideologiana pysyi äärimmäinen *laissez-faire* -liberalismi (Kaplan 1995, s. 109; Logue 1979, s. 141). Virkamiesten ja taloustieteilijöiden koulutus olivat siis sellaisia alueita, joilla suurporvaristo halusi säilyttää ja onnistui säilyttämään hegemoniansa (Poulantzas II 1972, ss. 75-76).

Sosiologia sijoittui yliopistojen humanistisiin tiedekuntiin, jotka olivat ainoita laitoksia, joilla yhteiskuntatieteitä voitiin itsenäisesti kehittää.

Näin ollen yhteiskuntatieteiden kolmijako muotoutui Ranskassa tavalla, joka ei hyödyttänyt ainakaan kansantaloustiedettä eikä valtio-oppia. Itse asiassa se hidasti ranskalaisen taloustieteen tason nousua pitkään vielä 1900-luvulla. Poliitiikan tutkimus puolestaan oli lähes nimellistä toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan asti (Brogan 1949, s. 156; Favre 1981, ss. 95-96; Heilbron 1995, ss. 271-273; Wagner 1990, ss. 262-272).

Rahaylimystön kannalta tällainen koulutuspolitiikka oli loppujen lopuksi kontrafinaalista. Durkheimilainen sosiologia vetosi sivistyneeseen keskiluokkaan, lähinnä virkamiehiin ja ylempiin toimihenkilöihin (Lepénies 1988, s. 70). Juuri näitä ryhmiä suurporvariston olisi kannattanut käyttää hyväkseen sen sijaan, että se yritti kasvattaa omaa orgaanista sivistyneistöään.

Miten Durkheim sitten pystyi nivomaan keskiluokkaiset arvonsa tieteelliseen ajatteluunsa? 'Itsemurha'-tutkimus on tästä valaiseva esimerkki. 'Itsemurha' on tavallaan vain kokeilu tilastollisten menetelmien soveltamisesta yhteiskunnallisten faktojen selittämiseen. Siitä huolimatta Durkheim päätyy analyysinsä tuloksena aina selitykseen, joka näyttää oikeuttavan keskiluokkaisen maailmankatsomuksen ja ajattelutavan.

'Itsemurha'-teoksessa on kohta, joka on kirjoitettu kuin varta vasten keskiluokkaisen elämäntavan ja keskiluokkaisten kohtuuhanteiden puolustamiseksi: "... jokainen tajuaa omassa piirissään ja summittaisesti pyrkimyksilleen asetetut äärirajat eikä tavoittele mitään niiden takaa. Ainakin mikäli hän kunnioittaa sääntöjä ja tottelee kollektiivista auktoriteettia, jos toisin sanoen hänen moraalinen kokoonpanonsa on terve, hän tajuaa, ettei ole oikein vaatia enempää. Intohimoille on asetettu tavoite ja raja. Tämä asettaminen ei toki ole jäykkää eikä ehdotonta. Jokaiselle kansanluokalle annettu taloudellinen malli sisältää tietyt rajat, joiden sisällä tarpeille on liikkumavaraa. Mutta malli ei ole rajoittamaton. Juuri tämä suhteellinen rajaus ja sen sisältämä hillintä saavat ihmiset tyytymään osaansa samalla kun se rohkaisee heitä parantamaan sitä harkitusti. Tämä keskimääräinen tyytyväisyys aiheuttaa tyyneyden, aktiivisen tyytyväisyyden, olemassa olemisen ja elämisen ilon tunteen, jotka ovat sekä yhteiskuntien että yksilöiden terveyden tuntomerkkejä." (Durkheim 1985, ss. 298-299).

Durkheim halusi sanoa, että ihmiset, jotka suhtautuvat elämään tällä tavalla, eivät surmaa itseään. Hänen selostuksensa yhteiskuntien ja yksilöiden terveyden ehdoista olisi kuitenkin voinut olla vaikka mallina tämän tutkimuksen alussa lainatulle Sartren kuvaukselle vuosisadanvaihteen keskiluokasta (Sartre 1981, ss. 243-245).

Tekisi mieli väittää, että Durkheim jopa unohtaa tiedemiehen roolinsa puhuessaan itsemurhan tuomittavuudesta. Mies, joka kykenee viileästi analysoimaan itsemurhien tyypejä ja niihin johtavia syitä ja ymmärtämään primitiivisten kulttuurien pöyristyttäviä tapoja, ei pysty osoittamaan minkäänlaista myötätuntoa ihmistä kohtaan, joka vapaaehtoisesti päättää päivänsä. Durkheim kyllä selittää laajasti asennoitumisensa syitä, mutta loppujen lopuksi hänen argumenttinsa supistuvat siihen, että jokaisessa ihmisessä on jonkin verran yhteiskunnalle kuuluvaa pyhyttä, jota kenelläkään ei ole oikeutta loukata (Durkheim 1985, ss. 400-416).

Durkheimin asenne itsemurhaan sopii niinkään keskiluokkaiseen maailmankatsomukseen sikäli, kuin Jean Servier on oikeassa väittäessään elämänhalua tai kuolemanpelkoa porvarillisen elämänasenteen pysyvimmäksi tuntomerkiksi kautta aikojen (Servier 1982, s. 85 ja passim).

9.5. DURKHEIMIN SIJOITTUMINEN POLIITTISELLA KENTÄLLÄ

Omana aikanaan Durkheimilla oli vasemmistolaisen maine. Monet myöhemmät sosiologit, jotka ovat tarkastelleet Durkheimia poliittiselta kannalta, ovat sen sijaan tulkinneet hänet joko epäpoliittiseksi teoreetikoksi tai konservatiiviksi. Nämä attribuutit sopivat sitäpaitsi hyvin yhteen (Fischer 1994). Toistaiseksi melko harvat ovat nähneet Durkheimin oman aikansa erikoisen yhteiskunnallis-poliittisen tilanteen tuotteena, jossa vasemmisto/oikeisto-ulottuvuus tulkittiin historiallisen tilanteen vaatimusten mukaan nykyisestä poikkeavalla tavalla.

Syy Durkheimin yksipuoliseen lukutapaan on löydettävissä niistä olosuhteista, joissa Durkheim tuli uudelleen aktueelliksi sosiologisessa keskustelussa. Kun sosiologinen tutkimus Euroopassa intensifioitui toisen maailmansodan jälkeen, se otti vaikutteensa pääasiassa Yhdysvalloista. Vuosina 1945 - 1965 Yhdysvallat hallitsi kansainvälistä sosiologiaa niin määrällisesti, laadullisesti kuin taloudellisestikin. Se oli myös positivistisen sosiologian kulminaatiovaihe. Sosiologiassa pantiin runsaasti painoa metodologisiin kysymyksiin. Strukturalistis-funktionalistinen malli oli teoreettisesti hallitsevassa asemassa (Wallerstein 1995, s. 27).

Sosiologian eurooppalaiset klassikot, mm. Durkheim, keksittiin amerikkalaisissa yliopistoissa uudelleen 1950-luvulla. Tämä näkyy mm. Durkheimin teosten käännöstahdista. 'Uskontoelämän alkeismuodot' käännettiin englanniksi jo vuonna 1915. 'Työnjaosta' ja 'Metodisäännöt' käännettiin 1930-luvulla. Ylivoimaisesti eniten käännöksiä tehtiin 1950-luvulla, kun taas 1960-luvulla käännöstahti laantui (Parkkinen 1982, s. 6).

Amerikkalaiset tutkijat olivat kiinnostuneita ennen kaikkea Durkheimin metodologisesta suuntautumisesta. Oman taustansa pohjalta heillä oli vahva taipumus lukea Durkheimia strukturalistis-funktionalistisen viitekehyksen puitteissa (Eisenstadt - Curelaru 1976, s. 204; Castro 1992, s. 27; Gane 1992 c, s. 4).

Eurooppalaiset tutkijat, jotka noihin aikoihin vierailivat amerikkalaisissa yliopistoissa, saivat kosketuksensa Durkheimiin siis amerikkalaisen Durkheim-reseption kautta ja tekivät hänet tässä muodossa uudelleen tunnetuksi Euroopassa (Allardt 1995, ss. 102-107).

Historiallisen tilanteen merkitys Durkheimin ajattelulle ei kiinnostanut amerikkalaisia tutkijoita ainakaan yhtä paljon kuin Durkheimin metodologinen ja tieteenfilosofinen anti (ks. esim. Parsons 1968, ss. 347-352). Esimerkiksi Talcot Parsonsille, joka on ehkä eniten vaikuttanut Durkheimin rehabilitointiin Yhdysvalloissa, oli tärkeää huomata, että Durkheimin 'instituutioiden tiede' sopi elegantisti sosiologian opilliseen kenttään *sillä edellytyksellä, että se tunnustettiin abstraktiksi tieteenksi* (Joutsenoja 1996, s. 141). Viimeksi mainittu vaatimus oli omiaan johtamaan harhaan Durkheimin tieteellisten päämäärien arvioinnissa, sillä Durkheimin pyrkimykset joutuvat väärään valoon, ellei niitä suhteuteta vuosisadanvaihteen ranskalaisen yhteiskunnan sosiaaliseen ja poliittiseen todellisuuteen (Donzelot 1984, s. 83).

Bernard Lacroix'n ohella Raymond Aron ja Anthony Giddens ovat ehkä parhaiten oivaltaneet Durkheimin tuotannossa ilmenevän pyrkimyksen oikeisto/vasemmistolottuvuuden ylittämiseen. Aronin kohdalla tämä on ymmärrettävää, koska hän ranskalaisena todella tunsu maansa lähimenneisyyden ja sen kulttuuriset ja yhteiskunnalliset ristiriidat. Giddens taas on nuorempana eurooppalaisena tutkijana ehkä halunnutkin kyseenalaistaa amerikkalaisen Durkheim-reseption ja samalla syventää sitä. Hänen mukaansa: "In order to understand the framework of Durkheim's sociology, it is undoubtedly important to examine the socio-political context in which he wrote - and it is certainly the case that there is a close relation between his political and sociological views..." (Giddens 1979 c, s. 218).

Raymond Aron, joka suhtautuu Durkheimiin kriittisesti ellei suorastaan kielteisesti, toteaa, että Durkheimin ihanteena on kaikesta huolimatta rationaalinen, individualistinen ja liberaali yksilö. Tällaisen ihanteen kääntöpuolena on kuitenkin sosiaalinen hajaannus ja anomia ellei sosiaalisia normeja samalla vahvisteta. Tästä jo seuraa, että Durkheimin ajattelusta voidaan löytää sekä konservatiivisia että liberaaleja aineksia (Aron 1967, s. 398).

Giddensin mukaan Durkheim pyrki ottamaan etäisyyttä kolmeen ajatussuuntaukseen: utilitaristiseen individualismiin, vallankumoukselliseen sosialismiin ja konservatismiin. Hänen tavoitteenaan oli määritellä uudelleen liberalismien perusteet olosuhteissa, joihin brittiläinen, utilitaristinen individualismi ei enää sopinut (Giddens 1979 c, ss. 229-230).

Oma käsitykseni lähestyy Aronin ja Giddensin kantaa. Esitän hypoteesinani, että Durkheim oli ajattelussaan enemmän kiinni vuosisadan vaihteen Kolmannen tasavallan poliittisessa ja sosiaalisessa todellisuudessa, kuin universalistisissa ideologisissa vastakkainasetteluissa. Hänen sosiologinen teoriansa ja siitä johdettu poliittinen kantansa olisivat siis itsenäinen intellektuaalinen rakennelma, joka on selitettävissä hänen aikansa ranskalaisen liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksen pohjalta.

Durkheimin 'konservatismi' kumpuaakin tästä tilanteesta enemmän kuin hänen sosiologiansa väitetyistä konservatiivisesta perusluonteesta. Jonkinlaista konservatismia voidaan kyllä havaita Durkheimin varovaisessa suhtautumisessa käytännöllisiin yhteiskunnallisiin uudistuksiin. Vuonna 1887 hän kirjoitti "... meidän moraaliset uskomuksemme ovat pitkän kehityksen tuotteita; ne ovat tulosta päättymättömistä haparoinneista, ponnistuksista, epäonnistumisista ja kaikenlaisista kokeiluista... Juuri tästä syystä voimme olla varmoja siitä, että niihin on kasautunut enemmän viisautta kuin nerokkaimpaankin päähän. Olisi todella lapsellista korjata oman rajoittuneen arviomme perusteella koko inhimillisen kokemuksen tuloksia. Epäilemättä tulee aika, jolloin moraalien tiede on niin kehittynyt, että teoria voi ohjata käytäntöä; mutta me olemme vielä kaukana siitä, ja sitä odottaessamme on viisainta pitäytyä historian opetuksissa." (Durkheim 1975:1, ss. 342-343). Steven Lukes kiinnittää huomiota juuri tämän passuksen burkelaiseen sävyyn ja on kieltämättä oikeassa (Lukes 1977, ss. 77-78).

Oletukseni mukaan Durkheimin poliittisen ambivalenssin vastine on löydettävissä melkein sellaisenaan radikaalisosialistisessa ideologiassa, kun sitä katsotaan kokonaisuutena. Myös radikalismi pyrki yhteiskunnallisen järjestyksen ja yksilön vapauden, kollektivismien ja individualismien välisen ristiriidan ylittämiseen (Nordmann 1974, s. 137), mutta se pyrki tavallaan myös esiintymään epäpoliittisena sikäli kuin se on poliittiselle puolueelle mahdollista. Radikalismi yritti välttää ideologian karikatit joko turvautumalla tieteelliseen metodiin (Bourgeois) tai vapaan ihmisen kriittiseen järkeen (Alain) (Nicolet 1957, ss. 36-38). Samalla Radikaalisosialistiselle puolueelle oli luonteenomaista durkheimilainen varovaisuus käytännön uudistustyössä. Tälle hypoteesille pyrin tutkimukseni seuraavissa vaiheissa etsimään tukea.



Edelläoleva luku on keskittynyt durkheimilaisen sosiologian ideologiseen funktioon. Durkheimilainen sosiologia näyttää palvelevan ja selventävän juuri keskiluokan ja keskiluokkaisen intelligentsian maailmankatsomuksellisia tavoitteita. Durkheimin vastustajat kuuluivat pääasiassa poliittiseen oikeistoon ja syyttivät Durkheimia yksilön uhraamisesta massoille. Johtopäätöksenä voidaan todeta, että Durkheimin ajattelussa on huomattavasti enemmän poliittista sisältöä, kuin tavallisesti on ajateltu. Tämä tulee ymmärrettäväksi, kun otetaan huomioon se poliittinen ja sosiaalinen tilanne, jossa Durkheim kehitti sosiologisen teoriansa.

Myöhemmässä Durkheim-reseptiossa hänen sosiologialleen on pyritty antamaan konservatiivinen leima. Se täytyy kuitenkin ymmärtää vuosisadanvaihteen ranskalaisen yhteiskunnan erikoisen yhteiskunnallis-poliittisen tilanteen valossa. Vasemmiston ja oikeiston rajalinja vedettiin tuohon aikaan juuri Ranskalle ominaisten yhteiskunnallisten jaottelujen mukaan. Tästä näkökulmasta Durkheim sijoittuu modernisoituvan, keskiluokkaisen ja edistyksellisen yhteiskunnan puolelle traditionalismia, hierarkista yhteiskuntaa ja katolisen kirkon valtaa vastaan.

Durkheimin tulkitseminen konservatiiviksi tai puhtaasti epäpoliittiseksi teoreetikoksi on peräisin 1950-luvun amerikkalaisten sosiologien Durkheim-reseptiosta. Raymond Aron, Anthony Giddens ja Bernard Lacroix näyttävät selkeimmin tajunneen Durkheimin pyrkimyksen vasemmisto/oikeisto-ulottuvuuden ylittämiseen.

Seuraavassa luvussa käsittelen ajattelijoina, jotka yrittivät muodostaa Radikaalisialistiselle puolueelle koherenttia puolueideologiaa.

10. RADIKALISMIN IDEOLOGIT

Radikalismiin on sanottu tarkoittaneen pikemminkin määrätynlaista mielenlaatua kuin poliittista liikettä. Samaa on tosin väitetty myös konservatismista ja liberalismista. Pierre Sorlin kuvaa Radikaalisosialistista puoluetta eräänlaisena suurena veljespiirinä. Radikaalit tuomitsivat liberalistisen individualismin ja saivat tyydytyksensä nimenomaan yhteenkuuluvuudestaan. Puolue merkitsi heille yhteisöä, joka ei vaatinut heiltä tiukkaa ryhmäkuria, mutta auttoi heitä murtamaan kansalaisten eristäytyneisyyden. Radikaalikongressien julkilausumat olivat platonisen yleviä mutta epämääräisiä. Heidän oli vaikea sietää minkäänlaista pakottamista, joten he suhtautuivat varovaisesti sekä valtioon että järjestymättömiin joukkoihin. (Charpentier 1913, passim; Sorlin 1969, ss. 248-249).

Vuosisadan vaihteen tienoilla radikaaliteoreetikot Léon Bourgeois ja Alain kehittivät omat tulkintansa radikaalisosialistisesta ideologiasta. Molemmat pyrkivät omalla tavallaan hahmottelemaan demokraattisen yhteiskunnan vaatimaa moraalialia sekä poliittisen ja sosiaalisen demokratian käytännön toteutusta.

Alain edustaa radikalistisen ideologian individualistista pilaria, Bourgeois taas sen jakobinistista perinnettä ja yhteiskunnallista solidaarisuutta (Smith 1982, ss. 114-115). Radikaalisosialistisen ideologian kokonaisuus muodostuu niiden välisestä jännitteestä ja pyrkimyksestä niiden yhteensovittamiseen. Tästä syystä sekä Alain että Bourgeois on molemmat otettava huomioon, kun vuosisadan vaihteen radikalismista yritetään muodostaa kokonaiskuvaa.

Alainilla ja Bourgeois'illa oli toki oppi-isänsä, joiden aktiivikausi sijoittui aikaan ennen Radikaalisosialistisen puolueen perustamista: Léon Gambetta ja Charles Renouvier.

10.1. RADIKAALISOSIALISMIN ESIVAIHE: LÉON GAMBETTA JA CHARLES RENOUVIER

Kolmannen Tasavallan ensimmäinen huomattava radikaalijohtaja oli Léon Gambetta (1838 - 1882). Hänen osuutensa tasavallan syntyvaiheissa oli niin ratkaiseva, että hän voi hyvin kilpailla Kolmannen Tasavallan perustajan asemasta konservatiivisen Adolphe Thiersin kanssa (Mayeur 1973, ss. 19-24 ja 40-48).

Gambetta oli ammatiltaan asianajaja. Vuodesta 1869 lähtien häntä voitiin pitää radikaalien johtajana ja ammattipoliitikkona. Kolmannen tasavallan alkuvuosina hän oli radikalismien pääideologi, mutta ennen kaikkea hän oli poliitikko, joka muotoili sanomansa pitäen silmällä enemmän sen poliittista tehoa kuin teoreettista selkeyttä.

On väitetty, että juuri Gambetta solmi 'virallisen' liiton tasavaltalaisen politiikan ja positivistisen filosofian välillä. Tästä huolimatta Gambettan henkilökohtainen filosofinen näkemys pysyi idealistisena siinä mielessä, että hän uskoi ihmismielen, tahdon ja toiminnan voimaan (Bouglé 1905, s. 563).

Gambetta, joka valittiin kansalliskokoukseen täytevaaleissa vuonna 1871 nimikkeellä 'radikaali' keksi käyttää pikkuporvaristosta nimitystä 'uusi yhteiskuntakerrostuma' (*couche sociale nouvelle*). Hän käytti sitä ensimmäisen kerran puheessaan Grenoblessa vuonna 1872 (Gambetta 1881 t. 3, s. 101). Nimitys oli tahallisen epätäsmällinen. Sen tarkoituksena oli vedota myös ja nimenomaan henkilöihin, joiden luokka-asema oli jollakin tavalla vakiintumaton. Gambetta teki kuitenkin selväksi, että 'uudet kerrostumat' eivät tarkoittaneet proletaareja eivätkä vanhaa poliittista eliittiä (*les notables*) (Bouju - Dubois 1995, ss. 20-21; Hoffmann 1976, s. 51; Lejeune 1995, ss. 115-116; Nordmann 1974, ss. 63-67).

Gambettan analyysin mukaan uudet yhteiskuntakerrostumat muodostuivat yksilöistä, jotka oman työnsä ansiosta olivat nousseet taloudelliseen hyvinvointiin. Jokainen uusi omaisuus merkitsi uuden kansalaisen muodostumista. Radikaalit eivät vastustaneet yksityisomaisuutta vaan sen kasautumista harvojen käsiin (Gambetta 1881 t. 2, s. 244-247).

Gambettan huomio yleisestä elintason noususta oli sosiologisesti oikea. Poliittisissa puheissaan hän satoi sen radikaalien ihanteeseen sosiaalisesta liikkuvuudesta, joka salli yksilöllisen yhteiskunnallisen nousun. Tämä ajatus ei perimmältään ollut kovin etäällä konservatiivisesta census-demokratiasta. Gambettan mielestä poliittinen aloitteellisuus kuuluu ennen kaikkea niille, joille taloudellinen turvallisuus takaa älyllisen vapauden. Ammatillinen ja taloudellinen menestys tekevät yksilöstä todellisen kansalaisen (Gambetta 1881 t. 1, ss. 253).

Gambetta otti analyyseissaan huomioon myös maanviljelijäväestön, joka niinkään oli vaurastunut keisarillisen hallinnon aikana. Hänen mielestään oli oikein, että valistuneet ja vapaat talonpojat omaksuisivat aktiivisen poliittisen roolin uusien sosiaaliryhmien joukossa. Tässä suhteessa Gambetta lienee mennyt hiukan asioiden edelle. Maanviljelijäväestö pysyi vielä pitkään poliittisesti kypsymättömänä ja passiivisena. Radikalismien myöhemmissä vaiheissa se kyllä näytteli tärkeää osaa (Gambetta 1881 t. 2, ss. 359-360; Nordmann 1974, s. 66; E. Weber 1984, s. 241).

Alainin poliittisessa ajattelussa voidaan havaita Gambettan radikalismien heijastumia. Solidaristisen liikkeen aatteellisena isänä oli sen sijaan filosofi Charles Renouvier (1815 - 1903), jolla näyttää olleen vaikutusta myös Émile Durkheimin ajatteluun.

Renouvierkaan ei ollut tarkasti ottaen ammattifilosofi. Hänellä oli luonnontieteellinen koulutus. Hän oli kuitenkin ainoa 1800-luvun ranskalaisista filosofeista, joka synnytti todellisen koulukunnan. Renouvierismista tuli tasavaltalaisen ideologian peruselementti (Fabiani 1988, ss. 28, 75 ja 92 n. 39).

Renouvier'n filosofinen protesti suuntautui kapeasti ymmärrettyä positivismia vastaan. Hänen mukaansa edistys ei ole yhteiskunnalle deterministinen välttämättömyys. Ei ole olemassa mitään lainomaista edistystä, vaan ainoastaan edistyksellisiä tapahtumia, jotka riippuvat ihmisen valinnasta. Vapaa tahto on moraalin olemassaolon välttämätön ehto. Yhteiskunnallista edistystä voi mitata vain yksilöllisen vapauden määrällä, ja vapauden menettäminen on yhteiskunnallisen rappion merkki (Darlu 1904, ss. 56-57).

Poliittisen ajattelun tehtävänä on kehittää sellainen järjestelmä, joka eniten kunnioittaa ihmisarvoa ja auttaa parhaiten ihmistä kehittymään autonomiseksi ja järjelliseksi olennoksi. Valtion olemassaolon tarkoituksena ei ole parantaa materiaalista hyvinvointia, vaan taata oikeudenmukaisuuden toteutuminen moraalisesti vapaiden yksilöiden tasa-arvon avulla (Droz 1969, ss. 105-106).

Renouvier erotti toisistaan luonnolliset ihmisoikeudet ja kansalaisoikeudet. Luonnollisia ihmisoikeuksia on vain kaksi: vapaus ja tasa-arvoisuus. Kansalaisoikeudet syntyvät velvollisuuksien vastapainona. Ihmisten välinen veljeys synnyttää meille velvollisuuksia toisiamme kohtaan. Kun täytän velvollisuuteni, minulla on oikeus vaatia kanssaihmisiltäni vastaavaa huomaavaisuutta itseäni kohtaan (Renouvier 1904 b, ss. 137-144).

Jos yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus näyttää epätäydelliseltä, niin se merkitsee sitä, että rikkaat ja hyväosaiset eivät ole ymmärtäneet, mitä oikeus heiltä vaatii heikkojen ja köyhien hyväksi. Oikeudenmukaisuus on moraalisesti tärkeämpää kuin rakkaus. Rakkaus on perimmältään armoa ja mielivaltaa. Oikeudenmukaisuuden näkökulmasta rakkauden valtaama ihminen on pelottava (Darlu 1904, ss. 60-61).

Viimeisessä haastattelussaan, juuri ennen kuolemaansa, Renouvier arvosteli ranskalaisen suurporvariston egoismia. Toivo demokratian kehittämistä voi hänen mukaansa perustua vain kansaan. Kansalla Renouvier tarkoitti kaikkia niitä, jotka tekevät työtä, olivatpa he sitten maanviljelijöitä, työläisiä, taiteilijoita tai tiedemiehiä (Renouvier 1904 a, s. 182).

Renouvier'n vuonna 1848 julkaisema 'Tasavaltalaisen käsikirja' näytti sopivan Kolmannen Tasavallan periaatteisiin yhtä hyvin kuin Toiseen Tasavaltaan, jota varten hän sen kirjoitti. Siitä otettiin uusi painos vuonna 1904 (Renouvier 1904 b).

10.2. LÉON BOURGEOIS JA SOLIDARISMI

Solidarismi oli Léon Bourgeois'n kehittämänä poliittisena ideologiana täsmällinen ja selkeä ajatusrakennelma. Koska radikalismi laajassa merkityksessään oli melko diffuusi ajatussuunta, se pystyi sulauttamaan itseensä myös solidarismin ja pitämään sitä omana ideologisena ilmentymänään. Siitä huolimatta myös solidaristit kehittivät hiukan erilaisia tulkintoja aatteestaan. Käsittelen seuraavassa ensin solidaarisuuden käsitteen kehitystä. Sitten esitän lyhyesti Léon Bourgeois'n poliittisen uran vaiheet. Lopuksi käyn läpi solidarismin periaatteet, niistä käytyä keskustelua ja solidarismin erilaisia tulkintoja.

10.2.1. 'Solidaarisuus'-käsitteen kehitys

J. E. S. Haywardin osuvan huomion mukaan 'solidaarisuus'- käsitteen historiaa pitäisi tarkastella pikemminkin erään aatteen sosiaalhistoriana kuin sosiaalisen aatteen historiana (Hayward 1959, s. 263).

Käsitteet '*solidaire*' ja '*solidairement*' esiintyivät ranskalaisessa lakikielessä jo 1500-luvulla. Latinalaisesta '*solidus*'-sanasta muodostettu '*in solidum*' tarkoitti sananmukaisesti 'kokonaisuuden puolesta'. Napoleonin lakikokoelmassa 'solidaarisuus' tarkoitti velallisten yhteisvastuuta yhteistä velkojaa kohtaan siten, että jokainen oli vastuussa kaikkien puolesta. Solidaarisuus tässä mielessä ei ollut mikään ensisijainen juridinen periaate. Laissa sanottiin, että solidaarisuuden periaatteen soveltaminen vaatii lain nimenomaisen määräyksen. Napoleonin lakikokoelma hyväksyi sosiaalisiksi partnereiksi vain yksityiset kansalaiset ja valtion, jotka molemmat ymmärrettiin suvereeniksi subjekteiksi (d'Eichtal 1903, s. 98; Hayward 1959, s. 272).

Juridiikasta riippumatta solidaarisuuden käsitteen otti Heinäkuun Monarkian aikana käyttöön utopistisocialisteihin kuulunut Pierre Leroux, jonka väitetään myös keksineen termin 'sosialismi' (Coker 1934, s. 412; Schmid 1997, s. 20).

Auguste Comte omaksui 'solidaarisuuden' ihmisten välisen yhteiskunnallisen riippuvuuden merkityksessä: "Henkilökohtainen ykseys vaatii vain yhdenlaisten taipumusten vallitsevuutta, jotka voivat yhdistää itseensä kaikki muut, ja yhteiskunnallinen solidaarisuus yhden ainoan impulssin ylivaltaa, joka soveltuu suuntaamaan yhteen kaikki yksilöllisyydet." (Comte 1851, s. VI).

Juridisesta yhteydestään irrotettuna 'solidaarisuus' ankkuroitui aluksi romanttiseen ja mystiseen reaktioon nopeaa yhteiskunnallista muutosta vastaan. Solidaarisuus merkitsi taantumuksellista kaipuuta stabiiliin yhteiskuntaan, jossa ihmiset tunsivat asemansa yhteiskunnan hierarkiassa ja sopeutuivat siihen. Siitä tuli siis osa Suurta Vallankumousta seurannutta ranskalaista konservatismia (Hayward 1959, s. 274). Poliittisen kentän toisella laidalla kommunardit puolestaan vaihtoivat Suuren Vallankumouksen iskulauseeseen kuuluvan 'veljeyden' 'solidaarisuuteen' (Dubois 1962, s. 82).

Jotkut ranskalaiset liberalistiset taloustieteilijät alkoivat myös käyttää 'solidaarisuus'-termiä, mutta he muunsivat sen merkityksen individualistiseen suuntaan. Heidän mielestään juuri ihmisten välinen riippuvuus vaati, että koska jokaisen toimenpiteet vaikuttavat toisiin, niin ihmisten on myös yksin kannettava vastuu tekemisistään ilman valtion väliintuloa (Coker 1934, ss. 412-413).

Kun radikaaliset ajattelijat ottivat 'solidarismien' käyttöönsä, he muokkasivat konservatiivista käsitteistöä omiin tarjontuksiinsa aivan niinkuin Émile Durkheim teki konservatiivisille ideoille omassa ajattelussaan. Taloustieteilijä Charles Gide ehdotti 'solidaarisuutta' uuden taloustieteellisen koulukunnan nimeksi. Näiden muunnosten kautta 'solidaarisuudesta' kehittyi vuosisadan vaihteeseen mennessä yleistermi, jolla voitiin leimata lähes kaikki hyvinä ja edistyksellisinä pidetyt asiat (Coker 1934, s. 413, Hayward 1960 a, s. 17).

Myös katoliset halusivat osansa 'solidaarisuuden' suosiosta. Pariisin maailmannäyttelyn yhteydessä vuonna 1900 järjestettiin kongressi yhteiskunnallisesta kasvatuksesta ja uudesta solidaarisuudesta. Sen innoittamana kreivi d'Haussonville, Ranskan akatemian jäsen, kirjoitti 'Revue des Deux Mondes'-lehteen artikkelin, jossa hän analysoi lakisääteisen sosiaaliturvan ja kristillisen hyväntekeväisyyden suhdetta. Hänen sopuisa johtopäätöksensä on, että solidaarisuutta ja armeliaisuutta (*charité*) ei pidä asettaa toisiaan vastaan. Molempia tarvitaan, mutta: "Yksityinen armeliaisuus on lempeämpää, joustavampaa ja kekseliäämpää. Siinä on hienouksia, oivalluksia ja vivahteita, joita julkinen hyväntekeväisyys ei koskaan saavuta." (Haussonville 1900, s. 785).

Ch. Brunot vastasi Haussonvillen kirjoitukseen väittämällä, että solidaristien vaatima julkinen sosiaaliturva on jalompaa ja epäitsekkäämpää kuin kristillinen armeliaisuus: "Tekemällä sijoituksen paratiisia varten katolinen sijoittaa ainoastaan henkilökohtaiselle tililleen. Solidaristi sen sijaan tietää, että hänen kontribuutionsa hyödyttää toisia ihmisiä ja erityisesti tulevia sukupolvia eikä pelkästään häntä itseään. Tästä syystä hänen intressinsä on vähemmän henkilökohtainen, vähemmän individualistinen ja vähemmän eksklusiivinen." (Brunot 1900, s. 528). Kymmenen vuotta myöhemmin Alfred Fouillée arvosteli samaan sävyyn kristillistä veljeyden ideaa (Fouillée 1910, ss. 326-348).

Léon Bourgeois julkaisi kirjansa 'Solidarité' vuonna 1896. Se juurrutti 'solidaarisuus'-käsitteen poliittiseen kielenkäyttöön (Bouglé 1903, s. 481). Steven Lukesin mukaan 'solidaarisuudella' oli vuosisadanvaihteen Ranskassa lähes yhtä vahva ja vaikuttava rooli kuin 'individualismilla' samoihin aikoihin Yhdysvalloissa (Lukes 1977, s. 351).

Lukesin huomio lienee oikea. Summittainen sisällönanalyysi *Belle Époque*en kulttuurilehdistöstä osoittaa, että solidaarisuus, solidarismi ja sosiologia olivat hallitsevia keskustelunaiheita. Individualismista lehdissä ei juuri puhuta, mutta sen sijaan persoonallisuutta ja liberalismia koskevia kirjoituksia on kohtalaisen runsaasti. Säännön vahvistava poikkeus on Maurice Ansiaux'n individualismin teoriaa käsittelevä artikkeli 'Revue d'économie politique' -lehdessä 1896. Ansiaux pyrkii kuitenkin osoittamaan, että 'individualismin' alkuperäinen merkitys on hyvin lähellä solidarismia, ja että liberalistinen, valtiointerventionismin vastainen individualismikäsitys ei kestä kriittistä tarkastelua (Ansiaux 1896, ss. 855-858).

J. E. S. Hayward toteaa, että jos Suuren vallankumouksen ja tasavallan viralliset ihanteet, vapaus, veljeys ja tasa-arvoisuus, olisi päätetty korvata yhdellä käsitteellä, niin se olisi tuohon aikaan epäilemättä ollut 'solidaarisuus' (Hayward 1960 a, s. 17).

10.2.2. Léon Bourgeois'n poliittinen toiminta

Émile Durkheim oli sosiologi, moralisti ja korkeakoulupoliitikko. Alain oli ammattifilosofi, esseisti ja filosofian opettaja. Léon Bourgeois (1851 - 1925) oli tämän tutkimuksen protagonisteista ainoa, joka loi varsinaisen uransa poliitikkona ja kehitti poliittista ideologiaa ikäänkuin toimintansa sivutuotteena.

Olisi ehkä liioiteltua väittää, että Léon Bourgeois oli radikaalisosialistien aatteellisen kauden ihannetyyppi, mutta hänen poikkeuksellinen uransa sisältää huomattavan paljon sellaisia saavutuksia - byrokraattisia, poliittisia, jopa idealistisia - joista radikaalit saattaisivat ylpeillä.

Léon Bourgeois'lla oli pikkuporvarillinen tausta. Hän oli pariisilaisen kellosepän poika. Hän koulutautui oikeustieteen tohtoriksi ja antautui virkamiesuralle vuonna 1876. Hän toimi useiden departementtien apulaisprefektinä ja prefektinä, ja vuonna 1881 hänet nimitettiin poliisiprefektiksi.

Hänet valittiin kansanedustajaksi Marnesta vuonna 1888. Samasta vuodesta lähtien hän oli ensin sisäministeri, sitten opetusministeri ja oikeusministeri. Hänestä tuli ensimmäisen varsinaisen radikaalihallituksen pääministeri vuonna 1895.

Hän toimi Ranskan suurlähettiläänä Haagin molemmissa kansainvälisissä rauhankonferensseissa vuosina 1899 ja 1907. Hän piti kansainvälistä rauhantyötä tärkeämpänä kuin hänelle vuonna 1899 tarjottua pääministerin paikkaa. Hän ehdotti tilalleen Waldeck-Rousseaut, joka saikin aikaan kolmannen tasavallan pitkäikäisimmän hallituksen.

Bourgeois valittiin kansalliskokouksen puhemieheksi vuonna 1902, kunnes hänet taas vuonna 1903 nimitettiin Haagin rauhantuomioistuimeen. Jälleen hän kieltäytyi pääministerin tehtävästä, jonka otti vastaan Émile Combes. Kansainvälisissä tehtävissään Bourgeois tuli myös keksineeksi Kansainliiton (*La Société des Nations*) nimen (Bourgeois 1910). Kansainliitto tosin perustettiin vasta sodan jälkeen.

Senaattoriksi hänet valittiin vuonna 1905. Hän oli ulkoministerinä vuosina 1906 ja 1912 ja työvoimaministerinä vuosina 1912 ja 1917. Senaatin puheenjohtajana hän oli vuosina 1920 - 1923.

Vuonna 1913 Bourgeois kilpaili Henri Bergsonin kanssa Ranskan akatemian jäsenyydestä, mutta Bergson, joka tuolloin oli kansainvälisen maineensa huipulla, tuli valituksi. Sen sijaan Bourgeois valittiin vuonna 1919 Poliittisten ja moraalisten tieteiden akatemian jäseneksi, ja vuonna 1920 hän sai Nobelin rauhanpalkinnon (Grogin 1988, ss. 176-177 ja 188; Hayward 1961, ss. 20-21; Nordmann 1974, ss. 108-111; Stone 1985, ss. 26-27).

Léon Bourgeois'n lisäksi tunnettuja solidaristeja olivat mm. sosiologi Célestin Bouglé, joka kuului myös *L'Année Sociologique* -lehden toimituskuntaan, juristit Léon Duguit ja Maurice Hauriou sekä taloustieteilijä Charles Gide, kirjailija André Giden setä (Braudel 1990, s. 585; Nandan 1980, ss. 501-505; Nicolet 1957, s.38).

10.2.3. Solidarismi poliittisena ideologiana - puolittainen yhteiskuntasopimus ja sosiaalinen velka

Charles Renouvier'n tasavaltalainen ideologia näkyy selvästi Léon Bourgeois'n solidarismin taustalla. Hän lisäsi Renouvier'n individualistiseen etiikkaan ihmisten välisen riippuvuuden teeman, jota hän nimitti 'solidaarisuudeksi'. Itse asiassa hänen ei tarvinnut kovin paljon lisätä Renouvier'n etiikkaan, sillä sopivalla korostuksella Renouvier'n 'oikeudenmukaisuus' on helppo määritellä 'solidaarisuudeksi'.

Bourgeois kehitti solidarismin filosofiset perusteet. Itse termi 'solidarismi' ei kuitenkaan ole hänen keksimänsä. Sitä käytti ensimmäisenä taloustieteilijä Charles Gide. Tämä keskittyi kuitenkin enemmän solidaarisuuden taloudellisiin implikaatioihin, erityisesti osuustoiminta-aatteen kehittämiseen, joten historia on liittänyt solidarismin poliittisena aatteena lähtemättömästi Léon Bourgeois'n nimeen (Donzelot 1984, s. 107).

Bourgeois'n oma oivallus oli lähinnä ihmisten täydellinen riippuvuus kaltaisistaan, muista elävistä olennoista ja loppujen lopuksi koko kosmisesta miljööstä. Riippuvuus koskee Bourgeois'n mukaan myös intellektuaalisia ja moraalisia ominaisuuksia (Bourgeois 1896, ss. 46-48). Samaten se tavallaan sitoo nykyhetken menneisyyteen. Solidaarisuuden lain ja yksilön vapaan tahdon koordinoi periaate: yksilöllinen kilvoittelu yhteisessä toiminnassa (Bourgeois 1896, ss. 49-53).

Bourgeois'n ajattelun lähtökohtana on puolittainen yhteiskuntasopimus (quasi-contrat social). Sen mukaan ihminen on syntymästään lähtien velkaa yhteiskunnalle siitä teknisestä ja moraalista pääomasta, jonka yhteiskunnallinen kehitys on hänen hyödykseen tuottanut. Tosiasiassa hyöty on kuitenkin jakautunut väärin. Yhteiskunta ei ole tasa-arvoinen. Tämä taas johtuu siitä, että ihmiset eivät ole voineet vapaasti vaikuttaa yhteiskuntasopimuksen ehtoihin (Bourgeois 1902 b, ss. 4-17).

Bourgeois lienee oivalluksestaan jonkin verran velkaa Léon Gambettalle, joka sanoi yleisestä ännioikeudesta puhuessaan jo vuonna 1870: "Totean, että tänä päivänä me kaikki olemme ottaneet kannettavaksemme velan, sitoumuksen, jota emme voi rikkoa loukkaamatta inhimillisistä laeista kaikkein pyhintä, yhteiskunnallista solidaarisuutta." (Gambetta 1881 t. 1, s. 253).

Bourgeois'n ajatuksenjuoksu on tällä kohtaa kieltämättä hiukan kryptinen. Ilmeisesti hän ajatteli, että ihmiset ovat jo luonnonjärjestyksen mukaisesti riippuvaisia toinen toisistaan. Koko hänen 'Solidarité'-kirjansa argumentointi perustuu alusta loppuun biologisille analogioille. Puolittainen yhteiskuntasopimus tarkoittaisi siis jonkinlaista moraalista ja rationaalista takuuta luonnon edellyttämästä vastavuoroisuudesta, jonka ihmiset olisivat toisiltaan vaatineet, jos heillä olisi ollut historiallinen mahdollisuus tehdä tällainen sopimus (Hayward 1961, s. 28).

Bourgeois'n puolittainen yhteiskuntasopimus voidaan myös palauttaa roomalaiseen oikeuteen, kuten Charles Andler osoitti arvostelussaan Bourgeois'n 'Solidarité'-kirjasta. Roomalaisessa oikeudessa on lueteltu olosuhteita, joissa muodollista sopimusta ei voi olla, kuten jonkun sopijapuolen poissaolo, tai joissa sitä ei voida edes olettaa implisiittiseksi, kuten alaikäisten tapauksessa. Roomalaisten juristien mukaan velvoitteet syntyvät tällaisissa tapauksissa olosuhteiden pakosta. Siitä syystä ne ovat sitovia vaikka varsinaista sopimusta ei olekaan. Ne ymmärretään sopimuksen kaltaisiksi velvoitteiksi, *quasi ex contractu* (Andler 1897, ss. 521-522).

Tällainen tulkinta osoittaa, että Bourgeois'n 'puolittaisella yhteiskuntasopimuksella' ei ole juuri mitään tekemistä klassisten yhteiskuntasopimusteorioiden kanssa. Ne kehitettiin selittämään tai perustelemaan yhteiskunnan ja valtion olemassaoloa ja tarpeellisuutta (Durkheim 1970 a, erit. ss. 71-91; Macpherson 1979, ss. 224-237; Tolonen 1989, ss. 27-28, 43-44 ja 54-55).

Juuri tällaisia yhteiskuntasopimusteorioita esimerkiksi Émile Durkheim arvosteli siitä, että ne tavallaan edellyttäisivät lain, josta ne saisivat sitovuutensa, eivätkä ne näin ollen voineet olla lain perusteena (esim. Durkheim 1969, ss. 207-209). Samoista syistä Durkheim ei voinut hyväksyä myöskään Bourgeois'n puolittaista yhteiskuntasopimusta, vaikka kysymys oli teoreettisesti eri asiasta (Schmid 1997, s. 20).

Varsinainen yhteiskuntasopimus teoreettisena konstruktiona olisi ehkä Durkheimin ja solidaristien näkökulmasta ollut ymmärrettävä, jos sen lähtökohtana olisi pidetty luonnollisia ihmisoikeuksia. Charles Renouvier uskoi luonnollisiin ihmisoikeuksiin (vapauteen ja tasa-arvoon), joten hän pystyi hyväksymään myös yhteiskuntasopimusteorian (Renouvier 1904 b, ss. 140-142). Hobbes ja Locke olivat molemmat luonnonoikeusteoreetikoita. Rousseautta ei sen sijaan voi sellaiseksi luokitella, mikä tekee hänen yhteiskuntasopimusteoriastaan melko ongelmallisen (Macpherson 1979, s. 235).

Tähän näkökohtaan Léon Bourgeois itsekin kiinnitti huomiota: "Niissä asioissa, jotka koskevat sosiaalisia oikeuksia, ei todellakaan ole olemassa sopijakumppaneiden etukäteistä suostumusta. Sellaista ei ole voinut olla, ja juuri se on vastaansanomaton argumentti, joka on raunioittanut Rousseau'n yhteiskuntasopimusteorian." (Bourgeois 1902 a, s. 6). Maurice Hauriou kirjoitti puolestaan vuonna 1899 varsin kaukonäköisesti: "Kukaan ei halua yhteiskuntasopimusteoriaa ja täydestä syystä, sillä se synnyttäisi hirviömäisen sosialismin..." (Hauriou 1899, s. 464).

10.2.4. Sosiaalinen demokratia - sosiaaliset oikeudet

Ihmisten keskeinen luonnollinen solidaarisuus on kuin sokea luonnonvoima. Se ei yksinään riitä moraaliongelman ratkaisemiseen. Ihminen on kuitenkin oppinut käyttämään esimerkiksi painovoimaa hyväkseen, ja kyennyt järkensä avulla mittaamaan ja tasapainottamaan sen vaikutukset rakennustöissä. Vastaavasti ihmisen on opittava käyttämään hyväkseen solidaarisuuden 'luonnonvoimaa'. Järkemme avulla me pystymme koordinoimaan sen vaikutukset ja rakentamaan siitä oikeudenmukaisen kokonaisuuden (Bourgeois 1910, s. VI).

Ihmisten luonnollisen erilaisuuden ja luokkahierarkioiden taustalta Bourgeois löysi sosiaaliset oikeudet ja ihmisten moraalisen tasa-arvoisuuden, joita keskinäiseen riippuvuuteen perustuva moderni yhteiskunta hänen mielestään edellytti (Baldwin 1990, ss. 34-35). Liberaalissa demokratiassa oikeudet kuuluvat myötäsyntyperäisyyden yksilölle, ja se miten hän niitä käyttää riippuu yksinomaan hänestä itsestään. Valtiolta ihmisoikeudet edellyttävät vain niiden kunnioittamista (Burdeau 1966, s. 64). Sosiaalinen demokratia ei niinkään ota lähtökohdaksi oikeuksia vaan tarpeet. Ne voivat tietysti olla eri ihmisillä erilaiset, mutta tämä ei tee ihmisiä eriarvoisiksi. Sosiaalisen demokratian perustana on pikemminkin tasa-arvo kuin oikeudet.

Sosiaalinen demokratia asettaa valtiolle positiivisia vaatimuksia. Tarpeet määräävät niiden sisällön. Jos ne määritellään oikeuksiksi, ne merkitsevät määrättyjen tarpeiden juridista tunnustamista. Bourgeois'n sosiaalinen velka ei koske pelkästään yksilöitä. Myös valtio on velassa kansalaisilleen, ja hallitusten tehtävänä on tämän velan kuolettaminen (Burdeau 1966, ss. 65-66).

Juuri tässä mielessä solidaarisuuden käsite oli Kolmannelle tasavallalle tai ainakin sen poliittiselle eliitille onnekas keksintö. Se auttoi tasavaltaa muuntamaan sen poliittista perustaa vaivaavan ristiriidan tasavallan synnyttämien toiveiden ja sen herättämien pelkojen välillä yhteiseksi edistysuskoksi. Kysymys oli perimmäältään kaikkien kansalaisten tasaveroisesta suvereniteetista. 'Solidaarisuuden' avulla Kolmas tasavalta pystyi toteuttamaan periaatteitaan luomalla kuvan valtiosta yhteiskunnallisen edistyksen takaajana (Donzelot 1984, s. 121).

Näistä lähtökohdista Bourgeois puolestaan johti poliittiset ja yhteiskunnalliset tavoitteensa, jotka ulottuivat progressiivisesta tuloverosta ja osuustoiminnasta aina kansainväliseen solidaarisuuteen ja Kansainliittoon (Nicolet 1957, ss. 36-37).

Jos sosiologiaa voidaan tietysti mielessä pitää sosialismin vastineena, niin solidarismi täyttää tämän vaatimuksen ehkä vielä paremmin - ja helpommin ymmärrettävällä tavalla. Sen kantasanana on latinankielen adjektiivi 'solidus', joka tarkoittaa 'tiivistä' ja 'lujaa' mutta myös 'luotettavaa' ja 'pysyvää'. Siitä johdettu substantiivi 'soliditas' puolestaan merkitsee mm. 'yhteen liittämistä'. Solidaristien tavoitteenahan nimenomaan oli lieventää yhteiskunnan solidiutta murentavaa taloudellista eriarvoisuutta. Esimerkiksi Charles Andler arvioi, että solidarismi vapaiden ihmisten tunnustamana yhteiskunnallisena velkana vastasi Suuren Vallankumouksen aikaista liberalismia ja ehdotti sille nimeksikin 'solidarismien' sijasta 'liberaali sosialismi' (Andler 1897, s. 530). Ranskan työväenliikkeen ideologinen täsmentymättömyys näkyy puolestaan siinä, että osa guesdelaisista sosialisteista lähestyi Bourgeois'n solidarismia olettaen, että valtio sen avulla voisi nujertaa kapitalismin (Gueslin 1992, s. 42).

10.2.5. Yksityisomaisuus ja sosiaaliset riskit

Solidarismi ei kuitenkaan tarkoittanut sosialismin yhteisomistuksen merkityksessä. Bourgeois'n omien sanojen mukaan yksityisomaisuus on vapauden tausta ja sen jatke. Hänen tavoitteenaan oli, että kaikki yhteiskunnan jäsenet saisivat oikeudenmukaisuuden puitteissa kootuksi itselleen omaisuutta (Bourgeois 1902 b, ss. 34-35).

Käytännössä tämä tietysti tarkoitti jonkinlaisen sosiaaliturvan rakentamista lainsäädäntöteitse. Sen edellytyksenä kuitenkin oli, että ihmiset kasvaisivat uuteen sosiaaliseen tietoisuuteen, myöntäisivät yhteiskunnallisen velkansa ja olisivat valmiita kuittaamaan sen. Ei ole olemassa yksityisomaisuutta ilman rasitteita (veroja) enempää kuin on vapautta ilman vastuuta (Bourgeois 1914 c, ss. 22-23).

Ranskalaisen sosiaaliturvajärjestelmän perusteet luotiinkin juuri radikaalien hallituskaudella vuosien 1898 ja 1910 välillä. Bourgeois'n ajatusten ohella tähän tosin vaikutti muiden Euroopan suurten maiden esimerkki (Saint-Jours 1982, s. 137; Rosanvallin 1992 a, ss. 154-157). Émile Stocquart osoitti eräässä artikkelissaan vuonna 1899, että jopa Yhdysvallat, jota pidettiin suorastaan taloudellisen liberalismien paratiisina, asetti enemmän rajoituksia työväestön hillittömälle hyväksikäytölle kuin Ranska (Stocquart 1899, ss. 435-443).

Bourgeois ymmärsi myös ihmisten välisen riippuvuuden kaksiteräisen luonteen. Niin sanotulla pasteuristisella vallankumouksella oli sekä tieteellinen että moraalinen merkitys. Ihmiset olivat riippuvaisia toinen toisistaan sekä positiivisessa että negatiivisessa mielessä. Heidän kanssakäymiseensä sisältyi riski (Bourgeois 1896, ss. 46-48; Ewald 1986 b, ss. 360-361; Ewald 1995, ss. 84-85).

Bourgeois käyttää tästä riskistä nimitystä 'sosiaalinen haitta' (*mal social*). Hän määrittelee sen seuraavasti: "Sosiaaliset haitat ovat meidän käsityksemme mukaan sellaisia, jotka eivät johdu pelkästään yksilön henkilökohtaisista virheistä, vaan kaikkien yhteisestä virheestä ja tietämättömyydestä. Sosiaalisten haittojen vaikutukset eivät kohdistu ainoastaan yksilöön, vaan ne vaikuttavat väistämättä kaikkiin muihinkin yhteiskunnan jäseniin; sosiaalisten haittojen syyt ja vaikutukset ovat suurempia, laajempia ja kattavampia kuin yksilö itse, ja sen takia ne edellyttävät koko kansakunnan vastuuta." (Bourgeois 1914 c, ss. 42-43).

Bourgeois joutui käytännössä kamppailemaan sosiaalisen riskin kanssa ollessaan työtaturmakomitean puheenjohtajana. Työtaturma osoittautui tavattoman hankalasti määriteltäväksi. Se oli kuitenkin juuri sellainen riski, joka vaati solidaarista vastuuta. Jos turvallisuusmääräyksiä oli noudatettu, ei työtaturmasta voinut mielekkäästi syyttää työnantajaa enempää kuin tapaturman uhriakaan. Kuitenkin se oli kansakunnan yhteinen onnettomuus siinä mielessä, että se turmeli yhtä kansallisvarallisuuden osatekijää, työvoimaa. Bourgeois'n komitean työn perusteella Ranskan ensimmäinen sosiaaliturvalaki, työtaturmalaki säädettiin vuonna 1898. Se edusti uutta ajattelua lainsäädännössä sikäli, että se tunnusti sekä työnantajan että työntekijän oikeudet ja määritteli eräänlaisen sovittelumenettelyn niiden kesken ristiriitatapauksessa (Ewald 1986 a, ss. 42-43; Rabinbach 1996, ss. 50 ja 61-62; Stone 1985, ss. 104-106).

Liberalistien perinteellisenä utopiana oli, että yhteiskunta karsii itsestään kaiken sen, mikä etäännyttää sitä ympäröivästä luonnosta ja sen omasta luonnosta. Valta merkitsi heille luonnonvastaista instituutiota, jonka oli määrä tehdä itsensä tarpeettomaksi.

Solidaristien utopia oli täsmälleen päinvastainen. Heidän ajattelutapansa mukaan yhteiskunta ei ole koskaan tarpeeksi sosiaalinen. Luonto estää sitä toteuttamasta täydellisesti itseään. Tästä syystä yhteiskunnan on pyrittävä hallitsemaan luontoa voidakseen mahdollisimman tehokkaasti vapautua sen vallasta. Yhteiskuntaa on toisin sanoen rakennettava luontoa vastaan (Ewald 1986 b, s. 360).

François Ewaldin analyysi ihmisten välisen riippuvuuden kaksiteräisestä luonteesta on osuva ja kuvaa hyvin sitä traagista elementtiä, joka solidarismiin sisältyy. Sen sijaan se, että hän johtaa Garcinin kuuluisan repliikin "*l'enfer, c'est les Autres*" Sartren näytelmässä 'Suljetut ovet' solidaristien sosiaalisen riskin käsitteestä on ehdottomasti *non sequitur* (Ewald 1986 b, s. 361; Sartre 1980, s. 92). Solidarismia on hyvin vaikea nähdä ihmisen eksistentiaalisen ahdistuksen ja yksinäisyyden edeltäjänä.

10.2.6. Solidarismien yhteiskunnallisia sovellutuksia - assosiationismi

Suuresta vallankumouksesta lähtien konservatiiviset ajattelijat olivat arvostelleet ranskalaista yhteiskuntaa sen abstraktista vapauden käsitteestä, joka teki yksilöistä sosiaalisia atomeja differentioitumattomassa massassa. Solidarismi samoin kuin Émile Durkheimin korporatismi yrittivät omalta osaltaan vastata juuri tähän haasteeseen (Lévy-Bruhl 1924, s. 67).

Léon Duguit (1859 - 1928) oli solidaristeista se, joka meni pisimmälle ihmisten autonomisten yhteenliittymien puolustuksessa. Duguit on ideologisesti kiinnostava ajattelija myös siinä mielessä, että hän oli juristi, joka yritti rakentaa juridisen järjestelmänsä puhtaasti sosiologiselle perustalle lähtien kuitenkin yhteiskunnallisen solidaarisuuden normatiivisesta käsitteestä (Hayward II 1960 b, s. 185). Hän jopa vaati, että kaikki yhteiskuntatieteellinen opetus olisi jätettävä oikeustieteellisille tiedekunnille (Weisz 1979, s. 90). Duguit'n ehdotus ei ollut niin konservatiivinen, miltä se kuulostaa. Yhteiskuntatieteet olisivat hänen mielestään voineet rikastaa juridiikkaa tuomalla siihen kansalaisyhteiskunnan näkökulman. Valtio pelkkänä oikeusnormien tuottajana olisi myös tätä kautta lähestynyt sosiaalista todellisuutta (Wagner 1990, s. 272). Jos Duguit'n vaatimusta olisi noudatettu, oikeustieteelliset tiedekunnat eivät ehkä olisi pystyneet säilyttämään *laissez-faire* -ideologiaansa.

Duguit'n kapinallisuus näkyy siinä, että hän ei suostunut tulemaan professoriksi Sorbonneen, vaan pysyi kuolemaansa (1928) asti Bordeaux'n yliopistossa. Se oli hänen vastalauseensa keskitettyä valtiota vastaan, joka pyrki imemään Pariisiin kaiken, mikä Ranskassa oli jonkin arvoista, myös henkisen pääoman. Vastapainona hänen kaikkivoipaa valtiota kohtaan tuntemalleen epäluulolle oli hänen vastenmielisyytensä anarkistista individualismia kohtaan (Hayward II 1960 b, s. 185).

Duguit'n mukaan sen enempää yksilöillä kuin yhteisöilläkään ei ole oikeuksia. Sen sijaan ihmisillä sosiaalisina olentoina on velvollisuus totella yhteiskunnallista sääntöä (*règle sociale*), joka perustuu ihmisten keskinäiseen riippuvuuteen. Säännön rikkominen aiheuttaa yhteiskunnallisen reaktion, joka saattaa olla erilainen eri aikoina ja eri kulttuureissa. Kutsuttiinpa tätä sääntöä millä nimellä tahansa, se on kaikissa yhteiskunnissa varmasti olemassa, sillä ilman sitä ei yhteiskuntaakaan voisi olla olemassa (Duguit 1908, ss. 6-7).

Duguit arvosteli Bourgeois'n puolittaisen yhteiskuntasopimuksen käsitettä. Hänen mielestään se ei tarkoittanut enempää kuin ihmisten keskinäistä riippuvuutta. Kun subjektiivinen oikeus vähitellen häviää sosiaalisen riippuvuuden tieltä, ei tarvita minkäänlaisia sopimuksia koskevia fiktioita. Kaikkina aikoina yksipuolinenkin tahdonilmaus on määrätyissä tapauksissa riittänyt luomaan juridisia velvollisuuksia yksityisten henkilöiden välille. Se voi Duguit'n mukaan luoda niitä silloin, kun se pyrkii edesauttamaan ihmisten keskinäistä riippuvuutta. Tästä syystä esimerkiksi viranomaisten päätöksillä on kansalaisia velvoittavan lain voima (Duguit 1908, ss. 79-81 n. 1; Hayward 1961, s. 31).

Duguit asettui myös tukemaan Durkheimin korporatismia ainakin ammattiliittojen parlamentaarisen edustuksen osalta. Korporatistisesti valittu toinen kamari voisi hänen mielestään olla sopiva vastapaino yleiseen äänioikeuteen perustuvalla edustajainhuoneelle: "On erehdys luulla, että valittu valtionpäämies pystyisi toimimaan vastapainona yleisellä äänioikeudella valitulle edustajainhuoneelle. Vastapaino voi löytyä vain sellaisen voiman edustuksesta, joka on moderneissa valtioissa, lukumääräisen voimansa lisäksi, suuri sosiaalinen ja niin ollen myös poliittinen voima, ammattiliittojen vallasta." (Duguit 1911, s. 45).

Duguit'n tavoitteena oli eräänlainen liberaalisosialistinen pluralismi, jota hän myös kuvasi termillä 'assosiationismi'. Se tarkoitti yksilöllisen energian hyväksikäyttöä vapaana valtion holhouksesta, mutta erilaisten yhtymien (assosiaatioiden) suojeluksessa, jotka perustuisivat tarpeiden ja intressien yhteisyyteen (Hayward 1960 b, s. 185).

Koska radikaalit ja erityisesti solidaristit olivat vuosisadanvaihteessa aallonharjalla, ei ole mikään ihme, että assosiationistiset aatteet löysivät runsaasti vastakaikua keskiluokkaisen sivistyneistön piirissä. Léon Duguit'n kollega, Bordeaux'n yliopiston oikeustieteen professori F. Sauvaire-Jourdan, ehdotti vuonna 1903, että korporaatioille annettaisiin, tosin varovaisesti ja rajoittavien lakien puitteissa, valta tehdä velvoittavia päätöksiä työsuhteisiin liittyvissä asioissa (Sauvaire-Jourdan 1903, ss. 226-231). Sauvaire-Jourdanin ehdotus tarkoittaisi nykykielellä suunnilleen samaa kuin työehtosopimusten yleissitovuus.

Duguit antoi assosiationismille nimen, mutta myös muut solidaristit puhuivat ihmisten vapaiden yhteenliittymien puolesta. Ne eivät rajoittuneet korporaatioihin ja ammattiyhdistyksiin vaan käsittivät myös kulutus- ja tuotanto-osuuskunnat, keskinäiset vakuutusyhtiöt sekä erilaiset kansalaisjärjestöt, jotka toimivat muun kuin voitontavoittelun hyväksi. Vapaaehtoisten yhteenliittymien merkitys korostuu *Revue d'économie politique*n ympärille ryhmittyneiden, edistyskellisten taloustieteilijöiden kirjoituksissa. Heihin kuuluivat mm. Paul Cauwès, Charles Gide ja Charles Rist (Heins 1900, ss. 988-999; Rabinbach 1996, s. 50; Rist 1924, ss. 281-282). Assosiationismi oli siis solidaristien ratkaisu valtion ja yksityisten kansalaisten välisen epäsymmetrisen suhteen aiheuttamaan ongelmaan (Charmont 1902, ss. 516-517).

Edelläsananotun perusteella voi jo arvata, että Duguit'n assosiationismi herätti epäilyksiä solidaristienkin keskuudessa. Toulousen yliopiston hallinto-oikeuden professori Maurice Hauriou hyväksyi monessa suhteessa Duguit'n keskeiset teesit, mutta esitti myös varsin järkevä kysymyksen: kuka loppujen lopuksi päättää mikä on solidaarista ja mikä ei, ellei valtiolle jätetä sitä auktoritettia, joka oikeusvaltiolle kuuluu? Haurioun tulkinnan mukaan valtio hallitsee oikeudenmukaisesti, jos lait laaditaan läheisessä yhteistyössä sosiaalisen miljöön kanssa ja erillään niistä viranomaisista, joille on uskottu hallintovalta (Hauriou 1903, s. 13; Duguit'n ja Haurioun erimielisyyksistä ks. Donzelot 1984, ss. 86-103; Jèze 1912, ss. 180-183).

Hauriou olisi siis ollut valmis jättämään sosiaalisesta velasta huolehtimisen valtion tehtäväksi, mikä olisi nykykielellä merkinnyt sosiaalipolitiikan kehittämistä pohjoismaisen universalismin suuntaan. Ensimmäisen asteen redistribuutio olisi rahoitettu verovaroin, ja valtio olisi huolehtinut kansalaisten tarpeiden tyydyttämisestä (Lehtonen 1996, ss. 55-59).

Duguit'n ajattelu taas ennakoii mannermaista sosiaalipolitiikan mallia, jossa korporaatioille tai työmarkkinajärjestöille jätetään ainakin muodollinen vastuu sosiaaliturvan toteuttamisesta (Niemelä - Salminen - Vanamo 1996, ss. 13-14).

Steven Lukes väittää Durkheimin suhtautuneen hiukan pidättyvästi solidaristeihin siksi, että hänen oma uudistushalunsa ulottui pitemmälle ja ettei hän uskonut pelkkien lakien riittävän moraalisen tietoisuuden kohottamiseen (Lukes 1977, ss. 350-354). Näin Durkheim itse on ehkä ajatellutkin. Kuitenkaan sen enempää Bourgeois'n kuin Duguit'nkaan reformismi ei nojaa ensisijaisesti lainsäädäntöön. Moraalisen tietoisuuden kasvu on heille pikemminkin sosiaalilainsäädännön edellytys kuin sen seuraus. Durkheimin suhtautuminen yksityisomistukseen saattoi olla kriittisempi kuin solidaristien, muttei hänkään selkeästi asettunut sitä vastustamaan. Hän arvosteli perintöoikeutta, mikä taas oli sopusoinnussa solidaristien lähtökohtien tasa-arvoisuutta korostavien käsitysten kanssa (Pearce 1989, ss. 55-57; Østerberg 1995, s. 83).

Solidaristien 'hyvässä yhteiskunnassa' solidaarisuuden oli määrä kasvaa luonnostaan ihmisten keskinäisestä riippuvuudesta ja sen tuottamasta yhteistyöstä. Ihannetapauksessa valtio olisi vain neutraali hallintoelin muiden yhteiskunnallisten orgaanien joukossa (Schmid 1995, s. 35).

He eivät kuitenkaan voineet täydellisesti luottaa luonnolliseen solidaarisuuteen. Niin yhteiskuntaorganismi kuin yksilötkin saattoivat kehittää tai säilyttää patologisia piirteitä ja käyttäytymismuotoja. Tästä syystä solidaarisuudella oli myös normatiivinen merkitys, joka ilmeni kontrollina ja sanktioina. Lakeja tarvittiin silloin, kun luonnollinen solidaarisuus ei riittänyt, aivan niinkuin ihminen turvautuu lääkäriin silloin, kun hänen fyysinen terveytensä horjuu (Schmid 1995, ss. 35-36).

10.2.7. Léon Bourgeois ja kansainvälinen politiikka

Léon Bourgeois'n toiminta kansainvälisissä tehtävissä ja hänen kansainvälistä politiikkaa koskevat ajatuksensa ulottavat solidaarisuusajatuksen myös kansainvälisiin suhteisiin.

Puhuessaan vuonna 1908 *École libre des sciences politiques'n* järjestämässä tilaisuudessa Haagin rauhankonferenssien työstä hän lähti siitä luonnollisesta solidaarisuudesta, joka välttämättä sitoo nykyaikaiset valtiot toinen toisiinsa. Eri maiden teollisuuden, kaupan, maatalouden ja valtiontalouden intressit kietoutuvat sillä tavalla yhteen, että universaali taloudellinen yhteisö on jo tosiasiaassa olemassa. Se ei ole kuitenkaan syntynyt oikeuden säännösten mukaisesti. Sen muodostavat markkinat, jotka tottelevat vain kilpailun, uhmakkuuden ja voiman hallitsemien olosuhteiden pakkoa (Bourgeois 1908, s. 460).

Näin ollen kansojen keskinäinen riippuvuus ei voinut olla rauhan tae sen enempää, kuin yksilöiden välinen, luonnonmukainen riippuvuus pystyi takaamaan yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta. Pysyvä rauha voitiin Bourgeois'n mukaan saada aikaan vain kansainvälisen oikeuden avulla. Oli löydettävä ylemmänasteinen oikeudellinen periaate, jonka kaikki kansat voisivat hyväksyä, ja josta kansainvälisten kiistojen ratkaisut olisivat johdettavissa (Bourgeois 1908, ss. 460-461; Bourgeois 1910, ss. 198-200).

Kansainvälisen oikeuden kehittyminen edellytti Bourgeois'n mielestä kuitenkin kansojen yhteisen moraalisen tietoisuuden kasvua aivan samassa mielessä, kuin yhteiskuntien sisäinen sosiaalilainsäädäntökin edellytti kansalaisten moraalisen tietoisuuden kasvua. Tällaista tietoisuuden kasvua Bourgeois oli havaitsevinaankin ennen ensimmäistä maailmansotaa (Bourgeois 1910, ss. 258-260).

Sodan syttyminen oli tietysti hirvittävä takaisku kaikille rauhanpyrkimyksille. Vielä sodan kestäessä liittoutuneiden päämääräksi kuitenkin tuli Kansainliiton perustaminen. Léon Bourgeois oli neuvotteluissa mukana alusta asti Ranskan edustajana. Vaikka hän oli periaatteellinen pasifisti, hän oli myös riittävän realistinen ymmärtääkseen, että kansainvälisen järjestön on oltava valmis myös sotilaallisiin sanktioihin jäsenvaltioiden pakottamiseksi rauhaan (Hayward 1961, s. 44).

Bourgeois'n ensisijaisena tavoitteena oli jäsenvaltioiden kansallisten asevoimien rajoittaminen ja Kansainliiton oman rauhanturvajoukon perustaminen (Bourgeois 1919, ss. 120-125). Toisena mahdollisuutena hän piti sitä, että jäsenvaltiot sitoutuisivat luovuttamaan osan sotavoimistaan tarvittaessa kansainvälisiin rauhanturvatehtäviin (Bourgeois 1919, ss. 151-153).

Bourgeois'n puheet Kansainliiton sotilaallisista sanktioista kaatuivat ennen kaikkea presidentti Woodrow Wilsonin jyrkkään vastustukseen. Vaikka Bourgeois monessa yhteydessä kiitteli Wilsonin panosta Kansainliiton aikaansaamisessa, hän oli selvästi pettynyt liiton kyvyttömyyteen käyttää sotilaallisia sanktioita. Viime kädessä Kansainliitolle ei jäänyt muita keinoja uppiniskaisten valtioiden taivuttamiseen, kuin kieltää niiltä muodollisesti Kansainliiton tarjoamat etuudet (Bourgeois 1923, s. 451).

10.3. ALAIN (ÉMILE CHARTIER)

Toisin kuin Durkheimin ja Bourgeois'n tapauksessa Alainin uraan ei sisälly näyttäviä käännteitä, jotka tekisivät hänen elämäkertatietonsa tämän tutkimuksen kannalta erityisen mielenkiintoisiksi. Hänen toimintansa filosofina, esseistinä ja opettajana oli juuri hänen uransa. Tietysti hänellä oli elämää myös työn ulkopuolella, mutta se pysyi hänen sotakokemuksiaan lukuunottamatta melko tarkkaan julkisuudelta piilossa.

10.3.1. Alainin ura filosofina ja opettajana

Émile Chartier (1868 - 1951) syntyi Mortagne-sur-Huisnessa eläinlääkärin poikana. Hän pääsi opiskelemaan apurahan turvin *École Normale Supérieureen* vuonna 1889. Hän suoritti filosofian tutkintonsa vuonna 1892. Ollessaan vuodesta 1893 lähtien Lorientin lyseon professorina hän kirjoitti artikkeleita *Revue de Métaphysique et de Moraleen* joko omalla nimellään tai nimimerkillä Criton. Hänen kiinnostuksensa politiikkaan heräsi Dreyfus'n oikeusjutun yhteydessä.

Vuoteen 1902 mennessä hän ehti olla lyseon professorina vielä Rouenissa. Mainittuna vuonna hän siirtyi Pariisiin ja oli ensin Condorcet'n ja sen jälkeen Michellet'n lyseon professorina. Vuodesta 1900 lähtien hän kirjoitti esseitä *La Dépêche de Lorientiin*, *La Dépêche de Roueniin* ja *Les Livres Propos'hon* (Halda 1965, s. 121; Sernin 1985, ss. 55-93; Zeldin 1993 b, s. 213).

Vuonna 1909 hän tuli filosofian professoriksi Pariisin Lycée Henri IV:een. Tässä virassa hän pysyi eläkkeelle siirtymiseensä asti, joka tapahtui vuonna 1933 (Halda 1965, s. 121).

Alain lähti sotaan vapaaehtoisena, vaikka hän ei ikänsä puolesta olisi ollut enää asevelvollinen. Hän palveli raskaassa tykistössä ja yleni korpraaliksi. Hän kieltäytyi upseerin arvosta. Hänet kotiutettiin vuonna 1917, ja hän palasi professorin virkaansa. Naimisiin hän meni vasta vuonna 1946 nuoruuden ystävänsä Gabrielle Landormyn kanssa (Halda 1965, s. 121; Sernin 1985, ss. 152, 198 ja 431-432).

Alain halusi nimenomaan esiintyä ajattelijana ja ideoiden tuottajana. Yksityiselämänsä hän ei halunnut tuoda julkisuuteen: "En pidä tunnustuksista edes sen vertaa, että olisin pystynyt romaaninkaan muodossa kirjoittamaan jotakin yksityiselämästäni. Se johtuu ehkä siitä, että en mielelläni ajattele elämäni, tai siitä, että olen pystynyt hankkimaan lohdutusta muilla tavoilla. Olen osannut unohtaa ja aloittaa alusta; ja tätä käytännöllistä menetelmää voi soveltaa vain mietelmiin, koska se katkoo kertomuksen." (Alain 1936, s. 7).

Varmuudella ei edes tiedetä, oliko Alain Radikaalisosialistisen puolueen jäsen, siinä mielessä kuin puolueella tuohon aikaan oli jäseniä. Ei siis tiedetä kuuluiko Alain mihinkään radikaalien komiteaan tai klubiin tai osallistuiko hän missään ominaisuudessa puolueen kongresseihin. Voi olla, että hän kirjoitti poliittiset tekstinsäkin kansalaisena, jonka ajatukset vain sattuivat sopimaan radikaalisosialistien tavoitteisiin (Nordmann 1974, s. 137).

Sotien välisenä aikana Alain oli lukevan yleisön keskuudessa ehkä arvostetuin ranskalainen ajattelijana. Silti nykyaikaiset filosofian tarinat tyytyvät kuittaamaan hänet parilla rivillä - tosin yleensä myönteiseen sävyyn (esim. Wahl 1972, s. 114).

10.3.2. Alainin esseistiikka tutkimuskohteena

Alainin esseekokoelmien syntyhistoria aiheuttaa jonkin verran ongelmia hänen poliittisen ajattelunsa ajoituksen ja tulkinnan kannalta. Hän alkoi kirjoittaa filosofisia tutkielmia *Revue de Métaphysique et de Moraleen* vuonna 1893. Sanomalehtijuttujen kirjoittamisen hän aloitti vuonna 1900. Aluksi hän käytti niissä perinteellistä akateemista tyyliä sekoittamatta niihin kaunokirjallisia ambitiesiä (Sernin 1985, ss. 60 ja 67).

Vasta vuonna 1907 hän alkoi kirjoittaa päivittäin parin liuskan mittaisia kirjoituksia, jotka ovat tulleet tunnetuiksi nimellä *propos*. Ne ovat eräänlaisia esseitä ja pakinan välimuotoja, joita ehkä nykyisin kutsuttaisiin kolumneiksi. Tarkasti ottaen ne kuitenkin edustavat aivan omaa lajityyppiään, jolle ei juuri löydy muualta vastinetta. (Maurois 1950, s. 16).

Hän kirjoitti kaikenlaisista asioista, joita hänen mieleensä juolahti. Jos hän ei saanut ajatustaan esitettyksi yhdessä jutussa, hän mahdollisesti jatkoi samasta aiheesta seuraavana päivänä, mutta yhtä hyvin hän saattoi jättää jutun sikseen. Hän jatkoi päivittäistä kirjoitteluaan vuoteen 1921. *Les Libres Propos* -lehdessä hän hidasti tahtiaan niin, että hän kirjoitti suunnilleen yhden jutun kolmessa päivässä. Tällä tavalla hän jatkoi vuoteen 1936 asti (Halda 1965, s. 121; Sernin 1985, s. 223).

Tällainen kirjoitustahti tuotti tietysti melko sekalaista jälkeä. Alain ei tuttaviansa kertoman mukaan juuri korjailnut kirjoitelmiaan, vaan jätti ne sellaisiksi, miksi ne ensimmäisellä kirjoittamiskerralla muotoutuivat. André Sernin pitää jopa valitettavana, että Alain tuhlassi niin paljon lahjakkuuttaan poliittisesti vähäpätöisiin asioihin (Sernin 1985, s. 65).

Alainin läheinen ystävä Monique Morre-Lambelin valitsi ja toimitti kirjoiksi hänen parhaita kirjoituksiaan. Alainin kirjallinen maine perustuu paljolti juuri näihin kokoelmiin (Sernin 1985, ss. 223-224), mutta ne tuskin olisivat tehneet hänestä radikaalisosialistien 'virallista' filosofiaa.

Alainin ensimmäinen radikalistista ideologiaa käsittelevä kirjoituskokoelma 'Éléments d'une doctrine radicale' ilmestyi vuonna 1925. Se koostuu 165:stä kolumnista, joista 120 on kirjoitettu vuosina 1906 - 1914 ja loput vuosina 1914 - 1924. Kokoelman toimittajiksi on merkitty Jeanne ja Michel Alexandre. Todellisuudessa kirjoitusten valinnan ja järjestelyn lienee tehnyt Michel Alexandre, tietysti Alainin suostumuksella. Ne edustavat yleisesti ottaen Alainin radikalismia ennen ensimmäistä maailmansotaa ja liittyvät Émile Combes'n ja Georges Clemenceau'n pääministerikausiin. Tekijöiden julkilausuttuna tarkoituksena oli muistuttaa pääministeri Édouard Herriota hänen velvollisuuksistaan radikaalina Vasemmistokartellin alkaessa osoittaa hajoamisen merkkejä. Radikaalisosialistinen puolue oli jo tuohon aikaan alkanut menettää alkuperäistä paatostaan ja reformistista intoaan, ja Alain halusi muistuttaa puoluetta sen alkuperäisistä periaatteista (Sernin 1985, ss. 266-267).

Seuraavana vuonna ilmestyi kokoelma 'Le citoyen contre les pouvoirs'. Sen on puolestaan koonnut Alainin oppilas Jean Prévost. Kun 'Éléments' keskittyi pääasiassa sisäpoliittisiin periaatekysymyksiin, 'Le citoyen' käsittelee sodan ja rauhan ongelmaa sekä talouskysymyksiä. Alainin ja Jean Prévostin yhteistyö ei sujunut aivan kitkattomasti. Kokoelma ei olekaan Alainin onnistuneimpia tuotteita, mutta aiheidensa eli sodan ongelman ja taloudellisten kysymysten puolesta se täydentää sopivasti 'Éléments'in antamaa kuvaa hänen radikalismistaan (Prévost 1926; Sernin 1985, ss. 270-271).

Kun Alainin 'Éléments' ilmestyi kirjana vuonna 1925, hän ei suinkaan ollut tunnettu auktoriteetti radikaalisosialististen poliitikkojen keskuudessa. Eräs radikaalisosialistinen kansanedustaja ilmaisi omat ja puoluetovereidensa epäluulot Alainin kirjasta ytimekkäästi: "Jos radikalistinen doktriini todella olisi olemassa, niin kai me sen ensimmäisinä tuntisimme." (Thibaudet 1927, s. 78; Sernin 1985, s. 267).

Kansanedustajan reaktio vahvistaa oikeaksi Alainin arvion, että hänen vanhojen kolumniensa julkaiseminen oli tarpeen. Hallitusta oli syytä muistuttaa radikalismien periaatteista. Vasta kirjan ilmestymisen jälkeen hänen oppinsa omaksuttiin lähes puolueen viralliseksi filosofiaksi. Radikaalit eivät ilmeisesti enää pitäneet itseään minkään erityisen opin tai 'ismin' edustajina. Heille piti ikäänkuin jälkikäteen osoittaa, että heillä oli poliittinen ideologia, johon he saattoivat tukeutua, kun pelkkä tasavaltalaisuus tai 'tieteellisyys' ei enää riittänyt poliittisen toiminnan pohjaksi (Nordmann 1974, ss. 133-134).

Puoluetovereidien myöhäinen tunnustus Alainin radikalistiselle ideologialle johtunee siitä, että Alain halusi säilyttää itsenäisyytensä ja jonkinlaisen etäisyyden käytännön politiikkaan. Hän oli suorastaan tyypiesimerkki poliittisesti tietoisesta intellektuellista, joka kaikesta huolimatta pysytteli erillään puoluetoiminnasta. Tunnustuksellisenä radikaalinakin hän jatkuvasti korosti puoluetovereilleen itsenäisen ajattelun ja riippumattomuuden merkitystä (Hazareesingh 1994, ss. 53-54).

Perustan seuraavassa kuvaukseni Alainin radikalismista pääasiassa kahteen viimeksi mainittuun kokoelmaan. Alainin aikaisempia ja myöhempiä kirjoituksia käytän lähinnä täydennyksenä ja selvennyksenä näille kahdelle kokoelmalle, joissa nimenomaan Alainille ominainen radikalismien muoto esiintyy tyypillisimmillään. Tarkoitukseni on antaa kuva Alainin radikalismista sellaisena kuin hän on sen vuosisadanvaihteen ja ensimmäisen maailmansodan aikana hahmotellut, ja jollaisena hän on sitä myöhemmissä kirjoituksissaankin toistellut. Alainhan on tässä tutkimuksessa käsitellyistä ajattelijoina ainoa, jolla oli mahdollisuus kirjoittaa ja joka myös kirjoitti aina 1940-luvulle asti. Näin ollen en pidä kirjoitusten ilmestymisajankohtaa oleellisen tärkeänä nimenomaan tämän tutkimuksen kysymyksenasettelun kannalta.

10.3.3. Alainin filosofinen antropologia

Alainin laaja ja hajanainen tuotanto antaa helposti vaikutelman hieman pintapuolisesta elämänfilosofista, jolta puuttuu filosofinen kokonaisnäkemys. Alain ei pitänytkaan originaalia ajattelua tarpeellisena eikä edes mahdollisena. Kaikki tärkeä oli hänen mielestään jo sanottu, mutta sanotun lopullinen ymmärtäminen vaatii sen uudelleen ajattelemista (Zeldin 1993 b, s. 214). Alain keskittyi itse asiassa melko rajalliseen joukkoon klassisia ajattelijoina ja kirjailijoina ja jatkoi tavallaan heidän ajatteluaan (Maurois 1950, ss. 14-15; Sernin 1985, ss. 82-83).

Alain ei näin ollen pyrkinyt rakentamaan filosofista järjestelmää, eikä häntä liioin ole helppo luokitella mihinkään yhdellä sanalla kuvattavaan koulukuntaan. Yksi hänen perusideoitaan oli kuitenkin se, että filosofia ei ole ainoastaan tiedonhalun kohde, vaan elämän opettelemista. Filosofisen antropologian tarkoituksena ei ole pelkästään kuvata vaan myös rakentaa ihmistä. Ihminen luo itseään ajattelullaan. Ihminen on todella ihminen vain silloin, kun hän toteuttaa itseään. Jos ihminen antautuu kokonaan vaistoilleen ja intohimoilleen, hän ei koe todellista olemassaoloa eikä tunne itseään (Bridoux 1964, s. 19; Maurois 1950, s. 10).

Käsitys filosofiasta jatkuvana toimintana velvoittaa kriitikon Alainin kohdalla erityiseen varovaisuuteen. Aatehistorioitsijoiden tavallinen virhe on selittää pois tutkimuskohteidensa ajattelussa esiintyvät epäjohdonmukaisuudet ja etsiä heidän ajattelustaan pysyvä linja joka säilyy näennäisistä mielenmuutoksista huolimatta. Alainin tuotannon suhteen tällainen menettely johtaa melko varmasti harhaan, vaikka hänen perusmentaliteettinsa voitaisiinkin osoittaa pysyväksi (vrt. Skinner 1969, ss. 19-22).

Robert J. Smithin mukaan Alainin ihmiskäsitys on optimistinen, mutta hän ei luota valtion kykyyn säädellä ihmisluonnon ilmauksia (Smith 1982, s. 115). Alainin käsitystä hyvistä ihmisistä ja pahasta valtiosta on toistettu niin ahkerasti, että siitä on tullut melkein kliše. Kaiken kaikkiaan Alainin kirjoituksista saa pikemminkin kuvan ihmisestä, jolla on potentiaalia sekä hyvään että pahaan. Jos hän käyttää yhteiskunnallista valtaa, häntä on syytä pelätä ja kontrolloida hänen käyttäytymistään. Alainin epäluulo kohdistuu nimenomaan ihmisiin, jotka käyttävät valtaa eikä niinkään valtioon tai valtaan sinänsä, joita hän pitää välttämättöminä (esim. Alain 1960 a, ss. 9-11).

Edellä mainittu François Ewaldin linjanveto solidaristeista Sartreen sopusikin paljon paremmin Alaiiniin. Jokaisessa ihmisessä oleva vapaa tahto tekee heidät radikaalisti tasa-arvoisiksi. Se myös pakottaa ihmiset kunnioittamaan lähimmäisiään ja asettaa heille oikeudenmukaisuuden velvoitteen. Se tekee ihmiselle mahdolliseksi jatkuvan uudistumisen ja suuntautumisen siihen, mitä ei vielä ole. Toisaalta tasa-arvoisten ihmisten väliset suhteet ovat vaikeita. 'Toinen' on meille yhtä aikaa kuvastin, vihollinen ja ystävä (Alain 1956, s. 79; Alain 1968, ss. 82-84; Bridoux 1964, s. 30; Maurois 1950, ss. 38-43).

Ihminen ei Alainin mukaan ole luonnostaan mitään, vaan hän tekee itsestään sen, mitä hän on. Tästä syystä ihmisen on opiskeltava ja opetettava muita: "Täytyy ryhtyä työhön oppiakseen tietämään, mitä haluaa, mitä rakastaa, mitä tietää ja, sanalla sanoen, mitä itse on. Muuta tietä ei ole. Usein esimerkiksi sanotaan, että lapsi täytyy tuntea voidakseen opettaa häntä; mutta minä sanon päinvastoin, että lasta täytyy opettaa, jos haluaa tuntea hänet." (Alain 1964, s. 69).

Alain käytti Platonin vertausta, jonka mukaan ihmistä hallitsevat pää, rinta ja vatsa. Päässä sijaitsevat ideat. Pää on kiinnostuneita siitä, miten asioiden pitäisi olla. Rinnassa asuu kunnia, joka halveksii kaikenlaisia kompromisseja ja järjestelyjä. Vatsat ovat usein sapekkaita ja happamia, mutta ne ovat tietoisia rajoistaan. Niissä on eräänlaista lyhytnäköistä viisautta, johon voi luottaa (Alain 1934, ss. 164-165).

Järki, tunteet ja intohimot ovat jatkuvassa ristiriidassa keskenään, joten ihminen ei voi paljon muuta tehdä, kuin pyrkiä jonkinlaiseen mielentyneeseen kehittämällä ajattelukykyään. Itsensä hallinta on ihmisen sisäistä elämää. Intohimo merkitsee jatkuvaa erehdystä siitä, mitä ihminen on, mitä hän tietää, uskoo, toivoo ja mihin hän kykenee (Alain 1964, ss. 68-69; Zeldin 1993 b, s. 215).

On ehkä syytä panna merkille, että Alain kaikesta huolimatta myönsi myös intohimoille (vatsalle) jonkinlaisen positiivisen tehtävän: niissä on lyhytnäköistä viisautta, johon voi luottaa. Tässä näkyy porvarillisen, keskiluokkaisen ajattelijan ero verrattuna aristokraatti Platoniin, joka näki intohimot tosin sielun laajimpana alueena, mutta sellaisena, jonka yhteydessä viisaudesta ei juuri kannata puhua (Platon 1972, 441 D - 442 C). Ainakin tässä asiassa Alain siis menetteli oman periaatteen mukaisesti. Hän omaksui Platonin ihmiskäsityksen, mutta ajatteli sen uudestaan eikä tehnyt siitä platonilaisia, totalitaarisia johtopäätöksiä.

10.3.4. Alain 'kansan äänenä'

Nykyaikaisen lukijan voi olla vaikea ymmärtää, mikä sai vuosisadan alun ja sotien välisen ajan intellektuellit kiinnostumaan Alainista nimenomaan poliittisena ajattelijana. Hän kirjoitti henkevällä tyylillä ajankohtaisista asioista, harrasti kärjistyksiä ja pyrki melkein populistiseen sävyyn paljastamaan vallankäyttäjien juonet kansaa vastaan.

Raymond Aronin uskottavan tuntuinen arvio on, että Alain ryhtyi harrastamaan politiikkaa kansalaisena eikä filosofina. Hän valitsi teemoikseen Ranskan poliittisen elämän näyttävimmät konfliktit, joita hän sitten käytti poliittisten yleistystensä pohjana. Oikealla tavalla koottuina ne paljastavat yhtenäisen asenteen, mutta ne eivät muodosta varsinaista poliittista teoriaa. Niiden asettaminen Aristoteleen 'Politiikan' tai vaikkapa Leninin 'Valtion ja vallankumouksen' rinnalle olisi suuri vääryys. Alainin kolumnit eivät kestäisi vertailua (Aron 1972, s. 75).

Aronin huomio vaikuttaa uskottavalta. Alainin poliittiset kirjoitukset ovat estottoman subjektiivisia, joskus jopa naiiveja. Erään teorian mukaan Émile Chartier otti nimimerkkinsä keskiaikaiselta normandialaisrunoilijalta Alain Chartier'ltä. Etunimi Alain tarkoittaa Bretagnessa kunnon poikaa, joka on tavoiltaan hienostelematon ja ehkä hiukan yksinkertainen (Sernin 1985, s. 67).

Alainin poliittisesta tuotannosta voi poimia mielin määrin esimerkkejä hänen kansanomaisesta subjektiivisuudestaan: "Meidän eliitistämme ei ole mihinkään, mutta meidän ei kannata hämmästyä siitä. Mikään eliitti ei kelpaa mihinkään..." (Alain 1933, s. 61). "Sota tulee kuin sade. Syytättekö siitä ilmapuntaria? Minä syytän ilmapuntaria. Syytän miestä, joka nyt, niinkuin silloinkin, toteaa mutta ei päätä mitään." (Alain 1926, ss. 87-88). "Vallanpitäjillä ei ole lainkaan ajatuksia. Chateaubriand oli siitä hämmästynyt. Hän hämmästelisi sitä nytkin ja jatkuvasti. Vallan keskipisteessä on aina joku massiivinen ja läpätunkematon Kaarle X. Idoli hallitsee, koska hän ei liiku ja koska hän ei ymmärrä mitään." (Alain 1934, s. 137).

Nämä lausahdukset voisivat olla kenen tahansa kapakkapoliitikon suusta ja tukevat Aronin edellä mainittua arviota. Kaiken lisäksi Alain kehitti eräänlaisen teoreettisen perustelun poliittiselle spontaanisuudelleen: "... ihminen ei ajattele, ainakaan minä en ajattele muuta kuin harkitsemattomien puheiden jälkeen. Ne täytyy ensin pelastaa, ja siinä tarvitaan eräänlaista sofistertiaa, joka on ajattelun osa... Sitten syntyy doktriini. Mutta olen varma, että ainakin politiikassa täytyy ensin tehdä valinta. Vielä nykyisinkin turvaudun vapaaseen valintaan, niinkuin todisteilla ei olisi paljonkaan merkitystä, ja sitoudun politiikkaani ennen sen tutkimista." (Alain 1936, s. 59).

Yhteydestään irrotettuna Alainin ajatus vaikuttaa todella oudolta, mutta se on tavallaan johdettavissa hänen epistemologisesta näkemyksestään. Critonin nimellä kirjoittamassaan Eudoxoksen ja Aristoksen keskustelussa hän panee Eudoxoksen sanomaan mm.: "... mielestäni filosofi voi aivan hyvin käyttää järkeään tietämättä täsmälleen, mitä järki on samalla tavalla, kuin kuuluisimmat tiedemiehet ovat voineet käyttää älyään ja käyttää sitä hyvin tietämättä, mitä älykkyys on tai onko sitä ylipäänsä olemassakaan. He ovat voineet puhua numeroista tietämättä, mikä on numero, suorista viivoista tietämättä onko suora viiva mahdollinen, liikkeestä kysymättä itseltään onko liikettä olemassa jne. Luonto itse opettaa meitä tässä, koska se panee meidät kävelemään ennen kuin tiedämme, miten kävellään ja hengittämään ennen kuin tiedämme, miten hengitetään. Tämän takia, ja luottaen jälleen kerran luontoon, meidän täytyy yrittää ajatella oikein ennen kuin tiedämme, mitä oikein ajatteleminen tarkoittaa." (Criton 1897, s. 182).

Bernard Halda olettaa, että Alainin agnostisismi, skeptisismi ja todellisuudentaju olivat ne tekijät, jotka automaattisesti kiinnittivät hänet Radikaalisosialistiseen puolueeseen (Halda 1965, s. 39). Alain oli varmasti enemmän moralisti kuin poliitikko, mutta silti hän itse antoi radikalismilleen paljon maanläheisemmän selityksen: "Olen syntynyt radikaalina. Isäni oli radikaali samoin kuin äidinisäni. Eivätkä he olleet sitä pelkästään mielipiteitään, vaan yhteiskuntaluokkansa puolesta, kuten sosialisti sanoisi, sillä he kuuluivat pikkuporvaristoon ja olivat melko köyhiä." (Alain 1952 b, s. 36).

On kuitenkin hiukan epäselvää, mitä politiikka Alainille itselleen merkitsi. Raymond Aron kertoo Alainin sanoneen hänelle 1930-luvun alussa: "Älkää ottako turhan vakavasti puheitani politiikasta! On ihmisiä, joista en pidä. Olen kuluttanut aikaani kertomalla sen heille." (Aron 1983, s. 44). Ihmisiä, joista hän ei pitänyt olivat rikkaat, akateemikot, sotilaat, papit, byrokraatit ja 'tärkeät ihmiset', toisin sanoen lähes kaikki, jotka käyttivät valtaa poliittisen, hallinnollisen, henkisen tai hengellisen asemansa perusteella.

Ajatuksilla leikittely sopii kyllä Alainin persoonallisuuteen, mutta olisiko hänen lausahduksensa sittenkään voinut olla pelkkää leikinlaskua? Tuskin hänkään olisi jaksanut toistella samoja teemoja vuodesta toiseen, ellei hän olisi pitänyt niitä tärkeinä.

10.3.5. Valta ja militarismi

Alainin poliittisen ajattelun keskipisteessä koko hänen uransa ajan näyttävät olleen radikaalinen tasavalta ja sota. Tasavalta antoi Alainille aiheen eräisiin hänen vakioteemoihinsa. Näitä olivat erityisesti yleisen äänioikeuden vallankumouksellinen arvo, kansanedustajan velvollisuus vastustaa todellisia vallanpitäjiä (perinnöllisesti rikkaita, 'herroja', teollisuusjohtajia) ja parlamentaarikon tehtävä hallinnon kontrolloijana (Aron 1985, s. 404).

Vallan ydin ei Alainin mielestä kuitenkaan ollut taloudessa, vaan ihmisen psyykessä. Puhtaimmillaan valta ilmenee sodan olosuhteissa, jotka eivät salli keskustelua eivätkä kieltäytymistä. "Miljardööri saisi minut nauramaan, jos hän haluaisi hallita minua. Voin aina valita kuivan leivän ja vapauden." (Alain 1995, s. 198).

Valta on sanan varsinaisessa merkityksessä aina sotilaallista, ja sellaisenaan sitä esiintyy vain aseisiin nojautuvissa yhteiskunnissa, joita hallitsevat pelko ja viha. Sodan vastustaminen ja vallan vastustaminen ovat perimmältään sama asia. Muun muassa tästä syystä vapaudenrakkaus pitäisi asettaa ihmisen arvojärjestyksessä ensimmäiselle sijalle (Alain 1995, s. 198).

Vuonna 1935 Alain kirjoitti kolumnin, jonka teemana on ihmisten julmuus. Siinä ihmisluento esiintyy lähes yhtä vastenmielisessä valossa kuin Thomas Hobbesilla: "... ihminen on vielä kauhistuttavampi toiselle ihmiselle kuin eläimille. Miksi? Siksi, että toinen ihminen on hänen kaltaisensa. Koska toisella ihmisellä on kyky loukata. Koska toinen ihminen asettaa oikeutensa hänen oikeuttaan vastaan, kiistattoman, tunnustetun oikeuden, mistä seuraa, että vähäinenkin mielipide-ero suututtaa, että ristiriitaa ei siedetä ja että vapautta annetaan vain sovitulla ehdoilla. Ehtoja nimitetään joskus oikeaksi tavaksi käyttää vapautta... Julmuuden väheneminen johtuu tosiasiallisesti siitä, että absoluuttinen valta on hiukan perääntynyt. Mutta heti, kun palataan vahvan johtajan järjestelmään kidutus otetaan uudelleen käyttöön, sillä se on ylpeyden käyttämä menetelmä. Se on jatkuvasti kykenemätön taivuttamaan tahtoa, ja se on aina etsimässä uusia nöyryytyksiä sille, joka kieltäytyy palvomasta sitä." (Alain 1952 a, ss. 295-297).

Thomas Hobbes (1588 - 1679) puolestaan kirjoittaa: "So that in the nature of man, we find three principall causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly Glory.

The first maketh men invade for Gain; the second for Safety; and the third for Reputation. The first use Violence, to make themselves Masters of other mens persons, wives, children, and cattell; the second to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other singe of undervalue, either direct in their Persons, or by rexlexion of their Kindred, their Friends, their Profession, or their Name." (Hobbes 1909, s. 96).

Lainatut passukset ovat sävyiltään ja asennoitumistavaltaan silmiinpistävän samansävyisiä. Erona on kuitenkin se, että Hobbes kuvasi mielestään ihmisen pysyvää ja muuttumatonta luontoa (Macpherson 1979, s. 241). Alain taas kuvasi sitä, miten ja mistä syystä valta turmelee ihmisluontoa. Joka tapauksessa Alainilla ja Hobbesilla, joita erotti kolmensadan vuoden ajallinen välimatka, oli poliittisen ajattelunsa keskiössä kaksi asiaa: valta ja sota.

Alain oli kuitenkin siinä suhteessa aito Kolmannen Tasavallan kasvatti, että hänen poliittinen mielenkiintonsa ei juuri ulottunut Ranskan ulkopuolelle. Sodan ja militarisminkin hän ymmärsi hiukan ristiriitaisesti ennen kaikkea kansallisina ilmiöinä, vaikka Ranskan ulkopoliittinen aktiviteetti oli 1870-luvulta lähtien varsin vilkasta erityisesti siirtomaiden hankinnan osalta (Sernin 1985, s. 62).

10.3.6. Alainin demokratiateoria

Raymond Aronin arvion mukaan Alainin poliittisen ajattelun kova ydin on hänen demokratiateoriansa, joka on huomattavasti syvällisempi kuin yleensä on ymmärretty (Aron 1985, s. 405).

Alainin demokratiateorian perusta on se, että kansanedustajan on oltava nimenomaan *kansan* edustaja. Varsinainen asiantuntemus ei hänen mielestään ollut kansanedustajille tärkeää: "Pitäisen enemmän kunnan miehestä, joka ei ole menestynyt elämässään liian hyvin. Lyhyesti sanottuna, en erityisemmin kaipaa asiantuntemusta. Minkä takia? Sen takia, että meillä on sitä niin paljon kuin tarvitaan julkisissa palveluissa... Asiat ovat jo nyt asiantuntijoiden hoidossa. Kansanedustajan tehtäväksi jää heidän kontrolloimisensa, eikä se ole erityisen vaikeaa." (Alain 1933, ss. 93-94).

Vallanpitäjien kriitikkona Alain oli demokraatti siinä mielessä, että hän oli 'kansan puolella'. Tämä, tavallaan negatiivinen demokratian määritelmä, on useimpina aikoina hänen maanmiehilleen riittänytkin.

Pierre Rosanvallon väittää, että Ranskan poliittisesta kulttuurista puuttuu positiivinen demokratian teoria. Ranskalaiset eivät välttämättä ole pitäneet demokratiaa parhaana mahdollisena hallitusmuotona. Ihanteena on pikemminkin pidetty hallitusta, jonka toiminta perustuu puhtaaseen järkeen. Tällaista taas ei välttämättä saada aikaan aritmeettiseen enemmistöön nojaavalla päätöksenteolla (Rosanvallon 1992 b, ss. 449-450). Demokraattisista intentioistaan huolimatta Émile Durkheimin demokratiateoriakin täytynee laskea jälkimmäiseen kategoriaan (esim. Durkheim 1992, ss. 104-109).

Alain oli kuitenkin demokraatti myös sanan positiivisessa merkityksessä. Hän korosti jatkuvasti, että 'terve järki' on hallitusten paras ohjenuora. Terve järki on nimenmomaan kansan ja pieneläjien hallussa, jotka joutuvat välittömästi huolehtimaan toimeentulostaan, ja hallitusten on opittava ottamaan oppia köyhän kansan naiiveista käsityksistä (Alain 1933, s. 130). Ihmiselle on turha saarnata hyveitä ylhäältäpäin. Ideat tulevat alhaaltapäin, ihmisten fyysisestä olemassaolosta. Niillä on tehoa vain silloin, kun luonto tukee niitä (Maurois 1950, s. 78).

Tässä on epäilemättä havaittavissa jonkinlainen analogia Alainin 'tasapainotettuun' platonilaiseen ihmiskäsitykseen. Vatsassa on lyhytnäköistä viisautta, johon voi luottaa. Kansalla on tervettä järkeä, joka hallituksen täytyy ottaa huomioon. Samaan kansaan kuuluivat Alainin käsityksen mukaan sekä naiset että miehet. Alain puhui ainakin vuodesta 1922 lähtien naisten äänioikeuden puolesta (Alain 1933, ss. 127-128). He saivat Ranskassa äänioikeuden kuitenkin vasta vuonna 1944.

Selvistä asenne-eroista huolimatta Alainin ja Durkheimin demokratiakäsityksissä on yhteisiä piirteitä. Ne tulevat esiin siinä tavassa, jolla Alain sulkee pois eräitä usein käytettyjä demokratian kriteerejä.

Alainin mukaan demokratiaa ei voi määritellä kansalaisten oikeuksien ja velvollisuuksien tasa-arvona, sillä tällaisen tasa-arvon monarkiakin voisi taata. Demokratia ei liioin tarkoita anarkiaa, sillä demokratiaa ei voi olla ilman lakeja ja hallitusta. Yleinen äänioikeuskaan ei vielä takaa demokratiaa, sillä tyrannikin voitaisiin valita vaaleilla.

Vallan alkuperä ei ole demokratian kannalta keskeisen tärkeää. Kaikkein tärkeintä on kansalaisten harjoittama hallitsevien jatkuva ja tehokas kontrolli.

Edellä olevasta seuraa, että demokratiaa ei voida edes täsmällisesti määritellä muodollisilla kriteereillä. Kaikissa hallitusmuodoissa on monarkistisia, oligarkisia ja demokraattisia piirteitä, mutta ne voivat olla paremmin tai huonommin tasapainotettuja. Mitä hallitsevien lukumäärään tulee, niin toimeenpanovalta on aina monarkinen ja lainsäädäntövalta ja hallinto ovat oligarkisia (Alain 1933, ss. 151-152).

Alainin demokratiakäsityksestä seuraa korollaari, joka huomattavasti muistuttaa Durkheimin demokratian määritelmää: "Tärkeintä on vaivaton ja jatkuva yhteydenpito vallanpitäjien ja kansalaisten välillä, mikä meillä tapahtuukin tuhansilla tavoilla, ja mieluummin orgaanisesti kuin dialektisesti." Alain täsmentää lausahdustaan vielä hiukan Hegeliä muistuttavalla - ja kieltämättä mystisellä - väittämällä: "Suhteellinen vaalitapa on dialektinen; arrondissementtivaali on orgaaninen samalla tavalla kuin kunnanvaltuusto on orgaaninen. Valtiosääntöä ei voida rakentaa keinotekoisesti sen enempää kuin hevostakaan". (Alain 1934, ss. 264-265). Tällä Alain lienee tarkoittanut yksinkertaisesti sitä, että poliittisten instituutioiden pitäisi muodostua alhaaltapäin alkaen luonnollisista yksiköistä: perheestä, kylästä, ammattikunnasta jne. (Maurois 1950, s. 82).

Parlamentaarisen demokratian käytännön toteuttamisessa Alain vastusti suhteellista vaalitapaa ja erilaisia listaäänestyksiä. Hän kannatti enemmistövaaleja ja yhden edustajan vaalipiirejä (arrondissementtivaali). Tämä takaa Alainin mukaan sen, että kansanedustaja on todellisessa vastuussa valitsijoilleen. Hän on saanut mandaattinsa suoraan heiltä eikä esimerkiksi puoluetoimistolta. Edustajan tehtävässään hänellä ei liioin ole mahdollisuutta suosia niitä, jotka todella ovat äänestäneet häntä, koska vaali on salainen. Hänen on ajateltava koko potentiaalisen valitsijakuntansa etua ja otettava sen toivomukset huomioon (esim. Alain 1933, ss. 193-196).

Alainin argumentit enemmistövaalin puolesta olivat *bonum omnium* jo silloin, kun hän niistä kirjoitti. Yhtä vakuuttavia ja yhtä tunnettuja argumentteja suhteellisen vaalitavan puolesta hän ei välittänyt tuoda esiin.

Alainin kannan puolesta puhui Ranskan puoluejärjestelmän kehittymättömyys Kolmannen Tasavallan alkuvuosina. Jos selkeitä puolemuodostelmia ei ole, yhden edustajan enemmistövaali antaa kutakuinkin oikeudenmukaisen (tai demokratian kannalta riittävän edustavan) tuloksen. Puolueiden muodostuminen ja ehdokkaiden valitseminen puoluetunnuksin muutti järjestelmän olennaisella tavalla, koska valituksi tullut kansanedustaja edusti, äänestämättä jättäneet huomioon otettuna, useimmiten vaalipiirinsä vähemmistöä (La Chesnais 1910, ss. 412-413). Tämä tekijä on saattanut vaikuttaa radikaalien mahtavaan parlamentaariseen voimaan ennen ensimmäistä maailmansotaa.

Yhden edustajan vaalipiirit ja enemmistövaalit olivat käytössä kolmannen tasavallan alusta asti. Radikaalit saivat aikaan listaäänestyksen vuonna 1885, mutta järjestelmä muutettiin ennalleen neljä vuotta myöhemmin. Vaalitapa nousi ensimmäisen luokan poliittiseksi kysymykseksi vuonna 1905. Erilaisia lakiehdotuksia tehtiin ja hylättiin, kunnes listaäänestys ja suhteellinen vaalitapa lopulta hyväksyttiin vuonna 1919 (Buell 1920, ss. 152-165).

10.3.7. Tottelemisen ja vastarinnan dialektiikka

Alainin keskeinen ongelma on yksilönvapauden ja yhteiskunnallisen järjestyksen yhteensovittaminen. Tässä suhteessa hän päätyy lähes hegeliläiseen käsitykseen vastakohtien ykseydestä: "Totella tehden vastarintaa, siinä koko salaisuus. Tottelemisen hävittäminen on anarkiaa; vastarinnan hävittäminen on tyranniaa." (Alain 1933, s. 281). Kaikki yhteinen toiminta vaatii vallankäyttöä ja tottelemista. Vapaus vaatii jatkuvaa vastarintaa.

Viittaus Hegeliin ei ole tuulesta temmattu. Alain todella tukeutui Hegeliin joskus jo varhaisissa kirjoituksissaan (esim. Alain 1960, s. 105). Hänen perusteellinen paneutumisensa Hegelin filosofiaan tapahtui kuitenkin vasta sodan jälkeen, jolloin hän otti Hegelin yhdeksi luentokurssiansa aiheeksi (Halda 1965, ss. 55-56).

Politiikassa Alain ei tietenkään pysty hahmottelemaan järjestelmää, joka kirjaimellisesti toteuttaisi vastakohtien ykseyden. Ratkaisu, jonka hän käytännössä tarjoaa tähän ongelmaan on kontrolli: "Mihin demokratia siis sijoittuu ellei siihen kolmanteen valtatekijään, jota valtio-oppi ei ole lainkaan määritellyt ja jota minä kutsun kontrolloivaksi. Se tarkoittaa vain jatkuvasti tehokasta valtaa panna viralta kuninkaat ja asiantuntijat heti, kun he lakkaavat hoitamasta asioita enemmistön etujen mukaisesti." (Alain 1933, s. 152).

Alainin poliittisena ihanteena on portaittainen kontrollijärjestelmä. Valitsija valvoo kansanedustajan toimintaa, kansanedustaja valvoo ministeriä, ja ministerin tulee puolestaan valvoa pääministeriä (Touchard 1981, s. 124).

Alainin käsityksen mukaan tällaisen järjestelmän ei kuitenkaan olisi pitänyt merkitä epävakaita, tiheään vaihtuvia hallituksia, joista Ranska oli Kolmannen ja Neljännen tasavallan aikana tunnettu. Jo vuonna 1912 hän kirjoitti: "Mutta mitä hyötyä on sellaisesta (kansanedustajasta, JV), joka suunnittelee vain hallituksen kaatamista? Hänestä on tuskin enempää hyötyä kuin sellaisesta, joka tukee hallitusta sokeasti... Hyvä kansanedustaja on minun mielestäni sellainen, joka uhkaa, mutta ei iske, joka panee ministerin tekemään työtä, mutta ei pakota häntä eroamaan. Taito käyttää ruoskaa määrittelee minun mielestäni tulevaisuuden puolueen, todellisen radikaalipuolueen, jota haluaisin kutsua 'hallitusopposition puolueeksi'." (Alain 1933, s. 92).

Alainin muistoksi vuonna 1952 kirjoittamassaan artikkelissa Raymond Aron päätyy kysymään, eikö ranskalaisilla monarkistisine perinteineen ja keskitettyine hallintoineen ole muita vaihtoehtoja kuin alistuminen tai kapina. Eikö heillä ole mitään tarvetta kunnioittaa, vaikkeivät suorastaan palvoisikaan, niitä, jotka he itse ovat valinneet valtaan (Aron 1972, s. 84)?

Alainin periaatteellisesta kriittisyydestä huolimatta hän näyttää kunnioittaneen ainakin kahta poliittista johtajaa jopa siinä määrin, että hänen kunnioituksensa lähestyi palvontaa. Nämä johtajat olivat ennen kaikkea Émile Combes (pääministerinä 1902 - 1905) ja ehkä hiukan maltillisemmin Pierre Waldeck-Rousseau (pääministerinä 1899 - 1902) (esim. Alain 1933, ss. 126 ja 167).

10.3.8. Alainin taloudelliset käsitykset

Jean Touchard määrittelee Alainin taloudelliset käsitykset konservatiivisiksi ja Claude Nicolet suorastaan anakronistisiksi (Nicolet 1957, s. 39; Touchard 1981, s. 125). Määrätyssä mielessä he ovat oikeassa, mutta Alainin taloudellista konservatismia täytyy hiukan kvalifioida.

Alainin perusoivallus on se, että valtio on melko voimaton taloudellisten lainalaisuuksien edessä. Laki tai asetus voi saada ihmiset asettumaan alttiiksi kuolemalle, mutta mikään laki ei saa voimaa hintaa alenemaan. Talous toimii omalakisesti, vähän samaan tapaan kuin ihmisen fysiologia: "Ihminen voi päättää lähteä Amerikkaan, mutta hän ei voi vaikuttaa siihen, tuleeko hän merisairaaksi vai ei. Ihminen voi opetella soittamaan viulua, mutta hänellä ei ole mitään valtaa sydämensä lyöntirytmiiin. Samanlainen suhde saa aikaan sen, että kaupankäynti on riippumatonta laeista. Tämä asiointi ei vaivaa eikä lannista minua; se on minusta pikemminkin rauhoittavaa ja lohdullista." (Alain 1926, s. 183).

Liike-elämän keskinäisen kilpailun, mainonnan ja ylenpalttisen automatisoinnin aiheuttama tuhlaus suuttavat Alainia, koska kuluttajat joutuvat sen viime kädessä maksamaan. Hän ymmärtää myös julkisten menojen kasvun kohtalokkaan logiikan. Kaikki vaativat julkiselta vallalta palveluja, jotka sinänsä ovat hyödyllisiä, mutta kukaan ei ajattele niiden kustannuksia (Alain 1926, 215-217; Prévost 1926, ss. 22-24).

Tämä vuonna 1926 julkaistu mielenilmaus voi tuntua meidän aikanamme jopa huvittavalta. Alain saattoi tuskin kuvitella julkisten menojen rakettimeista nousua toisen maailmansodan jälkeen. Alainin perusidea on kuitenkin kaikessa yksinkertaisuudessaan terve: olkaamme säästäväisiä, ja pyrkikäämme tuottavuuteen eikä valtaan (Alain 1926, ss. 204-211). Jokaisella ihmisellä on oikeus käyttää kuluneita vaatteita, jos hän niin haluaa. Valtionrautatiet, jonka me yhdessä omistamme, ei sen sijaan salli meidän matkustaa puupenkeillä. Matkoilla köyhyys on kielletty. Sen sijaan, että liikenneviranomaiset leikkaisivat matkustamisen kustannuksia, he valittavat, että kustannukset ylittävät tuotot ja vaativat tappioidensa korvaamista veroilla (Alain 1926, ss. 215-216).

Osuustoiminta voi Alainin mukaan olla järkevää ja tuottoisaa silloin, kun se on vapaaehtoista: "Kollektivismi ja kommunismi eivät ole poliittisia aatteita. Ne ovat elämäntapoja, jotka ovat sallittuja missä tahansa. Valtio ei voi niitä estää sen enempää kuin se voi niitä määrätäkään. Maanviljelijät voivat yhdistää peltonsa ja karjansa, jos he niin haluavat. He voivat jakaa tuotteensa työpanoksensa mukaan ja vieläpä tarpeidensa mukaan. Jos he itse sitä haluavat, kaikki sujuu hyvin, mutta jos heidät pakotetaan siihen, kaikki menee huonosti." (Alain 1926, ss. 189-190; vrt. Alain 1955, ss. 19-20).

Hegelin valtiaan ja orjan dialektiikka antaa Alainille aiheen varsin erikoiseen pohdintaan yhteiskuntaluokkien suhteista. Toinen termi edellyttää toista, mutta työntää sitä samalla luotaan. Tässä Hegelin dialektiikka ilmenee kirkkaimmillaan, sillä työn kautta orjasta tulee valtiaan valtiasta, ja valtiasta tulee orjan orja. Historia osoittaa meille, miten valtiasta syöstyään vallasta ja orja saa kantaa kruunua. Tämä ilmiö toistuu jatkuvasti, sillä kruunu ei säily pysyvästi kenenkään päässä.

Halvinkin palvelija tuntee isäntänsä paremmin kuin isäntä palvelijansa. Sama ero näkyy muussakin tietämyksessä, sillä joutilaisuus tekee ihmisen typeräksi. Samalla palvelus kasvattaa luonnetta, koska työtä on aina tehtävä toisten hyväksi, ja työntekijä antaa enemmän kuin hän saa (Alain 1935, s. 46).

Tällainen järkeily voisi johtaa marxilaisiin johtopäätöksiin, niinkuin se monet seuraavan polven intellektuellit johtikin. Alainin ajattelu kulkee kuitenkin aivan toisella tavalla: "En lainkaan ymmärrä, miksi tämä nurinkurinen järjestys, joka pitää tyhjat päät korkealla, pitäisi kiireesti korjata. Riittää, että se on tiedossa. Olen tavannut monia ajattelevia ihmisiä, jotka eivät ole kadehtineet kultaista kaukaloa... Sillä se, että hallitukset ovat heikkoja, ei ole vapaalle ihmiselle mikään haitta. Symbolinen silkkihattu kepin nenässä ei loppujen lopuksi ole niinkään huono hallitsija." (Alain 1935, s. 47).

Näistä ideoista löytyy Alainin yhteiskunnallisen ajattelun ydin, joka hänen hämmentävästä ilmaisutavastaan huolimatta on yhteinen vuosisadanvaihteen keskiluokkaisille ajattelijoille. Se on ajatus yhteiskunnasta yhtä aikaa vapauttavana ja pakottavana totaliteettina. Ehkä kirkkaimpana tämä käsitys tulee esiin Alainin käsityksessä kielestä: "Kieli on sosiologinen olio; se on jopa yhdistävä side todellisille yhteiskunnille, jotka pysyvät koossa vain menneisyyden monumenttien ansiosta. Ja kieli on kuin elävä monumentti. Se säilyttää ja välittää inhimillisen perinnön samalla kun se säilyy muuttumatta inhimillisen rakenteen ja välttämättömien funktioiden todistajana, sillä huuto on kurkunkpään kouristuksen seuraus. On ymmärrettävää, että kieli muuttuu vain säilyttämällä itsensä." (Alain 1936, s. 204).

Alainin argumentti elinkeinoelämän valtiollistamista vastaan kuvaa hyvin hänen keskiluokkaista mentaliteettiaan: "Haluan aina yhdistää järjen arvostelukykyyn ja vieläpä käsien työhön. Haluan liikeyrityksiä, jotka vastaavat ihmisen mittoja ja jokaiselle johtajalle sellaisen työmaan, jonka hän pystyy tarkastamaan yhdessä päivässä. Sen takia pidän kaikesta, mikä on pientä: pienviljelyksestä, pienteollisuudesta, pienestä pankista ja pienistä tileistä." (Alain 1934, s. 202).

Monista tyypillisesti liberalistisista ideoistaan huolimatta Alain ei koskaan täydellisesti samastunut eurooppalaiseen liberalismiin, vaan halusi nähdä oman, radikaalisen filosofiansa itsenäisenä poliittisena ideologiana, joka oli tavallaan liberalismi/konservatismi -ulottuvuuden ulkopuolella (Hazareesingh 1994, ss. 207-208).



Luvussa 10. olen käsitellyt radikalismien ideologeja alkaen Léon Gambettasta, jonka puheet Kolmannen Tasavallan alkuvuosina sisälsivät jo runsaasti niitä aineksia, joita myöhemmin alettiin pitää radikaalisosialismin ytimenä. Charles Renouvier puolestaan antoi perusainekset solidaristiselle aatesuunnalle.

Luvun keskeisenä antina on kuitenkin Léon Bourgeois'n ja Alainin ajatusten selvittely. Tästä keskustelusta käy selvästi ilmi, miten erilaisia tendenssejä radikalismiin sisältyi. Historia on kuitenkin korottanut nämä kaksi ajattelijaa radikalismien pääideologeiksi.

Bourgeois'n solidarismia alettiin vuosisadan jälkeen pitää melkein Kolmannen Tasavallan virallisena ideologiana. Sekin sai erilaisia seuraajia ja erilaisia tulkintoja, mutta niille oli yhteistä valtion sosiaalisen vastuun ja kansalaisten yhteistyön korostaminen.

Alainia käsittelevässä aluvussa olen käyttänyt runsaasti suoria lainauksia hänen omista teksteistään. Tämä johtuu siitä, että minun on hiukan vaikea sisäistää Alainin filosofointityyliä - leikillisen eleganttia muotoa yhdistettynä vakavaan sisältöön. Alain ei näet sopeutunut siihen tieteellisen esitystavan vaatimaan kärsivälliseen järjestelmällisyyteen, jota 'uuden' Sorbonnen arvostelijat nimittivät klassisen kulttuurin ja ranskankielen kriisiksi (Laborde-Milaa 1911, ss. 87-88).

Epäilen kuitenkin, että juuri Alainin tapauksessa tyyli ja sisältö muodostavat ajatuksellisen yhteyden, jonka rikkominen merkitsisi tekijän sanoman vääristämistä enemmän kuin sanoman vastaanoton vaatima dekooodaus jo sinänsä välttämättä tekee.

Luvussa 11. pyrin esittämään Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelun rakenteen sillä tavalla, että se tulisi ymmärrettäväksi keskiluokkaisen maailmankatsomuksen jalostettuna ilmentymänä.

11. DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELU KESKILUOKKAISEN MAAILMANKATSOMUKSEN KOHERENTTEINA ILMAUKSINA

Olen joutunut tässä tutkimuksessa käsittelemään ja tulkitsemaan Émile Durkheimia huomattavasti enemmän kuin Léon Bourgeois'ta ja Alainia. Tämä johtuu asettamastani tutkimustehtävästä. Tarkoitukseni on loppujen lopuksi osoittaa durkheimilaisen sosiologian ja radikalistisen ideologian homologinen suhde.

Alainin ja Bourgeois'n radikalismi ei sitäpaitsi ole samassa mielessä tulkinnanvarainen asia. He olivat radikaalisosialisteja, ja he ovat kirjoittaneet poliittiset tekstinsä radikaalisosialistisen ideologian ilmauksiksi.

Durkheimin suhteen tilanne on aivan toisenlainen. Hän oli poliittisesti sitoutumaton, ja hänen julkilausuttuna tavoitteenaan oli sosiologiatieteen kehittäminen. Hän on myös kolmesta mainitusta ajattelijasta syvällisin ja hänen tekstinsä ymmärtäminen vaatii sen analysoimista kirjoittamisajankohtansa tieteellisten ja yhteiskunnallisten pyrkimysten valossa. Tästä on osoituksena Durkheimia käsittelevä laaja ja ristiriitainen eksegeettinen kirjallisuus.

Eräänlaisena yhdistävänä hahmona Durkheimin ja radikaalisosialistien välillä on Célestin Bouglé (1870 - 1940), sosiaaliantropologi, durkheimilainen sosiologi ja solidaristi. Hänen ajattelunsa vastasi tavallaan englantilaisten neoliberalistien käsitystä, jonka mukaan suurin mahdollinen vapaus kaikille edellyttää joko valtion tai yksityisten tahojen sosiaalista interventiota (Bouglé 1902, ss. 635-636; Logue 1979, s. 141). Filosofina hän ei koskaan ollut tiukka dogmaatikko, mikä teki hänelle mahdolliseksi toimia välittäjänä erilaisten koulukuntien kesken (Fabiani 1988, s. 44).

Tämän tutkimuksen loppuosassa, jossa on tarkoitus käsitellä kysymyksessä olevien ajattelijoiden homologista suhdetta, joudun välttämättä jonkin verran kertaamaan sitä, mitä olen edellä kirjoittanut kuvatessani heidän ajatteluaan. Kertausta ei voi täysin välttää, mutta yritän tehdä sen mahdollisimman lyhyesti viitaten tarvittaessa jo edellä sanottuun.

11.1. DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELUN HOMOLOGIA

Léon Bourgeois omaksui mitä ilmeisimmin solidarismiinsa aineksia Émile Durkheimin solidaarisuusteoriasta. Durkheim puolestaan suhtautui solidaristeihin myönteisesti, mutta jonkin verran pidättyvästi (Lukes 1977, ss. 350-354). Alainilla ja Durkheimilla ei näytä olleen minkäänlaista ymmärtämystä toisiaan kohtaan (esim. Alain 1933, ss. 146-147; Durkheim 1975:2, s. 214; Sernin 1985, s. 53).

Heidän ajattelutapojensa erojen ja yhtäläisyyksien vertailu toisi esiin monimutkaisen kuvion, joka ei johtaisi sen pitemmälle kuin mainittujen erojen ja yhtäläisyyksien toteamiseen. Kuitenkin me voimme pitää kaikkia kolmea ajattelijaa keskiluokkaisen maailmankatsomuksen edustajina. Durkheim ja Alain kuuluivat gramscilaisessa merkityksessä keskiluokan orgaaniseen älymystöön ja Bourgeois oli keskiluokkaa edustavien radikaalien poliittinen johtaja. Tästä näkökulmasta katsottuna heidän ajattelustaan löytyy todennäköisesti rakenne, joka on goldmannilaisessa mielessä homologinen keskiluokkaisen maailmankatsomuksen kanssa. Liberaalin keskiluokan maailmankatsomus on puolestaan pelkistettävissä niihin viiteen pilariin, jotka on kuvattu luvussa 7.

Homologisuus on tässä yhteydessä helpointa ymmärtää aivan alkuperäisessä biologisessa merkityksessään samansyntyisyytenä. Se maailmankatsomus, johon Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelu voidaan selittävästi suhteuttaa, on vuosisadanvaihteen liberaalin keskiluokan maailmankatsomus. 'Selittävästi suhteuttaminen' ei kuitenkaan tarkoita sitä, että heidän ajattelunsa voitaisiin suoraviivaisesti johtaa keskiluokan maailmankatsomuksesta. Kysymyksessä ei ole kattavan lain mallin (*covering law model*) sovellutus (Dray 1969, ss. 344-347).

Goldmannin mallin mukaan 'selittävä suhteuttaminen' on ymmärrettävä dialektisena. Sen mukaan osatotuus saa täyden merkityksensä vain kokonaisuuteen kuuluvan asemansa kautta. Kokonaisuutta ei puolestaan voida kunnolla tuntea muuten kuin edistämällä sen osien tuntemusta (Goldmann 1969, ss. 14-15). Taulukko 1. havainnollistaa liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksen ja kolmen tutkimuksen kohteena olevan ajattelijan välistä suhdetta. Siinä näkyy heidän ajattelutapojensa erilaisuus, mutta myös niiden yhteys heidän edustamansa yhteiskuntaluokan maailmankatsomukseen.

Taulukko 1. Rakenteellinen homologia liberaalin keskiluokan maailmankatso-
muksessa, durkheimilaisessa sosiologiassa, Bourgeois'n solidarismissa ja Alainin
radikalismissa

Ajatusmuoto	Liberaali keskiluokka (LK)	Durkheim (D)	Bourgeois (B)	Alain (A)
1: Yhteiskun- nan kaksinais- luonne	Me/muut, toiseus	Pyhä/ profaani (D1)	Yhteisyyden tarve / sos. haitta (B1)	Yhteiskunta / valta (A1)
2: Biologia, luonto	Kansanterveys, lii- kunta	Organisismi (D2)	Pasteurismi, kansanterveys (B2)	Fysiologismi (A2)
3: Välittävät valtakeskukset	Radikaalipuolue, koulu	Korporaatiot (D3)	Kansalais- järjestöt, osuuskunnat (B3)	Regionalismi (A3)
4: Koulu ja kas- vatus	Sosiaalisen statuksen turvaaja	Työnjaon väline (D4)	Tasa-arvon tuottaja (B4)	Persoonal- lisuuden rakentaja (A4)
5: Uusi tasa- valta	Vallankumouksen täydentäjä	Järjen edustaja (D5)	Oikeudenmu- kaisuuden takaaja (B5)	Kansalaisten intressien tur- vaaja (A5)

Taulukon 1. luonnehdinnat ovat skemaattisia tiivistelmiä melko mutkikkaista ajatusrakennelmista. Siitä huolimatta taulukon tarkastelussa on syytä kiinnittää huomiota ajatusmuotojen rakenteelliseen samanlaisuuteen ja niiden väliseen homologiaan. Ne käsittelevät samoja asioita, mutta ne eivät ole yhteneviä eivätkä edes analogisia. Liberaalin keskiluokan maailmankatsoisuus sekä Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajatusrakennelmat muodostavat kukin mielekkään kokonaisuuden. Kun ajatellaan esimerkiksi välittäviä valtakeskuksia Durkheimilla, Bourgeois'lla ja Alainilla niin niitä voidaan pitää samansyntyisinä (keskiluokkainen maailmankatsoisuus) ja niillä on lähes samanlainen asema kunkin kolmen ajattelijan ajatusrakenteiden mielekkäässä kokonaisuudessa, mutta niiden merkitys ei ole sama. Korporatismi ja regionalismi ovat melkein toistensa vastakohtia. Vastaava esimerkki biologiasta voisi olla ihmisen jalka ja apinan tarttumajalka tai kalan uimarakko ja nisäkkään keuhkot.

Kaavamaisesti Durkheimin (D), Bourgeois'n (B) ja Alainin (A) ajattelutapojen homologia voitaisiin ilmaista seuraavasti:

$$(D1 \leftrightarrow D2 \leftrightarrow D3 \leftrightarrow D4 \leftrightarrow D5) \cong (B1 \leftrightarrow B2 \leftrightarrow B3 \leftrightarrow B4 \leftrightarrow B5) \cong (A1 \leftrightarrow A2 \leftrightarrow A3 \leftrightarrow A4 \leftrightarrow A5).$$

Suhdetta osoittavan merkin (:) sijasta osioiden välillä on tässä yhteydessä viisaampaa käyttää kaksisuuntaista nuolisymbolia tarkoittamaan osioiden liittymistä toisiinsa. Kaksisuuntainen nuoli A1:n ja A2:n sekä B1:n ja B2:n välillä tarkoittaa sitä, että niiden välinen suhde on samanlainen. Suhdetta osoittavan matemaattisen merkin käyttö pitkässä sarjassa antaisi väärän kuvan, koska $10 : 9 : 8 \dots : 2$ muuttaa sarjan ääripäiden välissä olevien osioiden merkityksen (vrt. Tarasti 1990 b, s. 183).

Tällä tavalla tulkittuna liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksen (LK) suhde Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajatteluun voidaan esittää seuraavasti:

$$LK : D \cong LK : B \cong LK : A.$$

Onko sitten olemassa mitään järkevää syytä, miksi Durkheimin suhtautuminen tasavaltalaiseen hallitukseen järjen edustajana johtuisi eräiden väliintulevien muuttujien kautta hänen käsityksestään pyhän ja profaanin dualismista? Eikö yhtä hyvin voitaisi ajatella, että pyhän ja profaanin vastakkainasettelu johtaisi teokraattiseen valtioteoriaan, jossa välittävien valtakeskusten roolia hoitaisivat seurakunnat ja luostarilaitos? Tietysti tämä olisi mahdollista, mutta *ei tässä kontekstissa*.

D1:n ja D2:n välinen suhde ei ole kausaalinen eikä looginen vaan nimenomaan rakenteellinen. Ei ole mitään erityistä syytä, miksi ihminen, joka jakaa yhteiskunnan pyhään ja profaaniin, korostaisi yhteiskunnan organisminkaltaista luonnetta tai edes kuvaisi sitä organismianalogioiden avulla. D1:n ja D2:n välinen suhde on ymmärrettävissä vain keskiluokkaisen maailmankatsomuksen pohjalta. Keskiluokan maailmankatsomuksessa yhteiskunta jakautui 'meihin' ja 'toisiin' ja keskiluokalla oli taipumus redusoida tämä jako biologisiin (rodullisiin) eroihin.

Me näemme ympärillämme jatkuvasti esimerkkejä samantyyppisistä rakenteellisista suhteista. On vaikea nähdä kausaalista tai loogista selitystä sille, miksi määrätyn yhteiskuntaluokan tai jopa määrätyn ammattikunnan edustajat suosivat heille ominaista pukeutumistyyliä. Sen voisi ehkä ymmärtää tutkimalla kysymyksessä olevan ryhmän maailmankatsomusta. Toisaalta yhteiskuntaluokan ja pukeutumisen välinen suhde saattaisi näkyä rationalisoituna samaan luokkaan kuuluvan 'tapa-tuomarin' kirjoituksissa.

Keskiluokkaisella maailmankatsomuksella on valmiina strukturoitu muoto, joka on sellaisenaan havaittavissa ja kuvattavissa (Williams 1988, ss. 122-123). Tässä yhteydessä on syytä palauttaa mieleen Lucien Goldmannin käsitys struktuurin luonteesta. Yhteiskuntaryhmän strukturi, joka hallitsee yhteistä tietoisuutta ja ilmenee yksittäisessä kulttuurituotteessa, ei ole tiedostettua eikä tiedostamatonta freudilaisessa mielessä. Se on verrattavissa niihin prosesseihin, jotka hallitsevat ihmisen lihaksia ja hermostoa ja jotka eivät ole sen enempää tiedostettuja kuin torjuttujakaan (Goldmann 1970 c, ss. 57-59).

Taulukossa 1. esitetyt ajatusmuodot eivät kata Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin koko ajattelua. Ne voidaan ymmärtää skemaattisiksi esityksiksi heidän poliittisen ajattelunsa keskeisistä piirteistä. Koko inhimillinen ajattelu ja toiminta voidaan periaatteessa esittää mielekkään rakenteen muodossa, mutta se, miten paljon kannattaa esittää tällä tavalla, riippuu valitusta yleisyystasosta. Kaikilla tasoilla homologista vastaavuutta määrätyn luokan maailmankatsomukseen ei varmasti löydy. Struktuurit ovat loppujen lopuksi vain 'muotojen muotoja'. Muotoa ja sisältöä ei strukturalistisessa analyysissä kuitenkaan voida erottaa toisistaan. Muoto on juuri sisältö määrättyllä tavalla järjestettynä. Jean Piaget'n sanoin: "... jokainen muoto on sisältö niille muodoille, jotka ympäröivät sitä, ja jokainen sisältö on muoto niille sisällöille, joita se ympäröi." (Piaget 1974, s. 95; vrt. Tarasti 1990 a, ss. 115-116).

Goldmann korostaa nimenomaan, että on mahdollista löytää yleisen ja yksilöllisen väliltä se täsmällinen taso, jolla rakenteet ovat riittävän erilaisia salliakseen niiden keskinäisen vertailun, mutta silti riittävän lähellä toisiaan niin, että niiden rinnakkainen tarkastelu antaa jotakin enemmän kuin niiden tutkiminen erillisinä ilmiöinä (Goldmann 1970 d, ss. 158-159).

Pascalina ja Racinea käsittelevässä tutkimuksessaan Goldmann ei edes yritä skematisoida postuloimaansa virka-aatelin 'traagista maailmankatsomusta' taulukon 1. tapaan. Hän tyytyy runsain sitaatein dokumentoituun verbaaliseen vertailuun. Skemaattisella esityksellä olen pyrkinyt selvittämään käsittelemieni ajatusmuotojen keskinäistä suhdetta, mutta skemaattisen esityksen sisältämä yksinkertaistus peittää tietysti paljon informaatiota. Tästä syystä käsittelemäni seuraavissa alaluvuissa taulukko 1:ssä esitettyjä osioita tarkemmin ja pyrin täsmentämään niiden merkitystä kullakin kolmella ajattelijalla.

11.2. YHTEISKUNNAN KAKSINAISLUONNE - IHMISYYDEN EDELLYTYS JA HALLITSEMÄTÖN RISKI

Sekä Durkheimilla, Bourgeois'illa että Alainilla on mielenkiintoinen taipumus nähdä yhteiskunta perimmäiseltä luonteeltaan sekä turvallisuutta tuottavana että uhkaavana entiteettinä. Kysymys ei ole siitä, että yhteiskunta *voi* olla tyrannimainen tai että valtio *voi* polkea ihmisoikeuksia. Yhteiselämä on ihmisyyden edellytys, mutta se on samalla itsessään ristiriitainen olotila. Yhteiskunnan kaksinaisluonteella on puheena olevien ajattelijoiden ajattelun rakenteessa lähes samanlainen asema, mutta he muotoilevat sen kukin omalla tavallaan eivätkä pidä samoja asioita kaksinaisluonteen syynä. Tämän ajatusmuodon vastineena keskiluokan maailmankatsomuksessa on yhteiskunnan kahtiajakautuneisuus.

11.2.1. Durkheim: pyhä ja profaani

Durkheimilla kaksinainen näkemys esiintyy selvimpänä pyhän ja profaanin erottelussa. Yhteiskunta on ihmisten välisen solidaarisuuden ja samalla turvallisuuden tuottaja. Se on kuitenkin myös pyhän kokemisen ja sitä kautta moraalisten tuntemusten lähde.

Durkheimin tapauksessa on erikoista se, että hän ottaa lähtökohdaksi yksilön ja hänen kaksi olemustaan illustroidessaan yhteiskunnan kaksinaisluonnetta. Seuraava lainaus on vuodelta 1913, tekstistä, jossa Durkheim esitteli ja selvensi *'Les formes élémentaires'* -kirjan teemoja: "Kokemus osoittaa, että meissä on ikäänkuin kaksi olentoa, jotka eivät koskaan kohtaa toisiaan ja jotka ovat hyvin usein ristiriidassa keskenään: tiedon tasolla ne ovat toisaalta aistit ja niihin perustuva ajattelu, toisaalta ymmärrys ja käsitteellinen ajattelu, toiminnan tasolla toisaalta egoistiset halut, toisaalta moraalinen ja uskonnollinen aktiviteetti. Me emme ainoastaan erota toisistaan luontemme kahta aspektia, vaan me annamme niille erilaisen arvon. Juuri tätä antiteesia uskonnot ovat ilmentäneet antamalla ihmiselle kaksoisolemuksen, ruumiin ja sielun, jotka vastustavat toisiaan niinkuin jumalallinen ja maallinen ja jotka, samalla kun ne liittyvät kiinteästi toisiinsa, käyvät jatkuvaa taistelua toisiaan vastaan." (Durkheim 1975:2, s. 24).

Jotkut eksegeetit ovat pitäneet juuri tätä tekstiä osoituksena Durkheimin juutalaisesta kulttuuriperinnöstä. Sielun ja ruumiin jyrkkä erottaminen toisistaan lienee kuitenkin keskeisempi dogmi kristillisessä teologiassa kuin juutalaisuudessa (Pickering 1994, s. 33).

'Uskontoelämän alkeismuodoissa' Durkheim toteaa, että pyhän ja profaanin "... erilaisuus on jopa niin täydellinen, että tuloksena on usein todellinen vastakkaisuus. Kahta maailmaa ei vain koeta erillisiksi, vaan jopa toistensa vihamielisiksi ja mustasukkaisiksi kilpailijoiksi." (Durkheim 1980, s. 58). Tämä merkitsee sitä, että yhteiskunnan on pakko herättää ihmisessä sekä positiivisia tunteita että kunnioittavia, varovaisuuteen ja pelkoon yhdistyviä tuntemuksia.

Jean-Claude Filloux rinnastaa Durkheimin metaforat yhteiskunnan kaksinaisuudesta rabbinistisessa traditiossa esiintyvään jumalasuhteeseen. Yhteiskunta on ravitseva ja suojeleva äiti, mutta myös kiivas ja pelottava jumala ja ankara lainsäätävä (Filloux 1976, s. 265).

Filloux'n arvio saattaa pitää paikkansa, mutta siinä tapauksessa tulee mieleen, että vaikutuksen pitäisi kulkea myös toiseen suuntaan, ts. durkheimilainen ajattelu olisi voinut osaltaan rikastuttaa juutalaista filosofiaa/teologiaa. Laajassa Ranskan juutalaisten historiaa käsittelevässä yhteisteoksessa Claude Klein kuitenkin valittaa, että vuosisadanvaihteen assimiloituneilla kulttuurielämän edustajilla ei ollut mitään vaikutusta spesifisti juutalaiseen kulttuuriin (Klein 1972, ss. 371-372; Parvikko 1993, s. 58).

Erittäin selvästi yhteiskunnallisen elämän kaksinaisluonne tulee näkyviin 'Itsemurha'-tutkimuksessa. Kun itsemurhalukuja tarkastellaan vuorokauden- ja vuodenaikojen mukaan, niin havaitaan, että ne kasvavat päiväsaikaan ja kesällä, jolloin sosiaalinen elämä on vilkkaampaa ja intensiivisempää kuin yöllä ja talvella. Vaikka aktiivinen, kollektiivinen elämä on yhteiskunnan elinehto, se sisältää ihmiselle suuria riskejä ja on suhteellisesti ottaen jopa hengenvaarallista (Durkheim 1985, ss. 113-121).

Aivan samanlainen vaara ilmenee liian voimakkaassa sosiaalisessa yhdentymisessä. Kun ihminen on vieraantunut yhteisöstä, hän surmaa itsensä helpommin, ja niin hän tekee myös silloin, kun sosiaalinen yhdentyminen on liian voimakasta (Durkheim 1985, s. 252). Durkheimin esimerkit ns. altruistisesta itsemurhasta ovat pääasiassa peräisin primitiivisistä yhteiskunnista tai vanhoista korkeakulttuureista, joissa uskonto suosii itsensä uhraamista ja joissa yksilöllä sinänsä ei ole itseisarvoa. Uskonnollisten yhteisöjen joukkoitsemurhia on kuitenkin esiintynyt aivan viime vuosina myös länsimaisen kulttuurin piirissä.

Vaikka pyhä edustaa monessa suhteessa yhteiskunnan vaativaa ja rankaisevaa puolta, se ei ole Durkheimin ajattelussa negatiivinen asia. Terveessä yhteiskunnassa pyhän ja profaanin täytyy olla tasapainossa. Itsemurhakysymyksessä Durkheimin aristotelinen keskitien filosofia on selvimmin nähtävissä. Iloisuutta ja avosydämisyyttä pitää hillitä vastakkaisilla mieltymyksillä: "Liian hilpeä moraalit on löysää moraalit; se sopii vain turmeltuneille kansoille ja sellaisten keskuudessa sitä vain esiintyykin." (Durkheim 1985, s. 454).

Durkheimin vakava suhtautuminen yhteiskunnan pyhyyteen näkyy myös siinä, että hän keskustelee toisissaan itsemurhan rangaistavuudesta. Kysymykseen voisivat tulla ainoastaan symboliset rangaistukset, sillä itsemurhaaja on auttamattomasti maallisen oikeuden ulottumattomissa. Tässä yhteydessä ei ole suurta merkitystä sillä, että Durkheim ei loppujen lopuksi kannata rangaistuksia, koska hän ei usko niiden tehoon. Oireellista on kuitenkin se, että hän ottaa tämän mahdollisuuden pohdittavakseen (Durkheim 1985, ss. 461-462).

11.2.2. Solidaristit ja yhteiskunnallinen haitta

Léon Bourgeois korostaa ihmisten välisen riippuvuuden tuottamaa solidaarisuutta, joka on positiivinen ja kaiken inhimillisen kasvun kannalta myönteinen asia. Alunperin solidaarisuus nähtiin puhtaasti tieteellisenä faktana. Ihmisten välinen solidaarisuus todennettavana periaatteena ymmärrettiin solidarismia ainoaksi päämääräksi. Tällä tavalla solidarismi yhdisti toinen toisiinsa luonnollisen, tosiasiallisen riippuvuuden ja solidaarisuuden moraalisenä päämääränä. Edellisen oletettiin automaattisesti johtavan jälkimmäiseen (Boutroux 1902, s. 277).

Darwinin ja Pasteurin keksinnöt osoittivat ihmisten riippuvuuden sekä luonnosta että toinen toisistaan. Tämä riippuvuus ei kuitenkaan ollut pelkästään myönteistä, vaan ihmiset muodostivat myös riskin toisilleen. Luonnonmukainen riippuvuus tuottaa sairauksia ja perinnöllisiä rasitteita. Se saa aikaan heikkojen sortumisen ja vahvojen elinkelpoisuuden aivan samalla tavalla kuin rajoittamaton, 'luonnollinen' vapauskin (Boutroux 1902, s. 277).

Riskiä ei voinut poistaa rankaisemalla ihmisiä tai eristämällä heidät toisistaan. Rankaiseminen ei tullut kysymykseen, koska riskin kantajaa ei kukaan tuntenut. Ihmisten eristäminen toisistaan taas oli mahdotonta, koska keskinäinen riippuvuus oli myös positiivista ja ihmiset tarvitsivat toinen toisiaan (Donzelot 1984, ss. 138-139).

Solidaarisuuden aiheuttamat sosiaaliset haitat voivat ulottua sairauksista suuronnettomuuksiin, joiden syy ei ole kenessäkään yksityisessä ihmisessä vaan nimenomaan ihmisten keskinäisessä riippuvuudessa.

Solidaristien vastaus sosiaalisten haittojen ongelmaan oli vakuutusajattelu. Sen logiikka eteni seuraavasti. Sosiaaliset haitat ovat välttämättömiä. Ne kuuluvat itse yhteiskunnan luonteeseen. Liberalistisen ajattelun mukaan vastuu vahingoista kuului yksityiselle ihmiselle, vaikka se useimmiten ylitti hänen resurssinsa. Esimerkiksi työtapaturma johtui joko työntekijän huolimattomuudesta tai työnantajan laiminlyönnistä. Edellisessä tapauksessa työntekijällä ei ollut mitään turvaa. Hän sai yksin kantaa tapaturman seuraukset. Jälkimmäisessä tapauksessa työnantajan vastuu muodostui niin raskaaksi, että se uhkasi hänen taloudellisen toimintansa jatkuvuutta. Riskin sosialisointi vakuutuksen muodossa merkitsi puolestaan sen tilastollisen luonteen tunnustamista ja sen seurausten jakamista solidaarisuuden periaatteiden mukaisesti vakuutettujen kesken (Donzelot 1984, ss. 126-133; Ewald 1995, ss. 77-78; Rabinbach 1996, ss. 56-63).

Léon Bourgeois kirjoitti itse vuonna 1902: "Mitä tulee sairauden, kärsimyksen ja kuoleman riskeihin, jotka syntyvät yhteiskunnasta itsestään, ihmisten aglomeraatiosta, nykyaikaisista työolosuhteista ja taloudellisista kriiseistä, onko oikein, että yhteiskunta jättää vaille puolustusta ne jäsenensä, jotka heikkoutensa ja köyhyytensä takia ovat altteimpia näille riskeille. Huonompiosaiten takaaminen luonnon ja yhteiskunnan riskejä vastaan ei ole armeliaisuuden asettama, vaan tiukan oikeudenmukaisuuden vaatima velvoite." (Bourgeois 1914 d, s. 221).

Tämä käytännöllinen ratkaisu ei kuitenkaan tuonut vastausta itse periaatteelliseen ongelmaan: solidarismien kaksinaiseen luonteeseen. Oli välttämätöntä erottaa toisistaan solidaarisuus luonnollisena tosiasiana ja solidaarisuus päämääränä ja velvollisuutena. Solidaarisuudella velvollisuutena on siinä määrin erilainen sisältö kuin solidaarisuudella luonnonvoimana, että ne voivat olla suorastaan ristiriidassa keskenään (Boutroux 1902, s. 278).

Tästä syystä solidaristit joutuivat hiukan tinkimään periaatteistaan ja täydentämään solidaarisuuden käsitettä oikeudenmukaisuuden käsitteellä. Toisin sanoen, se solidaarisuus, jota he ajoivat takaa oli solidaarisuutta, joka oli sopuoinnussa oikeudenmukaisuuden kanssa.

Tämä on itse asiassa aika merkittävä muunnos solidarismien alkuperäiseen ideaan. Solidaristit joutuivat miettimään oikeudenmukaisuuden merkitystä aivan perinteellisen poliittisen filosofian hengessä.

Solidarismi joutui filosofisiin vaikeuksiin itsensä kanssa siksi, että ihmisten keskinäinen riippuvuus toinen toisistaan ja edeltävien sukupolvien perinnöstä oli täysin amoraalinen periaate, niinkuin tieteelliset teoriat yleensä ovat.

Émile Boutroux yritti pelastaa sen, mikä oli pelastettavissa selittämällä, että kysymyksessä ei ollut pelkästään abstrakti oikeudenmukaisuuden periaate, vaan luonnonmukainen armon ja perheen sisäisen solidaarisuuden tunne, joka "saa meidät siunaamaan esi-isiämme hyväntekijöinä ja sukulaisinamme kysymättä tarkasti itseltämme, onko heidän meille perinnöksi jättämänsä hyvä suurempi kuin heidän jättämänsä paha ja ajattelivatko he ensisijaisesti toimissaan meille tuottamaansa hyötyä." (Boutroux 1902, s. 279).

Boutroux'n mukaan inhimillinen myötätunto velvoittaa meidät osoittamaan lapsillemme samaa kiitollisuutta, jota tunnemme isiämme kohtaan (Boutroux 1902, s. 279). Bouglé puolestaan selitti, että veljeys on tasa-arvoisuuden edellytys. Samaten oikeudenmukaisuus, joka sopeutuu ihmisten välisiin eroihin, on ihmisten välisestä yhdenmukaisuudesta kumpuavan rakkauden emanaatio (Bouglé 1903, s. 106).

11.2.3. Alain: vallan välttämättömyys ja vaara

Alainille valta ja vallankäyttö edustavat yhteiskunnan pelottavaa puolta. Hän ymmärtää yhteiskunnan luonnonmukaisena muodostumana, jota ei voi eikä pidäkään välttää. Se generoi kuitenkin myös poliittisen vallan, joka on tarpeen yhteisten asioiden hoitamiseksi. Vallan vaarallisuus piilee siinä, että se luisuu kansalaisten käsistä päättäjille, ellei kansalaisilla ole keinoja ja tahtoa vallankäytön valvontaan. Tästä syystä vallankäytön on oltava tarkasti kontrolloitua.

Vuonna 1928 Alain kirjoitti - ilmeisesti jälleen Durkheimia ajatellen - että yhteiskunnan nimittäminen jumalaksi on primitiivinen (*savage*) ajatus. Alainin käsityksen mukaan: "Yhteiskunta on vain väline. Mutta on kyllä totta, että se esiintyy päämääränä, jos sen sallitaan niin tehdä. Tämä on tyranniaa." (Alain 1952 a, s. 138).

Tämä on oikeastaan Alainin tapa sanoa, että yhteiskunta on määrättyssä mielessä luonnon vastakohta. Durkheim ilmaisi saman ajatuksen sanomalla, että yhteiskunnan järjestys on luonnon järjestyksen peilikuva. Solidaristit halusivat etäännyttää yhteiskunnan luonnosta siksi, että 'luonnollinen' yhteiskunta ei ole tarpeeksi sosiaalinen. Alain pelkää, että yhteiskunta pyrkii jumalan asemaan, jos ihmiset eivät aktiivisesti vastusta sen pyrkimyksiä. Toisin sanoen, myös Alainin mielestä yhteiskuntaa on rakennettava luontoa vastaan.

Valta haluaa aina omistaa ihmisen kokonaan. "Isänmaa voi pyytää minulta kaiken ja minä annan sille kaiken paitsi sieluni, johon sillä ei ole valtaa. Mutta huomatakseni tämä tärkeä seikka, että jokainen hallitus haluaa vallita sielua, jota se kutsuu mielipiteeksi. Mutta niinkuin haaksirikkoisen, minä annan pois kaiken muun pelastaakseni sieluni." (Alain 1995, s. 345).

Jeesus kehotti antamaan keisarille sen, mikä keisarille kuuluu ja Jumalalle sen, mikä Jumalalle kuuluu. Alain kutsuu jumalaksi ihmisen sisäistä tuomaria, joka ei saa koskaan olla kenenkään eikä minkään orja. "... se on hämärä ilmaus, mutta en huomaa siinä vakavaa haittakaan." (Alain 1995, s. 345).

Alainin käsitys luokkasuhteista radikaalissa tasavallassa muistuttaa hämmästyttävän tarkasti Hoffmannin ja Poulantzasin analyyseja karsittuna viimeksi mainittujen sosiologisoivasta esitystavasta (vrt. Hoffmann 1976, s. 39; Poulantzas II 1972, s. 76). Erona on kuitenkin se, että vaikka Alain halveksi ja inhosi valtaa käyttäviä rikkaita, hän ei silti pitänyt taloudellista valtaa oleellisena uhkana ihmisen vapaudelle. Perimmältään valta on hänen mielestään aina sotilaallista, ja poliittinen valta on vain sotilaallisen vallan jatke. Sotilasvalta "... asettaa ihmisen ehdottoman tottelemisen ja ehdottoman kuoleman väliin. Tässä äärimmäisessä muodossa olen itse tuntenut ja yritän osoittaa toisille vallan sellaisena kuin se aina on olemassa ja sellaisena kuin se on jokaisen kunnianhimoisen ihmisen päämääränä." (Alain 1995, s. 198).

Edellä esitetty lainaus tuo Alainin humanismin, jota aatehistorioitsijat mielellään korostavat, hiukan kitkerän sävyn. Paljon riippuu tietysti siitä, mitä kaikkea epämääräiseen humanismin käsitteeseen halutaan sisällyttää (ks. esim. Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 135-136). Samaten täytyy muistaa Alainin spontaani kirjoitustapa. Hänen kirjoitustensa sävy näyttää vaihtelevan melkoisesti hänen mielialojensa mukaan.

11.3. BIOLOGISET MALLIT ARVOJEN PERUSTANA

Durkheimin keskeisissä teoksissa organismianalogiat ovat varsin näkyvästi esillä. Eniten hän käyttää niitä teoksessa 'Sosiaalisesta työnjaosta' (1893) ja vähiten 'Uskontoelämän alkeismuodoissa' (1912). Tämä saattaa johtua tutkimuskohteiden erilaisesta luonteesta, mutta myös yksinkertaisesti siitä, että teosten ilmestymisväli oli parikymmentä vuotta ja intellektuaalinen ilmapiiri oli tuona aikana muuttunut (vrt. Nisula 1992, s. 94).

Vähintään yhtä suuri merkitys biologialla on solidaristien kirjoituksissa. Heidän riippuvuusideologiansa sai kuitenkin enemmän aineksia Pasteurin bakteeriotesta kuin evoluutioteoriasta.

Alain rakensi ihmiskäsityksensä paljolti fysiologiselle pohjalle. Hän ei kuitenkaan kiinnittänyt suurta huomiota 1800-luvun biologisiin aluevaltauksiin, vaan lähti arkikokemuksesta ja ihmisen yksinkertaisimmista tarpeista. Esimerkkinsä hän haki usein antiikin filosofiasta.

Kukaan kolmesta ajattelijasta ei sen sijaan näytä erityisemmin huolehtineen ajankohdan suuresta yhteiskunnallis-biologisesta ongelmasta, syntyvyyden vähenemisestä. Émile Durkheim käsitteli ohimennen väestökysymystä 'Itsemurha'-tutkimuksessaan. Hän tuli tilastojen perusteella siihen tulokseen, että perheen koolla on huomattava vaikutus itsemurha-alttiuteen. Jos lapsia on paljon, itsemurhia tehdään vähemmän. Itsemurhien lisääntyminen olisi siis yksi malthusianismin tarkoittaman sivuvaikutus (Durkheim 1985, ss. 224-232).

Radikaaleille yleinen hyvinvointi oli huomattavasti tärkeämpää kuin väestön lukumäärä. Kun Léon Bourgeois puhui nimenomaan naisille vuonna 1909, hän painotti huolenpitoa pikkukaupunkien ja maaseudun hygieenisistä oloista (Bourgeois 1914, s. 45). Charles Gide oli puolestaan enemmän huolissaan kaupunkien liikkaväestöstä ja asuntojen ahtaudesta kuin väestökadosta (Gide 1905, s. 196).

Alain oli itse lapseton. Hän solmi vasta 78-vuotiaana avioliiton nuoruuden ystävänsä kanssa (Zeldin 1993 b, s. 215). Siitä huolimatta hän puhui kolumneissaan varsin paljon lapsista, mutta hän oli ennen kaikkea kiinnostunut heidän kehityksestään ja kasvatuskysymyksistä eikä niinkään jälkikasvun määrästä (Alain 1958 b, passim). Eräässä kolumnissaan vuodelta 1909 hän rekonstruoi keskustelun lasten hankkimisesta ja tuli siihen tulokseen, että koko kysymys kuului tiedonpuutteen takia toistaiseksi metafysiikan piiriin (Alain 1952 b, ss. 242-243).

11.3.1. Durkheim ja organisismi

On aika vaikea tietää, miten hyvin Émile Durkheim tunsi aikansa biologisia tieteitä. Hän näyttää monissa yhteyksissä ymmärtävän darwinismin suuren selitysarvon biologiselle evoluutiolle (Durkheim 1990, ss. 246-247; vrt. Bouglé 1925, ss. 150-151). Toisaalta monet hänen käyttämänsä analogiat ovat sen luonteisia, että ne vaikuttavat pätevilta olivatpa biologisen evoluution syynä darwinilaiset pienet mutaatiot tai lamarckilaiset lajin eloonjäämistarpeet.

Yksinkertaisimmalta vaikuttava hypoteesi on, että Durkheimilla oli aikansa biotieteistä sivistyneen maallikon tyypillinen käsitys. Hänen intonsa käyttää biologisia analogioita johtui siitä, että biologisten tieteiden nopeaa kehitystä pidettiin viime vuosisadan lopulla tieteellisen edistyksen malliesimerkkinä melkein samalla tavalla kuin fysikaalisten tieteiden kehitystä vuosisadan vaihteen jälkeen (Hirst 1973, ss. 6-7).

Uransa alusta asti Durkheim korosti, että biologiset analogiat ovat hyödyllisyydestään huolimatta vain analogioita. Yhteiskunta ei ole organismi, mikä merkitsee myös ns. sosiaalidarwinismin tuomitsemista (Durkheim 1975:1, ss. 355-356).

Silti Durkheim tuli hyvin lähelle darwinistista ajattelumallia puhuessaan sosiaalisesta morfologiasta ja sen vaikutuksesta työnjakoon. Darwin toteaa, että organismien välinen kilpailu on sitä rajumpaa, mitä lähempänä toisiaan ne ovat avaruudellisesti ja mitä analogisempia ne ovat tyypiltään. Siellä, missä kymmenen saman lajin edustajaa ei pysty elämään yhdessä, voi sataakin erilaista eliötä kehittyä rinnakkain. Koventunut kilpailu pakottaa erityyppiset piirteet esiin. Yksilöillä, jotka pystyvät ensimmäisinä erilaistumaan, on parhaat mahdollisuudet selvitä hengissä (Darwin 1988, ss. 157-158).

Sama laki pätee Durkheimin mukaan tiheään ihmisyyhteisöön. Kun ihmiset on tungettu lähelle toisiaan yksilöiden on pakko taistella olemassaolostaan. Tällä tavalla luonto pakottaa heidät etsimään apua erikoistumisesta. He etsivät vaistomaisesti tyhjää tilaa, sellaista työtä, joka on vielä vapaana: sananmukaisesti 'vakanssia'. Sosiaalinen morfologia vaikuttaa siis työnjaon kehittymiseen (Durkheim 1990, ss. 246-247; vrt. Bouglé 1925, ss. 148-151).

Stjepan G. Meštrovic uskoo, että tämän analogian korostaminen lopettaisi kiistat Durkheimin oletetusta teleologisesta funktionalismista (Meštrovic 1991, ss. 30-31). Hän on luultavasti väärässä. Darwinin selitys on nimittäin puhtaasti kausaalinen, mutta Durkheimin näennäisesti analoginen selitys on sekä kausaalinen että funktionaalinen sen mukaan katsotaanko asiaa sosiaalisen morfologian vai työnjaon suunnasta. Taistelu eloonjäämisestä on yhtenä syynä työnjakoon, mutta työnjako puolestaan lievittää eloonjäämistäistelun ankaruutta (L. L. Clark 1984, ss. 126-127; ks. myös Therborn 1976, s. 254).

Juuri tällaista selitystä Durkheim tarkoitti, kun hän 'Sosiologian metodisäännöissä' vaati etsimään sekä sosiaalisen faktan syytä että sen funktiota ilmiön täydelliseksi selittämiseksi (Durkheim 1982, ss. 108-109).

Paria lausetta myöhemmin Durkheim tosin osoittaa, että hänen käsityksensä sopivimman eloonjäämisestä ei aivan vastaa darwinismin periaatteita. Hän nimittäin soveltaa samaa ideaa yksittäiseen organismiin: "Organismissakin vähentää eri kudosten kilpailua se tosiasia, että ne käyttävät ravinnokseen eri aineksia." (Durkheim 1990, s. 246).

Esimerkiksi Karl Popper arvostelee organismianalogioita juuri siitä, että ne eivät pysty käsittelemään niinkään keskeistä yhteiskunnallista ilmiötä kuin luokkataistelu. Ei ole mitään järkeä ajatella, että esimerkiksi ihmisen korva pyrkisi valtaamaan käden paikan. Tästä syystä analogia on Popperin mielestä väärä (Popper 1969, s. 174).

Darwinistinen ajattelumalli auttaa kuitenkin myös ymmärtämään, miten minkäänlaisia poliittisia tavoitteita voidaan yhdistää durkheimilaiseen sosiologiaan, jossa sosiaalista selitetään sosiaalisella ja jossa ihmisen tarpeilla ja päämäärillä näyttää olevan merkitystä vain, jos ne itse voidaan selittää sosiaalisilla syillä (Durkheim 1982, s. 106; Hayim 1980, s. 7).

Vanha utilitaristinen periaate selitti ihmisen käyttäytymistä mielihyvän ja kärsimyksen suhteella. Hyvä teko on sellainen, joka tuottaa suurimman mielihyvän ylijäämän suhteessa kärsimykseen tai pienimmän kärsimyksen ylijäämän suhteessa mielihyvään (Hospers 1961, s. 201). Tämän periaatteen arvo lajin säilymisen kannalta riippuu kuitenkin vain siitä, sattuvatko mielihyvää tuottavat asiat olemaan myös ihmislajin kannalta hyödyllisiä ja kärsimyskokemukset puolestaan samalla kriteerillä arvioituina haitallisia.

Darwinin käsitys organismien sopeutumisesta ympäristöönsä teki mahdolliseksi selittää onnellinen yhteensattuma luonnollisella valinnalla. Millään lajilla ei ole taikaita siitä, että sen mielihyvä vastaa sen tarpeita, mutta ajan mittaan tämä yhteensopivuus pyrkii useimpien lajien kohdalla toteutumaan, sillä ne lajit, joilla se ei toteudu, menehtyvät (Taylor 1970, s. 116; vrt. Durkheim 1982, s. 109).

Kun Durkheim soveltaa biologista käsitteistöä sosiologiaan, hän näyttää usein vain tekevän yhteiskunnan toimintamekanismeja ymmärrettäviksi ilman väärin analogioitten vaaraa. Hän seuraa johdonmukaisesti reduktionismin vastaista lähtökohtaansa (Heilbron 1995, s. 265). Ohimennen voidaan panna merkille, että hän arvostelee Edvard Westermarckin 'Avioliiton historiaa' (The History of Human Marriage, 1891) juuri psykologismista ja darwinismista (Durkheim 1975:3, ss. 71-72).

Eräässä suhteessa Durkheim kuitenkin tekee siirtymän, joka on filosofiselta kannalta vähintään arveluttava. Hän pyrkii ylittämään arvojen ja tosiasioiden välisen kuilun samanlaisilla periaatteilla, joilla biologiassa erotetaan normaali patologisesta.

Durkheimin mukaan yhteiskunnille kuten yksilöillekin terveys on tavoiteltava asia ja sairaus taas pahaa ja kartettavaa. Hän uskoo, että yhteiskunnan terveys voidaan periaatteessa päätellä samalla tavalla kuin lääkäri käytännössä määrittelee terveen yksilön: "Jos sovitaan siitä, että pidetään keskimääräisenä tyyppinä sellaista kaava- maista olentoa, joka on muodostettu kokoamalla lajin yleisimmät piirteet yleisimmin esiintyvine muotoineen yhteen eräänlaiseksi abstraktiksi yksilöksi, voidaan sanoa, että normaali tyyppi samaistuu keskimääräiseen ja että jokainen poikkeama tästä terveyden mitasta on sairaaloinen ilmiö." (Durkheim 1982, s. 76).

Durkheim on kyllä selvillä siitä, että tämän erottelun soveltaminen yhteiskuntiin on hankalaa jo senkin takia, että terveen yksilön määrittäminen on melkein mahdotonta. 'Itsemurhassa' hän kiinnittää huomiota juuri tähän seikkaan: "Epäselvän tästä kysymyksestä on omiaan tekemään se, ettei kyetä huomaamaan, miten suhteellisia nämä sairautta ja terveyttä koskevat ideat ovat. Se mikä on normaalia tänään ei ole sitä enää huomenna ja päinvastoin. Alkukantaisen ihmisen paksusuoli on hänen omassa ympäristössään normaali, mutta ei olisi sitä tänään." (Durkheim 1985, ss. 555-556 n. 3).

Ilman tätä käytännöllistä hankaluuttakin on selvää, että 'yhteiskunnan patologia' uhmaa Humeen giljotiinin nimellä tunnettua periaatetta. Nykyisin sitä pidettäisiin tyyppiesimerkkinä naturalistisesta virhepäätelmästä (Airaksinen 1987, ss. 28-35; Moore 1922, erit. ss. 38-41).

11.3.2. *Solidarismi ja pasteuristinen vallankumous*

Toinen biologinen läpimurto, jolla oli huomattava vaikutus ainakin ranskalaiseen yhteiskunnalliseen ajatteluun, oli Louis Pasteurin (1822 - 1895) työ bakteriologian alalla. Tautien tarttuminen mikro-organismien välityksellä ja mahdollisuus estää niiden leviäminen paremmalla hygienialla ja rokotuksilla asetti ihmisyyteen ja ihmisten keskinäisen riippuvuuden uuteen valoon hyvin primaarisella ja konkreettisella tasolla (Rosanvallon 1993, ss. 130-131).

Pasteur osoitti, että ihmisiä ei voida pitää toisistaan erillisinä monadeina. Mikrobit muodostavat näkymättömän siteen, joka tekee ihmiset riippuvaisiksi toinen toisistaan heidän näennäisestä yksilöllisyydestään huolimatta. Pasteurin elämäntyön tärkein vaihe sijoittui vuosiin 1870 - 1886 eli samoihin aikoihin, jolloin ranskalaisen sosiologian klassikkojen ajattelu muotoutui.

Pasteurin tutkimuksilla oli syvä moraalinen merkitys. Ne olivat juuri se luonnontieteellinen näyttö, jolle solidaristien keskinäisen riippuvuuden idea perustui. Ne toivat esiin riippuvuuden välttämättömyyden, mutta myös sen vaarallisuuden. Pasteuristinen hygieniaohjelma koski ihmisen koko elämänkaarta kohdusta hautaan ja oli valmis vaikuttamaan ihmiselämään sen jokaisessa vaiheessa (Rosanvallon 1993, ss. 130-131).

Léon Bourgeois yhdisti Pasteurin keksinnöt omaan käsitykseensä valtiosta kansakunnan rakentajana. Hänen yhtenä ihanteenaan oli "... hyvinvoivien, hyvin ajattelevien ja hyvää tahtovien ihmisten demokratia, joka kohoaa Ranskan maaperällä luottaen sydämessään kuolemattomaan kohtaloonsa." (Bourgeois 1914 a, s. 61).

Pasteurin keksinnöt vaikuttivat myös käytännön yhteiskuntapolitiikkaan. Yhdessä kolmannen tasavallan demografisten huolien kanssa ne saivat valtion ottamaan yhä näkyvämmiin vastuuta kansanterveydestä ja sairauksien ennaltaehkäisystä. André Gueslin ja Pierre Rosanvallon puhuvat hygienistisestä valtiosta yhtenä kehitysvaiheena kohti hyvinvointivaltiota (Gueslin 1992, ss. 98-99; Rosanvallon 1993, ss. 132-133).

Solidaristien 'talousasiantuntija' Charles Gide kirjoitti vuonna 1905 ilmestyneessä kirjassaan 'Économie sociale' seuraavasti: "Mikrobien metsästyksen ja taistelu tartuntatauteja vastaan kuuluu myös puhtauden muotoihin. Nykyisin on todistettu, että lavantaudin syynä ovat juomavettä saastuttavat *typhus*-basillit, jotka ovat yleensä peräisin ulosteista. Me hengitämme ilmassa leijuvia tuberkuloosibakteereja, jotka tavallisesti tulevat kuivuneista ysköksistä ja levittävät keuhkotautia. Näissä tapauksissa, niinkuin monissa muissakin, ihminen myrkyttyy kanssaihmistensä eritteistä, joita ei ole pystytty poistamaan ympäristöstä." (Gide 1905, ss. 216-217).

Gide toteaa edelleen, että varsinkin tuberkuloosi on sanan varsinaisessa merkityksessä *sosiaalinen* sairaus. Se johtuu sosiaalisista syistä, jotka voitaisiin poistaa tai joiden vaikutusta voitaisiin ainakin lieventää sosiaalisilla toimenpiteillä (Gide 1905, s. 217).

Pasteuristisella vallankumouksella oli siis ilmeinen yhteys solidaristien yhteiskuntakäsitykseen ja sen traagiseen sivujuonteeseen: ihmisten keskinäisen riippuvuuden aiheuttamaan sosiaaliseen haittaan.

Tämän tutkimuksen kolmesta ajattelijasta Pasteur vaikutti eniten Bourgeois'han ja hänen seuraajiinsa solidaristisessa liikkeessä. Solidaristien biologinen kytkentä tapahtui nimenomaan Pasteurin eikä Darwinin tai Lamarckin välityksellä. Durkheimille ihmisten välinen yhteys oli sosiaalinen fakta ja Alainille ennen kaikkea moraalinen välttämättömyys.

11.3.3. Alain ja fysiologismi

Biologiset vertaukset eivät ole vieraita Alainillekaan, vaikka hän käyttää niitä melko säästeliäästi. Esimerkiksi kokoelmassa 'Propos' (1958 b) on vuonna 1909 kirjoitettu juttu muratin lehdistä. Se päättyy seuraavasti: "Kysyn itseltäni, emmekö me liian helposti oletta ohjaavaa muistia ja vaikuttavaa perinnettä silloin, kun olemassaolevan organismin ja sitä ympäröivien tuhansien tekijöiden muodostama miljöö on ainoa arkkitehti. Historioitsija sanoo: meidän taloissamme on jyrkät katot siksi, että esillämmekin oli sellaiset. Mutta maantieteilijä sanoo: meillä on jyrkät katot siksi, että Normandiassa sataa runsaasti. Sulkekaamme historiankirjat ja menkäämme katsomaan muratin lehtiä." (Alain 1958 a, s. 44).

Vuotta myöhemmin hän vertasi ihmisruumista miljoonien pieneliöiden tasavaltaan: "Eikä suinkaan pidä sanoa, että aivot määräävät, vaan ainoastaan, että osa tottelee kokonaisuutta aivojen välityksellä... Aivot eivät purista kättäni nyrkkiin. Sen puristavat nyrkkiin kaikki muut elimeni. Minä olen näennäisesti monarkia, mutta todellisuudessa tasavalta." (Alain 1958 a, s. 85).

Nämä esimerkit riittävät osoittamaan, että Alain ei pyrkinyt biologisilla analogioillaan samaan kuin Durkheim ja Bourgeois. Hän ei käyttänyt niitä osoittamaan yhteiskunnan organismin kaltaista luonnetta tai bakteerien synnyttämää ihmisten yhteisyyttä. Hänen tavoitteenaan näyttää olleen vain osoittaa konkreettisesti ihmisen fysiologinen puoli, joka vaatii osansa olipa hänen kutsumuksensa miten henkinen tahansa (esim. Alain 1968, s. 15).

Ruumiillisuuden korostaminen voi jopa vaikuttaa ristiriitaiselta idealistisena filosofina pidetyltä Alainilta. Se on kuitenkin jännittävällä tavalla sopusoinnussa hänen varhaisten tietoteoreettisten pohdintojensa kanssa. Vuonna 1902 omalla nimellään julkaisemassaan artikkelissa hän toteaa, että se mitä me kutsumme esineeksi on todellisuudessa mielle siitä suhteesta, joka vallitsee meidän aistimustemme ja ruumiinliikkeidemme välillä. Jonkin objektin tunteminen tarkoittaa tosiasiaa tämän lain tuntemista (Chartier 1902, s. 414).

Alainin kiinnostus biologiaan ilmeni siis pikemminkin eräänlaisena fysiologismina. Useassa yhteydessä hän väitti, että voimistelu on osa viisautta: "Oikea voimistelu ... on selkeän järjen harjoittamaa ruumiinliikkeiden hallintaa." (Alain 1920 II, s. 29). Oikea lääke pelkoon on toiminta. On tehtävä muutamia yksinkertaisia liikkeitä, jotka rentouttavat odottamisen jännittämät lihakset. Ne pystyvät parantamaan sekä ruumiin että sielun.

Sanalla 'ärsytys' (*irritation*) on kuvaavasti kaksinainen merkitys. Fyysisen ärsytyksen lisäksi sillä tarkoitetaan voimakasta tunnetilaa (ihminen on ärsyyntynyt). Alainin mielestä vihalle tai yskänkohtaukselle antautuminen ovat melkein sama asia. On väärin alistaa järki intohimojen palvelijaksi. Viha tai pelko voidaan parantaa fyysisin keinoin aivan niinkuin sairaudetkin (Alain 1920 II, s. 28; Alain 1968, ss. 46-48; Maurois 1950, ss. 64-65).

Alain väittää jopa suoraan eräässä 'Propos de politique' -kokoelman esseessä, että politiikka on fysiologista enemmän kuin ideologista (Alain 1934). Kirjoituksen idea on siinä, että ihminen reagoi fysiologisiin ärsykkeisiin fysiologisesti. Jos epämiellyttävä naapurini kohottaa nyrkkinsä jonkin asian puolesta, minun on helppo omaksua juuri vastakkainen kanta. Dogmit syntyvät taisteluista ja ihmiset uskovat mitä tahansa, kunhan se on vastoin vihollisen käsitystä (Alain 1934, s. 217).

11.4. YHTEISÖT KANSALAISTEN JA VALTION VÄLITTÄJINÄ

Yksi varhaisen konservatiivisen ajattelun kulmakiviä oli se sosiologinen huomio, että hävittäessään välittävät valtakeskukset valtion ja kansalaisten väliltä Ranskan vallankumous jätti ihmiset yksin valtiota vastaan. Brittiläinen kirjailija ja poliitikko Edmund Burke (1729 - 1797) ehti ensimmäisenä kommentoimaan Suurta Vallankumousta konservatiivisessa hengessä. Jo vuonna 1790 ilmestyneessä kirjassaan 'Reflections on the Revolution in France' hän kirjoittaa mm.: "To cut all appearance of connection between the crown and public justice, and to bring the whole under implicit obedience to the dictators in Paris, the old independent judicature of the parliaments, with all its merits, and all its faults, was wholly abolished. Whilst the parliaments existed, it was evident that the people might some time or other come to resort to them, and rally under the standard of their ancient laws... (The miserable peasant) is to be delivered over to the mercenary and arbitrary discretion of men, who will be stimulated to every species of extortion by the growing demands on the growing profits of an estate held under the precarious settlement of a new political system." (Burke 1913, ss. 136-137).

Burken ja ranskalaisten vastavallankumouksellisten mukaan ihminen ei ole luonnostaan autonominen yksilö, vaan hän tarvitsee sosiaalista ja moraalista tukea. Ihmisellä on moraalisia tarpeita, mutta yksinään hän on heikko ja erehtyväinen. Tästä syystä hän tarvitsee perinteellisiä tapoja, järjestäytyneitä ryhmiä, luonnollisia hierarkioita ja kirkkoa. Vahvaa yhteiskuntaa ei voida rakentaa individualismin varaan. Se jättää ihmiset ajelehtimaan ilman kiinnekohtia ja kompassia (Beneton 1988, s. 47).

Kolmannen Tasavallan reformistit, Émile Durkheim, solidaristit ja Alain, ymmärsivät varsinkin Burken sosiologisen analyysin ihmisen yhteisöllisyyden tarpeesta ja sovelsivat sitä omiin tavoitteisiinsa kukin tyylinsä mukaisesti. Valtion ja yksityisten kansalaisten välillä olevien yhteisöjen merkitys korostuu juuri Burken teoksessa. Ranskalaiset vastavallankumoukselliset, Louis de Bonald ja Joseph de Maistre, kiinnittivät enemmän huomiota uskontoon, kirkkoon ja kansakunnan yhteiseen historiaan (de Bonald 1818, ss. 61-62 ja passim; Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 73-74; de Maistre 1880, s. 91 ja passim).

11.4.1. Durkheimin korporatismi

Durkheimin tunnetuimpia käytännöllisiä ehdotuksia maan poliittisen organisaation kehittämiseksi on pitkälle viety korporatismi. Tämän ideansa Durkheim tuo selvimmin esiin 'Sosiaalisesta työnjaosta' -teoksen toisen painoksen esipuheessa 1902 (Durkheim 1990, ss. 40-42), kirjassaan 'Leçons de sociologie' (Durkheim 1969, ss. 53-65) ja luento- perustuvassa tekstissä 'Morale professionnelle et corporation' vuodelta 1909 (Durkheim 1975:3, ss. 217-220).

Durkheim ei halunnut elvyttää *ancien régime*n aikaista kiltalaitosta sellaisenaan, niinkuin konservatiiviset vastavallankumoukselliset : "Kysymys ei ole siitä, olisiko keskiaikainen instituutio kaikin puolin sopiva nyky-yhteiskunnillemme, vaan siitä ovatko tarpeet, joita se palveli, samat kaikkina aikoina, vaikka näiden tarpeiden palvelemiseksi itse instituutio vaatisikin muutoksia sopiakseen ympäristöönsä." (Durkheim 1990, ss. 22-23).

Syy uudistetun korporaatiojärjestelmän henkiinherättämiseen oli Durkheimin mielestä sama, joka vaati uutta yhteiskuntaetiikkaa: talouselämän anarkistinen tila, jossa vallitsee vain vahvimman oikeus. Talouselämän nopea kehitys parin viimeksi kuluneen vuosisadan aikana teki tästä tilanteesta poikkeuksellisen vakavan (Durkheim 1990, s. 19).

Kansakuntaa ei voi olla ellei valtion ja yksilöiden välille aseteta kokonaista sekundaariryhmien sarjaa. Niiden pitää olla tarpeeksi lähellä yksilöä vetääkseen hänet mukaansa sosiaalisen elämän valtavirtaan (Durkheim 1990, s. 42). Korporaatiot eli ammattikunnat loisivat jäsentensä välille riittävän läheisyyden. Ne pystyisivät pitämään yllä solidaarisuutta, koska niiden jäsenet ovat omistautuneet samoille työtehtäville ja pystyvät pitämään kiinteää yhteyttä keskenään (Durkheim 1990, s. 40; Lappalainen 1992, s. 8).

Moraali vaatii välttämättä kollektiivin. Ellei meillä ole ympärillämme ihmisiä, jotka kunnioittavat lakeja, me emme myöskään pysty tuntemaan lakien auktoriteettia. Poliittinen yhteisö on voimaton ammattietikan suhteen. Ainoastaan ammatillinen ryhmä voi toimia ammattietikan orgaanina. Ammattietikka on samanlainen kuin ammattikuntakin. Jos ammattiryhmä on voimakas, myös ammattietikka on vahva ja riittävän jäsentynyt (Durkheim 1975:3, s. 217).

Korporaatioista voisi kehittyä myös poliittisen järjestelmän olleellinen osa. Ne voisivat mm. hoitaa parlamenttivaalien käytännölliset järjestelyt. Korporaatioiden jäsenten yhteenkuuluvuus on paljon läheisempää kuin maantieteellisten vaalipiirien, ja niille on luonteenomaista pysyvyys. Ne vaativat jäseniltään velvollisuuden tuntoa, epätsekkyyttä ja uhrautumista. Ne ovat siis jäsentensä moraalisen voiman lähde. Juuri niillä on mahdollisuus toimia välittävänä organisaatioina etäisen valtion ja yksityisten kansalaisten välillä (Durkheim 1990, ss. 40-41; Lappalainen 1992, s. 8).

Durkheim ei kuitenkaan haluaisi antaa korporatioille - enempää kuin muillekaan sekundaariryhmille - niin suurta valtaa, että ne muodostaisivat ikäänkuin omia pikku yhteiskuntuntiaan kokonaisyhteiskunnan sisällä. Niillä täytyy olla vastapainonaan valtiovalta. Muuten ne toimivat jäseniään kohtaan yhtä ahdistavasti kuin valtio toimisi kansalaisiaan kohtaan ilman sekundaariryhmien välittävää roolia (Durkheim 1969, ss. 96-97).

Durkheim halusi antaa korporatioille myös sen sosiaalipoliittisen tehtävän, josta Ranskan ammattiyhdistysliike on onnistunut ainakin muodollisesti pitämään kiinni vuoden 1995 sosiaaliturvauudistukseen asti: "Ne (korporaatiot, J.V.) ovat sen vuoksi omiaan johtamaan vakuutus-, hyväntekeväisyys- ja eläkekassoja, joita niin monet ymmärtäväiset ihmiset ovat pitäneet tarpeellisena, mutta joita syystä ollaan haluttomia antamaan valtion jo niin mahtaviin ja kömpelöihin käsiin." (Durkheim 1985, s. 475).

Durkheimin korporatismi ei saavuttanut ammattiyhdistysliikkeen piirissä minikäänlaista ymmärtämystä. Sekä proudhonilainen että vallankumouksellinen syndikalistinen liike halusi pysytellä erossa parlamentaarista politiikasta. CGT piti Durkheimin ehdotusta lapsellisena ja säärittävänä yrityksenä parlamentarisoida syndikalismi. Korporaatioiden edustajien siirtyminen kansanedustajiksi saattaisi antaa huomattavan vallan järjestäytymättömille työläisille, joiden vastuuntunto ei riittäisi heille uskottuun tehtävään. Tämä periaate vahvistettiin Amiensin peruskirjassa vuonna 1906 (La Charte d'Amiens, s. 122; Dufourcq 1994, s. 1010; Pelloux 1972, ss. 111-112).

Ammattiyhdistysliikkeen kantaa saattaa selittää se, että korporatismi sai jonkin verran ymmärtämystä oikeiston piirissä. Senaattori Le Cour Grandmaison kirjoitti vuonna 1900 konservatiiviseen 'Revue des Deux Mondes' -kulttuurilehden myönteisen artikkelin Euroopan korporatistisesta liikkeestä. Korporatismi oli hänen mielestään parhaita keinoja taistella sosialismia vastaan (Le Cour Grandmaison 1900, ss. 792-800 ja 813). Tämäntapainen ajattelu lienee ollut myös 1900-luvun ylhäältä ohjattujen valtiokorporatististen järjestelmien taustalla (Cotta 1984, ss. 60-62; Helander 1981 ss. 34-38).

Durkheim tarkoitti korporatisminsa järjestettäväksi ns. teollisuusliittoperiaatteella: "Hallintoneuvosto, eräänlainen vaaleilla valittu pienoisparlamentti, hallitsisi kutakin ryhmää. Tällä neuvostolla tai parlamentilla olisi määrättyyn rajaan asti valta säädellä kaikkea, mikä on alan kannalta tärkeää: työnantajien ja työntekijöiden välisiä suhteita, työolosuhteita, kilpailijoiden suhteita toinen toisiinsa jne., ja näin meillä olisi jälleen kilta arvoonsa palautettuna, mutta täysin uudenlaisessa hahmossa." (Durkheim 1969, s. 74).

Pertti Lappalainen luokittelee Durkheimin pluralistisen valtioteorian kannattajaksi, mutta tämä saattaa olla liian yksioikoinen päätelmä (Lappalainen 1992, ss. 7-9). Valtionhan on Durkheimin mukaan joka tapauksessa oltava ylin säätelevä elin. Tämä merkitsee myös korporaatioiden toiminnan kontrollointia. Mikä muuten estäisi strategisesti edullisessa asemassa olevaa korporaatiota sanelemasta omaa politiikkaansa koko yhteiskunnalle monopolien ja kartellien avulla (Durkheim 1982, s. 480)?

Tällainen tilanne muistuttaisi Heinäkuun Monarkian aikaista suurporvariston valtakautta. Valtion vastuulla on määritellä ne representaatiot, jotka pätevät koko yhteiskuntaan. Ne eroavat muista kollektiivisista representaatioista korkeamman tietoisuuden tasonsa takia (Durkheim 1982, s. 50; vrt. Bourgin 1911, erit. ss. 142-143).

Ehkä voisi ajatella, että Durkheimin korporatismi vastaisi jollakin ideaalisella tasolla sitä, minkä Robert A. Dahl on määritellyt polyarkiseksi demokratiaksi (*polyarchal democracy*) ja jota läntiset demokraatit vaihtelevassa määrin lähestyvät (Bobbio 1993, s. 83; Dahl 1956, ss. 63-75). Polyarkisen demokratian määritelmä sallii myös eräänlaisen poliittisen luokan tai poliittisen eliitin syntymisen, mikä ei olisi ristiriidassa Durkheimin demokraatioteorian kanssa (Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 141-143).

11.4.2. Solidaristien osuuskunnat ja muut yhtymät

Célestin Bouglén mukaan meidän on sosiaalisen oikeudenmukaisuuden toteuttamiseksi taisteltava jatkuvasti kahta tendenssiä vastaan. Toinen on anarkistinen individualismi, joka asettaa yksilön kokonaisuuden yläpuolelle ja tekee hänet kykenemättömäksi elämään minkäänlaisen kurin puitteissa. Toinen on autokraattinen panteismi, joka tekee valtiosta jumalan ihmisoikeuksien kustannuksella. Tästä seuraa, että kansalaiset tarvitsevat sekundaariryhmiä, joissa he voivat toimia yhdessä ilman valtion pakottavaa holhousta (Bouglé 1924, ss. 5-6).

Vuoden 1900 maailmannäyttelyn yhteydessä järjestettiin sosiaalisen solidaarisuuden kongressi. Kongressin järjestäjät asettivat sosiaalisten yhteisöjen alimmalle tasolle sellaiset yhdistykset tai yhtiöt, joiden tarkoituksena oli pelkkä jäsenten taloudellisen hyödyn tavoittelu. Korkeimmalle tasolle he sijoittivat jäsenten itsensä hoitamat yhdistykset, jotka pyrkivät rakentamaan sekä jäsenilleen että ulkopuolisille virikkeellisemmän elinympäristön yksilöllisten ja sosiaalisten ominaisuuksien vapaata kehittämistä varten. Tähän ryhmään kuuluivat mm. työväen ammattiyhdistykset, osuustoiminnalliset yhdistykset ja yhteisellä sopimuksella muodostetut solidaarisuuslaitokset eli keskinäiset vakuutusyhtiöt (Bouglé 1924, s. 196).

Léon Bourgeois itse kirjoitti jo vuonna 1896, samana vuonna, jona hänen 'Solidarité' kirjansa ilmestyi, että tuotanto-osuuskuntien ja osuuspankin merkitys aineellisen hyvinvoinnin lisääjänä on ollut huomattava, mutta se ei ole osuustoiminnan ainoa eikä tärkein tulos. Osuustoiminnan tulokset näkyvät ennen kaikkea intellektuaalisella ja moraalisisella tasolla. Bourgeois piti erityisen tärkeänä sitä, että osuuskunnassa työnjohdon ja työntekijöiden suhteet olivat luontevammat ja lämpimämmät kuin missään muussa organisaatiossa yksityisellä tai julkisella sektorilla. Sen takia osuuskuntien yhteiset juhlatilaisuudet ovat jotakin enemmän kuin korporatioiden tilaisuudet. Ne ovat todellisia poliittisia ja sosiaalisia juhlia (Bourgeois 1897 a, ss. 263-264).

Bourgeois'n mukaan: "Solidaarisuuden laki, jonka palvelijoita te olette, on itse elämän laki, niin yhteiskunnallisen elämän kuin muunkin elämän laki. Mitä muuta osuustoiminnan hyveet ja osuuskuntien jäsenten ominaisuudet ovat kuin, sanalla sanoen, sosiaalisia hyveitä?" (Bourgeois 1914 a, s. 265).

Solidaristien yhdistysintoa lienee jonkin verran häirinnyt eri kansalaisjärjestöjen itsetarkoituksellinen idealismi ja oman identiteettinsä varjeleminen, mikä oli usein dysfunktionaalista niiden päämäärien kannalta. Charles Gide joutui jo vuonna 1900 eräässä artikkelissaan selittelemään tuotanto-osuuskuntien heikohkoa menestystä Ranskassa, vaikka juuri Ranskaa pidetään tuotanto-osuuskuntien synnyinmaana. Hän totesi, että tuotanto-osuuskunnat eivät olleet parantaneet jäsentensä taloudellista asemaa niin paljon kuin olisi ollut toivottavaa. Vakaana solidaristina hän oli kuitenkin sitä mieltä, että tuotanto-osuuskuntien menestystä ei pidä mitata rahalla. Niiden perimmäisenä tarkoituksena on lisätä jäsentensä riippumattomuutta ja turvallisuutta, ja tässä suhteessa ne tuotanto-osuuskunnat, jotka olivat pysyneet pystyssä olivat myös onnistuneet (Gide 1900, ss. 27-28).

Ammattiyhdistysliike halusi pysytellä erossa sekä osuustoiminnasta että keskinäisistä vakuutusyhtiöistä ja valitsi niiden asemesta kollektivismin (Gibaud 1994, s. 180). Keskinäiset vakuutusyhtiöt varjelivat vastaavasti itsenäisyyttään. Ne vastustivat mm. pakollista jäsenyyttä, mikä olisi tehnyt niistä Léon Bourgeois'n tavoitteleman kansallisen sosiaaliturvajärjestelmän perustan (Gibaud 1994, ss. 187-188; Stone 1985, ss. 33-34). Outoa kyllä, ne suhtautuivat suurella epäluulolla myös 'aktuarien ylivaltaan' siksi, että vakuutusteknisten periaatteiden omaksuminen olisi asettanut ne samaan kastiin kaupallisten vakuutusyhtiöiden kanssa (Gibaud 1994, ss. 183-186).

11.4.3. Alain ja alueelliset yhteisöt

Vuosisadanvaihteessa Ranskassa vaikutti melko voimakas regionalistinen liike. Se pyrki alueelliseen itsehallintoon hävittämällä keinotekoisina pidetyt departementit hallinnollisina yksikköinä. Desentralisaatio on ollut Ranskan sisäpolitiikan vakioiteemoja Napoleonin toteuttamasta hallinnon keskittämisestä meidän päiviimme asti (Buell 1920, 384-394).

Edellä jo mainittiin radikaalikansanedustajille luonteenomainen paikallisten intressien korostaminen, mikä saattoi osittain johtua arrondissementtivaaleista ja kansanedustajien taloudellisesta riippuvuudesta uudelleenvalinnastaan (Touchard 1981, ss. 46-47; Lejeune 1995, s. 112).

Alainkin oli tavallaan regionalisti. Hänen regionalisminsa liittyi läheisesti hänen demokratiateoriaansa ja hänen radikaaliin egalitarismiinsa. Alain tunsu luonnostaan sympatiaa maaseudun ja pikkukaupunkien porvaristoa ja maanviljelijöitä kohtaan. Heidän elämäänsä hallitsivat yksinkertaiset asiat, mutta he olivat työteliäitä, vakaita ja luotettavia. Alainin silmissä he edustivat ranskalaisuuden parhaita piirteitä (Halda 1965, ss. 39-40).

Tässä enempää kuin monessa muussakaan kysymyksessä Alain ei juuri päättänyt sosiologisista teorioista, joilla perusteltiin välittävien valtakeskusten merkitystä. Häntä huolestutti tai suorastaan vihastutti pariisilainen plutokratia, joka ei perimmältään välittänyt siitä oliko Ranska tasavalta vai jotakin muuta. Se ei myöskään päättänyt puoluerajoista, sillä rahan avulla se pystyi manipuloimaan minkä tahansa puolueen edustajia.

Alain pani näin ollen toivonsa maaseudun idealistiin. Tämä on "pelottava mies, jota mikään ei pysäytä, eivät lupaukset eivätkä uhkaukset, sillä hän on linnoittautunut vallihaudan ympäröimään arrondissementtiinsa, niinkuin entisaikojen feodaaliruhtinas linnaansa." (Alain 1933, s. 42).

Alainin regionalismi, jota voitaisiin yhtä hyvin kutsua provinsialismiksi suuntautui ennen kaikkea vallankeskitystä vastaan, ja valta keskittyi juuri Pariisiin: "Hyvät herrat, jos edustajainhuone ja hallitus voitaisiin siirtää Toursiin, Orléansiin tai Châteauroux'hun politiikka olisi hyvin paljon selkeämpää, vähemmän pariisilaista ja kansallisempaa. Mutta niin suuri uudistus ei ole välttämätön, jos teidän henkenne pysyy Toursissa, Orléansissa tai Châteauroux'ssa, sanalla sanoen todellisen Ranskan keskuksessa, kaukana teeskentelijöistä, imartelijoista, parasiiteista ja prostituoiduista." (Alain 1933, ss. 77-78).

Alainin viimeinen kirjoituskokoelma, jonka suunnitteluun hän itse on voinut vaikuttaa, sai vielä nimekseen 'Propos d'un Normand'. Tällä nimellä hän ilmeisesti halusi korostaa nuoruudenkirjoitustensa provinsiaalista sävyä (Fabiani 1988, s. 63).

11.5. KOULUN JA KASVATUKSEN MERKITYS

Koulu- ja kasvatuskysymykset ovat hyvin tärkeässä asemassa sekä Durkheimin, Bourgeois'n että Alainin ajattelussa. Durkheimia ja Alainia ne kiinnostivat jo työn puolesta. Durkheimin professuuriin kuului sosiologian lisäksi kasvatustiede. Alainin leipätyönä oli nimenomaan opetus. Léon Bourgeois vaikutti puolestaan radikaalisosialistien koulupolitiikkaan, joka tähtäsi kansalaisten sivistykselliseen tasa-arvoisuuteen.

11.5.1. *Émile Durkheimin kasvatussosiologia*

On mahdollista, että Durkheimin koulua ja kasvatusta koskevat luennot olivat alunperin vain yliopisto-organisaation vaatima lisä hänen sosiologiseen tutkimustyöhönsä (Parkkinen 1982, s. 18). Durkheimin Bordeaux'n kaudella sosiologia sellaisenaan ei riittänyt opiskelijoille akateemiseen tutkintoon. Durkheim käytti tästä syystä ainakin yhtä paljon aikaansa pedagogiaan kuin omaan erikoisalaansa (Karady 1979, s. 52). Kun Durkheim huomasi kasvatuksen sosiaalisen luonteen ja historiallisen merkityksen, pedagogiikka ja kasvatussosiologia saivat jopa varsin keskeisen aseman hänen ajattelussaan (Aron 1967, s. 387; Cherkaoui 1976, s. 197).

Muutamien artikkeleiden ohella Durkheimin keskeiset kasvatussosiologiaa koskevat teokset ovat postuumeina julkaistut luentosarjat 'L'éducation morale' (Durkheim 1925) ja 'L'évolution pédagogique en France' (Durkheim 1938).

Kaikkein kompakteimmassa muodossaan Durkheim on esittänyt kasvatustieteelliset ajatuksensa artikkelissa 'Éducation', jonka hän kirjoitti Ferdinand Buissonin toimittamaan pedagogiseen sanakirjaan (Durkheim 1911). Tässä hän esittää mm. hyvin tiiviin mutta sisällyksekkään kasvatuksen määritelmän: "Kasvatus on toimintaa, jonka aikuiset sukupolvet kohdistavat niihin, jotka eivät vielä ole kypsiä yhteiskunnalliseen elämään. Sen tarkoituksena on herättää ja kehittää lapsessa joukko fyysisiä, älyllisiä ja mentaalisia valmiuksia, joita häneltä vaatii sekä poliittinen yhteiskunta kokonaisuudessaan että se erikoisympäristö, johon hänet on varsinaisesti tarkoitettu kuulumaan." (Durkheim 1911, s. 532).

Durkheim ei kuitenkaan pitänyt pedagogiaa tieteenä. Kasvatustiede oli hänen mukaansa tosin mahdollinen, mutta pedagogia ei voi täyttää sen vaatimuksia. Pedagogiaa ei voida arvostella tieteellisillä kriteereillä, jotka vaativat aikaa ja kärsivällisyyttä. Kasvatus taas on välttämättömyys, joka täytyy jollakin tavalla toteuttaa jokaisen sukupolven kohdalla, ja joka ei näin ollen voi odottaa mahdollisen tieteen tuloksia (Durkheim 1925, s. 1).

Charles-Henry Cuin on analysoinut mielenkiintoisessa artikkelissaan Émile Durkheimin sosiaalista liikkuvuutta koskevaa laiminlyöntiä. Durkheim käsittelee tuotannossaan sosiaalista liikkuvuutta vain negatiivisessa mielessä. Hän käsittelee toisin sanoen niitä tekijöitä, mm. perittyä varallisuutta, jotka vanhan yhteiskunnan jäänteinä estävät ihmisiä asettumasta sille paikalle yhteiskunnallisessa työnjaossa, johon heidän luontaiset taipumuksensa viittaisivat (Cuin 1987, s. 48).

Cuinin mukaan Durkheim näki koulutuksen merkityksen pääasiassa siinä, että se integroi nuoret yhteiskuntaan ja antoi heille sellaiset tiedot ja valmiudet, joita he tarvitsivat siinä tehtävässä jonka yhteiskunta heille varasi. Sitten kun vanhempien taloudellinen asema ei enää määräisi lasten koulutustasoa, ammattien differentioituminen toisi mukanaan myös kasvatuksen erikoistumisen. Koulu ei siis varsinaisesti edistäisi lähtökohtien tasa-arvoa, vaan pikemminkin sinetöisi ihmisten erilaisuuden ja tukisi sosiaalista työnjakoa (Cuin 1987, ss. 50-51; Østerberg 1995, ss. 139-140).

Durkheim on kuitenkin osoittanut koulun poliittisen merkityksen ideologisena valtiokoneistona lähestulkoon Louis Althusserin hengessä. Durkheimin mukaan koulu oli koko 1800-luvun ajan hallitsevan luokan kilpailevien ryhmien taistelukenttänä. Ranskalaisen porvariston kaksi tärkeintä suuntausta, konservatiivit ja liberaalit taistelivat koululaitoksen ideologisesta kontrollista ja vuorottelivat sen hallinnassa. Tämä osoittaa selvästi kasvatustalouden merkityksen yhteiskuntaryhmien välisessä taistelussa ja tekee myös ymmärrettäväksi Kolmannen Tasavallan poliittisesti hegemonisen ryhmän, keskiluokkaisten radikaalien, intohimoisen halun koululaitoksen uudistamiseen ja valtiollistamiseen (Aron 1967, s. 388; Cherkaoui 1976, erit. s. 210; Durkheim 1938, ss. 174-181).

11.5.2. Solidaristien koulupolitiikka

Vaikka solidaristien ja Durkheimin kasvatustaloudelliset tavoitteet olivat käytännössä lähes samanlaiset, heidän näkemyksissään oli merkittäviä periaatteellisia eroja.

Célestin Bouglén mukaan moraalitilanne syntyy liittymisestä ryhmään. Tämän periaatteen mukaisesti solidaristit pyrkivät kasvattamaan ihmistyyppiä, joka pystyy toimimaan itsenäisesti mutta myös sopeutumaan toinen toisiinsa ja ryhmän intresseihin. Tämä vaatii solidaristien mielestä sekä personalistisen pedagogian että kasvatustaloudellisuuden periaatteiden hyödyntämistä (Bouglé 1924, ss. 194-195).

Léon Bourgeois määritteli vuonna 1902 solidaristien tavoitteeksi ilmaisen kouluopetuksen korkeakoulutasoa myöten. Ihmiskunnan hankkima henkinen omaisuus, niin moraalinen kuin tieteellinenkin, kuuluu kaikille. Nuorten koulutukselle ei näin ollen saa olla minkäänlaisia muiden ihmisten asettamia esteitä (Bourgeois 1902 a, s. 9).

Tietysti ihmisten lahjakkuudessa on eroja. Kaikki eivät pysty käyttämään hyväkseen ilmaisen kouluopetuksen tarjoamia etuja. Tällaisille rajoituksille ei voida mitään. Kaikki muut esteet nuorison koulunkäynnin tieltä piti Bourgeois'n mielestä kuitenkin poistaa. Demokratia ja tasavalta vaativat kansalaisilta riittävästä koulutusta ja melko runsaita tietoja, jotta he voisivat tehokkaasti käyttää sitä suvereniteettia, joka heille perustuslain mukaan kuului (Bourgeois 1897 b, s. 186).

Korkeimman opetuksen päämääränä oli Bourgeois'n mukaan tieteen edistäminen, mutta sillä oli myös kansalaiskasvatukseen liittyvä tehtävä. Yliopistojen oli määrä olla tunnustuksettoman ja demokraattisen valtion vapauden ja edistyksen orgaaneja (Bourgeois 1897 c, s. 56). Tässä suhteessa hänen ajattelunsa ei paljon eronnut Durkheimista, joka niinkään piti yliopistojen kasvatuksellista tehtävää ainakin yhtä tärkeänä kuin niiden tieteellistä toimintaa (Durkheim 1976, s. 189).

Toimiessaan vaikutusvaltaisissa asemissa Bourgeois pyrki myös parhaansa mukaan käytännössä edistämään koulutuksellisen eliitin vapaata muodostumista. Hän tuki uusien professorinvirkojen perustamista erityisesti yhteiskuntatieteissä. Hän syyllistyi tosiasiallisesti myös poliittiseen tarkoituksenmukaisuuteen ja suosi solidaristisesti (tai sosialistisesti) suuntautuneita kandidaatteja (Charle 1987, s. 245; Charle 1990, ss. 78-79; Charle 1994, s. 327).

Bourgeois meni suunnitelmiaan kuitenkin vielä pitemmälle. Hän piti kasvatuksen ihanteena ihmisen kaikkien kykyjen kehittämistä huippuunsa, mikä puolestaan edellytti koko elämän jatkuvaa kouluttautumista. Tällä perusteella hän oli valmis vaatimaan työajan lyhentämistä, jotta ihmisillä todella olisi aikaa käytettäväksi itsensä kehittämiseen (Bourgeois 1902 a, s. 10). Juuri tässä suhteessa hän erosi Durkheimista, joka piti ajatusta ihmisen kaikkien kykyjen maksimoinnista epärealistisena ja ylimitoitettuna (Durkheim 1911, s. 532; Østerberg 1995, ss. 139-140).

Durkheimilaisena sosiologina ja solidaristina Célestin Bouglé pyrki tavallaan yhdistämään molemmat ideaalit: koulutuksen ihmisen persoonallisuuden kehittämisenä ja koulutuksen yhteiskunnan vaatimusten täyttäjänä. Nuoret oli ensin saatava ymmärtämään yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vaatimukset. Sen lisäksi heille tuli antaa mahdollisuus persoonallisuutensa kehittämiseen, mikä ei Bouglén mukaan suinkaan ollut ristiriidassa sosiaalisen perusasenteen kanssa (Bouglé 1924, ss. 188-195).

Ferdinand Buisson puolestaan korosti koulun tasa-arvoistavaa merkitystä. Lyseoiden oppilaille, jotka olivat pääasissa keskiluokan lapsia, piti osoittaa, että heidän asemansa oli etuoikeutettu ja asetti heille määrättyjä solidaarisuuden velvoitteita. Vastaavasti 'kansan' lapsille täytyi osoittaa, että juuri solidaarisuuden avulla heillä oli mahdollisuus nousta syntyperänsä asettamien rajoitusten yläpuolelle (Buisson 1902, ss. 194-195).

11.5.3. Alainin pedagogiikka

Nuorison opettaminen oli Alainin elämäntehtävä, mutta siitä huolimatta hän on kirjoittanut siitä varsin vähän. Voisi jopa väittää, että hänellä ei ollut mitään erityisiä kasvatusta koskevia periaatteita, tai sitten hän piti kasvatuksen merkitystä melko rajoitettuna. Ihminen oppii ajattelemalla ja tekemällä. Opettaja voi parhaimmillaan vain auttaa häntä näissä pyrkimyksissä.

Missään yhteydessä Alain ei ainakaan esittänyt kasvatusta sellaisena koko yhteiskuntaa koskevana tai siitä riippuvana instituutiona, jollaisena Durkheim ja Bourgeois sen näkivät. Hän pyrki pikemminkin välittämään oppilailleen oman filosofiansa, jonka tavoitteena oli 'viisas elämä'.

Alainin edellä lainattu väittäjä "... lasta täytyy opettaa, jos hänet haluaa tuntea" (Alain 1964, s. 69) tarkoittanee sitä, että opettajalla ei ole mitään muuta mahdollisuutta päästä perille siitä, mitä lapsi on jo ehtinyt oman ajattelunsa, perheensä ja ulkoisten kokemustensa kautta mieleensä istuttaa.

Vuonna 1908 kirjoittamassaan kolumnissa Alain vertasi opettajaa puutarhuriin, joka kitkee rikkaruohot ja istuttaa tilalle omat kukkansa. Hän saa kyllä puutarhastaan kiitosta, mutta sitten kun hän ei enää itse sitä hoida, puutarha palaa taas luonnontilaansa. Opettajan, mielen puutarhurin, pitäisi olla varovaisempi ja säilyttää se, minkä oppilas on jo itse mielessään kehittänyt. Hänen pitäisi tyytyä muokkaamaan luontoa eikä luomaan sen tilalle omaansa (Alain 1952 b, ss. 145-146).

Alain vastusti varsinaisen opetuksen aloittamista liian varhain. Lapsi oppii leikeissään sen, minkä oppii. Se on hänelle luonnollinen oppimistapa. Leikin ja opetuksen välillä on kuitenkin oltava selvästi tajuttava ero. Esimerkiksi luonnon ihmeiden opettaminen lapselle ikäänkuin leikin muodossa ei juuri opeta lasta, koska lapsi yhdistää sen leikkiin. Lapsi on pieni ihminen, joka oikeassa iässä osaa erottaa lapsellisen siitä, mikä kuuluu aikuiselle. Nämä kaksi maailmaa on myös pidettävä erillään niin, että lapsi huomaa kouluun mennessään siirtyvänsä toisesta toiseen. Hän ei ehkä vielä pysty pitkäjänteiseen, vakavaan opiskeluun, mutta silloin kun hän opiskelee vakavasti hän myös tekee sen hyvin (Alain 1952 b, ss. 150-151).

Korkeammasta opetuksesta Alain ei juuri ole kirjoittanut. Hän kirjoitti sen sijaan muistelmia Jules Lagneausta, jonka oppilaana hän oli Lycée de Vanvessa. Lagneau oli Alainin mukaan "... ainoa Suuri Mies, jonka olen tavannut." (Alain 1960 b, s. 709). Alain kuvasi Lagneaun filosofointia lauseella *clarum per obscurius* (selkeää hämärän kautta). Tällä hän ei tarkoittanut sitä, että Lagneau olisi hylännyt logiikan, vaan että hän kokosi suurten ajattelijoiden näennäiset epäloogisuudet niin tiheäksi massaksi, että ne lopulta alkoivat näyttää selkeiltä (Alain 1960 b, ss. 776-777; Maurois 1950, ss. 9-13). Lagneaun esimerkki on luultavasti innoittanut myös Alainin omaa opetusmenetelmää.

11.6. UUSI TASAVALTA DURKHEIMIN, BOURGEOIS'N JA ALAININ AJATTELUSSA

Durkheim, Bourgeois ja Alain olivat tasavaltalaisia. Luultavasti he kaikki ymmärsivät, että monarkian ja tasavallan välinen ero saattoi olla puhtaasti muodollinen. Useimpia Euroopan perustuslaillisia monarkioita hallittiin jo vuosisadanvaihteessa melko demokraattisesti. Niissä kunnioitettiin kansalaisvapauksia, ja valtakunnan päämies oli pikemminkin symboli kuin todellinen vallankäyttäjä. He ymmärsivät kuitenkin myös, että juuri Ranskan oloissa asia ei olisi näin. Monarkistiset ja imperiaaliset hallitusmuodot olivat aina merkinneet Ranskassa persoonallista valtaa, ja vaalit olivat olleet lähinnä plebiskiittejä. Monarkistinen politiikka liittyi juuri konservatiiviseen yhteiskuntakäsitykseen, perinteelliseen hierarkiaan ja klerikalismiin. On siis aivan ymmärrettävää, että Durkheim, Bourgeois ja Alain yhdistivät republikanismin ja demokratian ja uskoivat, että tasavalta antoi parhaat mahdollisuudet kehittää Ranskasta moderni, vapaiden ja vastuunsa tuntevien kansalaisten yhteiskunta.

11.6.1. Durkheim: valtio järjen edustajana

Durkheimin suhtautuminen tasavaltaan ei ollut erityisen nostalginen eikä siihen myöskään liittynyt uskonnollisävyistä kunnioitusta pelkkää valtiomuotoa kohtaan. Silti hän oli valmis sitoutumaan republikanismiin, koska hän oletti, että uusi tasavalta antoi puitteet sille moraalille ja yhteiskunnalliselle uudistumiselle, johon hänen työnsä käytännölliset tavoitteet tähtäsivät. Poliittisesti hänelle oli tärkeintä se, että hallitsevien ja hallittujen välinen yhteys säilyi tiiviinä, mitä hän myös piti demokratian kriteerinä.

Durkheim pyrki sosiologisilla tutkimuksillaan löytämään teoreettisen selityksen valtiolle yleensä ja vahvistamaan pedagogisella ja poliittisella toiminnallaan tasavaltalaista valtiota. Tasavalta merkitsi hänelle eräänlaista takuuta välttämättömästä siirtymisestä mekaaniseen organiseen solidaarisuuteen, joka oli sekä yhteiskunnallista muutosta selittävä periaate että sosiologisen tietämyksen käytännöllinen päämäärä (Nicolet 1982, s. 463).

Durkheimin määritelmä valtiosta on seuraava: "Valtio on erityinen elin, jonka vastuulla on muotoilla määrätyt representaatiot, jotka pätevät koko kollektiiviin. Nämä representaatiot eroavat muista kollektiivisista representaatioista siten, että niiden tietoisuuden ja harkinnan taso on muita korkeampi." (Durkheim 1969, s. 87).

Durkheim korostaa toistuvasti valtion merkitystä järjen edustajana. Tämä funktio on erityisen tärkeä moderneissa, kompleksisissa yhteiskunnissa, joissa työnjako on pitkälle kehittynyt (Birnbäum 1976, s. 247).

Perinteellisen vallanjako-opin mukaan hallitusta sanotaan toimeenpanovallaksi. Durkheim kuitenkin korostaa, että hallitus ei itse pane toimeen mitään. Se vain antaa määräyksen toimeenpanosta. Hallitus ja parlamentti koordinoivat yhteiskunnassa vallitsevia aatteita ja tunnelmia. Niiden perusteella ne tekevät päätöksensä ja välittävät ne muille elimille, jotka huolehtivat päätösten toimeenpanosta. Tässä suhteessa hallituksen ja parlamentin välillä ei ole mitään periaatteellista eroa. Valtioelinten pääasiallinen tehtävä on ajatteleminen. Toimeenpano on hallinnon asia. Valtiota voidaan verrata yhteiskunnan keskushermostoon. Hallinto vastaa puolestaan lihaksista (Durkheim 1969, s. 87).

Steven Lukes kiinnittää huomiota siihen, että Durkheim ei määrittele valtiota vallan, vaan sen funktion avulla, jonka valtio yhteiskunnassa täyttää (Lukes 1977, s. 269). Tämän huomion merkitystä on kuitenkin vaikea ymmärtää. Jos valtio vastaa yhteiskunnan keskushermostoa ja hallinto sen lihaksia, niin valtion funktiona näyttäisi arkikielellä ilmaistuna olevan juuri vallankäyttö.

Durkheim kannatti välillisiä vaaleja, joissa professionaaliset ryhmät, ts. korporaatiot, muodostaisivat valitsijakollegion. Tämä takaisi Durkheimin mukaan yhteiskunnallisten intressien todellisen edustuksen. Hallitus imisi itseensä informaatiota yhteiskunnasta ja tuottaisi kokonaisuutta koskevia päätöksiä. Välitön vaali, jossa toisistaan eristetyt ihmiset tulevat äänestämään vain tätä tarkoitusta varten, ei anna oikeaa kuvaa yhteiskunnassa vallitsevista representaatioista. Durkheimin käsitys muistuttaa siis jossakin mielessä Sartren ajatusta äänestyksestä sarjallisuuden ilmauksena (Durkheim 1969, ss. 136-137; Hayim 1980, ss. 130-131).

Näistä ajatuksista seuraa Durkheimin tiukka kanta virkamiesten ammatillista järjestäytymistä vastaan. Virkamiehet eivät hänen käsityksensä mukaan voi muodostaa intressiryhmää, joka ajaisi omia ammattikohtaisia etujaan, koska silloin valtion tehtävä yhteiskuntakokonaisuuden edustajana vaarantuisi. Tätä ajatusta Durkheimia lähellä olevien tasavaltalaistenkin oli vaikea ymmärtää. Vuonna 1908 Durkheim joutui puolustamaan näkemystään mm. Célestin Bougléta ja Charles Gidea vastaan (Birnbäum 1976, ss. 252-253; Durkheim 1975:3, 212-217).

Jos demokratian ihanteena pidetään mahdollisimman suoraa ja välitöntä 'ateenalaista' demokratiaa, ei Durkheimin mallia voi pitää erityisen demokraattisena, mutta tasavaltalaisuuden vaatimukset se kyllä täyttää. Yksi syy siihen, miksi Durkheim niin innokkaasti ajoi välittävien orgaanien asiaa, oli se, että ne estäisivät valtiota tyrannisoimasta kansalaisia (Durkheim 1969, s. 132).

Toinen syy oli se, että välittävät orgaanit estäisivät myös yksilöitä absorboimasta valtiota, jolloin se ei enää pystyisi hoitamaan primaarista funktiotaan (Durkheim 1969, s. 134). Durkheimin pelko toteutui tavallaan Kolmannen ja Neljännen Tasavallan Ranskassa, joissa kansalliskokous piti käsissään lähes rajatonta valtaa ja puoluelaitos oli muihin läntisiin demokratioihin verrattuna kehittymätön (Nicolet 1982, 441-442).

Jacques Donzelot'n sanoin : "... Durkheimin työstä erottuu *tieteellinen perusta* republikaaniselle asenteelle, *legitiimi 'markkinarako' sen politiikalle* ja *republikaanisen valtion roolin määrittelmä*." (Donzelot 1984, s. 83).

11.6.2. Bourgeois: tasavalta oikeudenmukaisuuden takaajana

Kuten jo aikaisemmin on kerrottu, tasavalta merkitsi radikaaleille jotakin enemmän kuin pelkkää valtiomuotoa. Se tarkoitti Suuren Vallankumouksen jatkamista siihen pisteeseen asti, mihin vallankumouksen olisi pitänyt johtaa, ellei sitä olisi jo 70 vuotta aikaisemmin keskeytetty.

Tasavallan säilyttäminen, joka aikaisemmin oli onnistunut niin huonosti, edellytti Bourgeois'n käsityksen mukaan sen periaatteiden ja käytännön toimintamekanismien tuntemista. Tämä oli yksi syy hänen skientismiinsä. Kaikenlaiset tutkimukset ja kaikki tieteet, jotka saattoivat auttaa tasavaltaa säilymään ja kehittymään olivat tervetulleita (Nicolet 1982, s. 462).

Tasavalta merkitsi radikaaleille ja erityisesti Bourgeois'n ja Bouglén kaltaisille solidaristeille mahdollisuutta toteuttaa sosiaalinen oikeudenmukaisuus ilman väkivaltaa, yleisen äänioikeuden ja suuren keskiluokkaisen äänestäjäkunnan maltillisen harkinnan ja tieteelliseen ajatteluun perustuvan solidaristisen politiikan avulla.

Dreyfus'n tapaus osoitti tasavaltalaisille, että sellaiset erittäin tärkeät valtionhallinnon osat kuin armeija, diplomaattikunta ja virkakoneisto eivät olleet täydestä sydäimestään tasavallan puolella. Tämä edellytti radikaalia rekrytointipolitiikkaa ja kansalaisten kouluttamista tasavaltalaiseen ajatteluun (Nicolet 1982, s. 464).

Bourgeois ja solidaristit halusivat, että tasavalta olisi oikeusvaltio, kansalaisvapauksien takaaja, sosiaalisuuden rakentaja ja yhteiskunnallisen solidaarisuuden tuottaja, ts. sosiaalipolitiikan subjekti (Nicolet 1982, s. 464; Rosanvallan 1993, ss. 132-134).

Valtiointerventionistista linjaa edusti varsinkin jo aikaisemmin mainittu oikeustieteilijä ja -filosofi Maurice Hauriou. Hänen määrittelynsä sosiaalivaltiosta on hyvin informatiivinen, koska siinä näkyy ajatuksen tuoreus ja sen tietoinen rajanveto liberalisteen valtiokäsitykseen: "Vaikka valtion toiminta kohdistuu ensisijaisesti erillisiin yksilöihin ja vaikka sen tehtävänä on taata heidän tasa-arvonsa ja vapautensa, ei ole mahdotonta, että se kohdistaa toimensa myös ihmisryhmään ja omaksuu joitakin niistä velvollisuuksista, joita solidaarisuus edellyttää. Ihmisten välinen solidaarisuus valtion jäsenenä on todellakin olemassa. Se eroaa perheen solidaarisuudesta, korporatiivisesta solidaarisuudesta ja uskonnollisesta solidaarisuudesta. Se ei ole peräisin verisiteistä, työnjaosta eikä kaikkien osallisuudesta samaan Jumalaan. Se syntyy siitä rationaalisesta yhteenliittymästä, joka muodostaa valtion. Vallankumoukselliset kutsuivat sitä veljeydeksi, ja se tuottaa julkisten avustusten järjestelmän." (Hauriou 1903, s. 75).

11.6.3. *Alain: tasavalta kansalaisten intressien turvaajana*

Alainille tasavalta oli vähintään yhtä pyhä asia kuin Bourgeois'ille. Hän yhdisti omassa ajattelussaan tasavallan demokratiaan ja radikaaliin tasa-arvokäsitykseensä. Hän ei välttämättä uskonut, mutta hän ainakin toivoi, että rationaalinen ajattelu, jota hänenkin mielestään keskiluokkainen, työtätekevä ja valistunut kansanosan parhaiten edusti, tuottaisi tasavallaisen järjestelmän ja yleisen äänioikeuden avulla yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kannalta parhaan tuloksen.

"Demokratia muistuttaa tässä suhteessa demokraattia. Jos hän edustaa pelkkiä aivoja, hän ei toimi; ja jos hän ei toimi, hän lakkaa ennen pitkää myös ajattelemasta. Ajattelu lähtee aina käsivarsista, jaloista ja rinnasta. Lyhyesti sanottuna yhteiskuntaruumis tarvitsee myös intohimoja." (esim. Alain 1952 a, s. 11).

Alain oli epäilemättä skeptinen sosiologisten tutkimustulosten normatiivisen merkityksen suhteen, niinkuin monet durkheimilaisinakin pidetyt ajattelijat, mm. Célestin Bouglé. Sen sijaan hän kyllä ymmärsi sosiologien tuottaman tosiasiatiedon talouselämän monopolisoitumistendensseistä ja valtionhallinnon puutteista. Tämänäyttöinen tietohan sopi harvinaisen hyvin radikaalisosialistien pyrkimyksiin yhteiskunnallisen solidaarisuuden edistämisestä, yksilönvapauden turvaamisesta ja yksilön ja yhteiskunnan intressien sovittamisesta yhteen (Nicolet 1982, ss. 463-464).

Sosiologinen tieto ei kuitenkaan riittänyt antamaan vastausta Alainin keskeiseen kysymykseen: kuka kontrolloi vallanpitäjiä? Kaikkien valtion hyväätarkoittavien toimenpiteiden takanahan oli joka tapauksessa ihmisiä, joilla oli asemansa takia henkilökohtaista valtaa ja joilla oli inhimillinen taipumus muodostaa ystävien, sukulaisten ja vallantavoittelijoiden voimakas hierarkia (Nicolet 1982, s. 464).

Juuri tällaisen 'demokratiavajeen' korjaamiseksi Alain kehitti kontrolliteoriaansa. Ihanteellinen tasavalta ei sellaista tarvitsisi, mutta kuten Rousseau jo oli todennut, tasavalta on oikeastaan vain jumalten valtakuntaa varten. Ihmiset eivät ole jumalia. Mahtavimmillakin on inhimilliset ja usein varsin raadolliset heikkoutensa.

Politiikan ja tasavallan analysoiminen johtaa Alainin lopulta vaatimaan kansalaisilta syvällistä itsetutkiskelua: "Vain ryhtymällä toimeen ihminen keksii sen, mitä hän haluaa, mitä hän rakastaa, mitä hän tietää ja sanalla sanoen sen, mitä hän on." (Alain 1964, s. 69; Nicolet 1982, s. 465).



Luvussa 11. olen käynyt läpi ne elementit, joista Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelun homologia koostuu. Olen lähtenyt liikkeelle sellaisista asiakokonaisuuksista, joilla on ollut tärkeä sija vuosisadanvaihteen liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksessa. Tällaisia asiakokonaisuuksia on löytynyt viisi: yhteiskunnan kaksinaisuusluonne, biologian yhteiskunnallinen merkitys, valtion ja kansalaisyhteiskunnan väliin sijoittuvat valtakeskukset, kasvatuskysymykset ja uusi tasavalta. Näiden asiakokonaisuuksien pohjalta kehittyy ajatusmuotoja, joilla liberaalin keskiluokan maailmankatsomusta ja luokkatietoisuutta voidaan kuvata.

Samat asiakokonaisuudet saavat melko keskeisen sijan myös Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelussa. Heillä niitä vastaavat ajattelumuodot voidaan tulkita kirjallisiksi ilmauksiksi keskiluokkaisesta maailmankatsomuksesta, joka esiintyy niissä koherentissa muodossa. Puheena olevat kirjoittajat ovat ilmaisseet nämä ajatusmuodot hyvinkin erilaisilla tavoilla, mutta kuitenkin siten, että heidän ajattelunsa voidaan tulkita rakenteellisesti samanlaiseksi (homologiseksi) keskiluokan maailmankatsomuksen kanssa. Liberaalin keskiluokan, Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelutavan homologia on esitetty kaavamaisesti taulukossa 1.

Seuraavassa luvussa kertaan lyhyesti tutkimukseni lähtökohdat, metodologiset ratkaisut ja tutkimuksen tulokset. Sen jälkeen esitän ne vastaukset tutkimuksen alussa esitettyihin kysymyksiin, jotka tämän tyyppinen tutkimus tuottaa, toisin sanoen tutkimuksen johtopäätökset.

12. YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Tässä luvussa kertaan lyhyesti durkheimilaisen sosiologian ja radikalistisen ideologian historiallisen kontekstin ja sen analyysimenetelmän, jonka avulla olen pyrkinyt selvittämään niiden keskinäistä suhdetta. Sen jälkeen siirryn niihin johtopäätöksiin, jotka geneettis-strukturalistisesta analyysistä ja kulttuurisosiologisista havainnoista voidaan johtaa.

12.1. TUTKIMUKSEN YHTEENVETO

Toisen Keisarikunnan kukistuttua vuonna 1870 Ranska kävi läpi suuren poliittisen, yhteiskunnallisen ja ideologisen murroksen. Siitä tuli demokraattinen, parlamentaarinen tasavalta. Perinteellinen eliitti sai väistyä, ja poliittinen hegemonia siirtyi liberaalille keskiluokalle.

Kansalliskokouksessa tasavaltalaiset jakautuivat radikaaleihin ja maltillisiin. Radikaalit muodostivat ympäri maata samanhenkisiä, mutta toisistaan riippumattomia klubeja ja poliittisia yhdistyksiä. Vuonna 1901 radikaalien klubit yhdistyivät Radikaalisosialistiseksi puolueeksi. Se oli tyypillinen kaaderipuolue, joka onnistui tavattoman hyvin äänten kerääjänä. Radikaalit olivat lähes hegemonisessa asemassa Ranskan politiikassa vuoteen 1914 asti. Heidän kannattajiensa ydinjoukkona oli liberaali keskiluokka, mutta he keräsivät huomattavan osan myös maanviljelijöiden äänistä.

Ideologisesti tärkeä vedenjakaja oli Alfred Dreyfus'n puolesta käyty oikeustaistelu (1894 - 1906). Se jakoi ranskalaiset kahteen leiriin. Liberaali keskiluokka ja yliopistopiirit vaativat Dreyfus'lle uutta oikeudenkäyntiä. Perinteinen oikeisto, armeija ja katoliset vastustivat jutun avaamista uudelleen. Näin vakiintui poliittinen kahtiajako demokraattiseen, antiklerikaaliseen vasemmistoon ja perinteitä kunnioittavaan, katoliseen oikeistoon.

Auguste Comten ajattelua seuraten sosiologia alkoi pyrkiä positiivisen tieteen asemaan. Se jakautui useisiin kilpaileviin koulukuntiin. Johtavaan asemaan pääsi Émile Durkheimin ympärille ryhmittynyt koulukunta. Sen dominoiva asema ranskalaisessa sosiologiassa osui juuri vuosisadanvaihteen tienoille, ajankohtaan, joka tunnetaan Ranskan historiassa nimellä *Belle Époque*.

Tutkimuksessa lähestytään tieteen ja ideologian välistä suhdetta Clifford Geerzin ajatuksen pohjalta, jonka mukaan tiede ja ideologia voidaan nähdä erilaisina stilistisinä strategioina. Ideologia ymmärretään Louis Althusserin määrittelemässä merkityksessä ihmisten kuvitteellisena suhteena heidän olemassaolonsa ehtoihin. Althusserilainen ideologiakäsitys tulee hyvin lähelle Lucien Goldmannin käsitettä 'maailmankatsomus'.

Émile Durkheim ei sitoutunut mihinkään poliittiseen liikkeeseen, mutta hänen sosiologinen ajattelunsa noudatteli keskiluokkaisen intelligentsian skientististä ja holistista näkemystä. Kaikilla ihmistieteiden aloilla asioita alettiin selittää kokonaisuuden kautta aikaisemman atomistisen ja analyttisen näkemyksen sijasta. Sosiaalisissa kysymyksissä tällainen ajattelutapa on edellytyksenä kokonaisvaltaisen sosiaalipolitiikan kehittymiselle.

Durkheimilainen sosiologia oli näennäisesti epäpoliittista. Sen keskeisiä ongelmia olivat moraalin alkuperää ja luonnetta koskevat kysymykset. Durkheimin sosiologinen teoria osoittautuu kuitenkin syvemmissä merkityksessä poliittiseksi. Hänen koko tuotantonsa liittyy määrättyssä mielessä vallan, järjestyksen ja yhteiskunnallisen koheesion käsitteisiin. Radikaalit suosivat durkheimilaista sosiologiaa ehkä juuri siksi, että se näytti tarjoavan perusteet kirkosta riippumattomalle, maalliselle moralille.

Radikaaleilla ei ollut täsmällistä poliittista ideologiaa. Vuosisadanvaihteen tienoilla Léon Bourgeois kehitti solidarismiksi kutsutun opin, joka sai laajan kannatuksen radikaalien keskuudessa. Samoihin aikoihin Émile Chartier alkoi kirjoitella lehtiin nimimerkillä Alain. Hänen doktriiniaan alettiin myöhemmin pitää melkein radikalismien virallisena ideologiana.

Tutkimuksen keskeinen kysymys koskee durkheimilaisen sosiologian ja radikalistisen ideologian suhdetta. Hypoteettisesti lähdetään siitä, että durkheimilainen sosiologia ja radikalistinen ideologia ovat homologisia ajatusrakennelmia, jotka pohjautuvat liberaalin keskiluokan maailmankatsomukseen. Tämä hypoteesi pyritään todentamaan Lucien Goldmannin kehittämän geneettisen strukturalismin avulla.

Konkreettisesti tutkimuksessa vertaillaan Émile Durkheimin sosiologista teoriaa erityisesti poliittiselta kannalta Léon Bourgeois'n ja Alainin ajatuksiin. Tutkimuksessa tunnistetaan viisi keskeistä pilaria, joiden varaan keskiluokkainen maailmankatsomus rakentuu. Nämä ovat yhteiskunnan kaksinaisuusluonne, ihminen biologisena olentona, välittävät valtakeskukset, koulu- ja kasvatuskysymykset sekä uusi tasavalta. Strukturalistinen analyysi osoittaa, että Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelu voidaan selittävästi suhteuttaa keskiluokkaiseen maailmankatsomukseen. Heidän ajattelustaan voidaan löytää samat ainekset jalostetummassa muodossa. Niiden yhtäläisyys ei kuitenkaan ole sisällöllistä vaan rakenteellista.

12.2. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Ryhtyessäni tähän tutkimukseen mielessäni oli se mahdollisuus, että durkheimilainen sosiologia voitaisiin osoittaa radikalistisen ajattelutavan ja samalla Radikaalisosialistisen puolueen harjoittaman politiikan tieteelliseksi legitimaatioksi. Analyysini ei kuitenkaan tue näin pitkälle menevää johtopäätöstä. Ranskalainen radikalismi oli yksinkertaisesti liian heterogeeninen ja liian käytännöllisesti suuntautunut poliittinen voima, jotta sille olisi voinut rakentaa tieteellisiä perusteita. Mikään ei liioin tue olettamusta, että Durkheim itse olisi pyrkinyt tieteellään vallanpitäjien suosioon. Yhteensopivuus durkheimilaisen sosiologian ja radikalistisen ideologian väliltä löytyy pikemminkin keskiluokkaisesta maailmankatsomuksesta, johon sekä Durkheim että radikalistiset ideologit samastuivat.

12.2.1. Durkheim, Bourgeois ja Alain keskiluokkaisen maailmankatsomuksen edustajina

Sen sijaan liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksesta ja sen potentiaalisesta luokkatietoisuudesta voidaan löytää ainekset, jotka tarjoavat selityksen Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelun homologialle. Kaikki kolme ajattelijaa näkivät suuren yhteiskunnallisen muutoksen tapahtuvan silmiensä edessä. He olivat huolissaan sen mukanaan tuomista, ei toivottavista sivuvaikutuksista. He eivät kuitenkaan osanneet tai halunneet uskoa, että muutos tapahtuisi yhteiskunnan kokonaisuuden kannalta huonompaan suuntaan. Heistä ehkä näytti siltä, että ne siteet, jotka kiinnittivät keskikerrostumat kokonaisuuteensa, olivat terveimmällä pohjalla, ja siksi juuri niitä oli varjeltava ja kehitettävä tai estettävä niitä rappeutumasta.

Durkheim kehitti sosiologisen teorian, joka koostui työnjaosta, normeista, vallasta ja koheesiosta. Bourgeois pyrki juridis-moraalisen teorian avulla oikeudenmukaisempaan resurssien jakoon. Alain näki ongelmat vallassa ja sen käytössä ja yritti muotoilla periaatteita, joilla vallankäyttö saataisiin palvelemaan yhteiskuntaa koossapitäviä, rakentavia päämääriä.

Kun Durkheimin, Bourgeoisin ja Alainin ajattelu suhteutetaan liberaalin keskiluokan maailmankatsomukseen, niin havaitaan, että kaikkien kolmen ajattelussa esiintyvät samat elementit, joista keskiluokan luokkatietoisuus pääasiassa muodostuu. He eivät käsittele niitä samalla tavalla, eivätkä heidän ajatuksensa suinkaan ole yhteneviä, mutta tämän tutkimuksen kannalta on oleellista, että heidän ajattelunsa runkona oleva rakenne vastaa liberaalin keskiluokan maailmankatsomusta.

Kolmen filosofin ajatusrakenteiden homologia ja sen selittävä suhteuttaminen taustalla olevaan, laajempaan strukturiin ei kuitenkaan vielä ole ainoa johtopäätös, joka tutkimuksesta voidaan tehdä. Rakenteet eivät ole merkityksettömiä sen enempää kuin esimerkiksi talon arkkitehtuuri. Ernest Gellner on sattuvasti todennut, että strukturalismi etsii rakenteita sieltä, missä ennen nähtiin vain merkityksiä ja merkitystä sieltä, missä ennen epäiltiin olevan pelkkiä elottomia rakenteita (Gellner 1973, s. 151).

Jos arkkitehtuurivertausta jatketaan, voidaan ajatella, että liberaalin keskiluokan maailmankatsomus vastaisi nykyaikaista kerrostaloa, jossa ihmiset asuvat antamatta sille juuri muita merkityksiä kuin, mitä jokapäiväinen elämä vaatii. Liberaalin keskiluokan maailmankatsomus näkyi sen elämässä. Se teki työtä, kasvatti lapsia, harrasti liikuntaa jne., mutta ei luultavasti pystynyt luokkana antamaan näille asioille sen syvällisempiä merkityksiä.

Maailmankatsomukseen perustuvaa filosofista/sosiaalista/poliittista ajattelua voidaan samassa mielessä verrata goottilaiseen katedraaliin. Sen rakenne on perimmältään samanlainen kuin kerrostalon - ehkä yksinkertaisempikin. Molemmissa on huoneita, portaikkoja, ovia ja käytäviä, mutta katedraalin rakenteeseen sisältyy huomattavasti enemmän merkityksiä kuin kerrostalon rakenteeseen.

Mikä sitten on se arkkitehtoninen piirre, joka on kaikkein yleisimmällä tasolla yhteinen keskiluokkaiselle maailmankatsomukselle ja tutkimuksen kohteina oleville kolmelle ajattelijalle? Ranskalaisittain ilmaistuna se oli antiklerikalismi. Historiallisen kulttuurisosiologian kielellä se oli yhteiskunnan sekularisoituminen ja sen vaatima uusi moraalinen. Keskiluokka halusi elää kerrostaloelämäänsä vapaana kirkon holhouksesta. Durkheim, Bourgeois ja Alain halusivat niinkään vapautua kirkon ikeestä, mutta he ymmärsivät myös, että kysymyksessä ei ollut pelkästään ies.

Kirkko oli vuosisatojen ajan täyttänyt monia positiivisia tehtäviä ranskalaisessa yhteiskunnassa. Ennen kaikkea se oli tarjonnut kansalle yhtenäisen, kristillisen moraalin ja kasvatuksen (esim. Durkheim 1938, ss. 74-75). Jos kirkon tarjoama moraalinen ei enää tuntunut tyydyttävältä, se oli pakko korvata maallisella moraalilla, ellei yhteiskunnan haluttu ajautuvan täydelliseen normittomuuden tilaan. Pyrkimys uuteen, maalliseen moraalisiin selittää homologisen rakenteen Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin ajattelussa. Se koostuu samantyyppisistä ajatusmuodoista, joista liberaalin keskiluokan maailmankatsomuskin voidaan rekonstruoida.

12.2.2. Émile Durkheimin metodologinen horjuvuus ja sen moraalinen merkitys

Émile Durkheim pyrki kehittämään sosiologisen teorian, joka olisi sovellettavissa erilaisiin yhteiskuntiin ilman, että teorian premissejä tarvitsisi muutella. Samalla hän kuitenkin tavallaan 'sortui' poliittiseen ambivalenssiin. Hän ei halunnut pysytellä aikansa poliittisten kiistojen ulkopuolella, mutta hän ei myöskään halunnut sitoutua mihinkään poliittiseen liikkeeseen. Kärjistäen voitaisiin väittää, että hän toimi yliopistopiireissä poliitikkona ja politiikassa tiedemiehenä.

Tällainen asenne sisältää ristiriidan, jonka ydinkysymys on tämä: voiko ihminen olla yhtä aikaa cartesiolainen rationalisti ja relativistinen empiristi? Cartesiolaisuus on tässä yhteydessä ymmärrettävä tietoteoreettisessa merkityksessään eli sellaisena tiedon varmuutena, jota ei voi loogisesti epäillä ja joka näin ollen sulkee induktiivisen päättelyn varman tiedon ulkopuolelle (Lübke 1988, ss. 87-88).

Nykyaikainen tutkija ei ehkä huomaa tässä mitään erityistä ristiriitaa. Empiiriset tieteet muotoilevat hypoteeseja olemassaolevan tiedon perusteella, testaavat ne havainnoilla ja esittävät tutkimustuloksensa rationaalisina johtopäätöksinä. Formaaliset ja normatiiviset tieteet etenevät puhtaasti deduktion kautta.

Mitään ristiriitaa ei itse asiassa olekaan, jos tutkija tietoisesti käyttää molempia lähestymistapoja ja osoittaa selvästi, milloin hän siirtyy toisesta toiseen. Juuri tätä erottelua Durkheim kuitenkin välttelee. Tästä puolestaan johtuu, että hänen poliittinen ajattelunsa tulee esiin hänen empiirisistä tutkimuksistaan ikäänkuin mutkan kautta (Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 258-259).

Jos Durkheim olisi pysytellyt cartesiolaisen tieteenihanteen puitteissa, hän olisi voinut muotoilla yhteiskunnalliset tavoitteensa esimerkiksi seuraavasti. Ihmiset ovat keskenään tasa-arvoisia. Heillä on erilaisia yhteiskunnallisia intressejä. Niiden edistämiseksi heidän täytyy muodostaa painostusryhmiä (puolueita, korporatioita). Nämä kilpailevat keskenään poliittisesta vallasta. Enemmistö käyttää valtaa vaalien välillä, koska se edustaa suurinta osaa yhteiskunnan jäsenistä. *Ergo*: tasavalta on oikeudenmukaisin valtiomuoto.

Émile Durkheim muotoili metodologisen perussääntönsä seuraavasti: "Ensimmäinen ja kaikkein perustavimmanlaatuisin sääntö on: *pidä sosiaalisia faktoja esineinä*." (Durkheim 1982, s. 43).

Jos Durkheim olisi ollut puhdas empiirikko, hän olisi kehitellyt hypoteeseja erilaisten yhteiskuntien instituutioista (sosiaalisista faktoista esineinä) ja testannut niitä havainnoilla. Mahdollisesti hän olisi päätenyt teoriaan siitä, minkälainen poliittinen järjestelmä vastaa kunkin yhteiskunnan sosiaalisia olosuhteita ja kehitystasoa. Hän olisi, toisin sanoen, menetellyt niinkuin Montesquieu, joka yritti selittää, miksi eri maiden valtiomuodot ovat erilaisia. Durkheimilla olisi vain ollut saatavissaan laajempi ja luotettavampi empiirinen aineisto kuin Montesquieulla.

Varsin varhain Durkheimin on täytynyt ymmärtää, että yhteiskunta ja sen ilmiöt (sosiaaliset faktat) ovat liian monimutkaisia analysoitaviksi Descartes'in vaatimusten mukaan. Jo Montesquieuta koskevassa tutkimuksessaan (1892) hän toteaa, että tosiasioiden monimutkaisuus ylittää ihmismielen loogiset kyvyt ja että nimenomaan yhteiskuntatieteissä induktiivinen ja komparatiivinen metodi on hedelmällisempi kuin cartesiolainen deduktio (Durkheim 1953, ss. 101-102).

Cartesiolaisen tieteenihanteen tunnontarkka seuraaminen veisi yhteiskuntatieteiltä pohjan. Ainoastaan yksilöt täyttäisivät Descartes'n vaatimuksen, ja yhteiskunta olisi pelkkä harhakuva, jonka tajuaisin vain siksi, että "... joku yhtä viekas ja petollinen kuin voimallinenkin paha henki on käyttänyt kaiken taitonsa pettääkseen minua ..." (Descartes 1956, s. 89; Jones 1994, ss. 34-35).

Tässä tilanteessa Durkheim päätyi ratkaisuun, jossa hän yhdisti deduktion ja induktion, cartesiolaisen rationalismin ja relativistisen empirismin, mutta hän yhdisti ne sillä tavalla, että hän ikäänkuin tasapainoili niiden välillä. Durkheimin ratkaisu on enemmän moraalinen kuin metodologinen (Jones 1994, s. 34).

Robert Alun Jones menee niin pitkälle, että hän väittää Durkheimin tieteellisen sosiologian ambitiota alisteiseksi hänen poliittiselle ohjelmalleen. Hän etsi sopivaa moraalista ideaalia Kolmannen Tasavallan 'uudelle ihmiselle' (Jones 1994, ss. 36-37).

Ensinnäkin Durkheimin vaatimus sosiaalisten faktojen pitämisestä esineinä on moraalinen ja poliittinen kannanotto siinä mielessä, että se sulkee tarkastelun ulkopuolelle ihmisen yksilönä, täysin vapaana sosiaalisista siteistään. Sen sijaan se vaatii tarkastelemaan yhteiskuntaa annettuna (sosiaalisena faktana). Jos halutaan saada aikaan moraalisia ja poliittisia uudistuksia, joilla olisi syvä vaikutus yhteiskuntaan ja moraliin, niin toimenpiteiden täytyy kohdistua yhteiskuntaan sosiaalisena faktana (Châtelet - Duhamel - Pisier 1989, ss. 258-259).

Durkheimin julkilausuttuna tavoitteena oli tarkkailla yhteiskuntia ulkopuolisena tutkijana ja selvittää niiden toimintaa samalla tavalla kuin luonnontieteilijät ottavat selvää luonnon ilmiöistä. Samalla hän kuitenkin näki yhteiskunnan eräänlaisena moraalisenä ideaalina ja jopa uskonnollisen palvonnan kohteena. Hän ei todellisuudessa suinkaan tyytynyt kuvaamaan yhteiskunnallisia ilmiöitä esineinä, vailla arvotettavia ominaisuuksia (Aron 1967, ss. 396-397; Durkheim 1974, s. 71; Töttö 1996 b, s. 87).

Tästä seuraa durkheimilaisen ajattelun toinen ambivalentti piirre, joka liittyy holismi/individualismikysymykseen. Yleinen käsitys Durkheimista holistisena ajattelijana ei ole aivan kiistaton. Paikoitellen Durkheim näyttää ajattelevan, että yhteiskunta muodostuu pelkästään yksilöistä eikä sillä ole mitään niitä ylittävää olemassaoloa (metodologinen individualismi): "Yhteiskunta voi realisoitua vain yksilöissä ja heidän kauttaan, koska se ei ole mitään muuta kuin yhteenkootuneita ja organisoituneita yksilöitä." (Durkheim 1975:2, s. 35).

Toisaalta kuitenkin: "Mutta sosiaalinen ympäristö koostuu olennaisesti yhteisistä ideoista, uskomuksista, tavoista ja pyrkimyksistä. Jotta ne voisivat tunkeutua myös yksilöihin, niiden täytyy jotenkin olla olemassa heistä riippumatta." (Durkheim 1985, s. 369). "*Mais le milieu social est essentiellement fait d'idées, de croyances, d'habitudes, de tendances communes. Pour qu'elles puissent imprégner ainsi les individus, il faut donc bien qu'elles existent en quelque manière indépendamment d'eux; ...*" Durkheim 1930, s. 339).

Durkheimin ajattelussa voidaan siis osoittaa horjuvuutta kahden aivan keskeisen periaatteen suhteen: yhteiskunta esineenä ja yhteiskunta moraalisenä ideaalina, yhteiskunta yksilöiden summana ja yhteiskunta yksilöistä riippumattomana entiteettinä. Tämä horjuvuus, jota on loogisesti vaikea perustella, on Durkheimille itselleen kuitenkin tärkeää, sillä se jättää ikäänkuin oven raolleen hänen omille moraalille ja poliittisille pyrkimyksilleen.

Durkheimin ajatus yhteiskunnasta sekä sosiaalisena faktana että moraalisenä ideaalina on ristiriitainen tavalla, jota ei voida selittää pois. Durkheimhan toisaalta väittää, että "... koskaan ei ole mahdollista haluta muuta moraalista kuin se, mitä ajan yhteiskunnallinen tilanne vaatii. Jos haluttaisiin toisenlaista moraalista kuin mitä yhteiskunnan luonne edellyttää, niin se merkitsisi jälkimmäisen kieltämistä ja sen seurauksena meidän itsemme kieltämistä." (Durkheim 1974, s. 55).

Kaikesta huolimatta Durkheim etsii sellaista moraalialia, joka sopisi Kolmannen Tasavallan poliittiseen, sosiaaliseen ja kasvatukselliseen miljööseen ja turvaisi tasavallan säilymisen ja edistymisen valitsemallaan tiellä. Hänen metodologinen valintansa - pysytellä cartesiolaisen rationalismin ja empirismin välissä - oli tässä mielessä moraalinen valinta. Se antoi mahdollisuuden käydä tieteen keinoin ratkomaan moraalikysymyksiä ja päätyä sitä kautta, hieman mutkia oikoen, samaan, mihin Belle Époquen liberaalin keskiluokan poliittiset ajattelijat päätyivät: vapauteen ja solidaarisuuteen (Jones - Kibbee 1993, erit. ss. 167-168).

Durkheimin horjunta holismi/individualismikysymyksessä voidaan niinkään ymmärtää hänen moraalisen perusasentoitusensa valossa. Jos yhteiskunta ymmärretään esineenä, 'luonnonmuodostumana', sillä ei voi olla moraalisia tavoitteita. Patologisia tapauksia lukuunottamatta jokaisessa yhteiskunnassa vallitsee sellainen moraalialia, joka sille sopii. Henkilö (individi) Émile Durkheim voi sen sijaan asettaa itselleen moraalialia tavoitteita ja vieläpä pyrkiä toimimaan niin, että hänen moraalialia tavoitteensa toteutuisivat yhteiskunnassa.

12.2.3. Solidaristit uuden moraalialin edustajina

François Ewald korostaa solidarismin moraalialia perustaa. Käsite 'solidaarisuus' ei vuosisadan vaihteessa viitannut erityisesti mihinkään sosiaalialiseen doktriiniin, kuten työväestön aseman parantamiseen tai sosiaaliturvan kehittämiseen - mihin se todellisuudessa lopulta johti. Solidaarisuus merkitsi pikemminkin yhteistä pohjaa taloudelliselle, poliittialle, sosiologiselle ja juridialle ajattelulle. Tuo yhteinen pohja oli nimenomaan moraalialikysymys (Ewald 1986 b, s. 358).

Alunperin Léon Bourgeois ja häneen liittyneet solidaristialia ajattelijat kehittivät moraalialikäsitteensä omasta mielestään tieteelliseltä pohjalta vedoten sekä biologian, historian, sosiologian että taloustieteen tuloksiin (esim. Bouglé 1925, ss. 144-161). He erosivat Durkheimista (ehkä Bougléta lukuunottamatta) siinä suhteessa, että he eivät nähneet mitään ongelmaa siirtymisessä empirialista arvostuksiin. Heidän käsitteensä mukaan hyvän yhteiskunnan ainekset olivat annettuina empirialisten tieteiden tuloksissa, jos niitä osasi lukea oikein.

Tarkemman tutkimuksen jälkeen he joutuivat toteamaan, että ihmisten välinen riippuvuus, johon solidaarisuus perustui, oli sokea luonnonvoima, joka oli ihmisille sekä haitallinen että hyödyllinen. Yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ongelmia ei voitu ratkaista luottamalla luonnon hyväntahtoisuuteen, mutta ei missään tapauksessa myöskään toimimalla luonnonvoimaa vastaan. Sitä piti oppia käyttämään hyväksi samalla tavalla kuin ihminen oli oppinut käyttämään tuulta purjehtimiseen tai painovoimaa rakentamiseen.

Tämä puolestaan pakotti solidaristialia pohtimaan ennen kaikkea oikeudenmukaisia henkisten ja materiaalien resurssien jakoa, joka heidän käsitteensä mukaan voitiin johtaa Bourgeois'n kehittämästä yhteiskunnallisen velan normatiivisesta käsitteestä.

Solidarismia ei kuitenkaan pidä ymmärtää vain kolmantena tienä sosialismin ja liberalismien välillä. Jos keskiluokka etsi uutta moraalista, joka korvaisi liberalistisen individualismin vapautta hävittämättä, se etsi sitä yhtä paljon oman itsensä kuin työväestön takia. Solidaristinen ajattelu osoitti, miten itse vapaus saattoi asettaa ihmisille velvollisuuksia, joista vastaaminen puolestaan piti vapautta yllä (Ewald 1986 b, s. 359).

12.2.4. Alainin moralismi

Radikaalisosialistien lempifilosofi Alain puolestaan oli puhdas moralisti ja pedagogi, joka ei edes vaatinut poliittiselle filosofialleen tieteellistä pohjaa eikä kuorta. Tästä syystä hänen poliittinen ajattelunsa on mutkattomampaa kuin Durkheimin ja Bourgeois'n. Hänellä näyttää olleen lähes rajaton luottamus filosofian klassikoihin.

Alainin suhde tieteisiin oli pragmatistinen. Tieteet voivat hänen käsityksensä mukaan olla hyödyllisiä, mutta ihminen voi muodostaa oikean mielipiteen myös ilman tiedettä (esim. Alain 1958 b, s. 380).

Hän polemisoi mm. Einsteinin suhteellisuusteoriaa vastaan, koska se hänen mielestään uhkasi Kantin filosofiaa (Alain 1936, ss. 127-129).

Vähintään yhtä epäluuloisesti hän suhtautui Freudiin. Hän väitti Freudin kehittäneen uuden taikauskon, joka pyrki turmelemaan meidän aikamme vapauttamalla vaistot, kun taas todellinen sivistys pyrkii päinvastoin kontrolloimaan niitä (esim. Alain 1959, ss. 14-16; Sernin 1985, ss. 464-465). Tässä käsityksessään hän ei tosin ollut yksin. Ennen toista maailmansotaa Freud ei saanut Ranskassa ymmärtämystä sen enempää lääkäreiltä kuin maallikoiltakaan.

Alainin subjektivistinen, paljolti klassiseen filosofiaan pohjaava esseistiikka osui lähes kaikilta osiltaan yksin uuden tasavallan kantajoukon, liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksen kanssa.

Vaikka Alainin ajattelussa on havaittavissa skeptinen, suorastaan kyyninen sivujuonne, se ei ulotu tasavaltaan eikä sen instituutioihin, vaan ihmisiin, jotka eivät täytä uuden moraalin vaatimuksia. Alain esiintyi mielellään kapinallisena, mutta hänen kapinallisuutensa suuntautui liberaalin keskiluokan arvojen mukaan: "Sillä äänioikeuden käyttö on juuri kieltäytymistä tottelemasta. Boulangismin purkautuminen oli kieltäytymistä tottelemasta. Kirkon ja valtion ero oli kieltäytymistä tottelemasta. Dreyfus'n tapaus oli kieltäytymistä tottelemasta." (Alain 1934, s. 204).

Korostetusta individualismistaan huolimatta Alainkin ymmärsi, että yksilön on elettävä kokonaisuuden ehdoilla (yhteiskunta on luonnonmuodostuma), vaikkei hän saakaan antautua kriitikittömästi yhteiskunnan johdettavaksi (esim. Alain 1952 a, s. 138). Tästä oivalluksesta seuraa Alainin erikoislaatuinen tottelemisen ja vastarinnan dialektiikka, jolla hänen käsityksensä mukaan voidaan välttää sekä anarkia että tyrannia.

12.2.5. Republikanistinen vapaus, eksistentiaalinen vapaus ja politiikkakäsitys

Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin suhdetta voidaan myös tarkastella hiukan toisesta näkökulmasta ottamalla lähtökohdaksi sartrelaisen ja tasavaltalaisen politiikkakäsityksen ero, niinkuin Kari Palonen tekee artikkelissaan 'A Case of Politics for Politics. Jean-Paul Sartre's Existential Apology of Politics as an Alternative to the Republican One' (Palonen 1990, ss. 121-139).

Jean-Paul Sartre esittää 'ontologisen' vapaudenmääritelmänsä seuraavasti: "Todellisuudessa me olemme se vapaus, joka valitsee, mutta me emme valitse vapautta: meidät on tuomittu vapauteen." (Sartre 1968, s. 565).

Suhteessa Sartren määritelmään Durkheimin, Bourgeois'n ja Alainin vapauskäsitykset asettuvat mielenkiintoisella tavalla portaittain. Kaiken edellä esitetyn jälkeen yksi esimerkki kultakin riittänee.

Léon Bourgeois'lle vapaus merkitsi nimenomaan poliittista vapautta. Se ei suinkaan ollut ihmiselle välttämättä kuuluva olotila. Tasavaltainen järjestys kuitenkin vaati, että kansalaisten oli oltava vapaita, ja tästä syystä vapautta piti vaatia ikäänkuin voimankäytön vastakohtana: "Kansalaisvapaus, poliittinen vapaus ja uskonnonvapaus ovat tasavaltalaisen valtion välttämätön laki. Järjestys, oikea moraalinen ja sosiaalinen järjestys, täytyy siellä varmistaa kaikkien vapaalla yhteenliittymisellä, järjellä ja tietoisuudella eikä yhden tai useamman henkilön voimalla." (Bourgeois 1897, s. II).

Émile Durkheimille ihmisen ontologisella vapaudella ei näytä olevan mitään mieltä. Se ei yksinkertaisesti mahdu hänen ajattelunsa piiriin: "Itse uskokin on vain älyn, joka ymmärtää työnjaon edut ja välttämättömyyden, vapaata alistumista. Sen takia sosiaalisessa organisaatiossa on jotakin vapaata ja haluttua." ("*La foi elle-même n'est que la libre soumission d'une intelligence qui comprend les avantages et les nécessités de la division du travail. Voilà pourquoi il y a quelque chose de libre et de voulu dans l'organisation sociale.*") (Durkheim 1975:1, s. 371).

Durkheim kyllä ymmärtää ihmisen yksilöllisen vapauden, mutta se liittyy hänen ajattelussaan lähinnä ihmisen 'alempiin', aistimellisiin kokemuksiin ja toimintoihin. Korkeammat hengen toiminnot, kuten moraalit, uskonto ja ylipäänsä käsitteellinen ajattelu liittyvät välttämättä kollektiiviin. Toisin sanoen ihmisen vapaus perustuu hänen asemaansa yhteiskunnan jäsenenä (Durkheim 1970 a, ss. 326-327). Näin ollen voitaisiin sanoa, että Durkheim tulee lähemmäksi Sartren vapauskäsitystä kuin Bourgeois (vrt. Parvikko 1993, s. 56).

Alainin tapauksessa sopivan esimerkin löytäminen on melko vaikeaa, sillä häneltä riittää vapauden määritelmiä kymmenittäin jokaiseen niteeseen. Niiden ydinajatus on kuitenkin aina sama: "Velvollisuus tarkoittaa itsensä hallintaa, sitä, ettei koskaan luovuta kenellekään sisäistä hallintaansa. Ja tämä auttaa ymmärtämään, että puhdas moraalit torjuu kaikenlaiset herrat ja kaikenlaiset jumalat... Riittää, että saa maistaa vapautta rakastaakseen sitä." (Alain 1959, ss. 155-156).

Alainin vapauskäsitys tulee ehkä lähimmäksi Sartren ontologista vapautta. Hänkään ei kuitenkaan pysty näkemään vapautta ihmisen välttämättömänä olotilana. Se on hänelle asiaintila, joka ihmisen täytyy löytää itsestään ja ottaa se hallintaansa. Voisi jopa väittää, että Alain jo ennakoisi sartrelaista vapauskäsitystä, mutta hän ei vielä pystynyt muotoilemaan sitä perinteellisestä filosofisesta sivistyksestään poikkeavalla tavalla.

Nämä vapauden määritelmät tekee tässä yhteydessä mielenkiintoisiksi se, että ne näyttävät liittyvän määrätynlaiseen politiikkakäsitykseen, jota Kari Palonen kutsuu tasavaltalaiseksi (republikanistiseksi) (Palonen 1990, s. 122). Kolmannen Tasavallan perustajien ja radikalististen ideologioiden käsitys politiikasta oli partisipatorinen. Sitä tarkoitti Émile Durkheimin vaatimus kansalaisten ja vallanpitäjien jatkuvasta kommunikaatiosta, Léon Bourgeois'n toivomus kansalaisten aktiivisuudesta erilaisissa yhteenliittymissä ja Alainin vaatimus kansalaisten harjoittamasta edustajiensa valvonnasta. Palosen mukaan Alain olikin viimeisiä niistä ranskalaisista ajattelijoina, jotka vielä sotien välisenä aikana puhuivat partisipatorisesta politiikasta moraalisena toimintana, joka oli riippumaton konkreettisista instituutioista (Palonen 1990, ss. 122-123; vrt. Arendt 1985, ss. 182-183; Parvikko 1993, s. 52).

Osallistuvan politiikkakäsityksen valossa on myös helppo ymmärtää valtion ja yksityisten kansalaisten välissä olevien valtakeskusten merkitys, jota Durkheim, Bourgeois ja Alain korostivat, siitä huolimatta, että heidän käsityksensä näistä valtakeskuksista poikkesivat huomattavasti toisistaan.

Jean-Paul Sartre puolestaan näki politiikan vielä kiinteämmin ihmisen olemassaoloon kuuluvana. Hänen (ainakin 1960-luvulla esittämän) käsityksensä mukaan ei ollut mitään tarvetta vaatia ihmisiltä poliittista osallistumista, sillä ihmiset eivät voineet sitä välttää. Samalla tavalla kuin meidät on tuomittu vapauteen, meidät on myös tuomittu politiikkaan. Jättäytyminen politiikan ulkopuolelle - esimerkiksi jättämällä äänestämättä - on jo poliittinen teko (Palonen 1990, ss. 126-131).⁶⁾

Ei ole tietenkään mikään ihme, että kansalaisten osallistuminen politiikkaan muodostui ihanteeksi vuosisadanvaihteen Kolmannen Tasavallan ideologista perustaa rakentaville sosiologeille ja radikalistisille ideologeille. Se oli itse asiassa yksi uuden tasavallan innovaatioita Napoleon III:n diktatuurin ja suurkapitalistien hegemonisen kauden jälkeen. Partisipatorinen politiikkakäsitys on ehkä myös yksi nykyaikaisen hyvinvointivaltion kivijalka.

Osallistuvan politiikkakäsityksen hiipuminen sotien välisenä aikana voidaan ymmärtää Radikaalisosialistisen puolueen luonteen muuttumisen seurauksena. Poliittikka alettiin nähdä entistä enemmän teknokraattisessa valossa, mihin liittyi myös ideologioiden kuolemaksi kutsuttu ilmiö (dépolitisation), jota vastaan Sartren politiikkakäsitys nimenomaan oli suunnattu.

⁶⁾ Sartre/Palonen vie tässä yhteydessä kyllä ontologisen vapauden ja politiikan rinnastamisen liian pitkälle. Olla tuomittu vapauteen ja olla tuomittu politiikkaan eivät ole samantasoisia asioita. Robinsonin Crusoe eli saarellaan taatusti politiikan ulkopuolella ainakin siihen asti, kunnes hän kohtasi Perjantain. Vapaudestaan hän ei sen sijaan kyennyt 'vapautumaan'!

Mikäli osallistumista pidetään tärkeänä demokratian kriteerinä, sekä Durkheimin että Bourgeois'n käsityksiin sisältyy hiukan traaginen ristiriita. Heidän intentionsa olivat epäilemättä demokraattiset, mutta toisaalta heidän ajattelussaan oli jo idullaan teknokraattinen, asiantuntijavaltaisuutta korostava politiikkakäsitys. Tämä seuraa välttämättä skientistisestä, meritokratiaa ja koulutusta korostavasta yhteiskuntakäsityksestä ja kasvatustilfilosofiasta.

Alainilla tätä ristiriitaa ei esiinny, koska poliitikot eivät hänen käsityksensä mukaan tarvinneet asiantuntemusta. Alainin mielestä politiikkojen tehtävänä oli pikemminkin käyttää tervettä järkeä virkamiesten asiantuntijavallan vastapainona.

12.2.6. Radikaalisosialistisen puolueen rooli

Radikaalisosialistisen puolueen asema liberaalin keskiluokan poliittisena edustajana oli ennen kaikkea valtapoliittinen. Tehokkaana vaalikoneistona se pystyi turvaamaan keskiryhmien poliittisen johtoaseman Kolmannessa Tasavallassa ensimmäiseen maailmansotaan asti. Puolueen ideologinen löyhyys salli sen esiintymisen keskiluokkaisen maailmankatsomuksen poliittisena edustajana esiintyipä tämä maailmankatsomus sitten durkheimilaisessa, solidaristisessa tai alainilaisessa muodossaan.

Voi olla, että radikalismi oli monille kannattajilleen ennen kaikkea varma valinta demokraattisen tasavallan puolesta. On kuitenkin liioiteltua sanoa, että radikalismi olisi ollut vain Belle Époquen porvariston linnake sosialismin vaaraa vastaan (Ewald 1986 b, s. 538). Liberaali keskiluokka tuskin edes osasi pelätä heräävää työväestöä yhtä paljon kuin oikeistolaista taantumusta ja tasavallan suistumista bonapartistiseen diktatuuriin (Benda 1927, ss. 23-24).

Samaa ei voida sanoa suurporvaristosta, jolle jo radikaalien ajama progressiivinen tulovero oli vakava uhka ja suorastaan askel sosialismin suuntaan. Yläluokan taktiikkana olikin estää sellaisten radikaalihallitusten syntyminen, jotka olisivat pystyneet johdonmukaisesti toimimaan tuloveron puolesta. Se oli valmis jopa rahoittamaan maltillisten radikaalien ainesten vaalikampanjoita estääkseen puhtaasti vasemmistolaisten hallitusten syntyminen (Kaplan 1995, ss. 158-159). Tällainen menettely antaa tietysti melko vahvaa evidenssiä Nicos Poulantzasin luokkanalyysin osuvuudesta Belle Époquen Ranskassa (Poulantzas II 1972 b, s. 76; Carnoy 1984, ss. 101-102).

Radikaalien poliittisen nousun ajankohtaan osui edellä mainittu tietoisuuden muutos, jota François Ewald kutsuu epistemologiseksi (Ewald 1986 b, s. 359), mutta jota olisi ehkä parempi sanoa morfologiseksi. Kysymyksessä ei niinkään ollut muutos tiedon ehtoja tai rajoja koskevissa käsityksissä vaan tavassa ajatella ihmisen asemaa yhteiskunnassa totaliteetin kautta. Ajattelutavan muutos oli itse asiassa välttämätön sekä sosiologiatieteen kehittymiselle että sosiaalireformismille ja siitä kehittyneelle, modernille sosiaalipolitiikalle.

Gambettan edustama radikalismi oli vielä melko individualistista, vaikka hän suuntasikin sanomansa määrätyle yhteiskuntaluokalle. Poliittisella tasolla uusi ajattelutapa näkyi ensimmäiseksi hygienistisen valtion ideassa, sitten solidarisuusajattelussa ja lopulta ensimmäisissä lakisääteisen sosiaaliturvan iduissa. Tämän uuden ajattelutavan edustajana Radikaalisosialistinen puolue pystyi esiintymään ja jopa toimimaan reformistisena puolueena, vaikka sen käytännölliset sosiaalipoliittiset tavoitteet usein kompastuivat puolueen sisäiseen ideologiseen epämääräisyyteen (Ewald 1986 b, ss. 360-363; Gueslin 1992, ss. 98-99; Rosanvallon 1993, ss. 132-133).

Sosiologiassa holistinen ajattelu näkyi puhtaimmillaan Durkheimin esinemetaforassa: pidä sosiaalisia faktoja esineinä (*comme des choses*). Durkheimin ohjeen moraalinen merkitys ei kuitenkaan sopinut yhteen vuosisadan vaihteen konservatiivisten aatevirtausten kanssa vaan liberaalin keskiluokan maailmankatsomuksen ja sen poliittista ideologiaa edustavan radikaalisosialismin kanssa.

13.EPILOGI: DURKHEIMILAISEN SOSIOLOGIAN JA VUOSISADANVAIHTTEEN RADIKALISTISTEN AATTEIDEN KANTAVUUS

Tutkimukseni tarkoituksena ei ole arvioida sen enempää durkheimilaista sosiologiaa kuin Alainin ja Bourgeois'n radikalismiakaan. Pyrin ainoastaan selvittämään niiden keskinäistä suhdetta. Siitä huolimatta saattaa olla paikallaan kuvata lyhyesti mainittujen aatteiden kantavuutta.

13.1. ÉMILE DURKHEIMIN VAIKUTUS MYÖHEMPÄÄN SOSIOLOGISEEN JA YHTEISKUNNALLISEEN AJATTELUUN

Émile Durkheim kuuluu tietenkin sosiologian keskeisiin klassikoihin, ja hänen teoriaansa palataan toistuvasti sosiologisessa kirjallisuudessa. Kun arvioidaan Durkheimin merkitystä sosiologian teoreetikkona, on kuitenkin syytä muistaa, että hän ei ole aina nauttinut sellaista suosiota kansainvälisessä sosiologiassa kuin 1950-luvulla ja 1990-luvulla. Robert Park (1864 - 1944) ja Chicagon koulukunta antoivat suuremman arvon Gabriel Tardelle kuin Émile Durkheimille. Syynä tähän lienevät tieteelliset heilahtelut metodologisen individualismin ja holismin välillä, jotka puolestaan heijastelevat poliittisen individualismin ja kommunitarianismin vaihteluja (Joseph 1984, s.549).

Ranskassa Durkheimia seuraavan polven sosiologit huolehtivat edelleen oppiaineensa itsenäisyydestä. He olivat taipuvaisia pitämään durkheimilaista sosiologiaa 'moraalin tieteineen' liian spekulatiivisena ja liäksi filosofiaan kiinnittyneenä, jotta se olisi voitu hyväksyä todella itsenäisen tieteen asemaan (Fabiani 1988, ss. 171-172).

Eräänä syynä Durkheimilaisen sosiologian aliarvostukseen on myös ollut uusien tärkeiden kulttuurivaikuttajien esiintyminen. Tarkoitin lähinnä Raymond Aronia ja Jean-Paul Sartrea, jotka keskinäisistä erimielisyyksistään huolimatta asettuivat eräissä keskeisissä kysymyksissä hyvin epädurkheimilaiselle kannalle (Aron 1981, ss. 93-94; Heilbron 1985, s. 203 n. 3 ja s. 227; Sartre 1951, ss. 21-26; Vanamo 1982, passim).

Koko yhteiskuntatieteiden kentän kannalta Durkheim näyttää kuitenkin edesauttaneen sosiologisen ajattelutavan yleistymistä. Hän itse oli valmis sulauttamaan sosiologian lähitieteet sosiologian erikoisalueiksi (Durkheim 1977, ss. 39-42; Parkkinen 1982, s. 10).

Tämä on tietysti herättänyt vastustusta ja oman reviirin puolustushenkeä esimerkiksi historioitsijoiden, politiikan tutkijoiden ja psykologien keskuudessa. Tosiasiassa sosiologian lähitieteet ovat kuitenkin 'sosiologisoituneet', vaikka ne ovatkin säilyttäneet autonomiansa. Niiden edustajat ovat hyväksyneet täydentävän yhteistyön sosiologian vastaavien haarojen kanssa. Ihmistieteiden väliset raja-aidat ovat ainakin madaltuneet elleivät joissakin tapauksissa kaatuneetkin (Gurvitch 1977, s. 304).

Viime vuosikymmeninä yhteiskuntatieteiden homogenisoituminen on edelleen vahvistunut. Kansainvälisessä keskustelussa puhutaan yhä yleisemmin 'yhteiskuntatieteistä yleensä'. John Urry väittää, että ajatus yhteiskuntatieteiden välisestä keskinäisestä riippuvuudesta on kypsynyt parin viimeksi kuluneen vuosikymmenen kehityksen tuloksena (Urry 1990, ss. 182-183). Sekä tieteessä että yhteiskunnassa tapahtuneet muutokset ovat varmasti nopeuttaneet tässä kuvattua kehitystä, mutta suhteellisuuden tajun säilyttämiseksi on hyvä muistaa, että Émile Durkheim piti sitä todennäköisenä ja toivottavanakin jo sata vuotta sitten.

Uransa alkuaikoina Durkheimia kuitenkin askarrutti kysymys sosiologian identiteetistä. Voidakseen olla tiedettä sosiologialla pitää olla oma, muista tieteistä erottuva tutkimuskohteensa. Hänen mielestään asia oli ratkaistu sillä, että sosiologian tutkimuskohteeksi määritellään sosiaaliset faktat, joita tutkijan on tarkasteltava esineinä. Ilmeisesti asia ei kuitenkaan ole ratkaistu, sillä jatkuvasti sosiologit määrittelevät tutkimuskohdettaan uudelleen. Nykyisin vallitseva käsitys on, että sosiologian tutkimuskohteena on nimenomaan moderni yhteiskunta ja sen modernisaatio (esim. Giddens 1995 b, s. 19; Gronow - Noro - Töttö 1996, s. 12).

Moderni yhteiskunta oli myös Durkheimin käytännöllisen mielenkiinnon kohteena. Ehkä sosiologien pitääkin tutkia juuri modernia yhteiskuntaa, jotta heidän tieteellään olisi käytännöllistä merkitystä, mutta eikö moderni yhteiskunta tutkimuskohteena ole kuitenkin alisteinen Durkheimin ensisijaiselle vaatimukselle tutkia sosiaalisia faktoja? Onko mitään syytä, miksi sosiaaliset faktat näyttäytyisivät selvimpinä ja kirkkaimpina juuri modernissa yhteiskunnassa?

Politiikan tutkimuksen (valtio-opin) kannalta Ranskan kehitys voidaan esittää myös toisenlaisessa valossa. Pierre Favre katsoo, että varsinainen politiikan tutkimus syntyi Ranskassa vasta toisen maailmansodan jälkeen. Syynä tähän viipeeseen oli hänen mukaansa nimenomaan Durkheimilainen sosiologia.

Sosiologia syntyi humanistisissa tiedekunnissa. Sillä oli täysi työ taistelussa legitimitetistään filosofiaa ja humanistisia tieteitä vastaan. Tästä syystä se jätti varsinaisen politiikan tutkimuksen juristeille, jotka puolestaan ymmärsivät sen pelkästään valtio-oikeudellisten normien tutkimiseksi.

Pariisin *École libre de la science politique* tähtäsi juuri virkamiesten koulutukseen. Sen antama opetus oli pääasiassa historiallista, juridista ja taloudellista. Favren mukaan edellä kuvatun kehityksen tuloksena oli se, että politiikan tutkimus Ranskassa ennen toista maailmansotaa oli lähes nimellistä (Favre 1981, ss. 95-96; Wagner 1990, ss. 262-272).

13.2. SOLIDARISTISTEN AATTEIDEN KOHTALO

Radikaalisosialistinen puolue menetti suuren osan parlamentaarisesta voimastaan ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Sosialistipuolue SFIO valtasi vähitellen sen aseman johtavana vasemmistopuolueena vuosina 1920 - 1940. Radikaalit olivat kuitenkin mukana melkein kaikissa kolmannen tasavallan ja useissa neljännen tasavallan hallituksissa. 1950-luvulla Pierre Mendès-France saavutti osittaisen menestyksen puolueen uudistajana. Sen jälkeen radikaalipuolue vähitellen mureni. Sen kannattajat siirtyivät suurimmaksi osaksi vuonna 1971 perustettuun uuteen Sosialistipuolueeseen (Nordmann 1974, ss. 356-373; Portelli 1980, ss. 46-62 ja 107-111).

Solidarismi siinä täsmällisessä muodossa, jonka Léon Bourgeois sille antoi, jäi utopiaksi. Vuoden 1914 jälkeen radikaalit saattoivat viitata siihen silloin, kun he halusivat korostaa yhteenkuuluvuuttaan vasemmiston kanssa. Sen suurempaa poliittista merkitystä solidarismilla ei sodan jälkeen enää ollut. Sillä on kuitenkin paikkansa eurooppalaisen hyvinvointivaltioidean kehityksessä samassa mielessä kuin saksalaisella katederisosialismilla ja englantilaisten liberaalien idealistisilla kansalaisuusteorioilla (Nordmann 1974, ss. 136-137; Baldwin 1990, ss. 34-35).

François Ewaldin mukaan solidaarisuus on perimmältään vakuutuksen taloustieteeseen kuuluva käsite. Ewald sanoo nykyaikaisesta vakuutuksesta puhuessaan: "Vakuutus johtaa kokonaisuuden ja sen osien, yhteiskunnan ja yksilön, suhteiden objektivoitumiseen ja näin ollen solidaarisuuden periaatteeseen, josta tuli 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suurten sosiaalisten teorioiden perusta." (Ewald 1995, s. 78).

Solidaarisuuden käsitteen historian valossa Ewaldin väittäminen on vähintään epätarkka (vrt. Hayward 1959, ss. 272-274). Se pitää kuitenkin paikkansa siinä mielessä, että yhteisvastuuseen perustuvan vakuutuksen aate (mutualismi) ja solidaarisuus kohtasivat toisensa radikaalisosialististen solidaristien teorioissa (Richard 1905, s. 442).

Taloustieteilijä Jacques Rueff muistutti puheessaan Léon Bourgeois'n syntymän satavuotistilaisuudessa vuonna 1951, että kaikissa sosiaalipoliittisen kehityksen merkittävässä käänneissä sadan vuoden kuluessa on havaittavissa Bourgeois'n muotoileman solidaarisuuden lain tuntomerkkejä. Ranskassa kaikki lait, joilla on pyritty parantamaan huonompiosaisten asemaa, kantavat solidaarisuuden nimeä (Hayward 1961, ss. 46-47).

Toisaalta on myönnettävä, että ranskalaisten solidaarisuus hyvinvointivaltion rakentamisessa on ollut enemmän nimellistä kuin todellista. Peter Baldwin on osoittanut, että Iso-Britannia ja Skandinavian maat onnistuivat kehittämään jonkinlaista solidaarisuutta sosiaalipolitiikkaansa siksi, että ne eivät pyrkineet syrjäyttämään keskiluokkaa etuuksia mitoitettaessa. Ranskan lainsäätäjät puolestaan yrittivät suosia vähäosaisia keskiluokan kustannuksella ja törmäsivät porvariston vastustukseen. Keskiluokka ei loppujen lopuksi ollutkaan valmis tulontasausta edistävään sosiaalipolitiikkaan (Baldwin 1990, ss. 289-290; Niemelä - Salminen - Vanamo 1996, ss. 20-21 ja 33-35).

Michel Lagrave on tehnyt mielenkiintoisen käsitteellisen erottelun artikkelissaan vakuutus- ja solidaarisuusperiaatteiden suhteesta Ranskan sosiaaliturvajärjestelmässä. Hänen mukaansa sosiaaliturva sekoittaa suurten riskien vakuuttamista koskevat säännöt ja solidaarisuusperiaatteen, koska vakuutusmaksut määräytyvät yleensä vakuutetun tulojen eikä korvattavan riskin mukaan. Tällainen erottelu on kehittynyt konventionaalisesti 1970-luvulta lähtien. Erottelun tarkoituksena ei ole ollut sosiaaliturvajärjestelmän uudistaminen vaan sen pelastaminen, mikä siitä on pelastettavissa (Lagrave 1996, s. 502).

Lagraven tulkinta on sikäli erikoinen, että Ranskan sosiaaliturvajärjestelmä pakollisine lisäjärjestelmineen on noudattanut samaa periaatetta vuodesta 1961 lähtien. Kysymyksessä on vakuutusperiaate siinä mielessä, että järjestelmässä on pyritty maksujen ja etuuksien ekvivalenssiin, niinkuin kaikissa ansioihin suhteutetuissa sosiaaliturvajärjestelmissä (Niemelä - Salminen - Vanamo 1996, s. 13-14). Solidaarisuutta Léon Bougeois'n tarkoittamassa merkityksessä Ranskan järjestelmä on edustanut vain siinä suhteessa, että järjestelmän piiriin on nopean taloudellisen kasvun aikana ja jonkin verran sen päättymisen jälkeenkin otettu eräitä ryhmiä, jotka alunperin jätettiin järjestelmän ulkopuolelle. Näihin kuuluvat mm. lesket, taiteilijat ja nuoret työttömät (Niemelä - Salminen - Vanamo 1996, s. 34).

François Furet on puolestaan todennut, että Kolmannen tasavallan radikalismi on säilynyt nostalgisena muistona vasemmistogaullistien ja heitä lähellä olevien sosialistien mielissä. Se ymmärretään vallankumouksellisen perinteen viisastuneena jatkona: "Ja on helppo nähdä tuon ajan republikanismin viehäytys osaan nykyajan vasemmistosta: se on todellinen doktriini, hillitty mutta kunnianhimoinen, yksilöllisen koulutuksen ja ankaran kansalaismoraalin filosofia, joka pyrki sovittamaan yhteen vision historiasta edistyksen tieteenä ja moraalisen vaatimuksen ihmisen vapaudesta... Miehet, jotka hallitsivat Ranskaa 1800-luvun lopussa ja seuraavan vuosisadan alussa ovat kuuluneet kaikkein tuotteliaimpiin. Totta on kuitenkin, että heidän filosofiansa vaikuttaa hiukan ajankohdan tarpeisiin rakennellulta ja että heidän koulupolitiikkansa pyrki pikemminkin jatkamaan uskonnon ja demokratian välistä skismaa sen sijaan, että se olisi pyrkinyt ratkaisemaan sen..." (Furet 1988, ss. 56-57).

Furet'n antama tunnustus vaikuttaa miellyttävältä ja rehelliseltä. Useimmilla vuosisadanvaihteen radikalismista kirjoittavilla tutkijoilla näyttää olevan kova halu korostaa radikaalien ja solidaristien poliittista machiavellismia. Käymättä uudestaan läpi jo edellä esitettyjä näkökohtia voimme lainata Brian Jenkinsiä, joka kokoaa arvioonsa Radikaalisosialistisesta puolueesta suurin pirtein sen, mitä Francine Demichel, Alfred Cobban, Nicos Poulantzas ja osittain myös Jacques Donzelot ovat esittäneet: "Its ideology was individualist rather than collectivist, and its largely middle class and peasant clientele was strongly attached to the principles of private property. Sincere or otherwise, its social reformism was inconsistent with its dominant political philosophy and with its electoral base." (Jenkins 1990, ss. 80-81).

On vaikea ymmärtää, miten Jenkins voi erottaa radikaalien yhteiskunnallisen reformismin heidän poliittisesta filosofiastaan, kun reformismi juuri oli heidän poliittisen filosofiansa ydinaluetta. Tietysti politiikkaan sisältyy aina opportunistia, ja poliitikkojen puheet ennen vaaleja ovat usein tyhjää retoriikkaa. Käsitykseni mukaan missään muualla ei kuitenkaan ole kehitetty niin johdonmukaista ja päämäärätietoista hyvinvointivaltion teoriaa kuin se, jonka Léon Bourgeois ja hänen hengenheimolaisensa esittivät. Eurooppalaiset hyvinvointivaltioidet ovat kehittyneet suorastaan ilman teoriaa fordismmin, keynesiläisen talouspolitiikan ja taloudellisen kasvun yhteisvaikutuksena. Hyvinvointivaltion poliittisia teorioita on kehitetty vasta jälkikäteen osaksi selittämään, osaksi justifioimaan jo tapahtunutta kehitystä (Plant ym. 1980, ss. 1-18 ja 52-94).

Kun luottamus pohjoismaiseen hyvinvointivaltioon on 1990-luvun laman seurauksena horjunut, on joidenkin sosiaalipoliitikkojen kirjoituksissa ollut havaittavissa vuosisadan vaihteen solidarismia muistuttavia sävyjä (esim. Schmidt 1995, erit. ss. 104-105). Tämä viittaa siihen, että solidarismmin hieman utopistisen tuntuiset ajatuskuviot pyrkivät esiin silloin, kun perinteelliset talouspoliittiset keinot alkavat näyttää riittämättömiltä.

Samaten on alettu arvioida uudelleen Émile Durkheimin orgaanista solidaarisuutta ja erityisesti sen moraalista ulottuvuutta. Durkheimin korporatismihan ei ollut pelkästään tarkoitettu korjaamaan rajoittamattoman individualismin tuottamaa taloudellista eriarvoisuutta. Se tähtäsi myös ihmisten yhteenkuuluvuuden tunteeseen perheen ja valtion välisellä tasolla. Juuri orgaaniseen solidaarisuuteen kuuluvaa läheisyyden ja yhteenkuuluvuuden tunnetta hyvinvointivaltion taloudellinen redistribuutio ei ole kyennyt tuottamaan. Tämän on jopa arveltu olevan yksi hyvinvointivaltion kriisiytymisen syy (Juul 1996, ss. 77-79).

Poliittinen ajatussuuntaus, joka kutsuu itseään oireellisesti radikaaliksi demoktariaksi, lähtee siitä, että jos ihmisillä olisi enemmän valtaa instituutioissa, jotka välittömimmin vaikuttavat heidän jokapäiväiseen elämäänsä, he muuttuisivat suvaitsevammiksi, tietoisemmiksi ja vastaanottavammiksi kanssaihminen intresseille. Demokratian formaaliset puitteet eivät sinänsä ole demokratian keskeinen sisältö, mutta ne antavat mahdollisuuksia radikaalin, keskustelullisen demokratian kehittymiselle. Ilman konkreettista, henkilökohtaista kanssakäymistä ihmiset eivät pysty kehittämään demokratian vaatimia kriittisiä taitoja, empatiaa lähimmäisiään kohtaan eivätkä myöskään puolustamaan tehokkaasti omia intressejään (Warren 1996, ss. 241-242).

Radikaalin demokratian ihanne on varsin lähellä sitä, mitä Radikaalisosialistinen puolue parhaimmillaan edusti: politiikasta kiinnostuneita toveripiirejä ja keskustelulerhoja. Tämäntapaista läheisyyttä myös durkheimilainen korporatismi eräässä mielessä tavoitteli. Se piti ammattiryhmiä juuri sellaisina instituutioina, jotka lähimmin vaikuttavat ihmisten elämään.

13.3. ALAININ MERKITYS POLIITTISENA AJATTELIJANA JA FILOSOFINA

Alain nautti suurta arvonantoa sotien välisenä aikana erityisesti vasemmistolaisten ja liberaalien intellektuellien keskuudessa (Nicolet 1957, s. 39). Radikaalit omaksuivat hänet oppi-isäkseen ja vetosivat mielellään häneen koko puolueen olemassaolon ajan. Alainin analyysit vallan olemuksesta, sen ilmenemismuodoista ja sen vaaroista ovat sitäpaitsi edelleen huomionarvoisia. Hänen esseistinen, melkein pakinoiva esitystapansa ei vain ole nykyaikaisen akateemisen filosofian piirissä erityisen muodikas.

André Sernin jopa korostaa Alainin periaatteellista epämuodikkautta ja näkee siinä syyn hänen ajattelunsa ajattomuuteen. Hän on opettaja, radikalistinen polemisti, pasifisti, esteetikko ja jopa teologi ja saarnaaja. Alainin monisärmäisestä kirjoittelusta muodostuu kuva ihmisestä, jonka yläpuolella ei ole mitään. Koko maailman olemassaolo perustuu ihmisen vapauteen. Jumala on olemassa, mutta hän on olemassa vain ihmisessä itsessään tahtona. Vaikka ihmisen ymmärrys on rajallinen, hänen tahtonsa on rajoittamaton ja juuri se on jumala itse. Maailma on vain meidän tahtoon nojautuvan ajattelumme taistelulentä (Alain 1995, s. 345; Sernin 1985, s. 465).

Toisen maailmansodan jälkeen Alainin nauttima arvoista lienee jonkin verran vähentänyt Simone de Beauvoirin tuomio: "Harvat intellektuellit olivat ennen sotaa yrittäneet ymmärtää aikaansa. Kaikki - tai melkein kaikki - olivat sortuneet siihen, ja se, jota me arvostimme eniten, Alain, oli häpäissyt itsensä." (de Beauvoir 1981, s. 15).

Simone de Beauvoir tarkoittaa ilmeisesti erästä pasifistista manifestia, joka julkaistiin muutamia päiviä sodan julistamisen jälkeen vuonna 1939. Alainin nimi oli ensimmäisenä allekirjoittajien joukossa. Sotatilan takia manifestia pidettiin lain vastaisena, koska siinä kehoitettiin kaikkien armeijoiden sotilaita laskemaan aseensa. On vaikeata arvioida oliko Alainille suuremmaksi häpeäksi se, että hän oli allekirjoittanut manifestin vaiko se, että hän kuulusteluissa kielsi allekirjoittaneensa sitä (Sernin 1985, ss. 405-410).

François Furet'n edellä lainattu oletus radikalismien vetovoimasta nykyajan ranskalaiseen vasemmistoon saattaa kyllä vaikuttaa myös Alainin ajattelun uudelleenarviointiin. Oikeistolainen presidentti ja hallitus ovat uudistaneet (heikentäneet) melko tuntuvasti kansalaisten sosiaaliturvaa. Tämä on tosin tapahtunut olosuhteiden pakosta. Uudistuksen tarve on ollut asiantuntijoiden tiedossa jo 1970-luvun puolivälistä lähtien (Niemelä - Salminen - Vanamo 1996 a, ss. 33-36). Alainin poliittisen kirjoittelun pohjavire on kuitenkin sellainen, että se soveltuu erityisen hyvin juuri vastoinkäymisten aikoihin. Se ikäänkuin velvoittaa kansalaiset ajattelemaan itse niitä näkökohtia, joihin hallitukset vetoavat päätöksiä tehdessään, ja punnitsemaan itsenäisesti 'välttämättömyyksien' välttämättömyyttä.

ENGLISH SUMMARY

DURKHEIMIAN SOCIOLOGY AND THE TURN-OF-THE-CENTURY RADICALISM

The Development of Scientific Sociology, Radicalist Ideology, and the Political Rise of the Middle Classes in the French Third Republic

1. GENERAL BACKGROUND

After the fall of the Second Empire in 1870 France witnessed a profound political, social, and ideological change. She became a democratic, parliamentary republic. The traditional elite had to yield its political hegemony to the liberal middle class.

In the National Assembly the republicans were divided into radicals and moderates. The radicals formed like-minded but independent political clubs all over the country. In 1901 radical clubs united to form the Radical-Socialist Party. It was a typical cadre party which succeeded well in gathering votes. The Radicals had a nearly hegemonic position in French politics until 1914. The core of their supporters was the liberal middle class but they also won a considerable share of the agrarian votes.

An ideologically important divide was the Dreyfus affair (1894 - 1906). Frenchmen grouped themselves into two camps. The liberal middle class and a majority of university teachers and students demanded a new trial for Dreyfus. The conservatives, the army, and Catholic circles opposed it. This is how a political divide into the democratic, anticlerical left and the traditional, Catholic right was established.

2. THE BIRTH OF SOCIOLOGY AND ITS RELATION TO IDEOLOGY

Following Auguste Comte, sociology began to strive for a position of positive science. It was divided between various competing schools. The school grouped around Émile Durkheim became dominant. Its leading position in French sociology was established around the turn of the century, known in French history as the *Belle Époque*.

This study approaches the relation between science and ideology following Clifford Geertz. According to him, science and ideology can be understood as different stylistic strategies. Ideology is defined following Louis Althusser as people's imaginary relationship to the conditions of their existence. The Althusserian conception of ideology seems to be near Lucien Goldmann's concept of the 'world view' (*vision du monde*).

Émile Durkheim was not engaged in any political movement but his sociological thinking complied with the scientific and holistic view proper to the middle class intelligentsia. In all the fields of the humanities phenomena began to be explained by means of a total model instead of former atomistic and analytic model. In social questions this trend of ideas was one condition for the development of an integrated social policy.

Durkheimian sociology was seemingly apolitical. Durkheim's central problems concerned the origins and nature of morals. However, his sociological theory turns out to be political in a deeper sense. His whole literary production is, in a certain sense, connected with concepts of power, order and social cohesion. Radicals favoured Durkheimian sociology probably because it seemed to offer a basis for morals which was totally secular and independent of the Catholic Church.

The theme of this study can be summarized in two questions:

1. Are radicalist ideology and Durkheimian sociology manifestations of a same kind of world view?
2. What kind of relationships exist between Durkheimian sociology, radicalist ideology, and the middle class's world view?

3. RADICALIST IDEOLOGY AND DURKHEIMIAN SOCIOLOGY

Originally the radicals had no definite political ideology. At the end of the 19th century, Léon Bourgeois developed a doctrine called solidarism which gained large support among the radicals. More or less at the same time Émile Chartier began to write in radical newspapers and philosophical periodicals using the pseudonym Alain. Later, especially after World War I, his doctrine was accepted almost as the official ideology of the Radical-Socialist Party.

This study is primarily concerned with the relationship between Durkheimian sociology and radicalist ideology. The starting point is the hypothesis that Durkheimian sociology and radicalist ideology are homological constructions of ideas grounded on the world view of the liberal middle class. Durkheim's sociological theory is compared, especially from the political point of view, with the ideas of Léon Bourgeois and Alain. The hypothesis is tested by means of genetic structuralism developed by Lucien Goldmann.

There seems to be five central pillars upon which the middle class world view was built. These are the dual nature of society, man as a biological creature, intermediary centers of power, questions concerning school and education and the new republic. The genetic-structuralist analysis shows that the thinking of Durkheim, Bourgeois, and Alain can be related in an explanatory manner to the middle class's world view. Their thinking seems to contain the same elements in a more sophisticated form. The similarity of their ideas lies not, however, in their content but in their structure.

This general conclusion is not the only one that can be drawn from the analysis. On the most universal level, the common feature in the middle class's world view and in the ideas of the three thinkers in question is anticlericalism. In the language of cultural sociology it can be defined as secularisation and the new morals it demanded. The new middle class wanted to live free from the tutelage of the Catholic Church. Durkheim, Bourgeois, and Alain also wanted freedom from the yoke of the Church, but they understood that the tutelage of the Church was not only a yoke.

For many centuries the Church had had positive functions to fill in French society. Above all it had offered people an integral Christian ethics and education. If Christian morals did not satisfy the requirements of the times, it had to be replaced by secular morals. Otherwise society threatened to be driven into a state of anomy. Striving for new, secular morals largely explains the homological structure of Durkheim's, Bourgeois' and Alain's thinking. It is built up of the similar ways of thinking from which the world view of the liberal middle class can be reconstructed.

4. THE IDEOLOGICAL FUNCTION OF DURKHEIM'S INCONSISTENCIES

Émile Durkheim tried to develop a sociological theory that could be applied to different kinds of societies. In this respect his attitude could be described as empirical relativism. On the other hand, he was firmly attached to the ideals of the republican left of his time. He tried to find morals which would justify the aspirations of the Third Republic. This double tendency led Durkheim to a kind of political ambivalence. He could not act consistently with his own methodological rule stating that social facts ought to be treated as things (*comme des choses*). In practice he united Cartesian rationalism and empirical relativism, but he united them in such a way that he tried to keep them in balance.

Durkheim's explicit aim was to study societies as an outside observer in the same manner as a natural scientist observes nature. At the same time, however, he saw society as a moral ideal and even as an object of religious worship.

This brings us to another inconsistency in Durkheim's thinking. Sometimes he seems to think that society is composed of organized individuals and has no independent existence outside them (methodological individualism). On the other hand, he explicitly states that common ideas, beliefs, and customs must exist independently of individuals in order to invade them.

Both these ambivalent features in Durkheim's thinking are important for his own moral and political strivings. As a pure empirical realist or as a pure methodological holist it would have been difficult for Durkheim to establish any kind of political or moral objectives for the new man of the Third Republic. In the first case every society would automatically have morals that suited it best. In the second case, society is understood as a totality, as a product of nature, and it can only explain individual morals. It would leave very little room for individual moral initiatives. Instead, as an individual Durkheim could have his own moral and political views, and he could even try to realize them in the existing society.

5. TWO FACES OF RADICALISM

Originally, Léon Bourgeois and his solidarist followers tried to derive their moral ideas from the empirical sciences. According to the solidarists, the foundations of a good society were given in the results of biology, sociology, economics, and history if they were interpreted correctly.

On closer examination they had to admit that men's dependence on one another was a blind force which could be harmful as well as useful. The problems of social justice could not be resolved by relying on the benevolence of nature. Men had to learn to use the forces of nature to their advantage in the same way as they had learned to use the wind for sailing or gravity for construction.

This perception forced the solidarists to examine the legitimate distribution of material and intellectual resources. According to them it could be derived from Bourgeois' normative concept of social debt. Solidarist thinking showed how freedom itself implied duties which had to be respected if it was desired that freedom survive.

As for Alain, he was a pure moralist who did not even demand a scientific basis or cover for his political philosophy. His attitude to sciences was pragmatic. Science could be a useful tool but man could form a correct opinion also without the help of science.

Alain's subjective essays, largely based on classical philosophy, conformed almost completely with the middle class's world view. Even when his thinking took on a sceptic or cynic tone it did not question the Republic or its institutions but rather the men who did not always fill the requirements of republican morals.

In spite of his individualism, Alain understood that man has to live under conditions of totality, even if he may not surrender to the rule of the mob. This perception served as a basis for Alain's peculiar dialectic of obedience and resistance which, according to his view, was a means to avoid both anarchy and tyranny.

6. CONCEPT OF FREEDOM AND NATURE OF POLITICS

A rather interesting difference between Durkheim, Bourgeois, and Alain can be found if we confront their ideas of freedom to their republican conception of politics.

To Bourgeois freedom means political freedom, freedom from coercion, which is necessary for the citizens of a democratic republic. Durkheim understands freedom as a condition of man as a social being. He sees individual freedom connected only with man's 'lower', sensual needs and activities. Alain defines freedom as a necessary characteristic of man, but man does not always understand its meaning. He has to find freedom within himself and take possession of it.

These definitions of freedom are all connected with a certain conception of politics which can be called participatory. This was the meaning of Durkheim's demand for continuous communication between citizens and rulers, Bourgeois' hope of citizens' activity in all kinds of associations, and Alain's claim that the representatives of the people must be continuously controlled.

The fading of the participatory ideal of politics during the interwar period was partly a consequence of the changing nature of the Radical-Socialist Party. Politics began to be seen more and more as a techno-

cratic activity. This in turn was connected to the phenomenon called the end of ideologies.

If participation is taken as an important element in the democratic system, the views of Durkheim and Bourgeois contain a contradiction. Their intentions were democratic but in their thinking there was already a hunch of a technocratic conception of politics. This is a necessary consequence of their scientific and meritocratic idea of society and of their emphasis on education as a measure of men's social capacities.

Alain avoided this contradiction because, in his opinion, expertise was not indispensable for politicians. Their function was rather to represent common sense to counterbalance the civil service's expert power.

7. THE ROLE OF THE RADICAL-SOCIALIST PARTY

The role of the Radical-Socialist Party as a representative of the liberal middle class was that of political dominance. As an efficient electoral machine it could guarantee the political hegemony of the middle classes at least until World War I.

The political rise of the radicals coincided with the change of consciousness mentioned above. Man's situation in society began to be seen through totality. This change was important both for scientific sociology and for social reformism which was a prerequisite for modern social policy. As a representative of this new line of ideas, the Radical-Socialist Party was able to act as a reformist force, even though its practical objectives in social policy were often restrained by its ideological vagueness and by its heterogeneous clientele.

In sociology the new way of thinking appeared in its purest form in Durkheim's methodological rule to treat social facts as things, which was totally in accordance with the ideas of middle class radical reformists. Durkheimian sociology, taken as a whole, supported radicalist ideology, but it was not a direct legitimation of the Radical-

Socialist party.

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

LA SOCIOLOGIE DURKHEIMIENNE ET LE RADICALISME DU TOURNANT DU SIÈCLE

Le développement de la sociologie scientifique, l'idéologie radicale et la montée politique des classes moyennes dans la Troisième République

1. LE MILIEU SOCIO-POLITIQUE

Après la défaite de 1870 la France subit un changement profond dans la vie politique, sociale et intellectuelle. Désormais, elle serait une république démocratique et parlementaire. L'élite traditionnelle dut céder son hégémonie politique aux nouvelles couches libérales.

Dans l'Assemblée Nationale les républicains s'étaient divisés en radicaux et modérés. Partout dans le pays les radicaux formaient des clubs politiques indépendants mais ils partageaient dans les grandes lignes les mêmes opinions. En 1901 les clubs radicaux fusionnèrent pour former le Parti Républicain Radical et Radical-Socialiste. Le parti radical gagna dans la politique du pays une position hégémonique qui dura jusqu'à 1914. Pour la plupart ses partisans appartenaient à la classe moyenne libérale mais le parti attira aussi une part considérable des électeurs agricoles.

Une importante division idéologique se produisit lors de l'affaire Dreyfus (1894 - 1906). Les français se groupèrent en deux camps. La classe moyenne libérale ainsi que la plupart des professeurs et étudiants universitaires exigèrent un nouveau procès pour Dreyfus. Les conservateurs, l'armée et les catholiques s'y opposaient. C'est ainsi qu'une division politique s'établit entre la gauche démocratique et anticléricale et la droite traditionnelle et catholique.

2. LA NAISSANCE DE LA SOCIOLOGIE ET SA RELATION À L'IDÉOLOGIE

Sur l'initiative d'Auguste Comte la sociologie commençait à prendre sa place comme une science positive. Elle était divisée entre plusieurs écoles rivales. L'école groupée autour d'Émile Durkheim conquiert une position dominante au tournant du siècle, connu en histoire de la France comme la Belle Époque.

Dans cette étude la relation entre la science et l'idéologie est conçue à la manière de Clifford Geertz. Selon lui, on peut comprendre la science et l'idéologie comme deux stratégies stylistiques différentes. L'idéologie est définie selon Louis Althusser comme une représentation d'un rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. La définition de l'idéologie althusserienne est assez proche du concept 'vision du monde' employé par Lucien Goldmann.

Émile Durkheim n'était pas engagé en politique, mais sa pensée sociologique était en accord avec les idées scientistes et totalisantes propres aux intellectuels petit bourgeois. Dans tous les domaines des sciences humaines les phénomènes commençaient à être expliqués au moyen du modèle de totalité à la place du modèle atomiste et analytique employé auparavant. Dans les questions sociales cette tendance était une condition préalable au développement de la politique sociale intégrale.

La sociologie durkheimienne était apparemment apolitique. Dans ses travaux, Durkheim se concentrait sur des problèmes concernant les origines et la nature des idées morales. Regardée de plus près sa théorie sociologique révèle quand même son contenu politique. Toute son œuvre est quelque peu liée aux notions de 'pouvoir', 'ordre' et 'cohésion sociale'. Les radicaux semblaient être favorables à la sociologie durkheimienne précisément parce qu'elle leur servait de base pour une morale complètement laïque et indépendante de l'Église catholique.

Le thème de cette étude peut être résumé en deux questions:

1. Est-ce que la sociologie durkheimienne et l'idéologie radical étaient deux manifestations d'une vision du monde de même nature?
2. Quelle sorte de relation existe-t-elle entre la sociologie durkheimienne, l'idéologie radicale et la vision du monde de la classe moyenne libérale?

3. L'IDÉOLOGIE RADICALE ET LA SOCIOLOGIE DURKHEIMIENNE

Originellement les radicaux n'avaient point d'idéologie politique définie. À la fin du siècle Léon Bourgeois développa une doctrine appelée solidarisme qui connût un grand succès parmi les radicaux. À peu près en même temps Émile Chartier commençait, sous le pseudonyme d'Alain, à publier ses essais dans des quotidiens radicaux et des publications philosophiques. Plus tard, surtout après la Première Guerre mondiale, sa doctrine devenait presque une idéologie officielle du Parti radical.

Cette étude traite en premier lieu le rapport entre la sociologie durkheimienne et l'idéologie radicale. Elle prend comme point de départ l'hypothèse selon laquelle la sociologie durkheimienne et l'idéologie radicale sont des manifestations homologues de la vision du monde de la classe moyenne libérale. La théorie sociologique de Durkheim est comparée, particulièrement de point de vue politique, aux idées de Bourgeois et Alain. Cette hypothèse est testée au moyen de structuralisme génétique développé par Lucien Goldmann.

On peut trouver cinq piliers centraux qui servent de support pour la vision du monde de la classe moyenne libérale. Ce sont la nature double de la société, l'homme comme un être biologique, les centres intermédiaires du pouvoir, l'école et l'éducation et la nouvelle république. L'analyse relevant du structuralisme génétique montre que la vision du monde de la classe moyenne libérale a une fonction explicative par rapport aux pensées de Durkheim, Bourgeois et Alain. Leur pensée semble contenir les mêmes éléments dans une forme plus sophistiquée. La similarité de leurs idées entre elles et celles de la classe moyenne ne se trouve pas, quand même, dans leurs contenus mais dans leurs structures.

Cette conclusion générale n'est pourtant pas la seule qu'on peut tirer de l'analyse. Au niveau le plus général le trait commun dans la vision du monde de la classe moyenne libérale et les idées des trois penseurs en question est l'anticléricisme. Dans la langue de sociologie culturelle il peut être caractérisé comme sécularisation et la morale nouvelle qu'elle nécessite. La nouvelle classe moyenne voulait se libérer de la tutelle de l'Église. Durkheim, Bourgeois et Alain voulaient aussi se libérer du joug ecclésiastique, mais ils comprenaient que ce n'était pas qu'un joug.

Pendant des siècles l'Église avait accompli des fonctions vitales dans la société française. Elle avait surtout offert au peuple une morale et une éducation chrétiennes cohérentes. Si la morale chrétienne n'était plus suffisante pour les temps modernes, elle devait être remplacée par une morale laïque. Autrement la société était menacée par un état d'anomie. La recherche de la nouvelle morale laïque explique en grande partie la structure homologue dans la pensée de Durkheim, Bourgeois et Alain. Elle est construite des façons de penser semblables à celles qui servent à la reconstruction de la vision du monde de la classe moyenne libérale.

4. LE RÔLE IDÉOLOGIQUE DES AMBIVALENCES DURKHEIMIENNES

Émile Durkheim voulait développer une théorie sociologique qui serait applicable aux sociétés de types différents. Cette attitude peut être caractérisée comme relativisme empirique. En même temps il était fermement attaché aux idéaux de gauche républicaine de son temps. Il s'efforçait de trouver une morale capable de justifier les aspirations de la Troisième République. Cette tendance double l'attirait à une sorte d'ambivalence politique. Il ne pouvait pas se conduire rigoureusement selon son propre principe méthodologique qui impliquait que les faits sociaux devaient être traités comme des choses. En réalité Durkheim combinait le rationalisme cartésien et le relativisme empirique, mais il les combinait en les balançant.

Durkheim avait l'intention explicite d'étudier les sociétés comme un observateur extérieur, à la manière d'un physicien observant les phénomènes de la nature. Parallèlement, cependant, il concevait la société comme une sorte d'idéal et même comme un objet de culte.

Une autre incohérence dans la pensée de Durkheim concerne la nature fondamentale de la société. Quelquefois il semble penser que la société n'est autre chose que des individus assemblés et organisés (individualisme méthodologique). D'autre part il maintient que les idées, les croyances et les habitudes doivent exister indépendamment des individus pour qu'elles puissent les imprégner.

Ces caractéristiques ambivalentes dans la pensée de Durkheim sont importantes pour ses propres objectifs moraux et politiques. Un pur relativiste empirique ou un pur penseur totalisant aurait été incapable de fixer des buts moraux ou politiques, quels qu'ils fussent, pour l'homme nouveau de la Troisième République. Dans le premier cas toute société aurait automatiquement sa morale propre. Dans le second cas, une société est conçue comme une totalité, comme un produit naturel. Elle pourrait peut être expliquer la morale individuelle, mais elle laisserait très peu de place aux initiatives morales privées. Par contre, l'individu Émile Durkheim pouvait bien avoir ses propres idées morales et politiques, et il pouvait même essayer de les réaliser dans la société existante.

5. LES DEUX FACES DU RADICALISME

Léon Bourgeois et ses partisans solidaristes essayèrent originellement de déduire leur idées morales à partir des sciences empiriques. Selon les solidaristes les conditions d'une bonne société étaient données dans les résultats de biologie, sociologie, science économique et histoire si seulement ils étaient bien compris.

Il leur fallait quand même admettre que la dépendance des hommes l'un de l'autre était une force aveugle qui pourrait aussi bien être nuisible que favorable. Les problèmes de justice sociale ne pouvait être résolu en comptant sur la bienveillance de la nature. Au lieu de cela l'homme devait apprendre à utiliser les forces naturelles à la même manière qu'il avait appris à utiliser le vent en navigation ou la gravité en construction.

Cette compréhension conduisait les solidaristes à examiner de plus près la juste distribution des ressources matérielles et intellectuelles. Selon eux elle pouvait être déduite du concept normatif de dette sociale employé par Bourgeois. La pensée solidariste montrait comment la liberté elle-même entraînait des devoirs qui devaient être remplis pour que la liberté puisse survivre.

Quant à Alain, il était un pur moraliste qui ne cherchait pas de fondation ou de couverture scientifique à sa philosophie politique. Son attitude envers les sciences était pragmatique. Il admettait que les sciences pouvaient être utiles, mais qu'un homme pouvait aussi former une opinion correcte sans avoir recours aux sciences.

Les propos subjectifs d'Alain, qui se basaient largement sur la philosophie classique, étaient en parfaite conformité avec la vision du monde de la classe moyenne. Même quand il adoptait un accent scéptique ou cynique, il ne mettait pas en question les valeurs de la République ou les institutions républicaines. Sa critique était dirigée contre les hommes qui ne satisfaisaient pas toujours les exigences de la morale républicaine.

Malgré son individualisme Alain comprenait qu'un homme doit vivre dans les conditions définies par la totalité, même s'il ne doit pas se soumettre au règne de la foule. Cette idée servait comme base pour sa dialectique originale d'obéissance et de résistance qu'il concevait comme un moyen d'éviter aussi bien l'anarchie que la tyrannie.

6. LA NOTION DE LA LIBERTÉ ET LA NATURE DE LA POLITIQUE

Une différence essentielle entre Durkheim, Bourgeois et Alain se trouve dans la notion de liberté et sa relation à la conception républicaine de la politique.

Pour Bourgeois la liberté égale liberté politique, liberté de contrainte nécessaire pour les citoyens de la république démocratique. Durkheim comprend la liberté comme la condition nécessaire d'un homme social. La liberté individuelle n'eût appartenu qu'aux activités et aux besoins plus 'bas', sensuels de l'homme. Alain définit la liberté comme une caractéristique nécessaire de l'homme qui ne comprend pas pourtant toujours son importance. Il lui faut découvrir la liberté dans lui-même et s'en prendre garde.

Toutes ces définitions de la liberté sont liées à une certaine conception de la politique qu'on peut appeler participatoire. Pour Durkheim la politique participatoire signifiait une communication intense entre les gouvernants et les gouvernés, pour Bourgeois une participation des citoyens dans toute sorte d'associations et pour Alain un contrôle continu des représentants du peuple.

La disparition de l'idéal participatoire de la politique entre deux guerres était une conséquence de la transformation du Parti radical. La politique était comprise de plus en plus comme une activité technocratique. Ce changement était lié au phénomène connu comme mort de l'âge idéologique.

Si la participation est prise comme un élément important dans un régime démocratique, les visions de Durkheim et de Bourgeois contiennent une contradiction. Leur intentions étaient démocratiques, mais dans leurs pensées la conception technocratique était déjà en germe. Elle était une conséquence nécessaire de leur idéal scientifique et mérito-

cratique de la société et de leur mise en valeur de l'éducation comme une mesure de l'aptitude sociale.

Alain évita cette contradiction parce qu'à son avis compétence n'était pas important pour un homme politique. Sa tâche était plutôt de représenter le sens commun pour contrebalancer le pouvoir techno-

cratique des fonctionnaires.

7. LE RÔLE DU PARTI RÉPUBLICAIN RADICAL ET RADICAL-SOCIALISTE

Pour la classe moyenne libérale le Parti radical représentait un moyen d'exercer son pouvoir politique. En tant que machine électorale efficace le parti était capable d'assurer l'hégémonie politique de la classe moyenne jusqu'à la Première Guerre mondiale.

La montée politique des radicaux et le changement de la conscience philosophique coïncidèrent. La situation de l'homme dans la société commençait à être comprise au moyen du modèle de totalité. Ce changement était important aussi bien pour la sociologie scientifique que pour le réformisme social qui était une condition pour la naissance de la politique sociale moderne. Comme un représentant de cette nouvelle tendance le Parti radical était en mesure d'agir en force réformiste, même si ses objectifs étaient en pratique souvent entravés par sa confusion idéologique et par l'hétérogénéité de sa clientèle.

En sociologie le modèle de totalité se manifesta dans sa forme la plus pure en règle méthodologique de Durkheim qui demandait de traiter les faits sociaux comme des choses. Cette règle était en parfait accord avec les idées des réformistes radicaux de la classe moyenne. Dans son ensemble la sociologie durkheimienne renforçait l'idéologie radicale sans qu'on puisse la considérer comme une simple légitimation de celle-ci.

KIRJALLISUUS

TUTKIMUSAINEISTONA KÄYTETTY KIRJALLISUUS

Émile Durkheimin tekstit

Durkheim, Émile: *"L'Allemagne au-dessus de tout". La mentalité allemande et la guerre.* Armand Colin. Paris 1916.

Durkheim, Émile: Communauté et société selon Tönnies. Teoksessa *Textes:1. Éléments d'une théorie sociale* (ss. 383-390). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1889].

Durkheim, Émile: Crime et santé sociale. Teoksessa *Textes:2. Religion, morale, anomie* (ss. 173-180). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1895].

Durkheim, Émile: Débat sur les syndicats des fonctionnaires. Teoksessa *Textes:3. Fonctions sociales et institutions* (ss. 202-217). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1908].

Durkheim, Émile: Définition du fait moral. Teoksessa *Textes:2. Religion, morale, anomie* (ss. 257-288). Éditions de Minuit. Paris 1975. [1893].

Durkheim, Émile: Détermination du fait moral. Kokoelmassa *Sociologie et philosophie* (ss. 55-83). PUF. Paris 1974. (1974 a) [1906].

Durkheim, Émile: *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* Félix Alcan. Paris 1893.

Durkheim, Émile: Deux lois de l'évolution pénale. *L'Année Sociologique IV(1899 - 1900)/1901* (ss. 65 - 95).

Durkheim, Émile: Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. Kokoelmassa *La science sociale et l'action* (ss. 314-332). PUF. Paris 1970. (1970 a). [1914].

- Durkheim, Émile: Éducation. Teoksessa *Buisson, F. (sous la direction de): Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (ss. 529-536). Hachette. Paris 1911.
- Durkheim, Émile: *L'éducation morale*. Félix Alcan. Paris 1925.
- Durkheim, Émile: L'élite intellectuelle et la démocratie. Kokoelmassa *La science sociale et l'action* (ss. 279-281). PUF. Paris 1970. (1970 b). [1904].
- Durkheim, Émile: *L'évolution pédagogique en France II. De la Renaissance à nos jours*. Félix Alcan. Paris 1938. (1938 a)
- Durkheim, Émile: Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. *Revue philosophique LXVII/1909* (ss. 1-28 ja 142-162).
- Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Félix Alcan. Paris 1925. [1912].
- Durkheim, Émile: Idéal moral, conscience collective et forces religieuses. Teoksessa *Textes:2. Religion, morale, anomie* (ss. 12-22). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1909]
- Durkheim, Émile: L'individualisme et les intellectuels. Kokoelmassa *La science sociale et l'action* (ss. 261-278). PUF. Paris 1970 (1970 c). [1898].
- Durkheim, Émile: *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus*. Tammi. Helsinki 1985. [1897].
- Durkheim, Émile: Jugements de valeur et jugements de réalité. Kokoelmassa *Sociologie et philosophie* (ss. 102-121). PUF. Paris 1974. (1974 b). [1911].
- Durkheim, Émile: *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. PUF. Paris 1969. [1950].
- Durkheim, Émile: Lettres à Célestin Bouglé. Teoksessa *Textes:2. Religion, morale, anomie* (ss. 389-439). Éditions de Minuit. Paris 1975.
- Durkheim, Émile: Lettres à Célestin Bouglé. Textes inédits ou inconnus d'Émile Durkheim. *Revue française de sociologie 2/1976* (ss. 165-180).
- Durkheim, Émile: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*. Librairie Marcel Rivière et Compagnie. Paris 1953. [1892 ja 1918].
- Durkheim, Émile: Morale professionnelle et corporation. Teoksessa *Textes:3. Fonctions sociales et institutions* (ss. 217-224). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1909].
- Durkheim, Émile: Organisation et vie du corps social selon Schaeffle. Teoksessa *Textes:1. Éléments d'une théorie sociale* (ss. 355-383). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1885].

- Durkheim, Émile: Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck. Teoksessa *Textes:3. Fonctions sociales et institutions* (ss. 70-92). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1895].
- Durkheim, Émile: Pacifisme et patriotisme. Kokoelmassa *La science sociale et l'action* (ss. 293-300). PUF. Paris 1970. (1970 d). [1908]
- Durkheim, Émile: La philosophie dans les universités allemandes. Teoksessa *Textes:3. Fonctions sociales et institutions* (ss. 437-486). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1887].
- Durkheim, Émile: *Pragmatisme et sociologie*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1955.
- Durkheim, Émile: Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. Teoksessa *Textes:2. Religion, morale, anomie* (ss. 23-59). Éditions de Minuit. Paris 1975. [1913].
- Durkheim, Émile: *Les règles de la méthode sociologique*. Félix Alcan. Paris 1938. (1938 b). [1895].
- Durkheim, Émile: Rôle des Universités dans l'éducation sociale du pays. Textes inédits ou inconnus d'Émile Durkheim. *Revue française de sociologie* 2/1976 (ss. 181-189). [1900].
- Durkheim, Émile: La science positive morale en Allemagne. Teoksessa *Textes:1. Éléments d'une théorie sociale* (ss. 267-343). Les Éditions de Minuit. Paris 1975. [1887].
- Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action*. PUF. Paris 1970.
- Durkheim, Émile: *Le socialisme. Sa définition - ses débuts. La doctrine saint-simonienne*. PUF. Paris 1971. [1928].
- Durkheim, Émile: *Sociologie et philosophie*. PUF. Paris 1974. [1924].
- Durkheim, Émile: Sociologie et sciences sociales. Kokoelmassa *La science sociale et l'action* (ss. 136-159). PUF. Paris 1970. (1970 e). [1909].
- Durkheim, Émile: *Sosiaalisesta työnjaosta*. Gaudeamus. Helsinki 1990. [Dixième édition 1902].
- Durkheim, Émile: *Sosiologian metodisäännöt*. Tammi. Helsinki 1982. [1895].
- Durkheim, Émile: *Le suicide. Étude de sociologie*. Félix Alcan. Paris 1930. [1897]
- Durkheim, Émile: Sur le totémisme. *L'Année Sociologique V(1900-1901)/1902* (ss. 82-121).
- Durkheim, Émile: *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Tammi. Helsinki 1980. [1912].

Durkheim, Émile - Mauss, Marcel: De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année sociologique* VI(1901 - 1902)/1903. (ss. 1-72).

Léon Bourgeois'n tekstiit

Bourgeois, Léon: Les applications de la solidarité sociale. *Revue Politique et Parlementaire* XXXI/1902 (ss. 5-18). (1902 a).

Bourgeois, Léon: L'Association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale. Teoksessa *La politique de la prévoyance sociale I* (ss. 53-61). Bibliothèque-Charpentier. Paris 1914. (1914 a). [1911].

Bourgeois, Léon: La coopération et l'idéal social. Kokoelmassa *L'Éducation de la démocratie française* (ss. 258-278). Édouard Cornélie et Compagnie. Paris 1897. (1897 a). [1896].

Bourgeois, Léon: La coordination des œuvres. Teoksessa *La politique de la prévoyance sociale I* (ss. 42-47). Bibliothèque-Charpentier. Paris 1914. (1914 b). [1909].

Bourgeois, Léon: *L'Éducation de la démocratie française. Discours prononcés de 1890 à 1896*. Édouard Cornélie et Compagnie. Paris 1897.

Bourgeois, Léon: Le lendemain de l'école. Kokoelmassa *L'Éducation de la démocratie française* (ss. 185-224). Édouard Cornélie et Compagnie. Paris 1897. (1897 b). [1896].

Bourgeois, Léon: L'idée de solidarité et ses conséquences sociales. Teoksessa *Bourgeois, Léon - Croiset, Alfred: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions* (ss. 1-119) Félix Alcan. Paris 1902. (1902 b).

Bourgeois, Léon: Lettre à M. Beauquier à l'occasion de l'anniversaire de Washington. Kokoelmassa *Pour la Société des Nations* (ss. 257-260). Georges Crès et Compagnie. Paris. J. M. Dent & Sons Ltd. Londres. E. P. Dutton. New York 1910. [1900].

Bourgeois, Léon: L'œuvre de la Haye (1899 et 1907). Discours de M. Léon Bourgeois. *Annales des sciences politiques* XXIII/1908 (ss. 458-467).

Bourgeois, Léon: *L'œuvre de la Société des Nations*. Payot. Paris 1923.

Bourgeois, Léon: Pas de Société des Nations sans sanctions et sans garantie. Teoksessa *Le pacte de 1919 et la Société des Nations* (ss. 148-153). Bibliothèque-Charpentier. Paris 1919.

Bourgeois, Léon: *La politique de la prévoyance sociale I. La doctrine et la méthode*. Bibliothèque-Charpentier. Paris 1914.

Bourgeois, Léon: *Pour la Société des Nations*. Georges Crès et Compagnie. Paris. J. M. Dent & Sons Ltd. Londres. E. P. Dutton. New York 1910.

Bourgeois, Léon: Le problème social. La socialisation des consciences. Teoksessa *La politique de la prévoyance sociale I* (ss. 11-25). Bibliothèque-Charpentier. Paris 1914. (1914 c). [1908].

Bourgeois, Léon: Les raisons de vivre de la Société des Nations. Teoksessa *L'œuvre de la Société des Nations* (ss. 441-453). Payot. Paris 1923. [1922].

Bourgeois, Léon: La Société des Nations. Discours prononcé à l'École des sciences politiques le 5 juin 1908. Kokoelmassa *Pour la Société des Nations* (ss. 191-208). Georges Crès et Compagnie. Paris. J. M. Dent & Sons Ltd. Londres. E. P. Dutton. New York 1910. [1908].

Bourgeois, Léon: *Solidarité*. Colin. Paris 1896.

Bourgeois, Léon: Les universités: la science et la démocratie. Kokoelmassa *L'Éducation de la démocratie française* (ss. 9-56). Édouard Cornélie et Compagnie. Paris 1897. (1897 c). [1892].

Bourgeois, Léon: La vie supérieure de l'humanité. Teoksessa *La politique de la prévoyance sociale I* (ss. 216-228). Bibliothèque-Charpentier. Paris 1914. (1914 d). [1902].

Bourgeois, Léon - Croiset, Alfred: *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*. Félix Alcan. Paris 1902.

Muiden solidaristien tekstit

Bouglé, Célestin: Anthropologie et démocratie. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 443-461).

Bouglé, Célestin: *La démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*. Félix Alcan. Paris 1923. [1904].

Bouglé, Célestin: La crise du libéralisme. *Revue de Métaphysique et de Morale* X/1902 (ss. 635-651).

Bouglé, Célestin: L'évolution du solidarisme. *Revue politique et parlementaire* XXXV/1903 (ss. 480-505).

Bouglé, Célestin: *Qu'est-ce que la sociologie?* Félix Alcan. Paris 1925. [1907].

Bouglé, Célestin: Remarques sur le régime des castes. *L'Année Sociologique* IV(1899 - 1900)/1901 (ss. 1-64).

Bouglé, Célestin: Revue générale des théories récentes sur la division du travail. *L'Année Sociologique* VI(1901 - 1902)/1903 (ss. 73-122).

Bouglé, Célestin: La sociologie biologique et le régime des castes. *Revue philosophique XLIX/1900* (ss. 337-352).

Bouglé, Célestin: *Le solidarisme*. Marcel Giard. Paris 1924. [1907].

Bouglé, Célestin: Une doctrine idéaliste de la démocratie. L'œuvre d'Henry Michel. *Revue Politique et Parlementaire XLIII/1905* (ss. 562-576).

Boutroux, Émile: Rôle de l'idée de solidarité. Teoksessa *Bourgeois, Léon - Croiset, Alfred: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions* (ss. 273-287). Félix Alcan. Paris 1902.

Duguit, Léon: *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*. Félix Alcan. Paris 1908.

Duguit, Léon: La représentation syndicale au Parlement. *Revue Politique et Parlementaire LXIX/1911* (ss. 28-45).

Gide, Charles: Les associations coopératives de production en France. *Revue d'économie politique 1/1900* (ss. 1-31).

Gide, Charles: *Économie sociale*. Librairie de la Société du Recueil des Lois & des Arrêts. Paris 1905.

Gide, Charles: Henri Saint-Marc. *Revue d'économie politique 2/1896* (ss. 847-854).

Hauriou, Maurice: Philosophie du droit et science sociale. *Revue du droit public et de la science politique XII/1899* (ss. 462-476).

Hauriou, Maurice: *Précis de droit administratif et de droit public général à l'usage des étudiants en licence et en doctorat ès-sciences politiques*. Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts. Paris 1903.

Alainin tekstit

Alain (Émile Chartier): *Le citoyen contre les pouvoirs*. Sagittaire. Paris 1926.

Alain (Émile Chartier): *Éléments d'une doctrine radicale*. Gallimard. Paris 1933. [1925].

Alain (Émile Chartier): *Histoire de mes pensées*. Gallimard. Paris 1936.

Alain (Émile Chartier): *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*. Flammarion. Paris 1967. [1936].

Alain (Émile Chartier): *Mars ou la guerre jugée **suivi de** De quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées*. Gallimard. Paris 1995. [1921 ja 1936].

- Alain (Émile Chartier): *Politique*. PUF. Paris 1952. (1952 a).
- Alain (Émile Chartier): *Propos*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1958 (1958 a).
- Alain (Émile Chartier): *Les propos d'Alain, II*. Éditions de la Nouvelle Revue Française. Paris 1920.
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'économique*. Gallimard. Paris 1935.
- Alain (Émile Chartier): *Propos de politique*. Les Éditions Rieder. Paris 1934.
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'un normand 1906 - 1914, I*. Gallimard. Paris 1952. (1952 b).
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'un normand 1906 - 1914, II*. Gallimard. Paris 1955.
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'un normand 1906 - 1914, III*. Gallimard. Paris 1956.
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'un normand 1906 - 1914, IV*. Gallimard. Paris 1959.
- Alain (Émile Chartier): *Propos d'un normand 1906 - 1914, V*. Gallimard. Paris 1960. (1960 a).
- Alain (Émile Chartier): *Propos sur le bonheur*. Gallimard. Paris 1968. [1928].
- Alain (Émile Chartier): Remarques sur l'art de connaître les autres et soi. Teoksessa *Bridoux, André: Alain. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* (ss. 61-75). PUF. Paris 1964. [1929].
- Alain (Émile Chartier): Souvenirs concernant Jules Lagneau. Kokoelmassa *Les passions et la sagesse* (ss. 707-786). Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1960. (1960 b). [1925].
- Alain (Émile Chartier): Système des beaux-arts. Kokoelmassa *Les arts et les dieux* (ss. 215-469). Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1958. (1958 b). [1920].
- Chartier, Émile: L'idée d'objet. *Revue de Métaphysique et de Morale* X/1902 (ss. 409-421).
- Criton (Émile Chartier): Cinquième dialogue philosophique entre Euxode et Ariste. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 181-199).

SEKUNDAARIKIRJALLISUUS JA HISTORIALLISET DOKUMENTIT

Agathon (Henri Massis - Alfred de Tarde): *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique. La crise du français.* Mercure de France. Paris 1911.

Airaksinen, Timo: *Moraalifilosofia.* WSOY. Porvoo - Helsinki - Juva 1987.

Aittola, Tapio - Raiskila, Vesa: Jälkisanat. Teoksessa Berger, Peter L. - Luckmann Thomas: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma* (ss. 213-331). Gaudeamus. Helsinki 1994.

Alestalo, Matti - Kuhnle, Stein: *The Scandinavian Route. Economic, Social and Political Developments in Denmark, Finland, Norway and Sweden.* Research Group for Comparative Sociology. University of Helsinki. Research Reports No. 31, 1984. Helsinki 1984.

Alexander, Jeffrey C. (ed.): *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge University Press. Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney 1988.

Alexander, Jeffrey C.: Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today. Teoksessa Alexander, Jeffrey C. (ed.): *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ss. 1-21). Cambridge University Press. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988.

Allardt, Erik: *Bondtur och kulturbocker. En intellektuell självbiografi.* Söderströms. Jyväskylä 1995.

Allardt, Erik: Division du travail social, types d'intégration et modes de conflit. Teoksessa *Sociologie politique. Textes réunis par Pierre Birnbaum et François Chazel* (ss. 49-68). Armand Colin. Paris 1978.

Allardt, Erik: Master Trends in Society and Sociology. Teoksessa Alestalo, Matti - Allardt, Erik - Rychard, Andrzej - Wesolowski, Włodzimierz (eds.): *The Transformation of Europe. Social Conditions and Consequences* (ss. 21-32). Ifis Publishers. Warszawa 1994.

Allardt, Erik: *Political Sociology as a Crucial Element in an Intellectual Autobiography.* University of Helsinki. Department of Sociology. Research Reports no. 228. Helsinki 1994.

Allardt, Erik: Suomenkielisen laitoksen esipuhe. Teoksessa *Durkheim, Émile: Sosiaalisesta työnjaosta* (ss. 3-7). Gaudeamus. Helsinki 1990.

Althusser, Louis: Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). Kokoelmassa *Positions (1964 - 1975)* (ss. 67-125). Éditions Sociales. Paris 1976.

- Ammon, Otto: Histoire d'une idée. L'anthroposociologie. *Revue internationale de sociologie* VI/1898 (ss. 145-181).
- Andersson, Sten: *Positivism kontra hermeneutik*. Bokförlaget Korpen. Göteborg 1979.
- Andler, Charles: Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 520-530).
- Ansart, Pierre: *Les idéologies politiques*. PUF. Paris 1974.
- Ansiaux, Maurice: La théorie de l'individualisme. *Revue d'économie politique* 2/1896 (ss. 855-876).
- Arendt, Hannah: *Essai sur la révolution*. Gallimard. Paris 1985.
- Aron, Raymond: Alain et la politique. Artikkelikokoelmassa *Études politiques* (ss. 75-84). Gallimard. Paris 1972.
- Aron, Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu - Comte - Marx - Tocqueville - Durkheim - Pareto - Weber*. Gallimard. Paris 1967.
- Aron, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard. Paris 1981.
- Aron, Raymond: *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*. Julliard. Paris 1983.
- Aron, Raymond: Remarques sur la pensée politique d'Alain. Teoksessa *Raymond Aron 1905 - 1983. Histoire et politique. Textes et témoignages*. Julliard. Paris 1985 (ss. 403-411).
- Asplund, Johan: *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*. Bokförlaget Korpen. Göteborg 1991.
- Asplund, Johan: *Om undran inför samhället*. Argos. Lund 1983.
- Badie, Bertrand - Birnbaum, Pierre: *Sociologie de l'État*. Grasset. Paris 1982.
- Bainville, Jacques: *La Troisième République 1870 - 1935*. Arthème Fayard. Paris 1935.
- Baldwin, Peter: *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875 - 1975*. Cambridge University Press. Cambridge 1990.
- Bayet, Albert: *La morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*. Félix Alcan. Paris 1907.
- Beauvoir, Simone de: *La force des choses I*. Gallimard. Paris 1981.
- Bellah, Robert N.: Durkheim and History. Teoksessa *Nisbet, Robert A.: Émile Durkheim. With Selected Essays* (ss. 153-176). Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1965.

- Belot, Gustave: Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine. Teoksessa *Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle. Leçons professées à l'École des Hautes Études Sociales* (ss. 1-50). Félix Alcan. Paris 1904.
- Belot, Gustave: La religion comme principe sociologique. *Revue philosophique XLIX/1900* (ss. 288-299).
- Benda, Julien: *La trahison des clercs*. Bernard Grasset. Paris 1927.
- Beneton, Philippe: *Le conservatisme*. PUF. Paris 1988.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. Gaudeamus. Helsinki 1994.
- Bergeron, Louis: *L'industrialisation de la France au XIX^e siècle*. Hatier. Paris 1979.
- Bergman, Gustav: Ideology. Teoksessa *Brodbeck, May (ed.): Readings in the Philosophy of the Social Sciences* (ss. 123-138). The Macmillan Company. Toronto 1969.
- Bergson, Henri: L'intuition philosophique. *Revue de Métaphysique et de Morale XIX/1911* (ss. 809-827).
- Berstein, Serge - Milza, Pierre: *Histoire de la France au XX^e siècle. Tome I: 1900 - 1930*. Éditions Complexe. Bruxelles 1990.
- Berthelot, Jean-Michel: *La construction de la sociologie*. PUF. Paris 1995
- Birnbaum, Pierre: La conception durkheimienne de l'État: l'apolitisme des fonctionnaires. *Revue française de sociologie 2/1976* (ss. 247-258).
- Birnbaum, Pierre: Préface. Teoksessa *Durkheim, Émile: Le socialisme. Sa définition - ses débuts. La doctrine saint-simonienne* (ss. 5-26). PUF. Paris 1971.
- Bobbio, Norberto: *Liberalism och demokrati*. Daidalos. Uddevalla 1994.
- Bonald, Louis de: *Observations sur l'ouvrage de madame la baronne de Staël, ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la révolution française*. Adrien le Clere. Paris 1818.
- Borella, François: *Les partis politiques en Europe*. Seuil. Paris 1984.
- Bottomore, Tom: Social Theory and Politics in the History of Social Theory. Teoksessa *Lloyd, Christopher (ed.): Social Theory and Political Practice. Wolfson College Lectures 1981* (ss. 39-60). Oxford University Press. Oxford 1983.
- Bouju, Paul M. - Dubois, Henri: *La Troisième République (1870 - 1940)*. PUF. Paris 1995.
- Bourdieu, Pierre: *Leçon sur la leçon*. Les éditions de minuit. Paris 1982.

- Bourgin, Hubert: Réflexions sur la notion et sur quelques fonctions de l'État. *Revue de Métaphysique et de Morale* XIX/1911 (ss. 130-143).
- Braudel, Fernand: *The Identity of France. Volume II. People and Production*. Collins. Glasgow 1990.
- Bridoux, André: *Alain. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. PUF. Paris 1964.
- Brogan, D. W.: *The Development of Modern France (1870 - 1939)*. Hamish Hamilton. London 1949.
- Brown, Robert: Artificial Experiments on Society: Comte, G. C. Lewis and Mill. *The Journal of Historical Sociology* 1/1997 (ss. 74-97).
- Brown, Robert: *Explanation in Social Science*. Aldine Publishing Company. Chicago 1964.
- Brunot, Ch.: Solidarité et charité. *Revue Politique et Parlementaire* XXVIII/1901 (ss. 524-553).
- Buell, Raymond Leslie: *Contemporary French Politics*. D. Appleton and Company. New York - London 1920.
- Buisson, Ferdinand: Lettre-préface. Teoksessa *Charpentier, Armand: Le Parti radical et radical-socialiste à travers ses congrès (1901 - 1911)*. M. Giard et E. Brière. Paris 1913.
- Buisson, Ferdinand: La solidarité à l'école. Teoksessa *Bourgeois, Léon - Croiset, Alfred: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions* (ss. 188-199). Félix Alcan. Paris 1902.
- Burdeau, Georges: *La démocratie*. Seuil. Paris 1966.
- Burdeau, Georges: *L'État*. Seuil. Paris 1970.
- Burdeau, Georges: *Le libéralisme*. Seuil. Paris 1979.
- Burke, Edmund: *Reflections on the Revolution in France*. Edited with an Introduction & Notes by F. G. Selby. Macmillan and Co. London 1913. [1790].
- Burns, Michael: *Rural Society and French Politics. Boulangism and the Dreyfus Affair 1886 - 1900*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1984.
- Carnoy, Martin: *The State and Political Theory*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey 1984.
- Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press. New Haven and London 1962.
- Castro, Freddy Winston: *Bortom den nya medelklassen. Durkheim och de*

moderna professionella yrkesgrupperna. Symposion Graduale. Stockholm/Stehag 1992.

Chamboredon, Jean-Claude: Émile Durkheim: le social, objet de science. Du moral au politique. *Critique* 445-446/1984 (ss. 460-531).

Charle, Christophe: *Les élites de la République 1880 - 1900*. Fayard. Paris 1987.

Charle, Christophe: *Naissance des "intellectuels" 1880 - 1900*. Les Éditions de Minuit. Paris 1990.

Charle, Christophe: *La république des universitaires 1870 - 1940*. Seuil. Paris 1994.

Charmont, J.: Le rôle des associations et la constitution de la propriété corporative. *Revue Politique et Parlementaire* XXXI/1902 (ss. 515-529).

Charpentier, Armand: *Le Parti Radical et Radical-Socialiste à travers ses congrès (1901 - 1911)*. M. Giard et E. Brière. Paris 1913.

La Charte d'Amiens (1906). Teoksessa *Lejeune, Dominique: La France de la Belle Époque 1896 - 1914* (ss. 122-125). Armand Colin. Paris 1995.

Châtelet, François - Duhamel, Olivier - Pisier, Evelyne: *Histoire des idées politiques*. PUF. Paris 1989.

Cherkaoui, Mohammed: Socialisation et conflit: les systèmes éducatifs et leur histoire selon Durkheim. *Revue française de sociologie* 2/1976 (ss. 197-212).

Clark, Linda L.: *Social Darwinism in France*. The University of Alabama Press. University, Alabama 1984.

Clark, Terry Nichols: *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1973.

Clastres, Pierre: *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit. Paris 1982.

Cobban, Alfred: *A History of Modern France. Volume three. France of the Republics 1871 - 1962*. Penguin Books. Harmondsworth 1981.

Coker, Francis W.: *Recent Political Thought*. D. Appleton-Century Company. New York - London 1934.

Comte, Auguste: *Système de politique positive ou traité de sociologie, Instituant la religion de l'Humanité. Tome premier, Contenant le discours premier, et l'introduction fondamentale*. La Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias. Paris 1851.

Comte, Auguste: *Système de politique positive ou traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité. Tome deuxième, Contenant la statique sociale ou le traité abstrait de l'ordre humain*. Chez Carilian-Goëury et Dalmont. Paris 1852.

Comte, Auguste: *Système de politique positive ou traité de sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité. Tome quatrième et dernier, Contenant le tableau synthétique de l'avenir humain.* Chez Carilian-Goeury et Dalmont. Paris 1854.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de: *Tableau historique des progrès de l'esprit humain.* G. Steinheil. Paris 1900. [1795].

Coser, Lewis A.: *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context.* Harcourt Brace Jovanovich. San Diego - New York - Chicago - Atlanta - Washington, D.C. - London - Sydney - Toronto 1977.

Cotta, Alain: *Le corporatisme.* PUF. Paris 1984.

Crozier, Michel: *La société bloquée.* Seuil. Paris 1971.

Cuin, Charles-Henry: Durkheim et la mobilité sociale. *Revue française de sociologie* 1/1987 (ss. 43-65).

Cuin, Charles-Henry: La sociologie et la mobilité sociale: les énigmes du cas français. *Revue française de sociologie* 1/1995 (ss. 33-60).

Dagan, Henri: Un aspect de la dépopulation. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 248-256).

Dahl, Robert A.: *A Preface to Democratic Theory.* The University of Chicago Press. Chicago and London 1956.

Darlu, A.: La morale de Renouvier. Teoksessa *Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle. Leçons professées à l'École des Hautes Études Sociales* (ss. 51-76). Félix Alcan. Paris 1904.

Darlu, A.: Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour: La solidarité. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 120-128).

Darwin, Charles: *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* Penguin Books. London 1988. [1859].

Davy, Georges: Introduction. Teoksessa *Durkheim, Émile: Leçons de sociologie* (ss. 8-39). PUF. Paris 1969.

Davy, Georges: Note introductive. Teoksessa *Durkheim, Émile: Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie* (ss. 7-23). Librairie Marcel Rivière et Compagnie. Paris 1953.

Debray, Régis: *Le pouvoir intellectuel en France.* Éditions Ramsay. Paris 1979.

Defrasne, Jean: *La gauche en France de 1789 à nos jours.* PUF. Paris 1972.

Demichel, Francine: *La lutte idéologique dans la France contemporaine.* Librairie générale de droit et de jurisprudence. Paris 1982.

- Descartes, René: Metafyysisiä mietiskelyjä. Kokoelmassa *Teoksia ja kirjeitä* (ss. 69-151). WSOY. Porvoo 1956. [1641].
- Donzelot, Jacques: *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Fayard. Paris 1984.
- Dray, William H.: "Explaining What" in History. Teoksessa *Brodbeck, May (ed.): Readings in the Philosophy of the Social Sciences* (ss. 343-348). The Macmillan Company. Toronto 1969.
- Droz, Jacques: *Histoire des doctrines politiques en France*. PUF. Paris 1969.
- Dubois, Jean: *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872. A travers des œuvres des écrivains, les revues et les journaux*. Librairie Larousse. Paris 1962.
- Dufourcq, Nicolas: Démocratie sociale et Sécurité sociale. *Droit Social* 12/1994 (ss. 1008-1017).
- Dupeux, Georges: *French Society 1789 - 1970*. Methuen & Co Ltd. London 1976.
- Dupréel, E.: Sur les rapports de la logique & de la sociologie ou théorie des idées confuses. *Revue de Métaphysique et de Moral* X/1911 (ss. 517-522).
- Duverger, Maurice: *Les constitutions de la France*. PUF. Paris 1971.
- Duverger, Maurice: *Les Partis politiques*. Armand Colin. Paris 1951.
- Eichtal, Eugène d': Solidarité sociale et solidarisme. *Revue politique et parlementaire* XXXVII/1903 (ss. 97-116).
- Eisenstadt, S. N. - Curelaru, M.: *The Form of Sociology - Paradigms and Crisis*. John Wiley & Sons. New York - London - Sydney - Toronto 1976.
- Eräsaari, Risto: Jos yhteiskuntapolitiikka on soveltava tiede niin mitä se merkitsee? Artikkelikokoelmassa *Eräsaari, Risto: Käsi, kahva ja sateenvarjo. Toim. Juba Virkki* (ss. 13-31) SoPhi. Jyväskylä 1996.
- Eucken, R.: La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 399-418).
- Ewald, François: A Concept of Social Law. Teoksessa *Teubner, Günther (ed.): Dilemmas of Law in the Welfare State* (ss. 40-75). Walter de Gruyter. Berlin 1986. (1986 a).
- Ewald, François: *L'État providence*. Bernard Grasset. Paris 1986. (1986 b).
- Ewald, François: Vakuutusyhteiskunta. Teoksessa *Eräsaari, Risto - Rahkonen, Keijo (toim.): Hyvinvointivaltion tragedia. Keskustelua eurooppalaisesta hyvinvointivaltiosta* (ss. 73-86). Gaudeamus. Helsinki 1995.

- Fabiani, Jean-Louis: *Les philosophes de la République*. Les Éditions de Minuit. Paris 1988.
- Favre, Pierre: La science politique en France depuis 1945. *International Political Science Review* 1/1981 (ss. 95-120).
- Fischer, Jean: Sociologiens konservative arv. *Dansk Sociologi* 3/1994. (ss. 5-24).
- Filloux, Jean-Claude: "Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin". *Revue française de sociologie* 2/1976 (ss. 259-266).
- Fouillée, Alfred: L'anthroposociologie. *Revue internationale de sociologie* VI/1898 (ss. 368-371).
- Fouillée, Alfred: *La science sociale contemporaine*. Hachette. Paris 1910.
- Fouillée, Alfred: Sociologie théorique et sociologie pratique ou réformiste. *Revue de Métaphysique et de Morale* XIX/1911 (ss. 374-392).
- Foville, Alfred de: Émile Boutmy. *Revue des sciences politiques* XXVI/ 1911 (ss. 1-20).
- Franzén, Nils-Olof: *Dreyfus affären*. Ordfronts Förlag. Stockholm 1983.
- Freud, Sigmund: *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. Love Kirjat. Helsinki 1989. [1912].
- Furet, François: La France unie... Teoksessa *Furet, François - Julliard, Jacques - Rosanvallon, Pierre: La République du centre. La fin de l'exception française* (ss. 13-66). Calmann-Levy. Paris 1988.
- Gaitet, Pascale: *Political Stylistics. Popular Language as Literary Artifact*. Routledge. London and New York 1992.
- Gambetta, Léon: *Discours et plaidoyers politiques*. Publiés par M. Joseph Reinach. Tomes 1-3. G. Charpentier. Paris 1881.
- Gane, Mike: Durkheim: Woman as Outsider. Teoksessa *Gane, Mike (ed.): The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* (ss. 85-132). Routledge. London and New York 1992. (1992 a).
- Gane, Mike: Institutional Socialism and the Sociological critique of Communism. Teoksessa *Gane, Mike (ed.): The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* (ss. 135-164). Routledge. London and New York 1992. (1992 b).
- Gane, Mike: Introduction. Émile Durkheim, Marcel Mauss and the Sociological Project. Teoksessa *Gane, Mike (ed.): The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* (ss. 1-10). Routledge. London and New York 1992. (1992 c).
- Geertz, Clifford: Ideology as a Cultural System. Teoksessa *Apter, David E. (ed.): Ideology and Discontent* (ss. 47-76). The Free Press of Glencoe. New York 1964.

Gellner, Ernest: *Cause and Meaning in the Social Sciences*. Edited with a Preface by I. C. Jarvie and Joseph Agassi. Routledge & Kegan Paul. London and Boston 1973.

Gellner, Ernest: *Culture, Identity and Politics*. Cambridge University Press. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988.

Gibaud, Bernard: French Mutuality: Between the State and the Market. Birth of an Identity (1850 - 1914). Teoksessa *Palier, Bruno (texts collected by): Comparing Social Welfare Systems in Europe. Volume 1. Oxford conference. France - United Kingdom* (ss. 173-202). MIRE. Oxford 1994.

Giddens, Anthony: *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Polity Press. Cambridge 1995. (1995 a).

Giddens, Anthony: *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press. Cambridge - London - New York - Melbourne 1979. (1979 a).

Giddens, Anthony: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press. Cambridge 1993.

Giddens, Anthony: Durkheim's Political Sociology. Kokoelmasa *Studies in Social and Political Theory* (ss. 235-272). Hutchinson & Co. London 1979. (1979 b).

Giddens, Anthony: Four Myths in the History of Social Thought. Kokoelmasa *Studies in Social and Political Theory* (ss. 208-234). Hutchinson & Co. London 1979. (1979 c).

Giddens, Anthony: In Defence of Sociology. *New Statesman & Society* 7/1995 (ss. 18-20). (1995 b).

Giddens, Anthony: The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim. Kokoelmasa *Studies in Social and Political Theory* (ss. 273-290). Hutchinson & Co. London 1979. (1979 d).

Giddens, Anthony: Introduction. Teoksessa *Durkheim, Émile: Durkheim on Politics and the State. Ed. with an introduction by Anthony Giddens* (ss. 1-31). Polity Press. Cambridge 1986.

Giddens, Anthony: A Theory of Suicide. Kokoelmasa *Studies in Social and Political Theory* (ss. 297-332). Hutchinson & Co. London 1979. (1979 e).

Ginsberg, Morris: Durkheim's Ethical Theory. Teoksessa *Nisbet, Robert A.: Émile Durkheim. With Selected Essays* (ss. 142-152). Prentiss Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1965.

Godechot, Jacques (présentation par): *Les constitutions de la France depuis 1789*. Garnier-Flammarion. Paris 1970.

- Goguel, François: *La politique des partis sous la III^e République*. Seuil. Paris 1948.
- Goldmann, Lucien: Critique et dogmatisme dans la création littéraire. Artikkelikokoelmasa *Marxisme et sciences humaines* (ss. 31-53). Gallimard. Paris 1970. (1970 a).
- Goldmann, Lucien: *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les **Pensées** de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Gallimard. Paris 1969.
- Goldmann, Lucien: Genèse et structure. Artikkelikokoelmasa *Marxisme et sciences humaines* (ss. 17-30). Gallimard. Paris 1970. (1970 b).
- Goldmann, Lucien: La sociologie de la littérature: statut et problèmes de méthode. Artikkelikokoelmasa *Marxisme et sciences humaines* (ss. 54-93). Gallimard. Paris 1970. (1970 c).
- Goldmann, Lucien: Structure sociale et conscience collective de structures. Teoksessa *Structuralisme et marxisme* (ss. 157-165). Union général d'édition. Paris 1970. (1970 d).
- Gramsci, Antonio: *Vankilavihkot. Valikoima*. Toim. Mikael Böök. Kansankulttuuri. Helsinki 1979.
- Gramsci, Antonio: *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. Mikael Böök. Kansankulttuuri. Helsinki 1982.
- Griffiths, Richard: *The Reactionary Revolution. The Catholic Revival in French Literature 1870 - 1914*. Constable. London 1966.
- Grogin, R. C.: *The Bergsonian Controversy in France 1900 - 1914*. The University of Calgary Press. Calgary, Alberta 1988.
- Gronow, Jukka: Herbert Spencer - kyvykkäimpien eloonjäänti ja evoluution laki. Teoksessa *Gronow, Jukka - Noro, Arto - Töttö, Pertti: Sosiologian klassikot* (ss. 139-153). Gaudeamus. Helsinki 1996.
- Gronow, Jukka - Noro, Arto - Töttö, Pertti: *Sosiologian klassikot*. Gaudeamus. Helsinki 1996.
- Grosser, Alfred: *L'explication politique*. Éditions Complexe. Bruxelles 1984.
- Gueslin, André: *L'État, l'économie et la société française XIX^e - XX^e siècle*. Hachette. Paris 1992.
- Gurvitch, Georges: *Dialectique et sociologie*. Flammarion. Paris 1977.
- Halda, Bernard: *Alain*. Éditions Universitaires. Paris 1965.
- Hall, Calvin S.: *A Primer of Freudian Psychology*. New American Library. New York and Scarborough, Ontario 1979.

- Hansen, Jesper Visti: Frihed, Lighed og Broderskab - eller Døden. En præsentation af Jacques Donzelot's politiske sociologi. *Dansk Sociologi* 3/1995 (ss. 8-28).
- Haussonville, M. le comte d': Assistance publique et bienfaisance privée. *Revue des Deux Mondes* CLXII/1900 (ss. 773-808).
- Hayim, Gila J.: *The Existential Sociology of Jean-Paul Sartre*. University of Massachussets Press. Amhurst 1980.
- Hayward, J. E. S.: The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism. *International Review of Social History* VI/1961 (ss. 19-48).
- Hayward, J. E. S.: Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit. Part I. *The Sociological Review. New Series: July 1960* (ss. 17-36). (1960 a).
- Hayward, J. E. S.: Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit. Part II. *The Sociological Review. New Series: December 1960* (ss. 185-202). (1960 b).
- Hayward, J. E. S.: Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France. *International Review of Social History* IV/1959 (ss. 261-284).
- Hazareesingh, Sudhir: *Political Traditions in Modern France*. Oxford University Press. Oxford 1994.
- Hegel, G. W. F.: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Kustannus Pohjoinen. Oulu 1994. [1820].
- Heilbron, Johan: Les métamorphoses du durkheimisme, 1920 - 1940. *Revue française de sociologie* 2/1985 (ss. 203-237).
- Heilbron, Johan: *The Rise of Social Theory*. Polity Press. Cambridge, UK 1995.
- Heins, Maurice: La notion de l'État. *Revue d'économie politique* 2/1900 (ss. 988-999).
- Helander, Voitto: *Korporatismi. Traditiosta, esiintymistä ja ilmiöllisistä tulkinnoista*. Gaudeamus. Mänttä 1981.
- Hirst, Paul Q.: Morphology and Pathology. Biological Analogies and Metaphors in Durkheim's The Rules of Sociological Method. *Economy and Society* 2/1973 (ss. 1-34).
- Hobbes, Thomas: *Hobbes's Leviathan. Reprinted from the Edition of 1651. With an Essay by the Late W. G. Pogson Smith*. Clarendon Press. Oxford 1909.
- Hoffmann, Stanley: *Sur la France*. Seuil. Paris. 1976.
- Horne, Alistair: *The French Army and Politics, 1870 - 1970*. Macmillan Press. London 1984.

- Hospers, John: *Human Conduct. An introduction to the Problems of Ethics*. Harcourt, Brace & World. New York - Burlingame 1961.
- Hunt, Lynn: The Sacred and the French Revolution. Teoksessa *Alexander, Jeffrey C. (ed.): Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ss. 25-43). Cambridge University Press. Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney 1988.
- Imbart de la Tour, Jean: La défense de la santé publique. *Annales des sciences politiques* XXIII/1908 (ss. 311-345).
- Irvine, William D.: *The Boulanger Affair Reconsidered. Royalism, Boulangism, and the Origins of the Radical Right in France*. Oxford University Press. New York - Oxford 1989.
- Jameson, Fredric: *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Routledge. London 1989.
- Jaurès, Jean: *L'Organisation socialiste de la France. L'Armée Nouvelle*. Publications Jules Rueff et Compagnie. Paris 1911.
- Jenkins, Brian: *Nationalism in France. Class and Nation since 1789*. Routledge. London and New York 1990.
- Jensen, Inger - Vestergaard, Flemming: *Praxis och tröghet. Om Sartres bidrag till en samhällsförståelse*. Bokförlaget Korpen. Göteborg 1979.
- Jèze, Gaston: Analyses et comptes rendus. *Revue du droit public et de la science politique* XXIX/1912 (ss. 180-183).
- Jones, Robert Alun: Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu and Method. *American Journal of Sociology* 1/1994 (ss. 1-39).
- Jones, Robert Alun - Kibbee, Douglas A.: Durkheim, Language and History: A Pragmatist Perspective. *Sociological Theory* 2/1993 (ss. 152-170).
- Jones, T. Anthony - Scull, Andrew T.: Durkheim's 'Two Laws of Penal Evolution'. An Introduction. *Economy and Society* 2/1973 (ss. 178-184).
- Joseph, Isaac: Gabriel Tarde: le monde comme féerie. *Critique* 445-446/1984 (ss. 548-565).
- Joutsenoja, Markku: *The Calling of Sociology. Early Talcot Parsons and the Construction of a Disciplinary Ship*. Acta Universitatis Lapponiensis 11. Rovaniemi 1996.
- Juul, Søren: *Sårbarhedsskabende træk i det moderne samfund. Et essay*. Socialforskningsinstituttet 96:8. København 1996.
- Järvikoski, Timo: The Relation of Nature and Society in Marx and Durkheim. *Acta Sociologica* 1/1996 (ss. 73-86).

- Kant, Immanuel: Käytöllisen järjen kritiikki. Kokoelmassa *Siveysopilliset pääteokset* (ss. 163-362). WSOY. Juva 1990. [1788].
- Kaplan, Robert Elliot: *Forgotten Crisis. The Fin-de-Siècle Crisis of Democracy in France*. Berg Publishers. Oxford - Washington, D.C. 1995.
- Karady, Victor: Strategies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens. *Revue française de sociologie* 1/1979 (ss. 49-82).
- Kaufmann, Richard: *Pariserlif på 80-talet. Nya skizzer från det moderna Frankrike*. Albert Bonniers förlag. Stockholm 1885.
- Kemp, Peter: *Marxismen i Frankrike. Apropå "de nya filosoferna" och marxismens kris*. LiberFörlag. Stockholm 1981.
- Kinnunen, Jussi: Gabriel Tarde as a Founding Father of Innovation Diffusion Research. *Acta Sociologica* 4/1996 (ss. 431-442).
- Klein, Claude: De l'affaire Dreyfus à 1905. Teoksessa *Blumenkranz, Bernhard (sous la direction de): Histoire des Juifs en France* (ss. 347-361). Edouard Privat. Toulouse 1972.
- Knapp, Lothar: Language and Politics in the Works of Sartre. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 108-120). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.
- Kohn, Hans: *Making of the Modern French Mind*. Van Nostrand. New York 1955.
- Kubali, Hüseyin Nail: Avant-propos de la première édition. Teoksessa *Durkheim, Émile: Leçons de sociologie* (ss. 5-7). PUF. Paris 1969.
- Laborde-Milaa, A.: La crise de la langue et de l'esprit français. *Revue des sciences politiques* XXVI/1911 (ss. 85-104).
- La Chesnais, P.-G.: La représentation proportionnelle et la démocratie. *Mercure de France* 307/1910 (ss. 402-424).
- Lacombe, P.: L'idée de Patrie. *Revue de Métaphysique et de Morale* XII/1904 (ss. 270-278).
- Lacroix, Bernard: *Durkheim et le politique*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Presses de l'université de Montréal. Paris 1981.
- Lagrave, Michel: Assurance et solidarité dans la Sécurité sociale. *Droit Social* 5/1996 (ss. 502-505).
- Lanson, Gustave: L'histoire littéraire et la sociologie. *Revue de Métaphysique et de Morale* XII/1904 (ss. 621-642).
- Lappalainen, Pertti: *Politiikan mahdollistuminen. Osallistuminen, suvereniteetti ja pluralistinen valtiokäsitys*. Tampereen yliopisto. Tampere 1992.

- Larrain, Jorge: *The Concept of Ideology*. Hutchinson. London 1980.
- Le Cour Grandmaison, Ch.: Le Mouvement corporatif en Europe. *Revue des Deux Mondes* CLVII/1900 (ss. 792-814).
- Leach, Edmund: *Lévi-Strauss*. Tammi. Helsinki 1970.
- Le Dantec, Félix: Homologie et analogie. *Revue philosophique* XLIX/1900 (ss. 449-491).
- Lefebvre, Henri: *L'idéologie structuraliste*. Éditions Anthropos. Paris 1975.
- Lefebvre, Henri: Les intellectuels dans la transformation sociale. Teoksessa *Buci-Glucksmann, Christine (sous la direction de): La gauche, le pouvoir, le socialisme. Hommage à Nicos Poulantzas* (ss. 203-205). PUF. Paris 1983.
- Lefranc, Georges: *Le socialisme réformiste*. PUF. Paris 1971.
- Lehtonen, Heikki: *Sosiaalipolitiikka moraalitaloutena*. Gaudeamus. Tampere 1996.
- Lejeune, Dominique: *La France de la Belle Époque 1896 - 1914*. Armand Colin. Paris 1995.
- Lepenies, Wolf: *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge University Press. Cambridge 1988.
- Lévy-Bruhl, Lucien: L'idéal républicain. Teoksessa *La politique républicaine* (ss. 63-93). Félix Alcan. Paris 1924.
- Llobera, Josep R.: Durkheim and the National Question. Teoksessa *Pickering, W. S. F. - Martins, H. (eds.): Debating Durkheim* (ss. 134-158). Routledge. London and New York 1994.
- Locke, Robert R.: *French Legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1974.
- Logue, William: Sociologie et politique: le libéralisme de Célestin Bouglé. *Revue française de sociologie* 1/1979 (ss. 141-161).
- Lübke, Poul (red.): *Filosoflexikonet*. Forum. Stockholm 1988.
- Lukacs, Georg: *Balzac et le réalisme français*. Maspero. Paris 1973.
- Lukes, Steven: *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Penguin Books. Aylesbury 1977.
- Lyon, Georges: L'État et l'enseignement libre. *Revue de Métaphysique et de Morale* X/1902 (ss. 784-788).
- Lyotard, Jean-François: *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Vastapaino. Tampere 1985.

- Macpherson, C. B.: *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Clarendon Press. Oxford 1979.
- Macpherson, C. B.: *The Real World of Democracy*. Oxford University Press. Oxford 1969.
- Maddison, Angus: *Dynamic Forces in Capitalist Development. A Long-Run Comparative view*. Oxford University Press. New York 1991.
- Maistre, Joseph de: *Considérations sur la France*. Librairie de la société bibliographique. Paris 1880. [1796].
- Mann, Michael: *The Sources of Social Power. Volume I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge University Press. Cambridge 1986.
- Manninen, Juha: Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. Teoksessa *Kuusi, Matti - Alapuro, Risto - Klinge, Matti (toim.): Maailmankuvan muutos tutkimuskobteena* (ss. 13-48). Otava. Keuruu 1977.
- Manninen, Juha - Wahlberg, Markus: G. W. F. Hegelin Oikeusfilosofian synty ja asema. Teoksessa *Hegel, G. W. F.: Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (ss. 7-53). Kustannus Pohjoinen. Oulu 1994.
- Marx, Karl: Kansalaissota Ranskassa. Teoksessa *Marx, Karl - Engels, Friedrich: Valitut teokset. 6 osaa. Osa 3* (ss. 413-501). Kustannusliike Edistys. Moskova 1978. [1871].
- Marx, Karl: Luokkataistelut Ranskassa vuosina 1848 - 1850. Teoksessa *Marx, Karl - Engels, Friedrich: Valitut teokset. 6 osaa. Osa 2* (ss. 456-573). Kustannusliike Edistys. Moskova 1978. [1850].
- Maurois, André: *Alain*. Éditions Domat. Paris 1950
- Mauss, Marcel: Introduction. Teoksessa *Durkheim, Émile: Le socialisme. Sa définition - ses débuts. La doctrine saint-simonienne* (ss. 27-31). PUF. Paris 1971.
- Mayer, J. P.: *Alexis de Tocqueville, massojen aikakauden ennustaja*. Otava. Helsinki 1956.
- Mayeur, Jean-Marie: *Les débuts de la III^e République 1871 - 1898*. Seuil. Paris 1973.
- McMillan, James F.: *Twentieth Century France. Politics and Society 1898 - 1991*. Edward Arnold. London - New York - Melbourne - Auckland 1992.
- Mehtonen, Lauri: Strukturaalisen ja geneettisen tarkastelua. Teoksessa *Littunen, Yrjö - Rautio, Pertti - Saarinen, Aino (toim.): Tieto, tiede yhteiskunta. Keskustelua yhteiskuntatieteistä 1978. Sarja E N:o 6/1978* (ss. 43-60). Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos. Tampereen yliopisto. Tampere 1978.
- Merlot, André: *Précis d'Histoire de la Litterature Française*. Ferdinand Schöningh. Munich 1972.

- Meštrović, Stjepan G.: *The Coming **Fin de Siècle** An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*. Routledge. London and New York 1991.
- Miller, W. Watts: Durkheim: The Modern Era and Evolutionary Ethics. Teoksessa *Pickering, W. S. F. - Martins, H. (eds.): Debating Durkheim* (ss. 110-133). Routledge. London and New York 1994.
- Miquel, Pierre: *L'affaire Dreyfus*. PUF. Paris 1992.
- Miquel, Pierre: *Histoire de la France. Tome 2. Des Bourbons à Charles de Gaulle*. Marabout. Verviers 1979.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Cambridge 1922.
- Mosca, Gaetano: *The Ruling Class (Elementi di Scienza Politica)*. Edited and revised, with an introduction by Arthur Livingston. McGraw-Hill Book Company. New York - Toronto - London 1939. [1896].
- Nandan, Yash: Editor's Introduction. Teoksessa *Durkheim, Émile: Contributions to L'Année Sociologique* (ss. 1-42). The Free Press. New York 1980.
- Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*. Gallimard. Paris 1982.
- Nicolet, Claude: *Le radicalisme*. PUF. Paris 1957.
- Niemelä, Heikki - Salminen, Kari - Vanamo, Jussi: *Converging Social Security Models? The Making of Social Security in Denmark, France and the Netherlands*. The Social Insurance Institution, Finland. Social security and health reports 10. Helsinki 1996.
- Nisbet, Robert A.: *Émile Durkheim. With Selected Essays*. Prentice-Hall. Englewood Cliffs, New Jersey 1965.
- Nisula, Tapio: Klassikon voima: oppihistoria ja Durkheim-tulkinnat. *Sosiologia* 2/1992 (ss. 89-105).
- Nordmann, Jean-Thomas: *Histoire des radicaux 1820 - 1973*. La Table Ronde. Paris 1974.
- Ory, Pascal: Les formes du régime parlementaire. L'esprit des lois et des constitutions. Teoksessa *Ferro, Marc (sous la direction de): Comprendre les idées du XX^e siècle* (ss. 113-130). Marabout université. Verviers 1977.
- Ory, Pascal - Sirinelli, Jean-François: *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. Armand Colin. Paris 1986.
- Osgood, Samuel M.: *French Royalism since 1870*. Martinus Nijhof. The Hague 1970.

Ozouf, Mona: *L'école de la France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*. Gallimard. Paris 1984.

Palonen, Kari: A Case of Politics for Politics. Jean-Paul Sartre's Existential Apology of Politics as an alternative to the Republican One. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 121-139). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.

Parkkinen, Olavi: *Émile Durkheimin kasvatussociologia*. Joensuun korkeakoulu, kasvatustieteiden osaston opetusmonisteita N:o 25. Joensuu 1982.

Parodi, D.: A propos de la dépopulation. Réponse à M. Dagan. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 390-398).

Parsons, Talcott: *The Integration of Economic and Sociological Theory. The Marshall Lectures*. University of Cambridge 1953. Research Reports from the Department of Sociology. Uppsala University. Vol. 1986:4. Uppsala 1986.

Parsons, Talcot: An Overview. Teoksessa *Parsons, Talcot (ed.): Knowledge and Society. American Sociology* (ss. 343-359). Voice of America Forum Lectures. Washington D.C. 1968.

Parvikko, Tuija: The Pariah as a Rebel of the Postmodern Political Condition: On the Actuality of Arendt's Early Political Theory. Teoksessa *Palonen, Kari - Parvikko Tuija (eds.): Reading the Political. Exploring the Margins of Politics* (ss. 50-64). The Finnish Political Science Association. Tampere 1993.

Pašukanis, Jevgeni: Yleinen oikeusteoria ja marxismi. Kokoelmassa *Valittuja teoksia yleisen oikeus- ja valtioteorian alalta* (ss. 28-164). Progress. Moskova 1985. [1927].

Payne, Stanley G.: Fascism in Western Europe. Teoksessa *Laqueur, Walter (ed.): Fascism: A Reader's Guide. Analyses, Interpretations, Bibliography* (ss. 300-321). Penguin Books. Harmondsworth 1979.

Pearce, Frank: *The Radical Durkheim*. Unwin Hyman. London 1989.

Pedersen, Susan: *Family, Dependence and the Origins of the Welfare State. Britain and France 1914 - 1945*. Cambridge University Press. Cambridge 1995.

Péguy, Charles: *L'esprit de système*. Gallimard. Paris 1953.

Pekonen, Kyösti: *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopisto. Nykykulttuurin tutkimusyksikkö. Jyväskylä 1991.

Pelloux, Robert: *Le citoyen devant l'État*. PUF. Paris 1972.

Pernoud, Régine: *Histoire de la bourgeoisie en France II. Les temps modernes*. Seuil. Paris 1962.

- Pernoud, Régine: *Les origines de la bourgeoisie*. PUF. Paris 1969.
- Petitfils, J.-Ch.: *La droite en France de 1789 à nos jours*. PUF. Paris 1976.
- Peyre, Henri: Foreword. Teoksessa *Durkheim, Émile: Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology* (ss. V-XVI). The University of Michigan Press. Ann Arbor 1970.
- Piaget, Jean: *Le structuralisme*. PUF. Paris 1974.
- Pickering, W. S. F.: The Enigma of Durkheim's Jewishness. Teoksessa *Pickering, W. S. F. - Martins, H. (eds.): Debating Durkheim* (ss. 10-39). Routledge. London and New York 1994.
- Pickering, W. S. F. - Martins, H. (eds.): *Debating Durkheim*. Routledge. London and New York 1994.
- Pineau, H.: Organisme et Société, par René Worms. *Revue du droit publique et de la science politique* VIII/1897.
- Pinon, H.: L'assistance médicale en France. *Revue d'économie politique* 2/1900 (ss. 965-987).
- Pirttilä, Ilkka: *Me ja maailman mallit. Tiedonsosiologian ydintä etsimässä*. Gaudeamus. Espoo 1994.
- Plant, Raymond - Lesser, Harry - Taylor-Gooby, Peter: *Political Philosophy and Social Welfare. Essays on the Normative Bases of Welfare Provision*. Routledge and Kegan Paul. London, Boston and Henley 1980.
- Platon: *Valtio*. Otava. Helsinki 1972.
- Plinval, Georges de - Richer, Edmond: *Histoire de la littérature française*. Hachette. Paris 1978.
- Poincaré, Henri: Réponse à quelques critiques. *Revue de Métaphysique et de Morale* V/1897 (ss. 59-70).
- Poincaré, Henri: Sur la valeur objective de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale* X/1902 (ss. 263-293).
- La politique républicaine*. Félix Alcan. Paris 1924.
- Popper, K. R.: *The Open Society and Its Enemies. Volume I. The Spell of Plato*. Routledge & Kegan Paul. London 1969.
- Portelli, Hugues: *Le socialisme français tel qu'il est*. PUF. Paris 1980.
- Poulantzas, Nicos: *Pouvoir politique et classes sociales I-II*. Maspero. Paris 1972.

- Prades, José A.: *Durkheim*. PUF. Paris 1993.
- Prévost, J.: Introduction. Teoksessa *Alain: Le citoyen contre les pouvoirs* (ss. 7-24). Sagittaire. Paris 1926.
- Prost, Antoine: *Petite histoire de la France au XX^e siècle*. Armand Colin. Paris 1982.
- Pulkkinen, Tuija: The Problem of the Acting Subject in Political Theory. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 35-39). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.
- Rabinbach, Ansom: Social Knowledge, Social Risk, and the Politics of Industrial Accidents in Germany and France. Teoksessa *Rueschemeyer, Dietrich - Skocpol, Theda (eds.): States, Social Knowledge and the Origins of Modern Social Policies* (ss. 48-89). Princeton University Press. Princeton, N.J. - Russel Sage Foundation. New York 1996.
- Randell, Seppo: Suomentajan jälkipuhe. Teoksessa *Durkheim, Émile: Itsemurha. Sosiologinen tutkimus* (ss. 492-501). Tammi. Helsinki 1985.
- Rawls, Anne Warfield: Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument. *American Journal of Sociology* 2/1996 (ss. 430-482).
- Rebérioux, Madeleine: *La République radicale? 1898 - 1914*. Seuil. Paris 1975.
- Renan, Ernest: Qu'est-ce qu'une Nation? (Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882). Teoksessa *Renan, Ernest: Œuvres complètes. Tome I*. (ss. 887-906). Calmann-Lévy. Paris 1947. [1882].
- Renouvier, Charles: Les derniers entretiens de Charles Renouvier. Publiés par L. Prat. *Revue de Métaphysique et de Morale* XII/1904 (ss. 149-185). (1904 a).
- Renouvier, Charles: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Librairie Armand Colin. Paris 1904. (1904 b). [1848].
- Richard, Gaston: Sur les lois de la solidarité morale. *Revue philosophique* LX/1905 (ss. 441-471).
- Rist, Charles: La politique économique. Teoksessa *La politique républicaine* (ss. 273-300). Félix Alcan. Paris 1924.
- Robinet, André: *La philosophie française*. PUF. Paris 1987.
- Roos, J. P.: Pelin säännöt: intellektuellit, luokat ja kieli. Teoksessa *Bourdieu, Pierre: Sosiologian kysymyksiä* (ss. 7-28). Vastapaino. Tampere 1985.
- Rosanvallon, Pierre: *La crise de l'État-providence*. Seuil. Paris 1992. (1992 a).
- Rosanvallon, Pierre: *L'État en France de 1789 à nos jours*. Seuil. Paris 1993.

- Rosanvallon, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universelle en France*. Gallimard. Paris 1992. (1992 b).
- Rosenberg, Thomas: På spaning efter en ny gemenskap - reflexioner kring skala och förändring. Teoksessa Fors, Mikael (red.): *Landet som icke är? Om det moderna livets patologier och möjligheter* (ss. 99-107). IFS. Åbo 1993.
- Räikkä, Juha: *Oikeudenmukainen yhteiskunta. Jobdatus yhteiskuntafilosofiaan*. Painatuskeskus. Helsinki 1993.
- Saint-Jours, Yves: France. Teoksessa Köhler, Peter A. - Zacher, Hans F. (éd. en collaboration avec Hesse, Philip-Jean): *Un siècle de sécurité sociale 1881 - 1981. L'évolution en Allemagne, France, Grande-Bretagne, Autriche et Suisse* (ss. 133-206). Centre de Recherche en Histoire Économique et Sociale de l'Université de Nantes et le Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Sozialrecht avec le concours de l'Association française d'histoire de la Sécurité Sociale. Nantes 1982.
- Saint-Marc, Henri: Du domaine propre de la sociologie. *Revue d'économie politique* 1/1896 (ss. 303-323).
- Saint-Simon, M. le Comte de - Thierry, Augustin: *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale*. Les presses françaises. Paris 1925. [1814].
- Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard. Paris 1960.
- Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard. Paris 1968. [1943].
- Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*. Les Éditions Nagel. Paris 1951.
- Sartre, Jean-Paul: *Huis clos suivi de Les mouches*. Gallimard. Paris 1980.
- Sartre, Jean-Paul: Plaidoyer pour les intellectuels (*Situations VIII*, ss. 375-455). Gallimard. Paris 1972.
- Sartre, Jean-Paul: *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard. Paris 1981.
- Sauvaire-Jourdan, F.: Corporations et syndicats obligatoires. A propos d'un récent ouvrage. *Revue du droit public et de la science politique* XIX/1903 (ss. 214-231).
- Schmid, Herman: Den fornuftige solidaritet - om den franske solidarisme som bevægelse, filosofi og politisk ideologi. *Dansk Sociologi* 1/1997 (ss. 17-35).
- Schmid, Herman: Velfærdsstatens solidaritetsformer. *Dansk Sociologi* 3/1995 (ss. 30-52).

- Schmidt, Lars-Henrik: Velfærd til forhandling - om barmhjertighed, solidaritet og overbærenhed. *Social Forskning. Temanummer: Velfærdssamfundets fremtid. August 1995* (ss. 90-107).
- Scott, John A.: *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France 1870 - 1914*. Columbia University Press. New York 1951.
- Seignobos, Charles: Histoire du parti républicain. Teoksessa *La politique républicaine* (ss. 11-60). Félix Alcan. Paris 1924.
- Sernin, André: *Alain. Un sage dans la cité 1868 - 1951*. Robert Laffont. Paris 1985.
- Servier, Jean: *L'idéologie*. PUF. Paris 1982.
- Showstack Sassoon, Anne: Gramsci's Subversion of the Language of Politics. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 151-164). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.
- Siegfried, André: *Tableau des partis en France*. Bernard Grasset. Paris 1930.
- Simiand, François: L'année sociologique française 1896. *Revue de Métaphysique et de Morale V/1897* (ss. 489-519).
- Sintonen, Matti: Positivismi. Teoksessa *Niiniluoto, Ilkka - Saarinen, Esa (toim.): Vuosisatamme filosofia* (ss. 1-39). WSOY. Juva 1987.
- Skinner, Quentin: Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory 1/1969* (ss. 3-53).
- Smelser, Neil J. - Swedberg, Richard: *The Sociological Perspective on the Economy*. Sociologiska Institutionen. Stockholm's Universitet. Särtryck nr 71. Stockholm 1994.
- Smith, Philip - Alexander, Jeffrey C.: Review Essay: Durkheim's Religious Revival. *American Journal of Sociology 2/1996* (ss. 285-592).
- Smith, Robert J.: *The École normale supérieure and the Third Republic*. State University of New York Press. Albany 1982.
- Sorlin, Pierre: *La société française I/1840 - 1914*. Arthaud. Paris 1969.
- Sternhell, Zeev: *La droite révolutionnaire 1885 - 1914. Les origines françaises du fascisme*. Seuil. Paris 1978.
- Sternhell, Zeev: Fascist Ideology. Teoksessa *Laqueur, Walter (ed.): Fascism: A Reader's Guide. Analyses, Interpretations, Bibliography* (ss. 325-406). Penguin Books. Harmondsworth 1979.

Stocquart, Émile: La liberté politique et la liberté industrielle. *Revue du droit publique et de la science politique* XI/1899 (ss. 432-443).

Stone, Judith E.: *The Search for Social Peace. Reform Legislation in France, 1890 - 1914*. State University of New York Press. Albany 1985.

Summa, Hilka: Ethos, Pathos and Logos in Central Governmental Planning Texts. Rhetoric as an Approach to Studying a Policy-making Process. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 184-201). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.

Söderholm, Stig: Antropologinen kulttuurintutkimus. Teoksessa *Kupiainen, Jari - Sevänen, Erkki (toim.): Kulttuurintutkimus. Jobdanto* (ss. 119-142). SKS. Helsinki 1994.

Takala, Jukka-Pekka: "Rikollisuuden välttämättömyys ja hyödyllisyys": oudon puhettavan juurilla. *Sosiologia* 2/1992 (ss. 73-88).

Tamminen, Tapio: *Edistyksen myytti. Kertomus modernin yhteiskunnan kulttuurisesta paradigmasta*. Suomen Antropologinen Seura. Tampere 1994.

Tarasti, Eero: Claude Lévi-Strauss myyttien ja musiikin tutkijana. Esseekokoelmassa *Jobdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkijärjestelmistä* (ss. 108-132). Gaudeamus. Helsinki 1990. (1990 a).

Tarasti, Eero: Eeva-Liisa Mannerin runon analyysi. Esseekokoelmassa *Jobdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkijärjestelmistä* (ss. 179-185). Gaudeamus. Helsinki 1990. (1990 b).

Tarasti, Eero: Semiotikka ja aksiologia eli taiteen universaalien ongelma. Esseekokoelmassa *Jobdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkijärjestelmistä* (ss. 79-98). Gaudeamus. Helsinki 1990. (1990 c).

Tarde, Gabriel: *La logique sociale*. Félix Alcan. Paris 1895.

Taylor, Charles: *The Explanation of Behaviour*. Routledge & Kegan Paul. London 1970.

Therborn, Göran: *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. NLB. London 1976.

Thibaudet, Albert: *La République des professeurs*. Grasset. Paris 1927.

Thomson, David: *Democracy in France since 1870*. Oxford University Press. London 1969.

Thompson, Kenneth: *Auguste Comte: The Foundation of Sociology*. Nelson. London 1976.

- Todd, Emmanuel: *The Making of Modern France. Politics, Ideology and Culture*. Basil Blackwell. Oxford 1991.
- Tolonen, Juha: *Valtio ja oikeus. Tutkimus lain käsitteestä*. Åbo Akademis förlag. Åbo 1989.
- Touchard, Jean: *La gauche en France depuis 1900*. Seuil. Paris 1981.
- Turner, Bryan S.: Preface to the Second Edition. Teoksessa *Durkheim, Émile: Professional Ethics and Civic Morals* (ss. XIII-XLII). Routledge. New York 1992.
- Tönnies, Ferdinand: *Community and Association*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London 1955. [1887].
- Töttö, Pertti: Auguste Comte - positivismin isä. Teoksessa *Gronow, Jukka - Noro, Arto - Töttö, Pertti: Sosiologian klassikot* (ss. 61-88). Gaudeamus. Helsinki 1996. (1996 a).
- Töttö, Pertti: Émile Durkheim - kaikki on sosiaalista. Teoksessa *Gronow, Jukka - Noro, Arto - Töttö, Pertti: Sosiologian klassikot* (ss. 173-212). Gaudeamus. Helsinki 1996. (1996 b).
- Töttö, Pertti: Ferdinand Tönnies - *Gemeinschaft ja Gesellschaft*. Teoksessa *Gronow, Jukka - Noro, Arto - Töttö, Pertti: Sosiologian klassikot* (ss. 154-172). Gaudeamus. Helsinki 1996. (1996 c).
- Töttö, Pertti: *Sosiologia teoriana modernista yhteiskunnasta*. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Sarja A 58/1989. Tampereen yliopisto. Tampere 1989.
- Urry, John: Sosiologian kriittinen funktio. *Sosiologia* 3/1990 (ss. 180-186).
- Vanamo, Jussi: *Eksistentiaalinen marxismi ja sen liberaali kritiikki. Jean-Paul Sartren ja Raymond Aronin poliittisen ajattelun vertailua*. Julkaisematon lisensiaattityö. Helsingin yliopisto, yleisen valtio-opin laitos. Helsinki 1982.
- Van Biema, E.: Le socialisme et la sociologie réformiste par Alfred Fouillée. *Revue de Métaphysique et de Morale* XIX/1911 (ss. 237-245).
- Vigier, Philippe: *La Seconde République*. PUF. Paris 1970.
- Volguine, V.: *Le développement de la pensée sociale en France au XVIII^e siècle*. Éditions du Progrès. Moscou 1973.
- Wagner, Peter: The Place of the Discourse on Politics Among the Social Sciences: Political Science in Turn-of-the-Century Europe. Teoksessa *Hänninen, Sakari - Palonen, Kari (eds.): Texts, Contexts, Concepts. Studies on Politics and Power in Language* (ss. 262-281). The Finnish Political Science Association. Jyväskylä 1990.
- Wahl, Jean: *Tableau de la philosophie française*. Gallimard. Paris 1972.

- Wallerstein, Immanuel: *Historical Capitalism*. Verso Editions. London 1983.
- Wallerstein, Immanuel: The Significance of Political Sociology. Teoksessa *Alapuro, Risto - Alestalo, Matti - Haavio-Mannila, Elina - Roos, J.P. (Toim): Kohtaamisia Erik Alladtin kanssa* (ss. 27-28). Yliopistopaino. Helsinki 1995.
- Warren, Mark E.: What Should We Expect from More Democracy?. Radically Democratic Responses to Politics. *Political Theory* 2/1996 (ss. 241-270).
- Weber, Eugen: *France, Fin de Siècle*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass. and London 1986.
- Weber, Eugen: *My France. Politics, Culture, Myth*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass. and London 1991.
- Weber, Eugen: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870 - 1914*. Stanford University Press. Stanford 1984.
- Weber, Max: *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. WSOY. Porvoo - Helsinki - Juva 1990. [1904 - 1905].
- Weisz, George: L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale à la Sorbonne. *Revue française de sociologie* 1/1979 (ss. 83-112).
- Wiberg, Matti: *Laki ja moraali. Käsitteellinen tutkimus poliittisen veloitteen perusteista*. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja D: 2. Helsinki 1988.
- Williams, Raymond: *Culture*. Fontana. Glasgow 1983.
- Williams, Raymond: *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. Vastapaino. Jyväskylä 1988.
- Wittrock, Björn - Wagner, Peter - Wollmann, Hellmut: Social Science and the Modern State: Policy Knowledge and Political Institutions in Western Europe and the United States. Teoksessa *Wagner, Peter - Weiss, Carol Hirschon - Wittrock, Björn - Wollmann Hellmut (eds.): Social Sciences and Modern States. National Experiences and Theoretical Crossroads* (ss. 28-85). Cambridge University Press. Cambridge 1991.
- Wright, Georg Henrik von: *Vetenskapen och förnuftet. Ett försök till orientering*. MånPocket. Stockholm 1989.
- Zeldin, Theodore: *The French*. Fontana. London 1984.
- Zeldin, Theodore: *A History of French Passions 1848 - 1945. Volume One. Ambition, Love and Politics*. Clarendon Press. Oxford 1993. (1993 a).
- Zeldin, Theodore: *A History of French Passions 1848 - 1945. Volume Two. Intellect, Taste and Anxiety*. Clarendon Press. Oxford 1993. (1993 b).
- Østerberg, Dag: *Émile Durkheim's samhällsteori*. Daidalos. Göteborg 1995.

