



Hvad er det sociale? Durkheims ontologier

What is the Social? Durkheim's Social Ontologies

Bjørn Schiermer

Professor, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi Universitetet i Oslo

Bjorsand@uio.no

Sammendrag

Artiklen beskæftiger sig kritisk med Durkheims forskellige opfattelser af det sociale gennem forfatterskabet, fra de programmatisk skrifter i 1890'erne til det sene religionssociologiske værk udgivet i 1912. I første del af artiklen kritiserer jeg en række af de ideer og forestillinger om socialitet der ligger bag den yngre Durkheims begreb om »sociale fakta«. I artiklens anden halvdel stiller jeg skarpt på senværkets beskrivelser af ritualer, kollektiv intensitet og projektion af kollektive energier over på objekter. Til slut sammenligner jeg de to forståelser af det sociale.

Nøkkelord

Durkheim, det sociale, sociale fakta, ontologi, tvang, imitation, objekt

Abstract

The present article engages critically with Durkheim's different notions of the social across his work, from the programmatic writings published in the 1890s to the late work on religion in 1912. In the first part of the paper, I criticise the ideas behind Durkheim's well-known concept of «social facts». In the second part, I focus on the descriptions found in the late work of ritual, collective intensity and projection of collective energies upon objects. Finally, I compare the two conceptions of the social.

Keywords

Durkheim, the social, social fact, ontology, coercion, imitation, object

Hvad er sociale fakta? Durkheims forståelser af det sociale

Kritikere af Emile Durkheims sociologi har ofte fæstnet sig ved hans programmatisk fokus på «tvang» [constraint] i hans redegørelse for de «sociale faktas» natur i *The Rules of Sociological Method* (2013a [1895])¹. Allerede Durkheims samtidige modstander Gabriel Tarde – som Durkheim med udgivelsen af *Rules* udfordrede til en årelang *science battle* – stillede

-
1. Jeg har valgt at benytte engelske oversættelser af Durkheim for at komme ikkefranskkyndige læsere i møde. Jeg har derfor også valgt at beholde de engelske titler i teksten. For at give læseren lidt kronologisk overblik har jeg medtaget det oprindelige udgivelsesår eller (i tilfælde, hvor der er stor diskrepans mellem udgivelse og første nedskrivning) året, hvor teksten er skrevet [i firkantede parenteser]. Enkelte udgivelser af Durkheim, hvorfra jeg ikke har citeret direkte, er stadig opgivet på fransk (jf. Durkheim 2004a; 2004b).

sig kritisk over for dette syn på det sociale (Tarde, 1969 [1894]: 117-119; 2000 [1897]), og siden er beskyldningen mod Durkheim for en angivelig ensidig og repressiv ontologi om det sociale blevet hængende: Theodor Adorno og den tidlige kritiske teori så hos Durkheim en «naturalisering» af den samfundsmæssige vold og af det socialiserede individs lidelser (Adorno, 1972), og i en helt nutidig kommentar går Bruno Latour – hovedmanden bag den såkaldte aktør-netværk-teori (ANT) – så langt som til at karakterisere Durkheims «samfund» som et «enormt sadomasochistisk apparat» (Latour, 2014: 264).

Mere loyale fortolkere – utvivlsomt med et mere indgående kendskab til Durkheims værk – har haft travlt med at affeje disse beskyldninger. Man insisterer på, at begrebet om tvang er uforholdsmæssigt bredt defineret og eksempelvis også skal dække opkomsten af kollektive energier i en masse eller mere diffuse statistiske rørelser (Lukes, 1973: 12-14; Isambert, 2000: 87; se hertil kritik hos Gane, 1988: 165-167); man påpeger, at den ældre Durkheim faktisk allerede i de to kapitler om «egoistiske» selvmord i *Suicide* (2002a [1897]: 105-174) og videre kapitlerne i *Moral Education* (2002b: 71 ff. [1902-3]) og i det mindre skrift om «The Moral Fact» (2004b [1906]) beskæftiger sig med «positive» sider af det sociale, såsom «integration» og «tilknytning» [attachment]; og man fremhæver i øvrigt, at Durkheim senere, gentagne gange (cf. 2013a [1901]: 13-14, 16; 1995 [1912]: 211, 214) insisterede på, at han udelukkende fremhævede de repressive aspekter i det tidlige værk af metodiske og pædagogiske årsager – og at selve tvangsaspektet således blot er det mest iøjnefaldende eller umiddelbart registrerbare «tegn» på tilstedeværelsen af det sociale (cf. Borlandi, 1995; Chazel, 2011: 28-29; Gane, 1988: 15, 33).

Denne artikel om Durkheims ontologi skal ses som et indspil i denne diskussion. Jeg agter at kritisere begge positioner. Mod Durkheims loyale fortolkere vil jeg søge at demonstrere, hvorledes Durkheims tidlige sociologi ikke blot *er* ensidigt fokuseret på repressive og disciplinerende aspekter af det sociale, men faktisk også er individualistisk – og at der i øvrigt er en stærk sammenhæng mellem disse to aspekter. Mod Durkheims kritikere vil jeg søge at gøre gældende, at de overser passager i det sene værk, som gør op med de negative og repressive tendenser, og at der her findes en ny og væsensforskellig forståelse af det sociale, nemlig som kollektivitet.

Jeg forsøger altså først at demonstrere, hvordan Durkheims tidlige forestillinger om det sociale er bygget på en ensidig forestilling om det sociales repressive natur – og at denne ontologi resulterer direkte af hans metodiske udgangspunkt: Hans forsøg på at isolere det sociale fra det individuelle (og «psykologiske»). Jeg undersøger, hvordan dette dikotomiske udgangspunkt nødvendigvis munder ud i en forståelse af det sociale som *regler og normer*. Jeg søger også at vise, at denne forståelse af det sociale som normer er behæftet med grundlæggende ontologiske problemer – problemer, der har sat afgørende mærker på den sociologiske tradition (ofte koncentreret om det såkaldte struktur-aktør-problem) og som sociologien endnu ikke er kommet sig over.

Dette kritiske perspektiv sætter jeg op mod en mere positiv ontologi, jeg finder hos den sene, etnologiske Durkheim. Sigende nok sætter denne anden ontologi sig først igennem, i det øjeblik Durkheim begynder at beskæftige sig *empirisk* med ritualer og frembringelsen af kollektive energier. Jeg finder i disse beskrivelser et begreb om *kollektivitet*, der nedbryder de dikotomier, der kendetegner det hidtidige forfatterskab. Her overskrides modsætningen mellem det individuelle og det sociale, det indre og det ydre, det aktive og det passive. Ikke blot skildres det kollektive her som noget, vi rent faktisk oplever, nyder og skaber sammen med reelt eksisterende andre, men også som noget, vi producerer og samtidig absorberes af, noget, vi skaber sammen og samtidig determineres af i en lystblandet forening af imitation og tvang. Mens Durkheims tidlige ontologi bevæger sig i modstillingen mellem aktør og struktur, overskrider hans senere kollektivistiske ontologi netop denne modsætning.

Artiklen er således delt i to dele. Første del tager afsæt i det programmatisk første kapitel i *Rules*, «what is a social fact» (2013a: 20-28). Her undersøger jeg først Durkheims definition af det sociale som ekstern tvang og derefter de problemer, han har med at få de mere spontane og «flydende» former for socialitet indordnet under denne ramme. Denne undersøgelse trække imidlertid tråde ud i de efterfølgende værker. Jeg søger at vise, hvorledes Durkheims program i *Rules*, hans insisteren på det sociale udvendighed, hans holisme og hans tendens til at hypostasere det sociale og samfundsmæssige, gør, at han holder fast i en grundlæggende modsætning mellem det sociale og det individuelle, også der, hvor han søger at beskrive former for socialitet, som er mindre repressive.

Anden del af artiklen tager sit udgangspunkt i etnografiske beskrivelser af kollektivitet i det centrale kapitel syv i *Elementary Forms* (1995 [1912]: 207-241). Jeg søger at vise, at disse empirisk funderede beskrivelser af ritualer i Durkheims senværk er fundamentalt forskellige fra beskrivelserne af kollektive fænomener i det tidlige værk, i og med at de netop undgår den modsætning mellem individ og socialitet, der er så karakteristisk for hans tidlige program. I *Elementary Forms* beskriver Durkheim konkrete kollektiver udgjort af individer, der aktivt deltager i disse kollektivers frembringelse. Som indikeret er denne «kollektivistiske» ontologi efter min mening uforenelig med den «sociale» ontologi, der kendetegner de tidlige mere programmatisk skrifter.

Del I: Det Sociale som tvang

Men hvordan opstår overhovedet Durkheims idé om, at det sociale er kendetegnet af tvang? Svaret herpå er entydigt: Det opstår som en direkte følge af Durkheims ønske om at demarkere et specifikt objekt for sociologien. Heraf følger hans insisteren på at adskille det sociologiske og sociale fra det psykologiske og individuelle og dermed hans fokus på det sociale «udvendighed» [externality] i forhold til individet (jf. Lukes, 1973: 8-15; Borlandi, 1995). Love, moral, normer, roller og sociale vaner er at forstå som udvendige «fakta», der er uafhængige af individet og eksisterer før dette, i den forstand at de udgør et allerede eksisterende system, som individet socialiseres ind i. Som bekendt går Durkheim så langt som til at insistere på, at denne sociale realitet har et «eget liv», en eksistens *sui generis*, uafhængig af individerne. Helheden er mere end summen af delene (2013a: 86 [1895]; jf. også 2013a: 14-15 [1901]). Snarere end at individernes handlinger skaber og forklarer samfundet, er det samfundet, der forklarer (de væsentlige aspekter) ved individers handlinger – dette er Durkheims «holisme».

Det afgørende bevis for den holistiske doktrins rigtighed bliver da netop de sociale normers *tvangskarakter*. Det er denne, der i sidste ende beviser det sociale «udvendighed» i forhold til individet og dermed gør det muligt at «dissociere» (2013a [1895]: 24) det fra det individuelle:

Here, then is a category of facts which present very special characteristics: They consist of manners of acting, thinking and feeling external to the individual, which are invested with a coercive power by virtue of which they exercise control over him [sic]. [...] Thus they constitute a new species and to them must be exclusively assigned the term social. It is appropriate, since it is clear that, not having the individual as their substratum, they can have none other than society [...] (2013a [1895]: 21).

Det tvangsmæssige aspekt viser netop, mener Durkheim, at det sociale ikke er frembragt af individerne selv, men noget udefrakommende og determinerende. I sin paradigmatiske

form er det sociale at forstå som «tvingende» og «kontrollerende» regler for «måder at handle, tænke og føle på», evt. bakket op af sanktioner og samfundsmæssige institutioner. Durkheim går så lang som til at se «tvang» som det «karakteristiske træk ved *ethvert* socialt faktum» (2013a: 97 [1895], min kursivering).

På den anden side ved Durkheim selvfølgelig, at han ikke kan reducere det sociale til et allerede givet og stabilt system af normer. Han er nødt til at skabe plads til mere «flydende», kortvarige, dynamiske og sågar «spontane» udtryk for det sociale. Her opstår problemer. Det er nemlig klart, at jo mere spontant individet deltager i selve skabelsen af det sociale, jo mindre «udvendigt» bliver dets forhold til den sociale proces, det er en del af. Ideen om spontan – fri – deltagelse står i et begrebsligt modsætningsforhold til selve ideen om tvang. Det er derfor ikke så overraskende, som vi skal se nedenfor, at begrebet om tvang bliver mere og mere metaforisk, jo mere flydende det sociale bliver, og jo mere aktivt individet medvirker i dets skabelse eller opretholdelse (jf. Lukes, 1973: 13). Grundlæggende bliver Durkheims insisteren på en «dissociation» mellem ydre og indre, mellem det sociale på den ene side og det psykologiske eller individuelle på den anden, sværere og sværere at opretholde, jo mere spontant og medskabende individet bliver. Netop på grund af sin insisteren på det sociale som et selvstændigt emergent niveau ønsker Durkheim imidlertid at fastholde denne sondring for enhver pris.

I det følgende skal vi kigge nærmere på den unge Durkheims redegørelse for de forskellige niveauer af social udvendighed og stabilitet.

Solide sociale fakta

De solide fakta er den genre af fakta, vi allerede har beskæftiget os med ovenstående: Først og fremmest drejer det sig om obligatoriske normer. Disse stabile fakta skrives ofte ned i lovverket eller objektiviseres i den materielle infrastruktur omkring os, ikke mindst i arkitektur og byplanlægning. Udvendighed er deres fremmeste kendetegn, og det er netop det, Durkheim ønsker at fastholde med sin regel om, at vi skal «betragte» det sociale «som ting» (2013a [1895]: 29 ff.). Vi skal behandle det sociale på samme måde som naturvidenskaben, når den går til tingsriget, dvs. som noget reelt empirisk eksisterende uden for os med samme realitetsgrad som de fysiske ting omkring os (2002a [1897]: 273-276). Tænk på, hvordan Durkheim tager udgangspunkt i «objektiverede» historiske strafferetslige forhold i *The Division of Labour in Society* (2013b [1893]) for at sige noget om forskelle i solidaritet mellem det førmoderne og det moderne samfund – eller på, hvorledes han går til selvmordet som fænomen på basis af «objektive» statistiske korrelationer. Disse er udvendige – tingslige – fakta.

Igen er det imidlertid klart, at Durkheim går ud over det rent metodiske: Tingsmetaforen har ontologiske implikationer. Den fortæller os ikke blot om, *hvordan* vi skal gå til det sociale, men er jo netop valgt, fordi den harmonerer med, at det sociale angiveligt *er* noget udvendigt:

In general, moreover, what has been previously stated about the distinctive features of the social fact gives us sufficient reassurance about the nature of this objectivity to demonstrate that it is not illusionary. A thing is principally recognisable by virtue of not being capable of modification through a mere act of the will. [...] We have seen that social facts possess this property of resistance. Far from being a product of our will, they determine it from without. They are like moulds into which we are forced to cast our actions. This necessity is often ineluctable. [...] Thus in considering [social] facts as things, we shall be merely conforming to their nature. (2013a [1895]: 37)

Tingsbegrebet peger på essentielle karakteristika ved selve det sociale «natur». På trods af Durkheims positivistiske modstand mod introspektive metoder er det evident, at den forståelse af det sociale, han fremskriver her, har en grundlæggende *fænomenologisk* komponent: Det handler om typiske *oplevelser* af *negativ* social sanktion, vi alle kender. Det sociale er noget, vi «støder os på», noget, som ikke bøjer sig for os; det fungerer her på samme måde som solid mur, der kan forhindre, at vi afviger fra den slagne vej. Med andre ord: Det sociale er ikke blot udvendigt «som en ting», men udvendigt og tingsligt *på en bestemt måde*. Snarere end en brugsgenstand, vi kan smelte sammen med, bruge, en genstand, som udvikler os yderligere i verden og forstærker vores relationer – har vi her at gøre med en typisk vestlig dualitet mellem mennesket og tingsriget. Det materielle er noget, som indskrænker vor frihed, sætter rammer for os, og som vores «vilje» – som Durkheim siger i citatet ovenfor – på allermest håndgribelige facon støder mod, på samme måde som hvis vi prøvede at gå igennem en fysisk mur. Sådan, mener Durkheim, forholder det sig også med det sociale.

Her er det nødvendigt at tage et skridt tilbage: Læseren bør bemærke, hvorledes disse foresstillinger på en gang *isolerer subjektet og afkollektiverer eller affolker det sociale*. Essentielt har vi at gøre med et ensomt individ, som står alene over for en normativ struktur, et abstrakt system af normer og regler, der begrænser det. Modsætningen mellem individ og samfund, der er så afgørende for Durkheims tidlige sociologi, skaber en blind plet: Der er ikke plads til oplevelser af konkrete andre i denne ramme, men kun til løsrevne individer – bundet sammen alene af frygten for at bryde normer. Der er ingen interaktion, men aktører og de normer, de er underlagt. Der er et abstrakt samfund – og adskilte subjekter. Læseren bør i øvrigt bemærke, at Durkheims forsøg (cf. Durkheim, 2013a [1895]: 25) på at ophæve modsætningen mellem samfund og individ – aktør og struktur – ved at lade individet «internalisere» strukturen gennem socialisering og uddannelse – senere gentaget af Parsons i større skala – blot gør individet endnu mere ensomt. Disse typiske idéer forbliver fokuserede på individet. Vi har brug for en anden løsning: I stedet for at placere samfundet inden i individet har vi brug for at placere individet i det kollektive. Som vi skal se nedenfor, er det præcis det, som sker i Durkheims beskrivelser af ritualer i senværket.

Denne kritik vil nok vække anstød hos mange Durkheim-læsere. Man vil hævde, at den kun er legitim, hvis rettes mod den unge Durkheims tendens til at naturalisere de allermest mest «tvingende» og «udvendige» sociale fakta som paradigmatiske. Man vil indvende, at Durkheims tendens til at fokusere på de mest repressive og solide facts kun udgør et delelement af hans billede af det sociale. Faktisk er allerede det første kapitel i *Rules* (2013a [1895]) kendetegnet ved en central ambivalens. På den ene side er Durkheim jo klar over, at han *må* inkorporere mere spontane og «flydende» sider af det sociale i sin programatiske ramme. Der *er*, selv hos den unge Durkheim, mere til det sociale end bare normer. På den anden side må han fastholde sondringen mellem det sociale og det individuelle, ideen om, at helheden har sit eget liv; thi herpå hviler jo overhovedet hans demarkation af sociologien. Hermed opstår en spænding, der bliver tydeligere og tydeligere, jo længere vi bevæger os væk fra de faste sociale former og hen imod de mere ustabile og spontane tilskikkelser – en spænding, som netop viser, hvor uegnet det grundlæggende dikotomiske rammeværk er til at beskrive kollektivitet.

Flydende sociale fakta

Det næste niveau for sociale fakta er niveauet for det, Durkheim kalder «currents of opinion» eller «sociale strømninger» [social currents] (2013a [1895]: 24). Durkheim fokuserer her på, hvorledes «fødselsrater, antal af selvmord og ægteskabsrater» har en «udvendig» og uafhængig «eksistens» (i forhold til enkeltindividet), som kommer til syne i objektiv form, dvs. i

form af statistiske korrelationer (2013a [1895]). Det er ikke tilfældigt, at Durkheim nævner selvmord; han er på dette tidspunkt allerede i gang med at samle materiale til *Suicide* (2002a [1897]). I denne bog drejer det sig for Durkheim om at vise, hvorledes selvmord – på trods af at det netop er noget, enkeltindividet gør bevidst og med en helt egen grund – alligevel udmønter sig i en konstant eller i hvert fald kontinuert selvmordsrate, hvis eventuelle variation kan forklares alene ved at inddrage sociale faktorer – religiøse tilhørsforhold, politiske eller økonomiske kriser, forskelle i skilsmissegivning osv. – og at sociologen således simpelthen kan springe de individuelle eller «psykologiske» forklaringer over. Igen har vi altså at gøre med en form for «udvendighed», med en dynamik, der beviseligt er uafhængig af det enkelte individ, hvorfor vi kan se bort fra, hvad dette måtte mene eller tænke:

[...] [A]ll these individual manifestations [of suicide], however independent of one another they seem, must surely actually result from a single cause or a single group of courses, which dominate individuals. Otherwise, how could we explain that all these individual wills, ignorant of another's existence, annually achieve the same end in the same numbers? At least for the most part they have no effect upon one another; they are in no way conjoined; yet everything takes place as if they were obeying a single order. There must then be some force in their common environment inclining them all in the same direction, whose greater or lesser strength causes the greater or less number of suicides. (2002a [1897]: 269)

Det første, som er værd at bide mærke i, er, at tvangsmomentet er mere metaforisk eller retorisk her end i de ovenstående skildringer af de mere stabile fakta. I realiteten har vi jo *ikke* her at gøre med normer – men snarere med deres fravær, netop med «anomiske» selvmord. Vi har ganske vist i henhold til Durkheim stadig at gøre med en form for «kraft» [force], som «bøjer» de individuelle viljer i den «samme retning», en socialitet, der «dominerer» individerne, men denne «tvang» er nu ubevidst; individerne mærker ingen tvang, de tror jo netop at reagere på basis af egne ulykkelige beslutninger. Man kan rettelig diskutere, om «tvang» her egentlig betyder det samme som på det stabile og normcentrerede niveau.

For det andet bør man bemærke den holistiske «tone»: Samfundet kræver, forstår vi, et konstant antal selvmord fra individerne hvert år – i det mindste, polemisk udtrykt, så længe det er i nogenlunde konstant humør. Det holistiske perspektiv er så «realistisk» – så hypotaseret – at Durkheim synes at implicere i mange af sine beskrivelser, at «samfundet» har en egen «vilje», egne intentioner og behov, fuldstændig som et menneskeligt subjekt har.

For det tredje, og vigtigere endnu, bør læseren bemærke, hvorledes hypostaseringen af det sociale samtidig *tømmer det for kollektivitet*. Vi har netop, understreger Durkheim, *ikke* at gøre med en egentlig masse- eller socialpsykologisk gruppedynamik, med imitation, med individer, som gør det samme som andre, endsige overhovedet har kontakt til andre.² Individerne har «ingen forbindelse» og derfor «ingen effekt» på hinanden. Igen isoleres individerne, og igen affolkes samfundet. *Hin enkelte* begår selvmord alene – eller sammen med et «samfund», der er rensset for konkrete spor af kollektive energier og følelser.

2. Jf. Durkheims kapitel i *Suicide* mod forståelsen af selvmord som et imitationelt fænomen og mod Tardes sociologi mere generelt (Durkheim 2002a [1897]: 74-94, se også *ibid.*: 264-285; jf. Isambert, 2000: 89; Tarde, 2000 [1897]).

Spontane sociale fakta

Durkheims tidlige ontologi er ikke fuldstændig, før selv de mest kortvarige sociale rørelser – «udbrud af kollektive følelser» (2013a: 25 [1895]), kollektive «bølger af entusiasme, indignation og medlidenhed» (2013a: 22) – er blevet behørigt behandlet. Dette er det laveste niveau i hierarkiet af sociale fakta, de mest ustabile og efemere sociale fænomener.

Det afgørende på dette niveau er, at individet deltager på en anden og mere aktiv måde i selve skabelsen af sådanne dynamikker end i situationer, hvor det møder det sociale i form af et allerede etableret system af normer. Durkheim taler sågar her om individuel «spontanitet» (2013a: 22) og om «direkte deltagelse» [direct cooperation] (2013a: 25). På den anden side er det klart, at Durkheims holisme – ideen om, at det sociale, samfundet, er der «først», og at det former og disciplinerer individerne – skaber begrebslige problemer, thi denne idé umuliggør i realiteten individets spontanitet og deltagelse. Kigger vi nærmere efter, ser vi, at individerne netop ikke kan få lov at *skabe* socialitet – og slet ikke sammen:

[These waves of enthusiasm, indignation and pity] come to us from the outside and can sweep us along in spite of ourselves. If perhaps I abandon myself to them I may not be conscious of the pressure they exert upon me, but that pressure makes itself felt immediately I attempt to struggle against them. [...] Now, if this external coercive power asserts itself so acutely in cases of resistance, it must be because it exists in the other instances cited above without our being conscious of it. Hence, we are the victims of an illusion which leads us to believe we have ourselves produced what has been imposed upon us externally. [...] Even when we have individually and spontaneously shared in the common emotion, the impression we have experienced is utterly different from what we would have felt if we had been alone. [...] It is then we perceive that we have undergone the emotions much more than generated them (2013a [1895]: 22).

Durkheims dualisme forhindrer ham i at blande aktivitet og passivitet. Det sociale må forblive noget udefrakommende og determinerende i forhold til individet. Dette betyder, at han i sidste ende alligevel ikke kan give individet en aktiv rolle i frembringelsen af det sociale. Grænsen mellem det udvendige og det indvendige *må* håndhæves – og det gælder også, paradoksalt formuleret, når den ikke er der: Vi har at gøre med en «ekstern tvingende magt», som åbenbart er present, selv når vi ikke føler den som ekstern.

Men er dette ikke et rent postulat fra Durkheims side? Er det ikke mere rigtigt at hævde, at når vi «villigt» bliver «revet med» af det kollektive, er det, fordi de kollektive kræfter netop *ikke* føles som udefrakommende, *ikke* føles som tvang eller pres? At vi somme tider kan gøre «modstand» mod den sociale «determination» og altså i bestemte situationer opleve det sociale som udvendigt, betyder jo ikke, at denne kraft i realiteten er udvendig hele tiden. Oftest – tænk på koncerter, festivaler eller intime stunder med venner og familie – har vi at gøre med stemninger og energier, vi bevidst medvirker til at frembringe, og som vi intensiverer, nyder og giver os hen til sammen med andre *i en blanding af aktivitet og passivitet*. Dette betyder ikke, at «vi snarere har undergået de kollektive følelser end genereret dem»; sagen er netop, at denne sondring er kunstig. Vi gør begge dele.

Læser vi den unge Durkheims beskrivelser af massen [the crowd], er det åbenlyst, at han søger at adskille momenter, der i virkeligheden er uadskillelige; at adskillelsen mellem det individuelle og det sociale, det «frie» og det «determinerende» hindrer ham i at beskrive, hvad kollektivitet egentlig er. Eller den anden vej rundt: Vil man beskrive det kollektive, må man give plads til aktiv medskabelse af konkrete kollektive formationer. Dette er simpelthen umuligt for Durkheim der jo må opretholde sondringen mellem individ og socialitet for enhver pris. Herpå hviler hans sociologi. Resultatet er, at han begår vold på fænomenerne.

Dette skulle blive tydeligt for Durkheim selv, i det øjeblik han bevægede sig fra mere eller mindre «litterære» beskrivelser af massen – beskrivelser, der næppe er mere empiriske end dem, man finder i den massepsykologi, han afskyede – til at beskæftige sig med «ægte» etnografisk materiale om religiøse ritualer. Før vi kommer til *Elementary Forms* (1995 [1912]) skal vi dog lige kigge på en sidste streng i Durkheims tidlige konstruktion af det sociale.

Mellemspil: Det sociale som sublimering

Vi har i det ovenstående redegjort for de negative – repressive – sider ved den tidlige Durkheims begreb om det sociale. Det handler essentielt om undertrykkelse og tvang i forhold til individerne. Vi har også set, hvorledes Durkheims holisme skaber besværligheder med at beskrive mere flydende og kollektivistiske former for socialitet, altså former for socialitet, hvor individet føler sig som *en del af* det sociale.

Dette er dog ikke det eneste, der er at sige om *Suicide* eller om Durkheims forsøg på at få mindre tvingende og mere flydende sociale fakta til at passe ind i modellen. Durkheim gør faktisk en række mere generelle indrømmelser på dette felt – indrømmelser, der helt klart går i den rigtige retning. I det nye forord til *Rules* skrevet ved nyudgivelsen i 1901 finder vi følgende citat:

The coercive power that we attribute[d] [i første udgave, BS] to the social fact represents so small a part of its totality that it can equally well display the opposite characteristic. For while institutions bear down upon us, we nevertheless cling to them; they impose obligations upon us, and yet we love them; they place constraint upon us, and yet we find satisfaction in the way they function and in this very constraint. This antithesis is one that moralists have often pointed out as existing between the two notions of the good and of duty. (2013a [1901]: 16)³

Der kan ikke være nogen tvivl om, at Durkheim ser, at der er behov for en form for positiv modvægt til det repressive billede, han har tegnet af det sociale i førsteudgaven af *Rules*. Det er imidlertid også klart, at disse positive begreber – Durkheim taler om følelser af «tilfredsstillelse» og sågar «kærlighed» [love] – i citatet ovenfor, hverken indeholder konkrete kollektive oplevelser eller træder ud af skyggen af det tvangsmæssige. I realiteten komplementerer han ikke her de repressive aspekter med andre og positive sider, men forsøger snarere at give selve det tvangsmæssige aspekt en positiv valør. Forstår vi først selve samfundets behov for at beherske os, forstår vi først måden, hvorpå «institutioner» og «forpligtelser» «fungerer», da må vi også, synes han at mene, lære at se det positive i denne disciplinering. Det er klart, at sådanne passager gnider ekstra salt i kritikerens sår (jf. Adorno, 1972; Latour, 2014: 264); ikke blot er det sociale synonymt med tvang, regulering og disciplin, men vi skal også lære at se positivt på denne tvang, endog lære at «elske» den.

Durkheim bliver imidlertid ikke stående her. Der er andre steder, hvor han når længere i sit forsøg på at puste positivt og kollektivt indhold ind i det sociale. Faktisk findes der i stort set samtlige vigtige tekster efter *Rules* (2013a [1895]) forsøg på at komplementere det ensidige fokus på social tvang med en opmærksomhed på en affirmativ og mere lystfuld side af det sociale. Kigger vi igen på *Suicide*, publiceret blot to år efter *Rules*, komplementeres det normcentrerede, disciplinerende, «strukturelle» perspektiv på det sociale – i *Suicide* kaldet «regulering» – med begrebet «integration». Mens fravær af normer fører til «anomiske» selv-

3. Se også (1995 [1912]: 211, 214).

mord (2002a [1897]: 201-239), fører fraværet af integration således til «egoistiske» selvmord (2002a [1897]: 105-174). Lignende polariserende overvejelser findes i Durkheims moralso-ciologi og i hans pædagogiske skrifter (2002b [1902-3]: 71 ff.; 2004b [1906]).

Desværre går Durkheim ikke langt nok i forsøget på at give egentligt oplevelsesnært indhold til denne positive side. Durkheims argumentation i kapitlerne om egoistisk selvmord og integration i *Suicide* er symptomatisk herfor (se eksempelvis 2002a [1897]: 105-174). Selvom han i udgangspunktet taler om kollektive *oplevelser*, om «følelser» [sentiments], konkrete «intensiteter» og «energier» i forbindelse med ægte kollektive situationer, om de integrerende effekter af politisk «effervescent» begivenheder og sågar om deltagelse og tilhørsforhold (cf. 2002a [1897]: 159-168), ender han alligevel med at *abstrahere fra det konkrete samvær med andre*. I sidste ende kommer det alligevel til handle om isolerede individer, der hver især danner forbindelser til «samfundet» som sådan – og ikke til hinanden:

The influence of society is what has aroused in us the sentiments of sympathy and solidarity drawing us toward others; it is society which, fashioning us in its image, fills us with religious, political and moral beliefs that controls our actions. [...] We can cling to these forms of human activity only to the degree that we cling to society itself. (2002a [1897]: 170)

Det er «samfundet», som først «trækker» os mod konkrete andre og lærer os at føle «sympati» og «solidaritet»; «samfundet» kommer med andre ord *før* vores interesse for konkrete andre mennesker (se også 2002b [1902-3]: 82-83). Det er ved at lære om næstekærlighedsbuddet, at man lærer at elske. Samfundet ikke er et produkt af kollektive forbindelser; det er det kollektive, der er et produkt af samfundet. Dette er ikke holdbart.

Durkheims pædagogiske skrifter handler om at bringe det enkelte individ til at erkende denne positive gæld til samfundet, dets absolutte afhængighed af det, både moralsk og kulturelt. Det er ved sådanne lejligheder, Durkheim svinger sig op i de helt høje retoriske registre. Her fra *Moral Education*:

[W]e see how the two elements of morality re-enforce one another and what makes for their unity [...] What is discipline, in fact, if not society conceived of as that which commands us, which dictates to us, which hands down its laws to us? As for the second element, it is again society that we discover, but conceived this time as a thing desirable and good, such as a goal which attracts us, an ideal to be realized. On the one hand, it seems to us as an authority that constrains us, fixes limits for us, blocks us when we would trespass, and to which we defer with a feeling of religious respect. On the other hand, society is the benevolent and protective power, the nourishing mother from which we gain the whole of our moral and intellectual substance and toward whom our wills turn in a spirit of love and gratitude. In the one case, it is like a jealous and formidable God, the stern lawmaker allowing no transgression of His (sic) orders. In the other case, it is the succouring deity to whom the faithful sacrifice themselves with gladness. Society owes its dual aspect and dual role to the single and unique property by virtue of which it is a thing superior to individuals. (2002b [1902-3]: 92-93)

Efter min mening er mange af Durkheims største fejltrin samlet her: Det teoretiske krav på, at samfundet skal betragtes som noget selvstændigt, noget, der kan adskilles fra individerne, reducerer det i sidste ende til en beholder fyldt af normer og kultur. Det er på basis af denne løsrivelse af individerne fra hinanden og en ekstrem «sublimering» af det sociale til et samfund uden kollektivt indhold, at han overhovedet kan tale om tvang og kærlighed som egenskaber ved det sociale som sådan. Ligesom det tvingende og negative rives også det kol-

lektive og positive ud af enhver konkret sammenhæng. Til gengæld bliver det muligt at celebrere «samfundet» som sådan. Durkheims beskriver eller forklarer ikke religiøse impulser eller ideer her; snarere *er* han religiøs.

Samtidig er det vigtigt at fastholde, at de guddomme, Durkheim fremmaner her, intet har tilfælles med dem, som læseren møder i *Elementary Forms* (1995 [1912]). Forskellen mellem ovenstående private og fortænkte epifani og de senere empiriske beskrivelser af faktisk religiøs praksis kunne ikke være større. Der går her en cæsur ned igennem Durkheims forfatterskab, en cæsur, som løsriver *Elementary Forms'* empiriske beskrivelser af ritualer og af fremkaldelsen af kollektive følelser og intensiteter i senværket fra de filosofiske og pseudoreligiøse spekulationer i Durkheims tidligere sociologi. Vi har at gøre med to væsensforskellige opfattelser af religion – og af, hvad det sociale *er*.

Del II: Det sociale som kollektivitet

Lad os nu kaste et blik på opfattelsen af det sociale i Durkheims sidste hovedværk, *The Elementary Forms of Religious Life* (1995 [1912]). Her sker afgørende forskydninger:

It is by shouting the same cry, saying the same words, and performing the same action in regard to the same object that [the Australians] arrive at and experience agreement [...].

The individual minds can meet and commune only if they come outside themselves, but they can do this only by the means of movement. It is the homogeneity of these movements that makes the group aware of itself, and that, in consequence, makes it be (1995: 232 [1912]).

Individerne er aktive og deltagende i frembringelsen af det kollektive på en helt anden måde end i scenarierne fra *Rules* (2013a [1895]). Al snak om «tvang» eller «pres» er forsvundet. I stedet for at det sociale ligesom isolerer hvert enkelt individ i massen og trænger sig ned over – determinerer – det ovenfra, har vi her at gøre med en dynamik, der udfolder sig nedefra eller horisontalt, og som inkluderer konkrete andre. Det er åbenlyst, at vi har at gøre med en form for imitation. Man «tuner ind» på hinanden, efterligner de andre, støtter sig til de nærmestes «bevægelser», kultiverer det fælles, det, man deler, så identiske handlingsmønstre efterhånden vil brede sig i større og større cirkler. Heraf resulterer kollektive intensiteter – Durkheims berømte begreb om *effervescence* – og disse energier projiceres over på bestemte objekter eller symboler – «hellige» objekter – som vil konservere noget af den kollektive energi i deres fremtoning og betydning. Når den australske jæger efterfølgende kigger på symbolerne på sit skjold eller sit spyd, føler han eftervirkningerne af denne kollektive energi.

Vi har at gøre med arkaiske former for kollektivitet og basale projektdynamikker af disse over på materielle eller ikke-materielle objekter. Tidløse dynamikker, vi også finder i det (sen)moderne samfund – og også *uden for* de religiøse institutioner. Durkheims pointe er jo netop, at sådanne rituelle og projektive «former» udgør helt basale og tidløse «elementer» i alt socialt liv. Durkheim nævner en række pseudo-hellige objekter i det sene forfatterskab: værdifulde «frimærker», luksusvarer, modeobjekter, det nationale «flag», «blod», «mennesket» (som samlingspunkt for en humanistisk «kult»), religiøse symboler og idoler, den populære politiker eller folkeforfører osv. (1995 [1912]: 209, 228-29; 2004a [1911]: 126-127). De følgende linjer, som oprindeligt er rettet mod australske stammerreligioner, udgør efter min mening en tro beskrivelse af nutidens vestlige kultur

Never perhaps, has divinity been closer to man than at this moment in history, when it is present in the things that inhabit his immediate surroundings and, in part, is immanent in man himself. In sum, joyful confidence, rather than terror or constraint, is at the root of totemism (1995 [1912]: 225).

Enhver, der åbner et livsstils- eller modeblad, går på museum, ser nyheder eller engagerer sig i onlinedebatter og -diskussioner – enhver, som kultiverer og animerer delte fascinationer, aversioner, meninger, ideer, ideologier, moder eller gadgets af enhver slags – vil kunne forvise sig om, at det «hellige» stadig «bebor vores umiddelbare omgivelser».

Til hvert af disse hellige objekter svarer et kollektiv – ikke et *samfund*, men en mere eller mindre medieret og anonym gruppedannelse, som består af konkrete individer, og som i princippet er specificerbar: fra den helt anonyme gruppe, som puster værdi ind i vores penge, over det nationale fællesskab, der samles om flaget, til den intime kreds, som sammen kultiverer en hobby. Fra den hob, som deltager i en heksejagt, over den gruppe, der samles om en karismatisk leder, til den kollektive formation, der finder sammen om en politisk interesse eller et modeobjekt eller en ny iPhone. I alle disse tilfælde puster man sammen liv, vigtighed, æstetisk fascination, betydning, ukrænkelighed, kærlighed eller respekt ind i objekter sammen – og animer samtidig kollektive bånd og følt samhørighed.

Modeobjektet er det åbenlyse moderne eksempel på en sådan kollektiv fetichisme; det besidder netop en speciel attraktion, der alene skyldes, at det står i centrum for et konkret kollektiv – det mister jo netop denne attraktion, når kollektivet kaster sig over et andet objekt. Faktisk udgør modetingen et godt eksempel, når det gælder om at illustrere, hvorledes Durkheims sene opfattelse af det sociale divergerer fra opfattelsen i *Rules* og de tidligere skrifter. Følgende passage er fra *Rules*:

If purely moral rules are at stake, the public conscience restricts any act which infringes them by the surveillance it exercises over the conduct of its citizens and by the special punishment it has as its disposal. In other cases the constraint is less violent; nevertheless it does not cease to exist. If I do not conform to ordinary conventions, if in my mode of dress I pay no heed to what is customary in my country and my social class, the laughter I provoke, the social distance at which I am kept, produce, although in a more mitigated form, the same results as a real penalty (2013a: 21 [1895]).

I *Rules*' hierarki over sociale fakta hører moden til under de mere stabile love og moralske normer, men dog stadig på niveauet for solide fakta (jf. 2013a: 25 [1895]). Det handler i den grad om angst og tvang. Men har Durkheim ret i, at vi klæder os på ud fra en idé om at undgå at blive til grin? Er frygten for negativ sanktion nok til at forklare, hvorfor vi vælger det tøj, vi gør? Næppe! Ganske vist er der bestemte situationer – formelle begivenheder, job-samtaler, fester, begravelser – hvor vi klæder os anderledes, end vi har lyst til, af respekt for de tilstedeværende, for de efterladte, for bestemte traditioner, normer eller værdier eller for simpelthen bare at undgå at skille os negativt ud. Men der findes også *tøjmode* – ligesom der findes moder på de fleste andre kulturelle felter – og vi følger ikke moden blot på grund af angst eller tvang. Som allerede Georg Simmel så i sit klassiske essay om mode (Simmel, 1997), iklæder vi os moden, ikke fordi vi er bange for at skille os ud, men fordi vi *ønsker* at skille os ud – og fordi vi rent faktisk er æstetisk fascineret af dens objekter. Mode handler ikke om normer, men om objekter, der lyser op og antager en speciel attraktiv og sanselig fremtoning, fordi kollektive energier projiceres over på dem. Det handler i hvert fald ikke blot om social tvang, men også om tilknytning til kollektivt ladede objekter, ikke blot om

angst for at være forskellig, men også om ønsket om at være ens (eller i hvert fald at individualisere sig omkring *delte* fascinationer).

Mens modeobjektet udstyres med positive æstetiske egenskaber, er andre objekter mere ambivalente – og andre objekter igen – tænk på lynchninger, sladder og konstruktionen af allehånde afvigere – negativt konstrueret og, følgelig, direkte frygtet. Men dynamikken er den samme. Der er både respekt og kærlighed i det sociale; ganske vist ikke som Durkheim mente i relationen mellem det enkeltstående individ og et elsket eller frygtet «samfund», men til et objekt, man elsker eller frygter sammen med konkrete andre. Durkheims senværk ender med helt at sprænge den teoretiske ramme, som ligger til grund for det tidlige forfatterskab. Nærlæser vi Durkheims faktiske beskrivelser – snarere end hans teoretiske efterrationaliseringer – finder vi her brudstykker af en helt ny ontologi om det sociale.

Konklusion

Jeg har i denne artikel skrevet om Durkheims forskellige opfattelser af det sociale. Jeg har ikke lagt skjul på mit kritiske forhold til den teoretiske ramme, han lægger til grund i sine programmatisk bøger fra 1890'erne – og jeg har læst det sene hovedværk i et langt mere positivt lys.

Et par enkelte præciseringer er her på sin plads: Jeg har polariseret Durkheims værk – tidlig versus sen – og uden tvivl med en vis grad af grovhed. Specielt i senværket har jeg helt ignoreret en række impulser, der peger den modsatte vej. Selvom der *er* en bevægelse i Durkheims livsværk *væk* fra et fokus på normer og tvang og *mod* et fokus på kollektivitet og deltagelse, er det lige så åbenlyst, at Durkheim aldrig tager et eksplicit opgør med ungdommens holisme, at han fortsætter med at tale om et abstrakt og reificeret «samfund» i religiøse termer, at han aldrig forlader sondringen mellem ydre og indre, endsiges gør op med ideen om det sociale som tvang og disciplin. Denne manglende vilje til at tage egne holdninger og ideer op til kritisk revision betød, at Durkheim hverken drog de nødvendige teoretiske konsekvenser af senværkets etnografiske iagttagelser eller forstod at formidle de empiriske potentialer gemt her.

Jeg har forsøgt at udtrække de teoretiske og empiriske muligheder, der gemmer sig mere eller mindre implicit i den sene Durkheims faktiske iagttagelser. Med udgangspunkt i hans beskrivelser af de elementære ingredienser i kollektive ritualer – rituel deltagelse, gensidige former for imitation og projektion af kollektive energier over på objekter – har jeg forsøgt at udtrække en ontologi, der fokuserer på *vekselvirkningsforhold mellem det kollektive og det objektive*. Det, Durkheim fortæller os i det sene værk, er, at vi konstant animerer sociale bånd ved at animere det, vi taler om eller gør sammen. De to dimensioner er uadskillelige. De væver sig ind og ud af hinanden og resonerer med hinanden: Beder vi til Gud sammen, får han mere præsens, kommer tættere på, bliver mere energisk – handler på måder, som knytter os endnu tættere sammen. Det, vi griner af sammen, bliver endnu skæggere; det er derfor, man har livepublikum (eller dåselatter) i komedier og *sitcoms*. Ser du en fodboldkamp, et teaterstykke, en politikers tale eller en koncert sammen med andre – og føler du, at de omkringstående publikummer har opmærksomheden samme sted – bliver det delte fænomen mere spændende, mere engagerende, mere virkeligt (prøv at skrue helt ned for brølet fra publikum, næste gang du ser fodbold på tv eller computer, og du vil forstå, hvad jeg mener). Det, vi deler emfatisk, det, vi fokuserer på sammen med andre, styrker sine kræfter og sin agens – sit hold i os. Vi presser liv og betydning ind i det, vi gør sammen.

Jeg skal indrømme, at vi her befinder os på en vis afstand af Durkheims egen forståelse af sit sene projekt. Selv i den sidste del af sit forfatterskab så han det kollektive som undtagelsen

og de stabile normer og det individualiserede liv som normalen. Også denne dikotomi må vi overskride – og ikke mindst af empirisk-historiske grunde: Det senmoderne samfund er netop kendetegnet ved, at masseproduktion, kommunikationsteknologi og nye medier har gjort en hidtil uset cirkulation af delte objekter (eller repræsentationer heraf) mulig. Dette nedbryder netop den sondring mellem kollektivitet og individualitet, samling og spredning, det sakrale og det profane, der så så vigtig i *Elementary Forms* (1995 [1912]). Det spreder kollektiviteten ud i dagliglivet. Det sætter sondringen mellem samfund og ritual under pres.

Der er altså god grund til at fastholde de erkendelser, som den her foreslåede model bygger på: Det kollektive er ikke undtagelsen; det individualiserede liv er ikke det normale. Vi lever ikke et dagligliv som egoistiske individer, der holdes på plads af normer eller strukturer, for så en sjælden gang imellem at oplades af kollektive energier og bryde med disse normer og strukturer i eksalteret overskridelse. Snarere lever vi sammen med andre, absorberet i praksisser, der altid er mere eller mindre kollektive; og som altid indebærer, at vi sammen kultiverer og animerer kollektive energier og objekter. Den hidtidige sociologi har taget udgangspunkt i en undtagelsessituation, hvor vi er kastet tilbage mod os selv og revet ud af de forbindelser, vi lever i. En situation, hvor vi står i modsætning til de andre, hvor vi bliver sanktioneret, og hvor vi frygter vores medmennesker. Det er tid til at vende dette billede på hovedet og starte dér, hvor individet er en del af det sociale, dér, hvor vi sammen skaber intensitet og sammenhold ved at dele, indikere og italesætte det fælles. Det er tid til at starte dér, hvor vi rent faktisk tænker og handler: sammen med andre og sammen med den verden, vi er en del af. Læst på den rigtige måde er Durkheims sene ontologi en vej mod en ny begyndelse.

Referencer

- Adorno, Theodor W. (1972). Einleitung zu Durkheim, 'Philosophie und Soziologie', i *Soziologische Schriften I* (s. 245-279). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borlandi, Massimo (1995). Les faits sociaux comme produits de l'association entre les individus: Le fil conducteur des Règles, i M. Borlandi og L. Mucchichielli (red.), *La sociologie et sa méthode: les Règles de Durkheim un siècle après* (s. 139-164). Paris: Editions de Harmattan.
- Chazel, Francois (2011). «Comment lire Les règles de la méthode sociologique», i Raymon Boudon (red.), *Durkheim: Fut-il durkheimian?* (s. 27-40). Paris: Armand Collin.
- Durkheim, Emile (2013a [1895]). *The Rules of Sociological Method*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Forordet til andet oplæg (s. 6-17) er fra [1901].
- Durkheim, Emile (2013b [1893]). *The Division of Labour in Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, Emile (2004a [1911]). Jugements de valeur et jugements de réalité, i *Sociologie et philosophie* (s. 117-141). Paris: Presses Universitaires de Paris.
- Durkheim, Emile (2004b [1906]). Détermination du fait morale, i *Sociologie et philosophie* (s. 91-116). Paris: Presses Universitaires de Paris.
- Durkheim, Emile (2002a [1897]). *Suicide*. London og New York: Routledge.
- Durkheim, Emile (2002b [1902-3]). *Moral Education*. Mineola, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile (1995 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Gane, Mike (1988). *On Durkheim's Rules of Sociological Method*. London og New York: Routledge.
- Isambert, Francois-André (2000). Courants sociaux et loi des grands nombres, i M. Borlandi og M. Cherkaoui (red.), *Le suicide: un siècle après Durkheim* (s. 87-108). Paris: Presses Universitaires de France.
- Latour, Bruno (2014). Formes élémentaires de la sociologie: Formes avancées de la théologie, *Archives de sciences sociales des religions*, 167, s. 255-275. <https://doi.org/10.4000/assr.26199>

- Lukes, Steven (2013). Introduction to the Edition, i E. Durkheim: *The Rules of Sociological Method* (s. xi-xxxv). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lukes, Steven (1973). Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study. London: Penguin Books.
- Simmel, Georg (1997). The Philosophy of Fashion, i *Simmel on Culture* (s. 187-205). London, Thousand Oakes and New Delhi: Sage Publications.
- Tarde, Gabriel (2000 [1897]). Contre Durkheim à propos de son suicide, i M. Borlandi og M. Cherkaoui (red.), *Le suicide: un siècle après Durkheim* (s. 219-255). Paris: Presses Universitaires de France. (Udgivet tekst med en kort introduktion af Philippe Besnard og Massimo Borlandi).
- Tarde, Gabriel (1969 [1894]). Sociology, Social Psychology, Sociologism, i *On Communication and Social Influence* (s. 112-135). Chicago and London: The University of Chicago Press.