

KULTURGENI, BIOGRAMATIKA KOT
DETERMINANTE DRUŽBENEGA ŽIVLJENJA IN
PODOBNE ZADEVE

Sociobiologija: nova sociološka teorija?, nova sociološka panoga?

Povzetek. *Prispevek obravnava sociobiologijo v kontekstu zgodovinskih in sodobnih razprav v sociologiji. Gre za teorijo, ki se opira na dolgo tradicijo biologizma v družboslovju, vendar prispeva k njenemu dvigu na novo raven: izhaja se iz primata genetske stvarnosti v primerjavi z drugimi ravnmi biotskega življenja. Na ravni genov poteka tudi odločilni biotski proces: boj za preživetje in razširjeno reprodukcijo. Sociobiologija se ukvarja zlasti s pojavi sodelovanja in »altruizma«, ki je navidezno v nasprotju s splošnimi zakonitostmi biotskega življenja. Ta »problem« je resen s petimi razlagami. Sociobiološke pravilnosti naj bi veljale tudi za človeško družbo, ki jo sociobiologi razlagajo kot še en biotski pojav, pravzaprav brez preveč specifičnosti in »privilegijev«. Posebno pozornost namenja avtor sociobiološki razlagi družine, prava, etnicitete in odklonskosti. Osnovne premise in trditve sociobiologije – ki zadevajo človeško družbo in zahteve po spremembi sociološke analize le-te – se zavrnejo, ob uveljavitvi vsega, kar je specifično za človeško družbo (zlasti kultura).*

Ključni pojmi: sociobiologija, biogramatika, biologizem v sociologiji, boj za preživetje, geni, memi

Uvod: biologizem v sociologiji

Minilo je že več kot tričetrsto stoletja, kar je Sorokin v svojem – enem izmed prvih in vsekakor klasičnem – pregledu socioloških teorij zapisal, da organicistične in evolucionistične teorije sicer precej pritegnejo s svojo izzivalnostjo, zlasti z analogijami (v prvem primeru), da pa niso skoraj nič prispevale k razlagi družbenega življenja (1928/32: 340–1). Čeprav Sorokin ni znan po tem, da bi pisal pod vplivom vladajočih idej svojega časa, je bil v tem primeru vsekakor prestrog. Menil je tudi, da so te ideje »zavajajoče« in »ideološke« (1928/1932: 340–1).

Nekatere ideje biologizma, zlasti organicizma in evolucionizma, so postale del funkcionalizma: družba kot sistem, harmonija kot normalno stanje, strukturalna diferenciacija kot razvojna pot, homeostatični mehanizem itd. Tudi tretja, osnovna, klasična različica biologizma, socialdarwinizem (ob žeevolucionizmu

* Dr. Sergej Flere, profesor na Pedagoški fakulteti v Mariboru.

in organicizmu), ki je bila videti še tako pristranska, kot bomo videli, je živa in vitalna, prav kot teorija, ki jo tukaj obravnavamo. Pomembno pa je, da funkcionalizem in številni drugi pristopi v sodobni sociologiji poudarjajo specifičnost in pomembnost kulture kot *differentiae specificaе* človeške družbe in ta trditev ima tako rekoč status aksioma (gl. npr. normativno izjavo Parsonsa in Kroeberja, objavljeno v *American Sociological Review* /1958/). V takšni ali drugi različici so pristopi, ki poudarjajo specifičnost človeške družbe (kulturo, zavest, tehnologijo, gospodarstvo, organizacijo) bili prevladujoči, biologizem pa je v prvi polovici tega stoletja v sociologiji bil marginaliziran.

Kljub temu biologizem v sociologiji ni presežena ali zavržena teorija. Tudi obrobne pomena ni. Ob tem gre omeniti, da Warshay v svojem pregledu socioloških teorij (1975) zapiše, da sociološke teorije niti ne zavržejo niti ne modificirajo dejstva in znanstveni postopki, temveč gre za modo, ki jih vrže v ospredje ali pa jih zreducira na obrobni pojav. To ima seveda okus grenkobe, saj to pomeni odsotnost napredka v sociologiji. Bottomore in Smelser v svoji *Zgodovini sociološke analize* (1978) pa pribijeta, da je lahko najnižja točka v razvoju neke sociološke teorije njena »koma«, ne pa smrt (1978: IX). To velja tudi za biologizem, bolj kot pa trditev, da je bil ta samo izraz zgodnje sociološke misli in posledica vpliva uspehov biologije v devetnajstem stoletju. Biologizem je morda bil – in je morda še vedno – zunaj žarišča sociološke misli, ni pa mrtev, zavržen, presežen in podobno. To sicer ni več klasični biologizem H. Spencerja, še manj pa poenostavljeni, predsodkov poln biologizem A. Gobineauja, P. Liliinfeldta, J. Bluntschlija in podobnih avtorjev. V to skupino ne štejemo L. Gumpłowicza, saj je njegova teorija bolj zapletena in je po krivem prištet med navadne predstavnike boja ras (Haller: 1992).

Naj omenimo še dejstvo, da se s sociologijo ukvarja ogromno ljudi, kar prispeva k temu, da so prizadevanja usmerjena v veliko smeri ter se razvijajo številne in konkurenčne teorije.

Vsekakor pa stališča – morda najbolj po zaslugi Marxa in Durkheima –, da je družbeno življenje nekaj popolnoma ločenega od biološkega, ne gre več jemati postulativno. Že samo dejstvo, da je človek biološko bitje na nek način določa podstat determinizma njegovega družbenega življenja. Tudi če je to dejstvo vse manj pomembna kot nekoč, vsekakor ni odpravljeno.

Raziskave človekovega družbenega življenja danes v sociologiji sami niso obrobni pojav. Natančna analiza pa gotovo pokaže, da so prizadevanja v tej smeri potekala nepretrgoma, čeprav precej časa njihovi nosilci niso bili sociologi sami, temveč etologi – znanstveniki, ki se ukvarjajo z vedenjem živali, in biologi nasploh. Popolnoma nov utrip tem prizadevanjem pa je dal E. O. Wilson s svojo knjigo *Sociobiologija. Nova sinteza* (1975). Ta se sicer res le v manjšem delu ukvarja s človeško družbo, vendar je poanta ravno v tem: človeško družbo proučevati v okviru širše celote in to niti ne kot osrednji pojav. Od takrat potekajo intenzivne razprave o biološki ukoreninjenosti (morda je bolj točno rečeno o »utemeljenosti«) človeške družbe. Sociobiologija, katere prvotni zagovorniki so bili biologi (ob Wilsonu še R. Dawkins /1976/ in W. Hamilton /1964/) je najbolj pogosta v dialogu s socialno antropologijo in psihologijo, čeprav bi glede na namere morala biti v intenzivnem dialogu s sociologijo. Zagovornika sociobiologije v tem smislu svarita: »Sociologi niso bili pripravljeni ali niso bili zmožni sodelovati v (tem) interdisciplinarnem dialogu in kažejo vsa znamenja,

da bodo ostali izločeni. Takšna odmaknjenost pa je nevarna za prihodnost sociologije.« (Carey in Lapreata, 1994: 407) Nevarnost naj bi izhajala iz tega, da jo bosta absorbirali filozofija in zoologija, in da bo postala izolirana zaradi neupoštevanja dosežkov sociobiologije. Tudi če te nevarnosti ne bi bilo, je izjava simptomatična.

Število člankov in tudi knjig, namenjenih sociobiologiji, je ogromno. Obravnavajo zlasti etniciteto, odklonskost, družinske odnose, zlasti pa splošne postavke sociobiološkega nauka. Tudi ni res, da znotraj sociologije ni bilo nobenega odmeva. Ritzer je sicer ne omenja v svojem vplivnem pregledu socioloških teorij (1988), vendar jo omenja Smelser (1988), enako tudi Walters v svojih pregledih sodobnega stanja sociologije (1944), Morda je še pomembnejše, da je *Annual Review of Sociology* namenil temu vprašanju pregledni članek (Nielsen, 1994) in da je Pacifiško sociološko društvo (eno štirih regionalnih socioloških društev v ZDA) temu namenilo simpozij (*Sociological Perspectives*, 1994). Tudi *Social Science Information* ima posebno rubriko Biologija in družbeno življenje, v kateri so ta vprašanja zastopana, čeprav je v njej nakazano mnenje, da sociobiologija ni edini način zagovarjanja biološke ukoreninjenosti družbenega življenja. Naj omenimo vsaj še evolutivno selekcijo prebivalstev, kjer trdijo, da naj bi selekcija potekala na ravni skupin in družb.

Osnovna ideja

Wilson resno in dobesedno jemlje podnaslov svoje že omenjen knjige. Gre za poskus oblikovanja nove paradigme v družboslovju. Bolj natančno, gre za poskus »dviga« družboslovja na raven znanosti, kar seveda sodi v okvir pozitivističnih prizadevanj. Wilson, sicer vodilni znanstvenik na področju proučevanja mravelj (entomologija) in zlasti njihovega družabnega oz. »družbenega« življenja, programsko izjavlja: »Sociologija in vse druge družbene ter humanistične vede so zadnje panoge biologije, ki čakajo na vključitev v Moderno sintezo. Ena izmed funkcij sociobiologije je torej preoblikovanje temeljev družbenih ved na način, ki vključi njihove predmete v Moderno sintezo.« Na koncu sicer zatrdi, da gre le za poskus, saj »bomo šele videli, ali je možno na ta način biologizirati vse družboslovje.« (1975: 4). Po številnih in ostrih napadih je 1983. Wilson (s C. Lumsdenom) izdal še eno knjigo, kjer odgovarja kritikom in zagrenjeno pribije, da se s to problematiko ne bo več ukvarjal. Vrača se k mravljam, tem malim bitjem, ki domnevno obvladajo svet (run the world) (citirano po Fisherju, 1992: 68). Je pa ostalo še veliko znanstvenikov, ki se ukvarjajo s to problematiko, in njihovo število se vedno raste. Ob tem bi bilo preveč enostavno reči, da so biologi in drugi naravoslovci zagovorniki te teorije, socialni antropologi in zlasti sociologi pa da jo zavračajo; vsekakor pa jo psihologi jemljejo zelo resno.

Biologizem sociobiologije ni ne organicističen ne enostavno evolucionističen kot pri Spencerju. Prvič, upoštevajo še dosežki in zlasti logika moderne genetike. Sporno pa je, ali kot drugo lastnost lahko štejemo tudi večjo izkustveno utemeljenost te različice biologizma. Kar zadeva prispevek genetike, je v žarišču sociobiološkega nauka ideja, da boj za preživetje ne poteka ne na ravni skupin posameznikov (organizmov) niti med posamičnimi organizmi. Osnovna enota je gen: nosilec lastnosti dedovanja v posamezni celici. Naravna selekcija poteka na

ravni boja genov za preživetje in za razširjeno reprodukcijo. »Organizem ne živi sam zase, njegova prednostna funkcija ni, da bi produciral druge organizme, ampak da reproducira gene in služi kot njihov začasni nosilec.« (Wilson, 1975) Včasih izhaja, da so organizmi le sredstvo genov za lastno uspešnejšo reprodukcijo, njihovo vse večjo prisotnost v naravi. Organizmi so le način kako uspe DNA proizvajati še več DNA (deoksiribonukleinska kislina). Ne razum ne telo nista depozitar smisla našega življenja, ampak je to gen, ki je, kot pravi drugi utemeljitelj sociobiologije Dawkins v naslovu svoje knjige, »sebičen« ali pa bi morda lahko rekli »samopašen« (1976).

Izhaja, da se organizmi, sicer samo začasni nosilci genov, morajo zatorej nujno vesti agresivno, morajo škodovati in uničevati druge posameznike, ki niso samo tekmeci, marveč vedno in brezpogojno tudi nasprotniki v boju za pridobitev tistih dobrin, ki jim omogočajo reprodukcijo. Organizmi počenjajo vse, kar povečuje in pospešuje njihovo »vseobsežno sposobnost« (inclusive fitness) za preživetje. Vendar so se biologi pri tem spopadli s problemom, ki je še zlasti pomemben za sociologijo: od kod izvira sodelovanje posameznikov (živali), oz. kot pravijo sociobiologi, altruizem, dobrohotno vedenje, ki naj bi – skladno z Dawkinsovo trditvijo o »sebičnosti« genov – zmanjševala možnosti genov za preživetje in za razširjeno reprodukcijo. Prišli so do štirih odgovorov na to vprašanje o altruizmu. Slednji da na videz izpodbija osnovno sociobiološko tezo.

1) *Sorodstveni altruizem*, kjer se posamezniki odpovedujejo dobrinam – včasih tudi lastnemu življenju – da bi omogočili preživetje nosilcem istih genov. Tukaj uporabljajo znanstveniki (ne živali same, one se ničesar ne zavedajo oz. pri njih izračun poteka na nezavedni ravni) izračun, kolikšen naj bo odstotek istih genov + drugih okoliščin, da bi se žrtev »izplačala«. Posameznik se bo žrtvoval, če je relativno število preživelih genov vsaj enako njegovemu: žrtvoval bo svoje življenje v korist dveh otrok, ki imata skupaj enako število istih genov kot on. Pri tem pa je reproduktivna verjetnost otrok (zaradi njune starosti) večja, razen če ne gre za neugodne razmere njihovega življenja, kjer je verjetno, da bosta fizično propadla.

Na ta način so sociobiologi razlagali obstoj »sterilnih kast« pri mravljah, pticah in drugih živalih pomagalcih, slug pri družinah, ki imajo potomce. Sterilni pripadniki prispevajo, se žrtvujejo, ker njihovi sorodniki nosijo iste gene, tako da se celo podjetje s stališča genov izplača. Tudi nesterilni samci in samice se včasih ne pariyo iz domnevno istih razlogov: prispevajo k preživetju in zanesljivejši razširjeni reprodukciji genov (Hamilton, 1964), s tem ko preprečujejo tudi ekološko preveliko število prebivalcev.

2) *Vzajemni altruizem*: posamezniki drug drugemu pomagajo in pričakujejo – ter dobijo – vrnjeno uslugo. V ta namen se ustanavljajo cele skupine za vzajemno pomoč (npr. skupine vladajočih samcev, ki skupno varujejo svoj prevladni položaj). Biologi so ugotovili različne vzorce povezovanja na tej osnovi. Ta oblika je popolnoma razumljiva, ni sporna in ni dvoma da je navzoča tudi pri ljudeh.

3) *Posredna vzajemnost*: tukaj ni dejanske vzajemnosti. Prav tako se ne uresniči altruistično dejanje (s katerim bi se torej zmanjšala lastna »vseobsežna sposobnost«) v zameno za protiuslugo. Posameznik je bil denimo navzoč blizu nezgode, vendar zaradi fizične razdalje ali ovir ni mogel pomagati prizadetim.

Priskrbel si je ugled, ker je o zadevi poročal, pokazal svoj interes za dogodek, izrazil obžalovanje, da se ni mogel udeležiti pomoči itd. To naj bi bil vzorec, ki je precej razširjen pri ljudeh.

4) Čisti altruizem, kjer posameznik prispeva k uveljavljanju splošnih ciljev in obče dobrem, ne da bi imel od tega kakršnekoli koristi zase, tudi v perspektivi ne. Vendar delovanje skupnosti kot celote omogoča ustvarjanje in trdnost razmer, kjer posameznik in njegovi geni lahko preživijo in se razširijo. Wilson meni, da je ta primer danes zelo redek, ker ne prispeva neposredno k preživetju posameznih genov, temveč k preživetju celih skupin (1975).

5) *Inducirani altruizem*, kadar ena žival preslepi drugo, jo manipulativno zavede, da stori nekaj, za kar »meni«, da ji koristi, čeprav ji dejansko škoduje, in ji tako zmanjšuje vseobsežno sposobnost. Sem sodi toleriranje parazitskih bitij, ki bi se jih lahko znebila (Trivers, 1985).

Vendar – menijo sociologi – bi o takšnem altruizmu bilo mogoče govoriti prav v moderni družbi, kar zadeva pravo, državo in druge oblike splošnodružbene institucionalizacije (Masters, v: Masters in Gruter (ur.), 1992: 82–3).

Goodenbough govori v tem smislu celo o kulturi kot parazitu, ki se uspe reproducirati kot parazit možganov, razvija pa se evolutivno, selektivno, s stališča koristnosti zase. Kultura lahko zmanipulira posameznika, da počenja nekaj, kar je v nasprotju z njegovimi interesi oz. z njegovo vseobsežno sposobnostjo. Npr. preselepi ga, da sprejme celibat ali pa da se udeleži vojne (Goodenbough, 1995: 305–7).

Prav odkritje mehanizma altruizma naj bi omogočilo ustrezno razlago vedenja pri primatih in pri človeku. Gre za vrste, ki živijo dlje časa v skupinah, kjer je sodelovanje funkcionalno in kjer bo do njega prihajalo zaradi pogostih možnosti stikov, kjer prihaja do medsebojne odvisnosti posameznikov in kjer bo evolutivno funkcionalno (Trivers, 1971). Stroški sodelovanja so – s stališča evolucije in selekcije – nižji od agresije. Ob tem sociobiologi upoštevajo okolje, ki ga kot dejavnik izločijo (želijo ugotoviti tisti del sodelovanja, ki ni pogojen z okoljem).

Iz že povedanega se da zaznati tisto, kar je sociološko najpomembnejše: človeška družba naj bi delovala na podlagi zakonitosti, ki so splošnejše od nje same. Človeška družba sodi v nek širši skupek pojavov, v katerem vladajo iste zakonitosti. Ta širši skupek pojavov je živa narava, ali živalski svet, ali pa vsaj svet primatov.

Mehanizem človekovega vedenja sicer ni izključno genetično določen (sociobiologi dopuščajo tudi vpliv okolja). Je pa prevladan. Bistveni mehanizmi, prek katerih človek reagira (človek namreč samo reagira, ni nikakršen ustvarjalec), so kemični sproščenci (releasers), snovi, ki jih organizem sprošča in ki določajo človekovo vedenje. Npr. sorodniki naj bi se prepoznavali po vonju, ki ga sprošča ustrezen sprostilec, kar sproži altruistično delovanje. Ali lahko rečemo, da to velja tudi za človeško družbo? Wilson pravi, da je za sorodstvo v človeški družbi značilna »edinstvena stopnja formalizacije biologije« v primerjavi z drugimi vrstami (1975: 554). Boj za preživetje je enak, ko gre za gene ljudi – za vrsto, ki se je še najbolj razširila po svetu – in za gene drugih vrst. Zato je tudi družina osnovna družbena skupina in vse druge oblike družbenega življenja na ta ali oni način izhajajo iz nje (1975: 35). Drugo pomembno skupino sproščencev naj bi tvorili endorfini in enkefalini.

Dokaj hitro se je sociobiologija – na podlagi spopadov s tistimi, ki so zago-

varjali specifičnost kulture v človeški družbi – znašla pred problematičnim vprašanjem: ali je človeška družba kljub temu specifična, edinstvena zaradi svoje duhovne kulture. Odgovor je nikalen, češ da človekova kultura ni specifična, njene osnove nahajamo že pri višjih opicah in razlika med našo in njihovo kulturo je le kvantitativna (ista »snov« je pri človeku bolj razvita in kompleksna). Tako naša kot njihova kultura ima organsko osnovo: naše kulturne reakcije izhajajo iz hipotalamusa in limbičnega dela možganov. Edina izjema sta jezik in govorica, to pa zaradi svoje anatomske osnove. Vendar, iz Wilsonovega nauka bi izhajalo, da so »kulturna vedenja«, »moralne reakcije« možne tudi brez jezika (Wilson 1975: 168). Domnevno opravlja jezik enako funkcijo, kot jo pri nekaterih živalih opravljajo znaki, podani z držo in druge vrste signaliziranja. Jezik je za Wilsona samo tehnično komunikacijsko sredstvo, ne pa oblika človekove ustvarjalnosti, s katero človek ustvari novo danost in novo okolje kot osnovo za smiselno delovanje. Pomenskost, smiselnost kulturnih tvorb ostaja zunaj Wilsonovega gledišča.

K temu gre dodati Wilsonove trditve, da kultura in naravna selekcija potekata vzporedno, tako da lahko v enem tisočletju (20 rodov) element kulture preide v genetsko kodo posameznikov (in obratno: iz gena v kulturo, kar pomeni, da je na poti k izginotju). Seveda pride do enkodiranja le, če element prispeva k povečanju vseobsežne sposobnosti posameznikov. Takšno je približno mnenje Wilsona v knjigi, ki jo je napisal z Lumsdenom (1983). Na primer, če so se ljudje, ki so verovali v iste bogove, tudi medsebojno ščitili v spopadih z drugimi ljudmi, bo ta element kulture ščasoma presel v njihovo genetsko kodo, saj vera povečuje vseobsežno sposobnost (prispeva k temu, da se ščitijo = povečujejo vseobsežno sposobnost). To sicer ni njun primer: njun hipotetični primer – domnevno samo po sebi razumljiv primer – je prepoved krvoskustva. Ker odsotnost prepovedi krvoskustva pripelje do defektnega potomstva (ketinurija), je narava oblikovala to prepoved, ki se je ščasoma enkodirala v naših možganih. Postala je enkodirana genetska kulturna tvorba, »kulturgen«, kot pravita Lumsden in Wilson (1983). Tega dela kulture ne internaliziramo z vzgojo in socializacijo, temveč ga neposredno podedujemo, oz. z Wilsonovimi besedami: pridobimo jo skladno z epigramatskimi pravili. Morala naj bi bila v hipotalmičnem in limbičnem delu možganov.

Do podobnih trditev prihaja L. Tiger, ki trdi, da obstaja »biogramatika«, da so določeni pojmi, ideje, pravila zapisani v naši genetični kodi. Takšna naj bi bila sposobnost učenja jezika. Enako naj bi veljalo tudi za druge oblike človekovega delovanja in vedenja, vendar Tiger ne najde veliko primerov (1994).

To so seveda zelo sporne trditve. Zanje ni neposrednih dokazov, so le hipotetične. Wilson odgovarja, da je skrivnost potrditve te hipoteze v kemiji možganov – kar pa še ni raziskano, vendar je to zanj le še vprašanje časa. Vsekakor pa Wilson meni, da ljudje ustvarjajo kulturo na podlagi genetične strukture možganov, ki je podedovana in ki jo vsebinsko v precejšnji meri tudi določa.

Oblikujejo se oz. obdržijo se samo tiste kulturne tvorbe, ki so v skladu z evolutivnimi zakonitostmi. »Geni držijo kulturo na povodcu.« Zdi se, da Wilson misli na dokaj kratek povodec.

Še bolj drzen je Dawkins, ki govori o »memih« kot enotah informacij v naših možganih, ki so nagnjeni k biološki in kulturni (vzgoja) reprodukciji. Ne reproducirajo pa se mehansko, temveč po pravilih evolucije. »Selekcija favorizira

meme, ki eksploatirajo kulturno okolje v lastno korist.« (1976: 199) To bi pomenilo, da se kulturna stvarnost razvija po evolutivno-seleksijski poti, kot to velja v naravi, kjer zmagojuje sebične in okolju bolj prilagojene enote kulture, ki ob tem uveljavljajo »lastno korist«!?. Ob tem manipulirajo s kulturo, da bi preživele in se reproducirale. – Če so Wilsonove trditve drzno hipotetične, pa Dawkinsove že mejijo na absurd, ker bi to pomenilo, da elementi kulturnega značaja (»memi«) izkoriščajo fizikalno in biotsko okolje, skladno z evolucijskimi pravili.

Aplikacije

Število področij družbenega življenja, kjer prihaja do uporabe sociobiologije, pravzaprav ni tako obsežno. Kot da bi imeli težave s konkretizacijo teorije.

- *Družina* ima vsekakor temeljni pomen. Pojmujejo jo popolnoma biološko. Nekateri pravijo »vulgarno«, vsekakor pa v hudem nasprotju s sodobno feministično sociologijo, ki trdi, da biološke razlike niso usodne za organizacijo družine (Lengermann in Niebrugge-Brantley, v Ritzer, 1992).

Pri družini gre predvsem za razmerje med človeškimi »samci« in »samica-mi«. Ob ustvarjanju družine ženske vložijo veliko več: ne samo da imajo manj jajčec, temveč se tudi veliko bolj ukvarjajo z vzgajanjem (in vzgojo) potomcev, kar je primerjalno opazovano dolg proces in velika naložba. Moški pa si prizadevajo vesti se promiskuitetno. Zato ženske izbirajo moške, izhajajoč iz dveh kriterijev: ali bo skrbel za družino in ji bo vdan ter ali bo imel zdrave otroke. Na tej podlagi se ustvarjajo družinska razmerja, v katerih se kaže naravna dominantnost, aktivnost in agresivnost moškega in pasivnost, zadržanost ženske.

Ženske lahko precej prispevajo k preživetju in razširitvi genov, že če samo pomagajo v gospodinjstvu, zato ni nujno, da bi bile vedno zmožne rojevati otroke. Isto pa ne velja za moške.

- *Narodi in druge etnične skupnosti* delujejo predvsem kot »skupnosti spomina« (vsaj po Webrovem mnenju), kar pomeni, da jih povezujejo kulturne navezave. Ta »spomin« pogosto ne zajema samo določenih razlag skupne zgodovine, skupnih ciljev, vdanosti kot vrednot, marveč tudi idejo o skupnem izvoru, o skupnih prednikih. V sociologiji ta ideja o narodu (plemenu itd.) kot biološki skupnosti nima pravih pristašev. Menijo predvsem, da je to nekakšna »racionalizacija«, »legitimizacija« določene genetične osnove, ki deluje evolutivno.

Znotraj sociobiologije se je s problemom etnicitete ukvarjal predvsem sociolog P. van den Berghe (1979). Ta sicer priznava, da je obstoj sorodstva med pripadniki določene etnične skupnosti v precejšnjem delu mit, vendar tak, »ki se ne more ustvariti iz nič« (27), imeti mora določeno podstat resničnosti. Skupen izvor posameznih narodov v Evropi bi se kazal tudi s fizičnimi lastnostmi severnih in južnih narodov. Enako pa velja tudi za vzorce vedenja (29).

»Etnična (in rasna) čustva so na videz iracionalna, ker imajo globljo lastno gonilno silo, ki je, v končni posledici, groba naravna selekcija genov, ki so reproduktivno uspešni. Geni, ki dajejo prednost nepotističnemu vedenju, imajo prednost v selektivnem oziru. Ni pomembno, ali se organizmi, ki so njihovi nosilci, zavedajo, da se vedejo nepotistično do svojih sorodnikov. Organizmi se

le morajo vesti, kot da bi vedeli. V primeru ljudi pa gre za zavestno vedenje, čeprav se včasih motijo.» (35)

Torej, van den Berghe dopušča možnost, da niso vsi pripadniki iste etnije vedno istega izvora. Težko bi bilo danes trditi nasprotno (asimilacije, vojne, migracije itd. so nedvomno pripeljale do mešanja). Kljub temu obdrži van den Berghe temeljni sociobiološki mehanizem: tudi pri etniji, pri vedenju pripadnikov etničnih skupnosti gre za prizadevanje po reprodukciji in širitvi istih genov ter za naravno selekcijo z dajanjem prednosti istim genom. Tu pa najdemo tudi znano Thomasovo trditev: če ljudje menijo, da je nekaj točno, in če se vedejo ustrezno, bo to tudi učinkovalo, kot da bi bilo resnično. Učinki pa so tokrat sociobiološkega značaja. Torej, van den Berghe zaplete sociobiološki mehanizem s posredujočimi variablami, da bi obdržal njegovo veljavnost do točke, kjer prevzame bistvene sestavine drugih teorij.

Sociobiološki značaj njegovega pojmovanja etnične skupine se kaže tudi v trditvi, da gre pri etniciteti za pojav, ki ni omejen na človeško družbo. Človeška družba je le eden izmed primerov, kjer obstajajo etnične skupnosti. Ostale so npr. volkovi, levi in seveda opice (36).

Etnična povezanost ne pripelje samo do favoriziranja, to je dajanja prednosti pripadnikom lastne skupine. Van den Berghe postavi vzorec razvoja medetničnih odnosov v zgodovini: (a) na začetku, ko gre za nabiralsko družbo brez delitve dela, prihaja do medsebojnega izogibanja etnij in do grabeža, (b) z začetkom predelovalnega gospodarstva pride do prvih naravnih izmenjav med etnijami, (c) bolj popolna delitev dela pripelje do povezovanja etnij, kjer se posamezne specializirajo (najdejo svojo »nišo« v gospodarstvu, kar pa van den Berghe še vedno navezuje na zgodnje stopnje družbenozgodovinskega razvoja (sodobna sociologija pa to šteje predvsem za moderni pojav – gl. Bonacich, 1976) in (d) gospodarsko izkoriščanje in politična vladavina v hierarhičnih družbah je usoda, ki se ji ni mogoče izogniti v etnično mešanih družbah. Vladajoče etnije zato uporabljajo prisilo in preslepitev (kot pri Paretu). V moderni družbi liberalna demokracija (ki zagovarja posameznika kot nosilca pravic) nima pravih možnosti za preseganje temeljnega odnosa med etnijami. Zopet bodo udeležene neenakost ali pa vsaj asimilacijo. Zanimivo je, da avtor upošteva tudi »konsocialne demokracije«, v katerih je etnija temelj organizacije politične skupnosti. Leta 1979 piše, da se takšne države niso uveljavile kot trdne in da so pripeljale do precej hudih spopadov: Nigerija, Sri Lanka, Gvajana, vzhodni in zahodni Pakistan, Kanada, Zair (82). Danes bi seveda lahko dodali še druge primere, ki institucionalno niso bili manj demokratični, kot npr. Pakistan. Zato meni, da je enonarodna država primernejša, saj nima tako hudih problemov z legitimacijo kot večnacionalna.

• *Stratifikacija.* Tukaj se srečamo z dvema razlagama. Prva je starejša. Šlo naj bi za poseben gen (domnevni Dahlbergov gen), ki ga pač nekateri imajo, in ta povzroča njihovo povzpetniško vedenje. Ostalim ta žal primanjkuje in ostajajo na nižjih stopnicah družbene lestvice.

Druga različica je nekoliko bolj zapletena: v začetku imamo seveda boj »človeških samcev« za prevzetje čim več »človeških samic«. To pa je pripeljalo tudi do gospodarskih dejavnosti (da bi se moški dokazali kot uspešni in »perspektivni« gospodarji, soprogi in očetje) in do izkoriščanja enih od drugih. V tej dejavnosti so se moški povezovali v trajne zveze (zoper druge skupine), da bi

povečali svoje možnosti za uspeh. Na koncu Crippen, zagovornik sociobiologije, sklepa: »Eden izmed najpomembnejših mehanizmov, ki je podstat izjemne sposobnosti naše vrste pri ustvarjanju velikega števila povezav asimetrične vzajemnosti, je ta, da je ljudi mogoče prepričati, da podredijo svoje lastne interese interesom vladajočega razreda.« (1994: 329) Crippen v širši razlagi pravzaprav zagovarja marksistično teorijo razredov z Lenskijevimi modifikacijami, k temu pa doda sociobiološko razlago končnih vzrokov.

• *Morala in pravo.* Cela skupina znanstvenikov si prizadeva biološko utemeljiti moralo in pravo, ali vsaj njune »antropološke« temelje (gl. n.pr. Masters in Gruter, 1992). Sicer ta prizadevanja niso vedno strogo sociobiološka, so pa vsekakor biologiistična v nekem širšem smislu.

Gruterjeva argumentira približno takole: že v živalskih družbah se določena vedenja odobravajo, drugi člani družbe se strinjajo z njimi in obratno, jih ne odobravajo. To prispeva k organiziranosti in uspešnemu delovanju družbe. Neka raziskava šimpanzov je dokazala, da do kaznovanja prihaja tudi čez nekaj časa od trentuka, ko so storilci prizadeli škodo ostalim članom skupine (s svojimi rekreativnimi dejavnostmi so onemogočili skupini, da bi prišli do hrane ob času, kot so bili navajeni). Sociobiologi to štejejo za dokaz, da gre dejansko za »pravo«, »moralo«, »občutek pravičnosti«, »kaznovanje«, »internalizacijo pravil«. Reakcije so tudi proporcionalne. Vse skupaj pa zagotavlja hierarhično ureitev. De Waal ugotavlja tudi pojav obrekovanja. Pri šimpanzih nasploh pa gre tudi za zanesljiva pričakovanja in reakcije, kar ni bistveno drugačno od človeškega. (De Waal, v: Masters in Gruter /ur./, 1992: 241–55). Pravo, ki ga ustvarja človek, ni bistveno drugačno od tega, le da je bolj kompleksno, obsega več vedenj, ki so urejena s temi, in bolj vpliva na družbeno organizacijo (Gruter, v Masters in Gruter /ur./ 1992: 97). Pravo, ki ga ustvarja človek, je tudi lahko manj učinkovito, odvisno od tega ali se prilagaja okoliščinam.

Avtorica tudi trdi, da ima občutek za pravičnost biološko osnovo. Če dogodke razumemo kot usklajene in uravnovešene z našimi pričakovanji (zapisanimi v naši biogramatiki), bo to proizvedlo ugoden občutek uresničitve pravičnosti, kar naj bi aktiviralo domnevni »center zadovoljstva« v možganih in sprožilo enkefaline in endorfine. »Ni pretirano domnevati, da so se te nevrokemikalije razvile skupaj z drugimi in da pozitivni občutki, ki jih povzročajo, informirajo posameznike, da so dogodki potekali, kakor naj bi.« (103)

Glede subjektivne pravičnosti sociobiologi niso prišli daleč: kot da ne morejo razrešiti dileme, ali je evolucija pripeljala do kemične reakcije (čut za pravičnost), ki daje selektivno prednost, ali pa je po evolutivni poti prišlo do razvitosti občutka za pravično, da bi se obrzdale in kontrolirale druge reakcije posameznika, ki jih vodijo druga, bolj močna, nepredvidljiva in predvsem agresivna čustva (Masters, v: Masters in Gruter (ur.), 1992: 88).

Še en primer, kjer se pri pravu sociobiološki mehanizem očitno kaže, pa je dedno pravo. Dedno pravo štiti »nosilce istih genov«, sorodnike, in to precej v proporcijah, ki jih določa sociobiološka teorija. To velja vsaj za dedovanje brez testamenta, vendar tudi, ko gre za testament, ostajajo »nosilci istih genov« zavarovani (J. Beckstrom, citiran po Fisherju, 1992: 74).

• *Odklonskost* je še eno področje, kjer so si socioibiologi prizadevali izkustveno utemeljiti svoje postavke. Dokazovanje gre v smeri, da se kazniva dejanja in agresija nasploh vrši zlasti zoper pripadnike drugih skupin nesorodnikov. V

Kanadi na primer je ugotovljeno, da je število umorov otrok s strani očimov neprimerljivo večje kot s strani naravnih očetov. Podobno naj bi veljalo za zlorabo otrok in druga nasilna kazniva dejanja (gl. Maryanski, 1994: 380).

Kritika

Zanemarili bomo očitke socibiologiji, ki prihajajo iz bioloških logov in se nanašajo na to, da »vseobsežna sposobnost« ne bi bila osnovni agens niti v živi naravi (v evoluciji živih bitij naj bi šlo za slučajnost, večlinijskost, skokovite mutacije, mutacije v kratkem času itd. – gl. Collins, 1983, Gordon, 1991).

Kot pri drugih oblikah biologizma tudi pri socibiologiji zasledimo zanimive in privlačne analogije. Pojave, ki jih štejemo za specifike človeške družbe, pripisujejo naravi oz. živalskim skupinam. Tako že pri Wilsonu (1975) naletimo na »kaste«, »sužnje«, »despote«, »matrilinealno nomenklaturu sorodstva«, »kulturo« s »kulturnimi inovacijami«, »kmetijstvo« in celo »davke«, pa seveda »investicije« ter »stroške« in »dobičke«. Gre za negiranje posebnosti človeške družbe in njeno umeščanje v naravo. To pomeni, da je človeška družba le del te širše danosti, podvržena v bistvu enakim zakonitostim. Tu sicer ni pomembno, da Wilson nima v mislih kulture v enakem pomenu kot sociologi in družboslovci. Koliko je uporaba omenjenih terminov upravičena, je seveda odvisno od spoznavne ustreznosti celega nauka, predvsem pa od tega, koliko je človeška družba razumljena specifično. Iz tega bi izhajalo, da je za sociobiologijo problem obvladovanja gibanja v zraku za zajca in za človeka enak. Zajec mora spremeniti svoje anatomske in aerodinamične karakteristike, človek pa ustvari cepelin, letalo ipd. V obeh primerih se pridobi večja »vseobsežna sposobnost«.

Očitke lahko razčlenimo:

1. Čeprav je v dveh desetletjih po izidu Wilsonove *Nove sinteze* prišlo do bolj zmernih in zapletenih različic sociobiološkega nauka (kjer se upoštevajo posredujoči mehanizmi in plurideterminiranost človekovega vedenja in delovanja), ostaja osnovni ugovor, da sociobiologija ne upošteva posebnosti in enkratnosti človeške duhovne kulture. Ne upošteva, da kultura ustvarja smiselnost, pomenskost, kar daje specifičnost človeški družbi in medčloveški komunikaciji. Človek se uresniči kot človek šele kot kulturno bitje, šele tako pride do samozaveesti in identitete. Sicer je mogoče vsako teorijo rešiti z novimi variablami in zanemarjati začetno idejo, ki se počasi zgubi v determinizmu posredujočih variabel, kar se dogaja tudi z mnogo razlagami sociobiologov, ko se spopadejo s konkretnimi pojavi (kot smo videli, npr. s stratifikacijo). Vendar če osnovno sporočilo teorije ostane zanemarjamo v ozadju številnih posredujočih determinizmov, potem se zastavlja vprašanje njegove osnovne smiselnosti in eksplanatorne moči.

2. K temu gre s sociološkega stališča dodati, da je sociobiologija nominalistična: zreducira družbene pojave na ravnanja posameznikov in njihovo določenost ravnanj od nagonov za preživetje in okolja. Vojna bo izraz agresivnih, genetično določenih instinktov in prizadevanja po povečanju ozemlja, vse skupaj pa oblikuje radost do vojskovanja. Vendar je to zelo enostransko. Morda pri peščici udeležencev v bosenski vojni dejansko gre za to, vendar večina to doživlja kot družbeno prisilo (prisiljeni so udeležiti se je) in kot vojno, ki jo oblikujejo

in motivirajo s kulturnimi cilji: junastvo kot vrednota (junak ne krade, ne rop, on grabi – pravi rek, ki ga nobena od udeležениh strani ne šteje za svojega, temveč za lastnosti značaja druge strani), nacionalna lojalnost, »dolg narodu« in verske vrednote (umirajo s križcem ali Alahom v ustih). Kot pravi Sahlins: »Agresija ne ureja družbenih spopadov, marveč družbeni spopad ureja (kanalizira) agresivnost.« (1976: 9)

3. Številni analitiki sociobiologije v družboslovju so ugotovili, da v njej zasledimo logiko grobega kapitalizma (npr. Sahlins, 1976): posamezniki se spuščajo v tekmo za preživetje, kjer so drug drugemu volk, kjer prihaja do enostavnih izračunov stroškov in koristi in kjer so razmere neusmiljene kot na zgodnjekapitalističnem trgu. Prizadevanje po maksimizaciji vseobsežne sposobnosti ni nič drugega kot izkoriščanje drugih, vzajemni altruizem pa navadna trgovina.

Zaradi tega prihaja do številnih očitkov, da sociobiologija zagovarja izkoriščanje in prevlado ter da je nasploh konservativna ideologija, preoblečena v znanstvena oblačila.

4. Sociobiologija izhaja iz določenih antropoloških predpostavk, ki so sporne, ker ni nobenega razlikovanja med človekovim domnevno enotnim značajem in značajem višjih opic. Prvič, posamezniki so neusmiljeni egoisti, zase in za svoje potomce. Drugič, biološko jim je določen, vcepljen značaj glede na spol: ženske – prave človeške samice – so pasivne, previdne in zelo pazijo, s katerim moškim – človeškim samcem – bodo stopile v stik. Moški pa je dominanten, agresiven, promiskuiteten ali vsaj poligamen, najde naravno radost v vojaškem opraviilu in uničevanju drugih samcev ter v razširitvi svoje ozemelske oblasti in v grabežu dobrin. Tudi če bi to veljalo za prvotne ljudi, kar je tudi dvomljivo, danes ni mogoče prezreti progresivne emancipacije človeka od naravnih danosti in pogojenosti. Tehnologija in npr. medicina mu omogočata življenje, kjer umetno, od človeka ustvarjeno okolje prihaja vse bolj do izraza kot določajoč skupek življenjskih razmer.

5. Sociobiologija nima ustrezne optike za analizo institucionalizacije družbenega življenja. Ne zadostujejo odgovori o tem, da je družina osnovna celica in da je vse povezano z njo. Morda je bila lastnina res izvorno povezana s preživetjem družine, vendar pojave, kakršen je npr. dekompozicija lastninskih pooblastil v našem stoletju, le zelo težko razlagamo s povečanjem vseobsežne sposobnosti za preživetje in reprodukcijo genov. Kaj pa birokracija, pojav velikih gospodarskih organizacij itd.? Enostavno, sociobiologija nima ustreznega odgovora glede organizacije in institucionalizacije človeške družbe.

6. Še težje bi sociobiologija našla odgovore za družbene spremembe, npr. modernizacija družbe morda prispeva k preživetju družbe v tekmi družb (kot trdita Lenskijeva: 1984), vendar je družba kot celota od genov precej oddaljena. Kaj naj šele storimo z vprašanji totalitarizma, komunizma in raznih družbenih gibanj? Kljub temeljnim pomanjkljivostim sociobiološkega nauka, je bila njegova pojavitev potrebna, da nas spomni na biološko pogojenost družbenega življenja, na katero prepogosto pozablamo, zlasti pod vplivom raznih oblik kulturalizma.

LITERATURA

- Bonacich, E. (1976): Advanced capitalism in the US: a split market interpretation«. *American Sociological Review*: 41.
- Bottomore, T. in Smelser, N. (ur.) (1979): *A History of Sociological Analysis*. London (Heinemann).
- Carey, A. in Lopreato, J. (1994): Sociobiology and the wayward critic. *Sociological Perspectives*, 37.
- Collins, R. (1983): Upheavals in biological theory undermine Sociobiology. V: Collins, R. (ur.): *Sociological Theory*, San Francisco (Jossey Bass).
- Crippen, T. (1994): Toward a neo-Darwinian sociology. *Sociological Perspectives*, 37: 309-335.
- Dawkins, R. (1976): *The Selfish Gene*. New York (Oxford UP).
- Fisher, A. (1992): Sociobiology: science of ideology. *Society*, 29: 68-79.
- Goodenough, O. (1995): Mind viruses: culture, evolution and the puzzle of altruism. *Social Science Information*: 34.
- Gordon, S. (1991): *The History and Philosophy of Social Science*. London (Routledge).
- Haller, M. (1992): Class and nation as competing bases for collective identity. *International Journal of Group Tensions*: 22.
- Hamilton, W. J. (1964): The genetical evolution of social behavior. *Journal of Theoretical Biology*, 7.
- Lengermann, P. M. in Nieburgge-Brantley (1988): Contemporary Feminist Theory. V: Ritzer, G.: *ibidem*.
- Lenski, J. in G. (1982): *Human Societies. An Introduction to Comparative Sociology*. New York (Mc Graw Hill).
- Maryanski, A. (1994): The pursuit of human nature in sociobiology and evolutionary sociology. *Sociological Perspectives*, 37.
- Masters, R. in Gruter, M. (ur.) (1992): *The Sense of Justice. Biological Foundations of Law*. Newbury Park (SAGE).
- Nielsen, F. (1994): Sociobiology and sociology. *Annual Review of Sociology*, 20: 267-303.
- Parsons, T. in Kroeber, A. (1958): The concepts of culture and social system. *American Sociological Review*, 25, 582-3.
- Ritzer, G. (1988): *Contemporary Sociological Theory*. New York (McGraw Hill).
- Sahlins, M (1976): *The Use and Abuse of Biology*. Ann Arbor (UMP).
- Smelser, N. (ur.) (1988): *Handbook of Sociology*. Newbury Park (Sage).
- Smith, A. D. (1989): The Origins of Nations. *Ethnic and Racial Studies*. 1989.
- Sorokin, P. (1928): *Contemporary Sociological Theories*. Uporabljeni prevod:(1932) *Sociologija*, Beograd (G. Kon).
- Trivers, R. (1971): The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46.
- Trivers, R. (1985): *Social Evolution*. Menlo Park (Cummings).
- van den Berghe, P. (1979): *The Ethnic Phenomenon*. New York (Elsevier).
- Walters, M. (1994): *Modern Sociological Theory*. Thousand Oaks (SAGE).
- Warshay, L. (1976): *The Current State of Sociological Theory*. New York (McKay).
- Wilson, E.O. (1975): *Sociobiology. A New Synthesis*. Cambridge (Belknap Press).
- Wilson, E. O. (1980): *Sociobiology. Abridged Edition*. Cambridge (HUP).
- Wilson, E. O. in Lumsden, E. (1983): *Promethean Fire*. Cambridge (HUP).