

Znanost o človeku

Uvod

Kmalu bo minilo 200 let, odkar je Auguste Comte konstituiral sociologijo, da bi raziskoval vprašanja reda in miru v 'pozitivni' dobi človeštva. Čeprav njegova razmišljanja danes učinkujejo pretirano naivno in optimistično, je Comte v nekem pogledu še vedno aktualen. Družboslovje je še vedno 'mehka' znanost, v kateri se znanstveniki pogosto zadovoljujemo z izrekanjem stališč. Sedanje stanje 'ljudskega družboslovja' še najlažje opišemo kot miroljubno koeksistenco med seboj nekompatibilnih, največkrat tudi nefalsifikabilnih družboslovnih teorij.

Prvo težavo družboslovja vidimo v tem, da gre za poskus racionalne refleksije socialnega življenja, ki sicer gnezdi v čustvenem vrednotenju sebe, drugih in drugega, torej v morali. Prav v tem dejstvu, da gre ves čas za znanstveno refleksijo moralnega doživljanja človeka, leži osnovna zagata družboslovja, saj čustva pojavnosti ne klasificirajo na resnično in neresnično. Zaradi tega mora imeti družboslovec ves čas v mislih, da raziskuje interakcije (oblike delovanj), ne presoja pa same vsebine moralnih vrednotenj, s katerimi so te interakcije preplavljene. Dodatna težava je še v tem, da je razlikovanje teh dveh ravni zgolj abstraktno-analitično, in posledično kontaminacija mišljenja s čustvi še toliko verjetnejša. Zaradi tega je moraliziranje v družboslovju tako pogosto, pa tudi za nas nekaj tako samoumevnega. Prav zaradi tega nam učinkuje izrekanje mnenj pogosto že kar kot družboslovna znanost. Kontaminacija z moralo in posledični zdrs v družbeno vrednotenje esejističnega pisanja je torej prvi ključni

problem na poti družboslovne znanosti.

Drugi ključni problem vidimo v prevladi abstraktnega mišljenja v sodobnih modernih skupnostih. Oblikovali smo visoko abstrakten jezik, ki je priročen za mišljenje impersonalnih odnosov med abstraktnimi entitetami, v katerih je človek lahko le še pasiven izvrševalec vlog Družbe, Kulture, Sistema in Države. Zaradi specifične narave modernega jezika se nam izgublja iz zavesti – ki jo vzpostavljamo in ohranjujemo le z jezikovno prakso – spoznanje, da družba (in njena ekstenzija država) gnezdi v naši konkretni družabnosti, še natančneje, da je proizvod naših kulturnih vrednotenj v duševnosti možganov. Ilustracijo takšnega kulturnega razvoja pojma zelo nazorno ilustrira Raymond Williams, ki sledi genezo angleškega pojma 'society'. Latinski koren socius je povsem konkreten – tisti, s katerim se družim. V angleški skupnosti se pojem pojavi sredi 14. stoletja in se uporablja v dveh pomenskih zvezah: občega (na primer: zaradi interesov se družijo) ali konkretnega odnosa med ljudmi (na primer: vseč mi je tvoja družba). V 18. stoletju pa se uveljavi še abstraktnejša raba (na primer: vsaka družba se mora bolj bati revnih kot bogatih članov). Pojem družba se uporablja kot objekt, modernemu človeku omogoča, da razvije povsem drugačen odnos (in misli takšne trditve, kot je na primer: ljudje so odtujeni od družbe) (1983: 291–295). S tem pa postajamo vse manj dovzetni za mišljenje konkretne, osebne ravni družabnega življenja. Moderen človek je intuitiven durkheimovec, ki tudi, kadar se zaveda pasti abstraktnega jezika, vanjo vedno znova zaide, ker ga abstraktno mišljenje v postvarelost uspava. Drugo težavo družboslovja vidimo torej v tem, da nam velike težave povzroča mišljenje osebne konstrukcije družbene realnosti, na kateri bi morala temeljiti vsaka znanstvena refleksija tega pojava.

Tretja težava se navezuje na prvi dve. Abstraktni pojmi se kmalu spremenijo iz pomagal mišljenja o pojavnem svetu v abstraktno pojavnost sveta samo. Z habitualizirano abstraktno jezikovno rabo nam postane povsem brez refleksije jasno, da obstaja nekakšen družbeni in kulturni svet z objektivnimi lastnostmi. Na konkretni ravni opazovanja je jasno, da se človekova družabnost in duševno klasificiranje sveta (primarnega, biološkega in gregarnega) z občutenji, čustvovanji in mišljenji odvija v dometu njegovega zaznavanja, ki ga doživlja kot totaliteto, kot vse, kar je. Na analitični ravni pa nato to totaliteto razmeji z abstraktnimi pojmi klasificiranja. V znanosti ima to za posledico, da tako vzpostavljene meje svetov (primarni, biološki in družbeni) in podsvetov (kot nam jih narekujejo meje posameznih disciplin, v družboslovju na primer sociologije, antropologije, psihologije, ekonomije itd.) ljubosumno ščitimo pred 'vsiljivci' iz drugih disciplin. S konvencijo arbitrarno postavljene meje se postopno preoblikujejo v resnične meje realnega sveta. Težava pa je v tem, ker se pojavni svet ne ravna skladno s predstavami naše konvencionalne sistematizacije. Na žalost je Stvarnik svet in človeka

v njem ustvaril precej nesistematično in površno, ne da bi jasno razmejil njegovo biologijo pod pasom, psihologijo na območju srca in sociologijo v glavi.

Četrta težava družboslovja je – v primerjavi z naravoslovjem – neprimerno kompleksnejši predmet raziskovanja. Človeški življenjski svet se oblikuje v interakciji kulturne duševnosti v možganih (kjer v nezavednem, zavestnem in samozavedajočem doživljamo občutenja, čustvovanja in mišljenja) in oblik prilaščanja drugih, drugega in samega sebe v interakcijah z drugimi. Nekateri so prav zaradi takšne kompleksnosti predmeta raziskovanja prepričani, da družboslovje nikoli ne bo postalo znanost. Sami pa smo prav nasprotno prepričani, da se šele danes prvič pojavlja možnost razvoja družboslovja kot celovitega znanstvenega raziskovanja in da se ta možnost ponuja prav s kognitivno znanostjo.

Vsebine in oblike družabnosti

Za začetno izhodišče našega razmišljanja nam bo služilo razlikovanje iz formalne sociologije, predvsem kot ga je razvijal Georg Simmel. Gre za distinkcijo dveh ravni družboslovne analize, za razlikovanje oblik in vsebin (1993).

Vsa višje razvita bitja, prav gotovo pa vsi primati, nekdanji hominidi in ljudje, razvijajo v duševnosti kulturne vsebine, s katerimi gregarno naravo preoblikujejo v družabno socialnost. Kot smo videli že v prejšnjem poglavju, se ta družabnost, ki gnezdi v moralnem vrednotenju, oplaja še z bolj arhaičnimi estetskimi vsebinami, s prvimi ljudmi pa tudi z ekspanzijo vedenj v mišljenju. Glede na te tri temeljne kulturne vsebine doživljanja sveta lahko opredelimo tudi pripadajoče estetske, moralne in vedenjske socialne forme. Seveda gre le za idealnotipsko razlikovanje. V različnih skupnostih ljudi so se iz specifičnih oblik vzajemnosti in izključevanja oblikovale specifične podvsebine in podoblike. S pomočjo kopice vsebin in podvsebin v duševnosti postanemo ljudje kompulzivni klasifikatorji pojavnega sveta, ki vse relevantne čutne dotoke v možgane interpretiramo za potrebe svojega delovanja. V modernih skupnostih so trije značilni primeri podvsebin: umetnost kot prekrivanje estetskega in sporočilnega; ideologija, tudi religijska, kot prekrivanje etičnega in znanstvenega; in država kot prekrivanje etičnega in nacionalnega. Pripadajoča socialna forma umetnosti je na primer muzej, ideologije politična stranka in države ohranjanje etničnih mej. Pripadajoča kulturna vsebina, ki jih generira, je v elitni kulturi, denimo, vzvišenost, v stranki moč in v državi sebičnost.

Seveda pa vsebin in oblik ne kaže rigidno razločevati. Nastajajo v interakciji: moralne vrednotne vsebine v duševnosti so se oblikovale iz potrebe po večji kompleksnosti gregarnih odnosov naših daljnih prednikov. Z razvojem moralne kompleksnosti so tudi same oblike

postajale sestavni del duševnih vsebin, tako da je resnično razločevanje obeh ravni nemogoče. Vsebine vedno predpostavljajo oblike, so formalizirane; medtem ko se oblike nikoli ne manifestirajo vsebinsko prazne, brez substantivnih usmeritev k delovanju.

Z družabnostjo torej razumemo enega (dialog jaza z menoj) ali več posameznikov (dialog z drugimi), ki stopajo v interakcije, ki imajo vsebino in obliko. Družba pa je abstraktno mišljenje družabnosti v pripadniku skupnosti, ki ga vodi k temu, da pripisuje oblikam in vsebinam njim lastno delovanje.

Družabnost je stvar posameznikov kot generatorjev vsebinskih oblik v duševnosti. Seveda pa iz trditve, da so posamezniki primarna in biološka realnost, v kateri gnezdi družabnost na nezavedni ravni, še ne moremo sklepati, da je mišljenje o implikacijah njihovih interakcij čista spekulacija, refleksija nerealnega. Kulturne vsebine v duševnosti niso nerealne ali morda manj realne, ampak predstavljajo materialno realnost drugega reda. Za nas obstajajo na različne načine:

- lahko so zgolj subjektivne, domena posameznika, in kot takšne za druge povsem enigmatične (vse moje psihično doživljanje je te vrste in drugi lahko o njem sklepajo le posredno, kot nekakšni intuitivni 'behavioristi', iz mojih navzven opaznih delovanj);

- lahko so konvencionalne v tem smislu, da jih prepoznavamo z vzajemno simbolno tipizacijo (ko sam ponotranjim neke vsebine in spoznam podobne druge, ki so ponotranjili podobne vsebine, oblikujem z njimi skupino, na primer mladinsko subkulturo);

- lahko so konkretne, ko sami sebe prepoznavamo v primarnih vzajemnih stikih z drugimi (na primer igranje družinskih vlog, ki v veliki meri gnezdijo v naši gregarni, nezavedni naravi);

- lahko pa so tudi popolnoma abstraktne (na primer doživljanje pripadnosti anonimni kolektiviteti človeštva ali 'nadnaravnemu' bitju, ki je proizvod jezika, ki se je disociiral od reference v vsakdanji pojavnosti).

Kdaj lahko torej rečemo, da vsebinska oblika družabnosti obstaja? Čeprav je odgovor težavnejši kot v primarni ali biološki realnosti, je vsaj na načelni ravni jasen. Če duševnost obstaja zaradi delovanja, potem iz tega sledi, da so vsebinske oblike v duševnosti tudi zaradi našega učinkovitejšega poseganja v okolje. Vsebinske oblike obstajajo, kadar učinkujejo na naše delovanje. Obstajajo pa tako dolgo, dokler koristijo posamezniku pri interakcijah s seboj, z drugimi in drugim. Seveda pa je treba opozoriti, da koristi na ravni kulture ne moremo več razumeti biološko redukcionistično, kot koristi za preživetje posameznika. Človek kot kulturno ustvarjalno bitje sicer še vedno gnezdi v biološki naravi, ni pa z njo več določen. Povezava koristnosti s preživetjem se razrahlja in kontaminira z dejavniki kulture – s posameznikovo subjektivno specifičnostjo, konvencijami skupnosti, konkretnimi primarnimi relacijami in tudi najbolj anonimnimi, abstraktnimi afilijacijami.

Človekove ekstenzije v svet

Vsaka skupnost se odlikuje po spletu specifičnih vsebinskih oblik, s katerimi ljudje interpretiramo pojavni svet in v njem delujemo. Na materialno dimenzijo tega pojava je opozoril McLuhan (1963). Tehnologija je zanj podaljšek človekovega biološkega organizma, tudi živčnega sistema. V mislih ima na primer avto, radio, televizijo in računalnik. McLuhan opozarja na to, da sama tehnologija (oblika), ne glede na sporočilo (vsebina), vpliva na naše doživljanje sveta (razlaga) in nas dela drugačne v naših posegih v okolje (delovanje).

Poleg materialnih vsebinskih oblik moramo opozoriti še na duševne, ki prav tako pogojujejo naše ekstenzije v okolje. Ena ključnih duševnih vsebinskih oblik je prav gotovo igra, ki je v ozadju vsega našega estetskega (na primer: petje in ples), čustvenega (na primer: otroško vživljanje v domišljajske svetove) in miselnega (na primer: branje) delovanja. V naravi igre je, da predstavlja simulacijo. Ta se v igri doseže z disociacijo doživljanja, delovanja in implikacij delovanja. Doživljanje je pristno, delovanje pa ima implikacije zgolj v svetu igre, ne tudi v vsakdanjem življenju. Zato nas lahko v umetniškem delu (ki je oblika estetske igre) pretrese tragična vsebina, a v tem še vedno uživamo. Druga ključna duševna vsebinska oblika je jezik. Z jezikom vzpostavljamo zavestno raven osebe, ki stopa v odnose s seboj, z drugimi in z drugim tako, da postavlja vprašanja in prejema odgovore. Z jezikom vzpostavljamo instanco zavesti, ki lahko vodi nadzorovan dialog z ravnijo nezavedne kulture (na primer: samo oblikovanje govora je nezavedno, medtem ko je za njegov rezultat zaželeno, da je zavesten, na primer v obliki nekega spoznanja), pa tudi z biološko naravo (na primer psihosomatsko učinkovanje: zavesten vpliv, v nekem omejenem obsegu, seveda, na delovanje organizma).

Če je človekova biološka realnost bolj ali manj (bolj ali manj zaradi tega, ker obstajajo pomembne biološke razlike kot posledica adaptacije na okolje, denimo med Eskimi in Grmičarji itd.) univerzalna, pa tega nikakor ne moremo trditi za njegovo kulturno realnost. Obstajajo pomembne razlike v materialnih in duševnih vsebinskih oblikah, ki jih imajo na razpolago različni pripadniki skupnosti (na primer glede na starost ali spol, pa tudi glede na kulturne razlike, na primer po izobrazbi ali poklicu), pomembne so tudi razlike med skupnostmi (na primer razlike v razvitosti vsebinskih oblik med arhaično in moderno skupnostjo, ko gre tako za kvalitativno razliko v tradiciji vsebin kot v samih oblikah, ki jih ima oseba na razpolago). V bioloških kategorijah so razlike lahko pomembne, vendar jih njihova utelešenost blaži in legitimira. V kulturnih razlikah se razlike v razpolaganju hitreje prevedejo v nelegitimna, z vidika osebe problematična razlikovanja. V razlikah med skupnostmi pa je razlikovanje tako veliko, da se vzpostavlja in ohranjujeta paralelna svetova

vsebinskih oblik, v primeru stika pa je prekrivanje zato manj verjetno in ga zamenja asimilacija kulturno manj razvite skupnosti.

Univerzalna Kultura obstaja samo v abstraktnem, k pretiranemu posploševanju nagnjenem mišljenju. V resnici se ljudje med seboj na zelo različne načine razlikujemo v doživljanju okolja (naše predstave o kulturni realnosti) in posledično tudi po delovanju v okolju. Zaradi razlik v opremljenosti z vsebinskimi oblikami imamo na voljo različna socialna sidrišča družabnosti. Otrok jih ima neprimerno manj kot odrasla oseba, zato je od staršev in drugih odraslih odvisen. Mlad človek jih ima že pomembno več, vendar jih zaradi specifik telesa drugače doživlja in je v odnosu do odraslih zelo verjetno uporen. Ženske imajo pomembno drugačna sidrišča od moških in se od njih razlikujejo tako po doživljanju sveta kot po delovanju v njem. Nagnjene so k temu, da pripisujejo večji pomen moralnemu družabnemu delovanju (na primer odnosom v družini ali na delovnem mestu). Arhaična oseba razvija moralen odnos s primarnim svetom (magično doživljanje sveta) in je modernemu, k racionalnemu mišljenju nagnjenemu človeku le še težko razumljiva. Otroški svet, svet mladih, svet žensk in svet arhaičnega človeka so primeri dejanskih kulturnih svetov, ki se vzpostavljajo in ohranjajo s konkretnim delovanjem ljudi, ne pa s participacijo neki abstraktni, Univerzalni Kulturi.

Ker kulturna realnost obstaja le prek naše kognicije v duševnosti, to pomeni, da so razlike v kulturni realnosti dejanske razlike. Za vsakogar od nas kot neponovljivo bitje je svet, v katerem živimo, najprej enkrat. Za vsakogar od nas kot družabno bitje je svet podoben glede na vsebinske oblike, ki jih delimo z drugimi pripadniki skupnosti. Ker živi otrok v otroškem svetu, opazuje svet odraslih od zunaj. Podobno opazuje intelektuallec svet delavcev ali domorodec svet sodobnega Evropejca.

Nobene znanstvene pozicije ni, ki bi nam omogočala zapopasti kulturo, na katero se vsi naštetih sklicujejo in skladno z njo delujejo. Takšna kultura je sveti Gral modernega družboslovca.

Človekove socialne ekstenzije v pojavnosti svet gnezdi v njegovi gregarni biološki naravi, ki pa je vedno tematizirana na specifične kulturne načine. Vzemimo za ilustracijo tri primere konstrukcije socialnosti (od konkretne družabnosti do abstraktnejših oblik družbenosti) v duševnosti različnih ljudi.

Najprej si oglejmo razliko med arhaičnim in modernim človekom. Socialni svet arhaika je v večji meri odvisen od njegove biološke narave in konkretnih odnosov z drugimi, medtem ko postaja modernejše vse bolj avtonomen v odnosu do drugih in se oddaljuje od biološke narave, v kateri sicer gnezdi. Arhaikov socialni svet je tudi obsežnejši (ne le zaradi presežnih čustvovanj, ki delajo doživljanje sveta večdimenzionalno, ampak tudi zaradi siceršnje večje moralne senzibilnosti) in pomembnejši za osebno konstrukcijo. Drug značilen primer razlike v socialnem doživljanju predstavlja razlika med

spoloma. Biološke razlike med spoloma pogojujejo razlike v kulturnem doživljanju sveta – moški so bolj nagnjeni k miselnemu doživljanju sveta, so agresivnejši in zaznavno manj senzibilni od žensk, ki so nagnjene k bolj čustvenemu doživljanju sveta, so spravljivejše in zaznavno senzibilnejše od moških. Gre za zapleteno interakcijo, v kateri fizične lastnosti telesa in možganov sooblikujejo duševnost, ta pa povratno učinkuje na naše telesno občutenje v trajnem odnosu soodvisnosti vse do naše smrti. Meja med biologijo in kulturo, med prirojenim in priučenim, med naravnim in umetnim, in kar je še podobnih dihotomij, je pri človeku skratka skrajno zabrisana in težko določljiva. Vendar pa iz tega še ne moremo sklepati, da biološkega vpliva, v našem konkretnem primeru vpliva spola, ni in da ga lahko enostavno odmislimo kot epifenomenskega. Za tretjo ilustracijo vzemimo še drugo biološko dimenzijo socialne stratifikacije, starost. Zaradi hormonskih in nevronske posebnosti, v katerih gnezdiijo specifična kulturna doživljanja, ljudje v različnih fazah življenjskega cikla svet socialnih pojavov zaznavamo različno. Ker je socialni svet kulturno konstruiran v duševnosti osebe, za nas tudi v resnici je različen in generira različne taktike in strategije socialnega delovanja. Sociokulturne razlike, ki gnezdiijo v bioloških razlikah, zaradi tega pogosto učinkujejo kot nepremostljive (denimo otroci vs. odrasli) in nesprejemljive (denimo mladi vs. odrasli). V prvem primeru so se odrasli naučili drugačnost otrok zaradi njihove odvisnosti doživljati kot simpatično, medtem ko drugačnost mladostnikov, ki se pogosto izraža z generacijskim konfliktom, doživljajo največkrat kot ogrožujočo (Tomc, 2000).

Navedli smo le tri primere tega, kako osebnostni kazalci (v našem primeru zavestna vs. samozavedajoča oseba, ženske in moški ter mladi in odrasli) vplivajo na naše doživljanje in s tem na konstrukcijo socialnega sveta. Podobnih kazalcev, bolj ali manj relevantnih, bi lahko navedli še celo kopico – denimo razredni položaj, poklic, rezidencialni status ipd. Vsak od njih na sebi lasten način pogojuje naše socialno doživljanje. Iz tega lahko sklepamo, da oseba v interakcije z drugimi prinaša vedno samosvoje reprezentacije socialnega sveta, ki se šele v procesu vzajemnega prepoznavanja skupnih socialnih sidrišč medsebojno prilagajajo in usklajujejo. Družba ni nekaj, kar bi obstajalo zunaj nas in nas pogojevalo ali celo določalo, ampak je nekaj, kar sami konstruiramo in iščemo v drugih. Zmožnost empatije pa nas ves čas dela dovzetne za to, da – sicer le posredno – sklepamo o tem procesu socialne konstrukcije tudi pri drugih. V družabnih interakcijah pa nato, z uveljavljanjem socialnih reprezentacij in s sprejemanjem predstav o reprezentacijah drugih, vzpostavljamo predstavo o družbenosti. Vendar pa implicitni konsenz o skupnosti ne zahteva, da imamo vsi pripadniki o tem enake predpostavke. Iz vsakdanje izkušnje v sodobnih kompleksnih skupnostih tudi zelo dobro vemo, da ni niti približno tako. V predstavo o skupnosti investiramo tudi zelo različne reprezentacije, osebe z

manj razvitim abstraktnim mišljenjem pa se denimo sploh niso zmožne dvigniti z ravni družabnosti. Predstava o skupnosti pa vendar vztraja, če ne iz drugega razloga pa zato, ker kot intuitivni, vsakdanji družboslovci samoumevno predpostavljamo, da imajo drugi predstave, ki so podobne našim, in jih nato pri njih na način samouresničujoče prerokbe tudi prepoznavamo.

Nekoliko shematsko si lahko zamislimo ravni možganskega procesiranja ter obnašanja, ki v njih gnezdijo, takole:

Predzavedno	Avtomatično	(fizično-kemijska raven)
Nezavedno	Gregarno	(instinktivna raven)
Zavestno	Socialno	(interaktivna raven)
Samozavedajoče	Osebno	(avtonomna raven)

Navpične povezave možganskih ravni procesiranja so emergentne asociacije, vodoravne povezave s tipi obnašanja pa reduktivne asociacije. To denimo pomeni, da je med predzavedno fizično-kemijsko ravni delovanja in nezavedno instinktivno ravni emergenten preskok, ki ga legitimno ni mogoče pojasniti na nižji ravni, torej z redukcijo. Ali drug primer: interaktivno socialno obnašanje je mogoče reduktivno razložiti z zavestnim kognitivnim procesiranjem kulturnih vsebin v človekovih možganih.

Iz sheme izhaja še eno razlikovanje (zavestno vs. samozavedajoče procesiranje), ki ima po našem mišljenju pomembne implikacije za naše razumevanje modernega človeka. Arhaični ljudje so bili zavestna bitja, ki so s pomočjo jezika vzpostavljali socialni svet. Ali drugače povedano: s pomočjo jezika so lahko učinkovito in nadzorovano uporabljali kulturne vsebine nezavedne duševnosti pri konstrukciji socialnih ekstenzij. S habitualizacijo so del rutinskega, ponavljajočega se socialnega delovanja doživljali kot strukturirano delovanje in oblikovali različne socialne pojave, od tistih, ki očitno gnezdijo v biološki naravi (na primer družina), do tistih, v katerih je gregarna narava bolj prikrita in je vsaka redukcija nelegitima (denimo skupnost).

Proces oblikovanja socialnega sveta pa še v ničemer ne implicira geneze samozavedajoče osebe. Sicer je res, da vse reprezentacije socialnih pojavov doživljamo v sebi, vendar to še ne pomeni, da te interpretacije tudi nadzorujemo na ravni samozavedajoče osebe. Z veliko mero gotovosti lahko trdimo, da arhaična oseba še ni reflektirala svoje socialnosti. Do tega pride šele z modernostjo, ko človek razpolaga z osebnim prostorom. Socialne reprezentacije postanejo samo še en predmet nadzorovanega doživljanja. Med zavestnim in samozavedajočim procesiranjem je emergenten

preskok. Arhaik je potopljen v plemensko skupnost, medtem ko moderna oseba sicer v socialnem življenju gnezdi, vendar vzpostavlja do te ravni avtonomen odnos. Specifična lastnost, ki moderneža definira, torej ni več socialnost, ampak nereduktibilna, emergentna, samozavedajoča osebnost. Osebna avtonomija gnezdi v socialni interaktivnosti, raven niže v gregarni instinktivnosti in še raven niže v fizikalno-kemijskih avtomatizmih, pri čemer samozavedajoče ravni ne moremo reducirati na zavestno, zavestne na nezavedno in nezavedne na predzavedno.

Če je odnos med kulturno nezavednim in zavestjo definiral arhaičnega človeka, se moderni človek vzpostavlja v odnosu med socialno in osebno ravni človeka, torej med zavestno in samozavedajočo duševnostjo. Ker je osebna raven duševnosti za zdaj hierarhično najvišja emergentna raven naše kulture, iz tega med drugim izhaja, da je socialnost, ki jo poganja zavest, hierarhično stopnjo niže, le še sekundarna lastnost modernega človeka. Ali drugače povedano: delovanje moderneža v socialnosti gnezdi, vendar ta ves čas do nje vzpostavlja osebno distanco. Do skupnosti lahko, skratka, vzpostavlja distanciran zavesten odnos. Nekateri pojavi tako imenovane postmodernosti kažejo na prav takšno stanje: denimo osredotočenost na lastno kariero in materialni standard na račun družine in otrok. Kariera in standard sta kazalca osebnega statusa, medtem ko predstavljajo otroci delovanje v interesu skupnosti.

Instanca osebne kulture se v človeški zgodovini dokončno sproži v klasični grški civilizaciji in usodno vpliva na kasnejši kulturni razvoj v mediteranskem prostoru. Prav iz perspektive avtonomije človeka, ki se zaveda osebnega prostora in ga predpostavlja v vsem doživljanju, moramo opazovati in razlagati nekatere značilne pojave od renesančne do vključno sodobne kapitalistične skupnosti. Porast deviantnosti, od osebne ekscentričnosti individualizma do narkomanskih subkultur in organiziranega kriminala, se lahko samo družboslovci, ki je še omejen z opazovanjem človeka, potopljenega v vrednotni svet skupnosti, kaže kot nekakšna 'socialna patologija'. V resnici gre kvečjemu za 'osebno patolgijo' človeka. Po mišljenju klasičnega družboslovca je patologija posledica pomanjkljive socializacije v skupnost, po našem mišljenju pa je posledica uspešne avtonomizacije osebe. Gre za star spor v modernem družboslovju med (recimo jim) atomisti Hobbesovega kova, ki izhajajo v razlagi iz avtonomije delovanja posameznika, in na drugi strani organicisti Heglovega kova, ki samoumevno izhajajo iz prevlade Absolutne ideje skupnosti. Čeprav so družboslovci znanstvene discipline izoblikovali v modernosti, pa so se, zanimivo, ves čas izrazito nagibali k tradicionalnemu razumevanju predmodernega človeka. Pogosto so stališče prilagajali v toku osebnega miselnega razvoja (to, mimogrede, ponazarja vpliv starostne dimenzije razlikovanja na oblike kognitivnega doživljanja): tako se je denimo Marx v mladostni, ustvarjalnejši fazi, nagibal k nominalizmu (človek je merilo vsega in s svojim

delovanjem oblikuje zgodovino), na stara leta pa se je oklenil organicističnega determinizma in opazoval zgodovinski razvoj predvsem kot interakcijo postvarelih materialnih proizvodjalnih sil in proizvodnih odnosov.

Iz naše teoretske perspektive se v analizi modernosti nagibamo k nominalizmu: ključno obeležje modernosti je prav avtonomna oseba, ki sicer gnezdi v socialnem kontekstu, vendar z vnaprejšnjo, 'vgrajeno' distanco. To specifiko predvlade osebnosti največkrat zanemarjamo prav zaradi tega, ker je tako očitna. Vzemimo za ilustracijo dva primera. Privlačnost med spoloma lahko na biološki ravni nezavedne kulture opazujemo na ravni reprodukcije, telesnih spolnih atributov, orgazma ipd. Na ravni zavestnega bitja v socialni skupnosti se spolnost oblikuje skozi moralna pravila, neformalne in formalne vrednostne orientacije. Ker človek teh orientacij ni znal umestiti v osebni prostor in do njih vzpostaviti distance, je pravila spolnega obnašanja doživljal kot usodo, danost, pogosto tudi kot nekaj od boga danega. (Družboslovec, ki socialnost še vedno razume na ta način, je dal takšnemu doživljanju znanstveno legitimnost v obliki moralnih norm skupnosti, ki jih pripadnik hočeš nočeš internalizira in potem ravna skladno s spolnimi vlogami.) Šele v modernosti postane ključno osebno doživljanje spolnosti – oseba se spolno odloča glede na svoja ljubezenska čustva, ne pa več primarno glede na pričakovanja pomembnih drugih (na primer staršev, sorodnikov itd). Drug primer je umetnost. V arhaični skupnosti vizualne upodobitve posameznika po pravilu zanemarjajo njegove enkratne zunanje značilnosti. Upodobitve so anonimno kolektivne, saj ustvarjalec ne razpolaga z nedvoumno zavestjo o enkratnosti in posledično tudi o neponovljivosti drugih. Od klasične Grčije dalje pa postaja upodabljanje osebnih značilnosti človeka vse bolj samoumevno. V sodobnih kapitalističnih skupnostih privede ta proces do tega, da ustvarjalec ne upodablja več zgolj enkratnih pojavov, ampak poskuša to početi tudi na čisto sebi lasten, neponovljiv način. Visoka stopnja samopodpisanosti umetniškega stila je postala v našem razumevanju umetnosti samoumevna. Za to ustvarjalnost seveda še vedno velja, da nastaja v neki dobi, vendar pa se, skladno z distanciacijo osebe od skupnosti, razvija v nasprotju z njo. Kot rečeno se tudi drugi kot potrošniki te umetnosti prilagajamo takšnemu razumevanju – tisto, kar ni dovolj osebno distancirano, radi interpretiramo kot neustvarjalno in komercialno ter s tem kot neumetniško.

Družboslovje in kognitivna znanost

Družboslovje se je zdaj, kolikor nam je znano, vključevalo v kognitivno znanost, ne da bi raziskovalci reflektirali obremenjujočo dediščino, ki jim služi za izhodišče. V takšni obliki pa se po našem

mišljenju ni mogoče ustvarjalno vključevati v nastajajočo znanost o človeku.

Vzemimo za primer Eviatarja Zerubavela (1997), ki je do sedaj morda najbolj ambiciozno in elaborirano opredelil področje, ki ga imenuje kognitivna sociologija. Kognitivna sociologija je zanj očitno zelo eklektična družboslovna disciplina, saj se Zerubavel naslanja na tako raznolike avtorje, kot so Emile Durkheim, Karl Mannheim, G. H. Mead in Alfred Shutz (1997: 6). Navdihuje se skratka tako pri izrazitih organicistih kot pri bolj nominalistično usmerjenih teoretikih. Na enem ekstremu kontinuuma je Durkheim, za katerega je človek lahko le žrtev iluzije, da sam ustvarja tisto, kar je zunaj njega (na primer zakon, moralo, verovanje, običaje ali celo modo). Družbena dejstva so izven posameznika in delujejo nanj kot prisila. Ni čudno, da je Evans-Pritchard za Durkheima rekel, da je iz družbe naredil boga. Na drugem ekstremu pa navaja Meada, ki izhaja iz pomena simbolične interakcije (ko se vidimo, kot nas vidijo drugi), dialoga jaza z menoj, posameznikove enkratnosti in stališča skupnosti v njem. Družba je po tem videnju nekaj, kar se šele vzpostavlja in ohranja v mojem odnosu do pomembnih drugih in generaliziranega drugega v meni (Tomc, 1994: 18–26). Gre skratka za teoretska pristopa, ki se med seboj zelo razlikujeta, tako po razumevanju osnovnega procesa (pri Durkheimu je na primer evolucionizem, pri Meadu pa nekaj, kar bi lahko morda imenovali osebna konstrukcija realnosti) kot po razumevanju osnovne enote delovanja (pri Durkheimu na primer nadosebna družbena dejstva, pri Meadu je ključna prav oseba).

In ker ima njegova sociologija toliko različnih očetov, ostajajo tudi otroci nepriznani. Kaj lahko na primer kognitivna znanost spozna od sociologije? Če sledimo Zerubavelu, predvsem to, da ljudje ne razmišljamo le kot posamezniki. To misel podkrepi tudi s citatom iz Mannheim (1997: 8):

“Ni človek na splošno tisti, ki misli, celo izolirani posamezniki niso tisti, ki mislijo. Mislijo ljudje v določenih skupinah, ki so razvili določen stil mišljenja. (...) Če se natančno izražamo, je napačno trditi, da misli posameznik. Pravilneje je vztrajati pri tem, da sodeluje v nadaljnjem premišljanju tega, kar so drugi mislili pred njim.”

Misel je na prvi pogled samoumevna. V poklicni sociološki skupnosti se z njo vzpostavlja mejo do drugih ved o človeku, predvsem do psihologije. Družba ni zgolj agregacija posameznikov, ampak ‘nekaj več’. Idealno bi bilo seveda, če bi bilo to ‘nekaj več’ ljudje nasploh, ki jih omenja Mannheim. Vendar se avtor, in z njim večina sociologov, zaveda organicističnih implikacij takšne trditve in se skušnjava prepovedanega sadeža upre. Vendar: če ne mislijo ljudje nasploh, ali to implicira, da mislijo konkretni posamezniki? Na ta način bi v vedo skozi stranska vrata vpeljali psihologizem, a to bi bilo nesprejemljivo z vidika ohranjanja mej sociologije kot posebne znanosti. Če ne misli celota in če ne misli enota, ali potem ne misli

nihče? Seveda ne, saj bi na ta način – domnevno – izenačili človeške in živalske skupnosti. Izhod v sili je, da rečemo, tako kot Mannheim, da misli posameznik v skupini. In potem iz tega trivialnega opažanja (ki pa, če smo čisto natančni, ni nujno resnično – Robinzon Crusoe na samotnem otoku ni mislil v skupini) izpelje po našem mišljenju pretiran sklep, da ne mislimo konkretni posamezniki, ampak vedno le sodelujemo v razmišljanju ljudi, ki so bili pred nami. Naš sociolog skratka trdi, da konkretni posameznik ne misli, ker je njegovo mišljenje pogojeno z mišljenjem drugih. Vendar pa eno ne izhaja iz drugega. To je približno tako, kot če bi na primer trdili, da levinja ne upleni antilope, ker je pri lovu sodeloval trop.

Posameznik, in samo posameznik, je tisti, ki misli (pa tudi občuti in čustvuje), res pa je, da nikoli ne izolirano od stališč drugih ljudi, ki jih je internaliziral v duševnosti kot kulturne orientacije.

Samo konstatacija pogojenosti našega doživljanja z 'družbo' in številne zanimive ilustracije tega 'odnosa' so po našem mišljenju še premalo za to, da bi neko raziskovanje lahko poimenovali kognitivno družboslovje. Pred tem moramo odgovoriti še na nekaj ključnih vprašanj: kje (v možganih), kako (kultura v duševnosti) in kaj (vzpostavljane socialnosti) se v doživljanju sploh dogaja. Šele nato bomo po našem mišljenju lahko govorili o ustvarjalnem vključevanju v kognitivno znanstveno raziskovanje.

Vendar je, kot rečeno, v sodobni sociologiji primarna še vedno obramba mej vede, ne pa sodelovanje v skupni znanosti o človeku. Cena, ki jo za to plačuje Zerubavel, je sociološki organizicizem. Ker se odpove delovanju posameznika, začne v njegovi teoriji strašiti duh družbe. Za ilustracijo navajam le dva primera. Na primer (1997: 14):

"Navsezadnje je družba tista, ki določa, kaj pojmuje kot 'razumno' ali 'nesmiselno', in to ponavadi počne z izvajanjem tihe prisile, ki jo redko celo opazimo, razen kadar se ji skušamo upreti."

Ali pa (1997: 51):

"S pomočjo različnih oblik osredotočanja, ki jih internaliziramo kot del svoje 'optične' socializacije, družba v bistvu nadzira to, katere misli nam sploh 'padejo' na pamet."

Učenje kulture (proces v duševnosti) in družba (postvarela posledica tega učenja) sta kokoš in jajce, oseba pa akter, ki proces in stanje ustvarjata in na ta način hkrati vzpostavljata tudi sebe. Po klasični sociološki razlagi je oseba nemočno bitje, odvisno od staršev, očeta socializacije in matere družbe. Vendar pa je po našem mišljenju ta predstava napačna. Otrok je tisti, ki ju vzpostavlja in ohranja s tem, ko vzpostavlja in ohranja samega sebe.

Pri Zerubavelu pa je po našem mišljenju obravnavanje obeh pojavov, posameznika in družbe, več kot očitno. Če je v prvem primeru iz dejstva, da mišljenje posameznika poteka v agregaciji mislecev, sklepal, da sploh ne misli, je v drugem primeru konstrukt našega mišljenja-družbi-pripisal, da na nas izvaja pritisk in nas nadzira. Posameznik ne misli in ne deluje, družba pač. Ker pripiše delovanje

‘duhu’ družbe, ga odreče človeku kot akterju. Zerubavel ilustrira domnevni družbeni nadzor našega doživljanja sveta s številnimi primeri. Tako o naši čutni zaznavi ugotavlja (1997: 7):

“Zaznava umetniških del kot ‘postimpresionističnih’ ali ‘primitivnih’ ima zelo malo opravka z našimi čuti in je v celoti odvisna od neosebnih, socialnih kategorij, v katere tipično silimo naše osebne izkušnje. Poleg tega pomeni tudi zapažanje tega, da mislimo o številnih stvareh, ki jih osebno nismo izkusili. (...) Skratka, sveta ne izkušam le osebno, ampak tudi neosebno, z duševnim članstvom v različnih socialnih skupnostih.”

Vzemimo za ilustracijo družbenosti oz. neosebnosti naše zaznave še en zanimiv primer (1997: 76–78):

“Povsem jasno je, da na primer ‘pomen’ finske državne himne ni v njenih dejanskih zvokih, ampak v mentalnih povezavah, ki jih evocirajo v nekaterih poslušalcih, članih določene miselne skupnosti. (...) Radi pozabljamo, da na primer v Tuniziji ali Afganistanu finska državna himna ne evocira nobene od povezav in podob, ki jih tako učinkovito evocira na Finskem.”

Težavo Zerubavelovega mišljenja vidimo v umetni delitvi osebne in drugega. Delitev na čute posameznika in na neosebne kategorije, v katere klasificira izkustvo, je zgolj abstraktno-analitično razlikovanje. Ne pa morda lastnost pojavnega sveta. Tudi ‘neosebno’ lahko namreč obstaja le v duševnosti osebe. Zaradi tega so čuti vedno posredovani s kulturo skupnosti v duševnosti. Nikoli niso izolirano individualni. Družba ne obstaja ‘tam zunaj’, ampak je lahko posredovana le z našo kulturo čutov v duševnosti. Tako ‘čutno konkretno’ kot ‘družbeno abstraktno’ se dogajata v isti instanci, v kompleksnem, simultanem procesu vzajemnega učinkovanja v delujoči osebi. Med temi ravnmi pojavnosti ni nobenih ločnic, še manj prepadov.

Drug primer, ki ga navaja avtor, pa je primer jezika (1997: 7):

“Medtem, ko bi me sama zaznava neizogibno omejila na izključno čutno izkustvo sveta, mi jezik dovoljuje konceptualno procesiranje realnosti in s tem obhajanje mojih čutov. V izrazitem kontrastu z absolutno osebno naravo čutne zaznave je jezik visoko neoseben.”

Naš ugovor je podoben kot v prejšnjem primeru: delitev na osebne čute in neosebni jezik je umetna delitev. Na eni strani je tudi naša zaznava kulturno posredovana, je vedno stvar interpretacije sveta (na primer naše usmerjanje pozornosti). Odkar pa obstaja jezikovna kompetentnost v duševnosti, se oba v posamezniku pojavljata hkrati in v specifičnem vzajemnem prežemanju. Za človeka, ki je na primer slep od rojstva, je vsa vidna simbolna metaforika jezika, ki v našem jeziku prevladuje, zgolj abstraktna, medtem ko je za človeka z vidom samoumevna, vendar pa zaradi tega nič bolj čutno ‘neposredna’. Ko jaz rečem: ‘Vidim’ (in s tem mislim: ‘Razumem’), združujem čutno zaznavo in mišljenje v totaliteto doživljanja (na primer vidim in razumem, da fotografija ni

primerna, ker je premalo osvetljena). Od rojstva slepa oseba lahko to le razume.

Delitev na osebne čute in neosebni jezik je po našem mišljenju torej umetna delitev. Iz domnevno neosebne narave jezika pa izpelje Zerubavel še en daljnosežen sklep (1997: 8):

“Neosebna narava jezika nam omogoča, da transcendiramo našo subjektivnost in komuniciramo z drugimi.”

Ali to pomeni, da druga bitja, ki ne poznajo jezika, med seboj ne komunicirajo? In kar je na tem mestu še pomembnejše: ali to pomeni, da smo ljudje monade subjektivnosti, ki se v dejanju komunikacije subjektivnosti odrekamo? Odgovor na to drugo vprašanje je po Zerubavelu očitno pritrdilen (1997: 8):

“S tem, ko kognitivna sociologija v bistvu zanika kognitivni individualizem, zanemarja notranji, osebni svet posameznikov in se v glavnem omejuje na neosebne socialne miselne pokrajine, ki so jim skupne.”

Družbene konvencije od zunaj nadzorujejo osebni svet posameznika. V tem organicizmu ostaja nejasno, zakaj avtor to instanco, ki domnevno obstaja nad posameznikom, še vedno pojmuje intersubjektivno. Če je namreč prepad med ravni subjektivnega in socialnega tako velik in odločilen, potem ne gre za intersubjektivnost, ampak za neko novo pojavnost sui generis, ki zasluži posebno, ločeno poimenovanje. Na primer kolektivna zavest ali pa socialna objektivnost sveta.

Lahko bi naštevali še druge primere, vendar za naše namere zadostuje, saj Zerubavel brez izjeme afirmira obstoj posebne socialne realnosti, ki se vzpostavlja na nadosebni ravni. To mu tudi omogoči, da izpelje trodelno delitev sveta (1997: 9):

“Ta intersubjektivni, socialni svet je dokaj drugačen od subjektivnega sveta posameznikov in tudi od objektivnega sveta narave in logike.”

Naša pozicija, ki jo zagovarjamo v pričujočem delu, pa je drugačna: obstajajo različne pojavne ravni sveta, od primarnega do biološkega in kulturnega, ki si ga živa bitja (med drugim tudi ljudje) prisvajamo na različne načine. Bitja s kulturo so tudi bitja z duševnostjo. Medtem ko primarni in biološki svet obstajata tudi ne glede na duševnost (čeprav o tem ne znamo ničesar povedati, ker je vse naše doživljanje duševno posredovano), pa svet socialnih pojavov generira šele kultura v duševnosti. Nikakršne individualne in intersubjektivne realnosti ni, je le osebna interpretacija česa kot subjektivnega ali objektivnega. Objektivni svet logike, o katerem govori avtor, se lahko vzpostavlja in ohranjuje le z našim konkretnim, individualnim mišljenjem.

Kaj lahko kognitivna sociologija, kot jo razume prevladujoče družboslovje, ponudi kognitivni znanosti? Zerubavel pravi, da kognitivni znanstveniki ignorirajo kognitivno sociologijo (1997: 5), čeprav ne poznajo odgovorov na številna vprašanja, ki jih postavlja (1997: 1):

“Zakaj jemo sardine, in ne zlatih ribic, race, ne pa papige? Zakaj z dodajanjem sira hamburgerju dobimo ‘cheeseburger’, medtem ko z dodajanjem kečapa ne dobimo ‘kečapburgerja’? In zakaj se Francozom polži manj verjetno upirajo kot Američanom? In po isti logiki, kako je prišlo do tega, da je zlato za nas dragocenejše od vode? Kako ugotovimo, katere stvari, izrečene na sestanku, moramo vključiti v zapisnik, katere pa so ‘off the record’ in jih uradno zanemarimo? In kako si ‘zapomnimo’ stvari, ki so se zgodile dolgo preden smo se rodili?”

Res, sama dobra vprašanja, na katere kognitivni znanstveniki ne poznajo odgovorov. Vendar pa velja natančno enako tudi za kognitivne sociologe. Iz Zerubavelove knjige ni povsem jasno, kaj je tisto, kar lahko kognitivna sociologija moderni znanosti o duševnosti ponudi. Morda kopico – sicer zanimivih – ilustracij skupinske pogojenosti našega doživljanja? A to vendar ni tako sporno. Sporno je, kako ta proces poteka. Knjiga ponuja tudi trditev, da človeka določa Družba. A to je vendar povsem nejasno. Zanimivo bi bilo izvedeti, kako Družba to počne. A o tem ne izvemo ničesar. Razen, če kot odgovor ne šteje, če za vse ‘krivimo’ socializacijo. To se nam ne zdi eksplanatorno zanimivo, ker v bistvu le preloži iskanje odgovora. Če namreč vse naprtimo na socializacijo, se zastavi vprašanje: kako domnevni ‘socializacijski’ dotoki v možgane vplivajo na naše kulturne vsebine v duševnosti? V katerih predelih možganov? Itd. Prav tovrstna vprašanja pa so tista, na katera se bo moralo v prihodnje osredotočati tudi kognitivno družboslovno raziskovanje, če bo hotelo preseči raven tega, kar bi Churchland imenoval ljudsko družboslovje.

V načelu se lahko le strinjamo z Zerubavelom, ko na koncu knjige poziva k združitvi različnih ravni raziskovanja človekove duševnosti (1997: 113):

“Vendar pa bi moral biti končni cilj razvoj integrativnega, večravskega pristopa k kogniciji, ki nas motri kot posameznike, človeška bitja, in družbena bitja. Ker kognitivni individualizem naslavlja le prvo od teh treh ravni in se kognitivni univerzalizem v bistvu omejuje na drugo raven, sta oba sama zase po obsegu dokaj omejena. Ko se posebej osredotoča na tretjo, vmesno raven, kognitivna sociologija pomaga širiti obseg, izogiba pa se tudi reduktivnim tendencam, ki ponavadi spremljajo oba ekstremna pristopa. Na koncu pa bo lahko le znanost, ki naslavlja vse tri ravni, ponudila resnično izčrpen opis našega mišljenja.”

Težava s to trditvijo je po našem mišljenju v tem, kot je bilo že rečeno, ker so razlike med tremi ravnmi zgolj abstraktno-analitična pomagala našega mišljenja, medtem ko so implikacije razlikovanja treh ravni za mišljenje v treh disciplinarnih območjih čisto konkretne. Gre za težavo, o kateri se je v družboslovju že razmišljalo.

Devereux je na primer iskal izhod iz razkoraka med holističnim družboslovjem in nominalističnim psihologizmom razumevanja človeka. Elaboriral je komplementaristični metodološki pristop, ki ne izključuje nobene veljavne teorije, ampak jih le združuje v

pluralnem diskurzu. Tako na primer človeka proučuje kot izolirano bitje s psihološkimi značilnostmi individua, kasneje pa še kot nosilca socialne vloge v družini. Oba pristopa sta enako legitimna, le da se v prvem primeru osredotočamo na psiho posameznika, v drugem primeru pa na sistemske vidike kulture in družbe (Tomc, 1994: 23).

Prva težava tega pristopa, ki ga – če se ne motimo – zagovarja tudi Zerubavel, je v tem, da diskurza nista nikoli v resnici ločena. Psihologizem namreč implicitno marginalizira pomen skupnosti, medtem ko sociologizem obravnava duševnost kot rezidualno, epifenomensko kategorijo. Dvojni diskurz, ki ga zagovarja Devereux, je torej dvojen le navidezno. V resnici gre za dva paralelna monologa, ki lahko bodisi ostaneta ločena bodisi se sinteza konča s prevlado enega. V sociologiji je značilen Parsonsov poskus združitve Durkheimovega organicizma in Webrovega metodološkega nominalizma, ki se je končal z redukcijo osebe na igralca družbenih vlog, torej s psevdonominalizmom.

Če torej tako delitev na discipline kot paralelni diskurz ne zado-
stujeta, potrebujemo novo paradigmo, ki združuje vse tri ravni v nov,
enovit pristop z drugačnim pogledom na človeka. Prav za tovrsten
poskus nam je šlo v pričujočem delu. Kako skratka premostiti
obstoječi prepad med posameznikom in družbo ter oblikovati nov
pristop k raziskovanju človeka?

Družboslovje prihodnosti

Po našem razumevanju je družba duševen pojav, ki ga je treba
iskati in raziskovati najprej v možganih. Socialne ekstenzije oblikujemo
ljudje s kulturo v duševnosti. Vsebinsko te kulture lahko idealnotipsko
ločimo na občutenja, čustvovanja in mišljenja, ki dajejo našim socialnim
ekstenzijam specifična kulturna obeležja in generirajo rastočo
kompleksnost njenih povezav. Oblikujejo se estetska, moralna in
vedenjska delovanja (ter njihove številne kombinacije), ki na neki
ravni kulturnega razvoja oblikujejo tri ključne oblike emergetnega
ustvarjalnega delovanja – umetnost, etiko in znanost. Nič kulturnega
in socialnega ni izven osebe.

Kognitivno družboslovje prihodnosti bo po našem prepričanju
torej raziskovalo oblikovanje kulturnih vsebin v naši duševnosti,
vsebin, s katerimi vzpostavljamo in ohranjamo socialni svet. Ta
socialni svet je lahko le 'moj socialni svet'. Res pa je, da v duševnosti
prepoznavam tudi vsebine, ki jih doživljam kot 'druge', vendar pa
tudi te obstajajo le v 'mojem socialnem svetu'. Včasih lahko 'moje'
doživljam kot 'tuje' (božje, nacionalno, razredno itd.), vendar pa
gre v tem primeru le za postvarelo doživljanje, na kakršnega rado
pristaja tudi družboslovje (delno, kot smo videli, iz čisto pragmatične
želje po ohranjanju mej do drugih disciplin, delno pa tudi zaradi
inherentne obremenjenosti z ljudskim družboslovjem).

Predmet takšnega raziskovanja ne bo več ne posameznik ne skupina, ampak šesti čut kulture v duševnosti. Poleg laboratorijskega opazovanja delujočih možganov bodo družboslovci prihodnosti po našem mišljenju uporabljali vsaj še eno obliko empiričnega raziskovanja, ki danes še ni v navadi, računalniško oblikovanje umetnih družbenih situacij. Povezava teh dveh pristopov se nam zdi smiselna zaradi tega, ker gre za dve ravni med seboj povezanega procesa:

- z raziskovanjem delujočih možganov pridemo do kulturnih vrednot, kot se oblikujejo v duševnosti;
- z računalniškimi simulacijami doživljanja in delovanja akterjev z danimi kulturnimi orientacijami pa lahko opazujemo interakcijsko raven tega procesa.

Še pred nedavnim je prevladovalo mišljenje, da večji del možganov ne služi ničemur, da je neke vrste rezerven 'back-up' sistem našega delovanja. Danes vemo, da se v resnici v njih procesirajo zapletene kulturne informacije, ki so osnova našega kompleksnega socialnega življenja. Naloga kognitivne znanosti je po našem mišljenju med drugim prav v tem, da si pridobimo natančnejše razumevanje teh procesov. Ko bomo dobili jasnejšo predstavo o elementih, ki sestavljajo kulturo v duševnosti, bomo lahko oblikovali dovolj natančne kulturne kazalce, s katerimi akterji vstopajo v interakcije s seboj in z drugimi. Predvidevati bo treba tudi načine, s katerimi se kulturni kazalci v interakcijskih situacijah v osebi modificirajo. Na ta način bomo potem oblikovali umetne družbene svetove.

Na eni strani se vse bolj uveljavlja konekcionistično modeliranje kognicije in socialnega delovanja (Read in Miller, 1998). Gre predvsem za uporabo paralelnih feedback, delno pa tudi feedforward modelov za tako različne pojave, kot so socialna zaznava, reprezentacija socialnih kategorij in stereotipov, pojav osebnosti, socialna dinamika, samoorganizacija socialnih sistemov itd.

Na tem mestu pa si nekoliko podrobneje oglejmo neko drugo obliko modeliranja, kot jo uresničujeta Epstein in Axtell (1996). Najprej opozarjata na znane težave družbenih znanosti: nadzorovan eksperiment je težko izvesti (težko je prevesti hipoteze o odnosih med posameznimi odnosi na raven makroskopskih pravilnosti); predstava o racionalnem akterju večine družboslovcev je daleč od vsakdanje resničnosti; neupravičen je tudi prenos poudarka iz družbenega ravnotežja na dinamiko (1996: 1–2).

Da bi preseгла tovrstne omejitve standardnega družboslovja, sta se odločila za računalniško tehniko modeliranja, ki temelji na posamezniku. Nekatera stanja posameznikovega življenja sta fiksirala (spol, stopnja presnove, vid itd.), medtem ko so se nekatera druga z interakcijo spreminjala (ekonomske preference, bogastvo, kulturna identiteta, zdravje itd.). Poleg tega sta Epstein in Axtell opredelila še okolje (topografija obnovljivih virov, komunikacijsko omrežje) ter pravila (posameznikov do okolja, znotraj okolja in med njimi) (1996: 5–6). Na ta način sta modelirala različne socialne

situacije, od vzorcev gibanja, zbiranja resursov, spolne reprodukcije, spopadanja, kulturne izmenjave, trgovanja, dedovanja, kreditiranja, onesnaževanja, učenja imunosti in širjenja bolezni (1996: 14). Iz interakcij posameznikov so se oblikovale emergentne strukture, agregacije vzorcev na makro ravni, od spodaj navzgor, kot procesi samoorganiziranja (1996: 33). Avtorja po našem mišljenju prepričljivo ilustrirata, da šele takšen pristop omogoča pravo interdisciplinarno raziskovanje – na primer, kako oblika lastniške pravice vpliva na biološko evolucijo (1996: 66–68).

Vzemimo za primer pokrajino s sladkornim trsjem. Ko sta dala avtorja posameznikom pravilo, naj si poiščejo prazen prostor in požanje sladkor, so se vzpostavili različni temeljni principi: nosilnost okolja; nesimetrična distribucija bogastva; koherentne skupine v obliki valov, ki se gibljejo v smereh, ki so sicer posameznikom nedostopne; in biološke procese, kot sta hibernacija in migracija (begunci). To, kar najbolj preseneča, je generativna zadostnost enostavnih lokanih pravil. Če avtorja teh pravil ne bi eksplicirala, bi le težko uganili, kaj je pravzaprav oblikovalo emergentne strukture. Ali ni nekaj podobno enostavnega na delu, se sprašujeta avtorja, tudi v primeru borze ali političnega sistema (1996: 51–52)? Iz različnih primerov umetnih družb izpeljeta Epstein in Axtell zahtevo po drugačni, generativni družboslovni znanosti. Njej cilj bo oblikovanje začetnih mikrospecifikacij, ki zadostujejo za generiranje relevantnih makrostruktur. Vprašanje po njunem prepričanju ni več: ali znamo strukturo razložiti, ampak ali jo znamo pridelati (1996: 177).

Pri vsaki konstrukciji umetne družbe moramo upoštevati štiri ravni pojavnega sveta: primarni in biološki svet, kulturne lastnosti in zavest. Sovpadanje teh ravni pa se vedno odvija še v določeni kontingenčni situaciji. Največje težave pri modeliranju umetnih družb vidimo na ravni kulture in zavesti.

Epstein in Axtell se pri koncipiranju kulturnih atributov zgledujeta pri Dawkinsovi memski teoriji. Predpostavljata, da se akterji rodijo s strukturo kulturnih 'kromosomov', ki si jih zamišljata kot trak ničel in enic (1996: 72). Težavo te konceptualizacije vidimo v tem, ker kultura po definiciji ni nekaj prirojenega, ampak pridobljenega. Avtorja pa, kot je videti, pojmujeta kulturo drugače: kot tisti del prirojenega repertoarja, ki se lahko v okolju modificira.

Kultura je nekaj, kar se glede na kontekst primarnega in biološkega sveta pogojen in glede na situacijski kontekst naključen način oblikuje v doživljanju in delovanju posameznika. V vsakem posamezniku ima zato delno specifično vsebino in je različno kompleksna, razlikuje se tudi glede na preostale ravni pojavnega sveta (na primer glede na starost ali spol v biološkem svetu). Z bolj sofisticiranimi kulturnimi lastnostmi duševnosti bo morda nekoč postalo mogoče testirati tudi bolj kompleksne hipoteze: na primer o nastanku religijskih kulturnih vsebin s selitvijo jezika iz socialnega v naravni

prostor; rekonstrukcija skupnosti hominidov iz poznavanja njihove tehnologije, okolja in velikosti skupnosti) ali morda rekonstrukcija dialoga jaza z menoj v duševnosti predjezikovnih otrok itd.

Ne moremo se strinjati s trditvijo Epsteina in Axtella, da je izhodišče modeliranja posameznik, ko jim dasta pravila obnašanja, poženeta sistem v času in opazujeta emergenco socialnih struktur (1996: 16). Po našem mišljenju je njun 'metodološki individualizem' primer nedopustnega redukcionizma. Problem vidimo v tem, ker se posamezniki enostavno ne rodijo z nekimi kulturnimi vrednotami. Kulturne vrednote in socialni svet se sicer oblikujejo v posamezniku, vendar interaktivno. Proces učenja kulture v duševnosti poteka v začaranem krogu: izgradnje osebe, kar je le drugo ime za generiranje skupnosti, kar je le drugo ime za izgradnjo osebe itd. Potemtakem ne gre ne za individualizem ne za holizem, pa tudi ne za procese od spodaj navzgor ali od zgoraj navzdol. Gre za totaliteto obojega, ki jo bo nekoč morda mogoče zajeti le z računalniško simulacijo umetnih socialnih situacij.

Dodatno težavo konstrukcije umetnih družb pa vidimo še v četrti ravni, ki jo je treba upoštevati, v zavesti. Zavest in samozavedanje predstavljata le vrh ledene gore nezavedne kulture. Z njima človek nadzorovano vodi dialog ter na ta način tudi zavestno nadzoruje proces konstrukcije družbenega sveta. Ko gre za človeške skupnosti, ostanemo skratka 'prekratki', če upoštevamo le 'intergeneracijske' kolaboracije posameznikov, ki ne doživljajo kolektivnih pojavov (1996: 159–160). Zaradi zavestne ravni doživljanja sveta ima lahko oseba sicer popolnoma napačne predstave o 'kolektivnih pojavih' (na primer o delovanju trga), a je to ne ovira pri zavestnem poseganju (na primer intervencionizem), kar ima sicer v veliki meri neintencionalne posledice (gospodarska recesija), vendar pa to v ničemer ne spremeni osnovnega dejstva (pomen zavestnega poseganja v našem vsakdanjem delovanju).

Na tem mestu lahko naše razmišljanje končamo. Ne ponujamo novih odgovorov na stara vprašanja znotraj obstoječih paradigem, ampak si prizadevamo oblikovati nova vprašanja in drugačne odgovore iz perspektive nastajajoče kognitivne družboslovne paradigme. Končajmo torej na začetku: s potrebo po novem družboslovju, ki si bo za predmet raziskovanja vzelo šesti čut kulture v duševnosti naših možganov.

LITERATURA:

- EPSTEIN, Joshua M., in AXTELL, Robert, (1996): Growing Artificial Societies. Social Sciences From the Bottom Up. *Brooking Institution Press in The MIT Press, Washington D.C., Cambridge.*
- MCLUHANN, Marshall (1964): Understanding Media. The Extensions of Man. *Routledge & Kegan Paul Ltd., London.*
- READ, Stephen J., in Lynn C. MILLER (ur.) (1998): Connectionist Models of Social Reasoning and Social Behaviour. *Lawrence Erlbaum Associates, London.*

- SIMMEL, Georg (1993):* Temeljna vprašanja sociologije. Individuum in družba. *Studia humanitatis, Ljubljana.*
- TOMC, Gregor (1994):* Profano. Kultura v modernem svetu. *KRT, Ljubljana;*
- TOMC, Gregor (2000):* Šesti čut. Ali kako je, če si kognitivni družboslovec. *Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana (pred objavo).*
- WILLIAMS, Raymond (1983):* Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. *Fontana Press, Hammersmith.*
- ZERUBAVEL, Eviatar (1997):* Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology. *Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts in London.*