

Emile Durkheim

SAMOMOR; PREPOVED INCESTA IN NJENI IZVIRI

Studia humanitatis;
ŠKUC FF, Ljubljana, 1992,
160 str.; cena: 2.100 SIT

SOCIOLOGIJI SAMOMORA IN INCESTA

Prav tako, kot je paradoks vsake definicije, da namesto odgovorov ponuja zgolj nova vprašanja, da afirmira le vedno nove negacije, je usoda vseh temeljnih znanstvenih del, da obstajajo kljub svoji "starinskosti" prek dialoga z novejšimi večno mlada. Njihovim ambicioznim pionirskim obdelavam glavnih konceptov, dogodkov ali problemov sicer sledijo v eksponencialni krivulji veliko bolj specializirane študije, ki skušajo začetni(ški) manko odpraviti. Tudi o samomoru in incestu je bilo doslej že mnogo in marsikaj napisanega. Durkheimovih utemeljujočih razlag ne gre brati iz gole radovednosti ali iz romantičnega spoštovanja do patine modrosti, ampak predvsem zato, ker sta med tistimi (morda bo kdo pripomnil nedorečenimi, okornimi, pomanjkljivimi) izviri, iz katerih je sociologija kot nova znanstvena obrt - katere snov je, po Durkheimovem mnenju, prav zgodovina kolektivnih predstav - pridobila zahtevano *clear-cut* identiteto. Takšno soočenje z njima seveda ne izključuje ali onemogoča njenega kritičnega branja, ampak ga prej spodbuja.

1.

Nemara bi kazalo pozornost pri raziskovanju samomora, tega ne le "*edinega pravega filozofskega problema*", ampak družboslovnega nasploh, usmeriti drugače in drugam, kot je to zajeto v klasičnih študijah, tudi v pričujoči. Seve-

da ne z golim primerjanjem različnih konceptov s sosednjih polj, pogostim mehaničnim presajanjem, preimenovanjem, odtujevanjem izrazov ene teoretske paradigme z aparatom druge. Po tej logiki bi hitro lahko poiskali nove ustreznice nasilno izenačenim ali celo sinonimiziranim pojmom (npr. Durkheimovim *suicidogenim tokovom* ali Freudovemu *nagonu smrti*). Niti z njihovo integracijo, denimo hkratno psihološko in sociološko analizo; referenčni primer take lahko najdemo v prispevku *Alexa Inkelesa "Psychoanalysis and Sociology"* (v zborniku "*Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*", ed. *Sidney Hook*). Pisec navaja knjigo avtorjev Henryja in Shorta "*Homicide and Suicide*", po kateri sta oba pojava iz frustracije izhajajoči agresivni dejanji, iščoči zunanji objekt. Najdevanje pa naj bi bilo domena sociološkega, "durkheimovskega" aparata: kjer sta skupinska integracija in prisila močnejši, je tudi žrtev "zunanja" - pogostejše prihaja do umorov; v družbah z ohlapnejšo kolektivno zavestjo, višjo stopnjo individualizacije itn. pa naj bi se človek znesel predvsem nad sabo.

Mislim, da bi morali storiti še korak nazaj in pokazati - poleg za sodobno "hipercivilizacijo" značilnih *sebičnega* samomora (do katerega pride zaradi pretirane individualizacije) in *anomičnega* samomora (zaradi osame in kolizije vrednot, ki navadno spremljata hiter gospodarski razvoj) - še tiste travmatične stalnice zahodnega kulturno-zgodovinskega izročila, ki imajo povsem neprikrite samomorilske razsežnosti. Po eni strani ta *tihi* samomor dopolnjuje tretji tip samomora iz Durkheimove klasifikacije - *altruističnega*, ki je (bil) značilen zlasti za močno prepletene skupnosti z visoko stopnjo notranje kohezivnosti in v izrednih okoliščinah, npr. v vojnah, ob katastrofah... Komplementarnost tiči prav v žrtvovanju

enega za blaginjo vseh, v krščanskem obrazcu, ki ponuja ključ funkcioniranja občestva za to okrivljenih. Žrtev za druge, altruistični junak je utemeljitelj novega reda, zgled, h kateremu morajo težiti vsi pripadniki, čeprav se zavedajo, da je njihov dolg do njega neizpolnljiv. Medtem ko je pri *altruističnem* samomoru s sakrificijem, smrtjo tudi konec izbrančevih muk, pa *tihi* samomor zadene preživele: žrtvovani jih obsodi na životarjenje z *živo smrtjo*, počasno odrekanje kot glavni konstituens vključitve v svojo institucijo.

"*Vzrok samomora je zunaj posameznikov*", trdi Durkheim, v množstvu teh nesrečnih dogodij gre opaziti tisto, zaradi česar so enotni. Toda tako kot so drugi tipi suicida obravnavani oz. dojeti kot normalna nenormalnost vsake družbe, univerzalni patološki pojav, pa lahko *tihi* samomor označim kot nenormalno normalnost, patološko univerzalnost. Pri slednjem ne gre za enkratno dejanje, ki "ukine" življenje, za uboj samega sebe, pač pa za počasno ukinitje, stopnjevanje samo-ubijanja, za *samomor na obroke* kot način življenja. *Tihi* samomor je značilnost človekovega položaja, njegovega samodojemanja v obnebu krščanske civilizacije in iz nje izhajajočih, pastoralni tip oblasti nadaljujočih sekulariziranih institucij. Takšen *modus vivendi* - askeza, odpovedovanje, *contemptus mundi*, "angelska" antropologija, izključna orientiranost v nadzemne, neizpolnljive ideale - pomeni stalno in eksplicirano puščanje krvi, samozanikanje vsakega njenega pripadnika, katerega sebstvo temelji na zanikanju sebstva in katerega edini užitek je odtegnjeni užitek.

Taka institucija se zdrzne v tistem hipu, ko kdo sam dvigne roko nadse - odvzame ji najpomembnejšo pristojnost: odločanje o življenju in smrti svojih članov. S tem tak posameznik ponovi neposlušnost prvega človeka, ki je

bil oskrunil edino njemu prepovedano stvar, kar njega in njegov rod stane umrljivosti in trpljenja. Končnost Adamovih muk se nadaljuje v neskončnosti Prometejevih. Ne gre seveda za to, da bi v "pravem" samomoru uzrli "*humano gesto*", ampak preprosto za akcelerirano posledico logike delovanja takšne institucije. S tega stališča je to zgolj pospešena evtanazija; pobeg pred počasnim zastrupljanjem z njo. Po drugi strani pa je prav vanjo vkalkulirana *tiha* samomorilskost tisto samoumevno in zato premalo analizirano dejstvo, tisto njeno bolezensko stanje, *kolektivna tendenca*, ki je zaradi svoje splošnosti veliko perverznejša od obrobnih, "neavtoriziranih" ekscesov *skrajšanja svojih dni*, redkosti "enkratnih" samomorov. Zadene namreč vsakogar; in čim močnejša je integracija skupnosti, tem bolj je boleča.

Krščansko *odpoved sebi* pa spremlja drug pojav, kar zopet spomni na *altruistični* samomor: namreč na visoko korelativnost med slednjim in stopnjo umorov. Tudi v instituciji krščanstva žrtvovanju sebstva nujno sledi anatemi-ziranje ostalih, znašanje nad slučajnimi *outsiderji*. Močne integrativne tendence znotraj nje, pregledna avtoritarnost in trdne kolektivne predstave tako delujejo zatiralsko ne le zoper lastne člane, ampak z enako, tokrat še glasnejšo ostrino tudi zoper druge.

2.

Tudi Durkheimovo razlago prepovedi incesta gre problematizirati z več plati. Najprej morda metodoloških: že na samem začetku študije postavi zahtevo, da razumevanje institucije ali prakse zahteva približevanje njenim koreninam, prvim izvirom. Po mojem mnenju namreč ne moremo govoriti o nekem enkratnem, enotnem viru, o čistem studencu, predzgodovinskem vžigu (ali nekaj le-teh), ki bi lahko pogнали originalen družbeni fenomen v kolesnice

zgodovine do današnjosti. Začetek določenega pojava je v njegovih variantah, odstopanjih, "vulgarizacijah" glede na idealizirano "izvirno" čistost; zato ga lahko opazujemo le s posredovanjem tedanjosti ali zdajšnjosti. Resnica "dialektike primera" je v primeru samem. Pri tem seveda ne gre za zgodovinsko dejstvo izključujoči *prezentizem*, ampak za priznavanje tega, da je vsak družbeni pojav možno raziskovati le v njegovih "spremenjenih", partikularnih oblikah, ki so vknjižene v strukturo dejanskosti.

Drugič: z zahodno civilizacijo konec 19. stoletja sočasne arhaične kulture, katere nravi in čudi so se znašle pod njenim antropološkim rentgenom, nikakor niso kakšen čisti vir, samoumevna prastopnja, prototip tedanje institucije ali razraslega pojava. Piscu lahko očitamo precej kolonialističen besednjak, saj v ilustrativnih primerih uporablja izraze kot *primitivec*, *divjak*, *barbarska praksa*, *v divjakovih očeh*, *primitivna ljudstva* ipd. Njihova kulturna raven namreč ni bila nič manj "sodobna" od tedanjega evropskega *fin de siecla*; razlike so zgolj civilizacijske. Gre za kvalitativne specifičnosti, drugačne vredno(s)tno orientacije. Tako imenovane primitivne družbe niso nekakšen verdostojni posnetek, relikvija, živi fosil nečesa primarnega, ki se tam naj ne bi spreminjalo, pri nas pa (in to do nespoznavnosti). Ne, prav tako gre za dinamične organizme - prej za oddaljene sorodnike kot za sočasne prednike.

In nenazadnje: tudi "skrivna lastnost", biološko dejstvo, ki naj bi vsesplošno spodbujalo določene predstave, oblikovalo vsečloveške prepovedi - v tem primeru menstrualna kri in zaradi tega poseben, naravno polivalenten položaj ženske - je dejansko njegova posledica, ne pa vzrok. Drugače rečeno: v naravi ni kakšne nevtralne danosti, ki bi enosmerno vplivala na družbeno per-

cepcijo. Ravno nasprotno: "biološkost" je proizvod "družbenosti". Šele prepoved retroaktivno vzpostavi "pozitivno stanje", ki "ne sme biti prekršeno". Tako tudi Durkheim sam - na koncu študije - zatrdi, da v krvi ni nič takega, kar bi vnaprej določalo njeno enoznačno simbolno konotiranost. Vprašanje razširjenosti takšnih predstav tudi v prostorsko in zgodovinsko precej oddaljenih kulturah - kar je pogosto povod za tendenciozna posploševanja diskurza naturalizacije - pa seveda ostane še naprej odprto.

Mitja Velikonja

Georg Simmel

TEMELJNA VPRAŠANJA SOCIOLOGIJE. Individuum in družba.

Studia humanitatis;
ŠKUC FF, Ljubljana, 1993,
103 str.; cena: 1.575 SIT

FORMA IN VSEBINA

Tudi če izhajamo iz postulata, da je celota več kot le vsota svojih delov, da obstaja odločilni presežek, ki jo določa kot tako, popolnoma zares, *for granted*, še vedno ostane vrsta vprašanj, ki končno lahko ogrozijo tudi samo nepremakljivost izhodišča. Kje je namreč tista prelomnica, ko v množstvu dreves opazimo gozd (če uporabim najbolj oguljeno metaforo); kdaj skupku detajlov priznamo ubranost slike? Kako sta povezana pojma iz podnaslova pričujoče študije; kje je njuna meja in obenem stičišče, do kod segajo pristojnosti in dejanska moč enega in/na račun drugega? Oziroma, če ponovim Simmlovo slovito vprašanje, *kako je družba sploh možna?*