

BIOLOGIJA IN KULTURA O NEKI UTRUJENI DIHOTOMIJI

Povzetek. *Težava sociologije je po mišljenju avtorja v tem, da v vsakdanjem jeziku konstruiramo pojave, ki nato postanejo predmet naše sociološke refleksije. Pojma, ki sta ključna za pričujoče razmišljanje, sta biologija in kultura, zaradi katerih samoumevno ločujemo duševno in telesno, prirodno in priučeno, gensko in okoljsko, naravno in družbeno ipd. V članku se avtor zavzema za preseganje konvencionalne delitve znanstvenih disciplin in za kognitivno znanost o človeku, ki bo hkrati zajemala človekove 'naravne' in 'družbene' vidike.*

Ključni pojmi: *biologija in kultura, meje znanstvenih disciplin, konstrukcija socialnega sveta, kognitivno družboslovje*

Težava sociologije je v tem, da se strokovni koncepti, ki jih sociolog uporablja v teoriji, pretežno in netransparentno prekrivajo s pojmi, ki jih uporablja v vsakdanjem jeziku. Pri tem sploh ne bi šlo za posebno velik problem, če bi sociolog na ta način zgolj oblikoval napačne teorije, ki bi jih potem z znanstvenim mišljenjem presegal. Težava družboslovja je veliko večja, je v tem, da v vsakdanjem jeziku najprej konstituiramo pojave, ki nato postanejo predmet sociološkega mišljenja. Pojmi in odnosi med njimi, ki jih razvijajo različne sociološke šole, bolj odražajo vsakdanji pogled na svet kot pa laboratorijsko pridobljena in preverljiva dejstva v družbeni realnosti. Predstavljajo racionalizacijo v vsakdanjem življenju pridobljenih izkustev in na njem utemeljenih mnenj sociologa. V tem pogledu predstavlja vsakdanji jezik notranjo omejitev razvoja sociologije, njeno lastno senco, ki je sociologi nikakor ne znamo preskočiti. Nekateri, denimo filozof Churchland, menijo, da bo znanost o človeku prihodnosti morala izločiti jezik iz znanosti, če bo hotela preseči raven 'ljudske znanosti' (Churchland, 1996: 18). Manj radikalni se zavzemajo zgolj za večjo jezikovno previdnost. Recimo, da sem dolgoročno bliže Churchlandu. Vendar pa to ne pomeni, da je zavzemanje za večjo jezikovno previdnost in preciznost odveč. Vzemimo za primer zelo ohlapne in nerefektirane jezikovne rabe dveh pojmov, vzeta iz vsakdanje govornice, ki sta središčnega pomena za sociološko mišljenje, pojma 'biologija' in 'kultura'.

V srednjeveški skupnosti je bila ljudem samoumevna delitev na naravno in nadnaravno pojavnost. Potem pa se je položaj teologije postopno marginaliziral in je v ospredje stopila delitev na naravo na eni ter duševnost in skupnost na drugi strani.

* Dr. Gregor Tomc, izredni profesor na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

Dihotomija biologija vs. kultura (in iz nje izpeljana razlikovanja kot sta prirojenost vs. proučeno, geni vs. okolje) se v evropskem prostoru razvije v 19. stoletju, kot ena od stranskih posledic metaforičnega razvoja jezika, ki je med drugim impliciral tudi vse bolj abstrakten jezik. Najprej se je uveljavil pojem biologija. Izvira iz grške besede za življenje (bios) in se v angleščini prvič pojavi v danes opuščeni rabi za sekularno življenje (biotic) in za življenjepis (biografija) na začetku 17. stoletja. Na začetku 19. stoletja pa se pojavi še pojem za znanost o živih bitjih (biologija), ki se osredotoča na raziskovanje njihove telesnosti. Ni čisto jasno, ali je pojem prvi uporabljal J.B. de Lamarck ali G. Reinhold, vendar pa to za naše razmišljanje ni pomembno. Če sledimo analizi Raymonda Williamsa, se je na drugi strani pojem kultura prvič pojavil v antični rimski skupnosti, nanašal pa se je na konkretno nego rastlin. V 19. stoletju pa se pojem v Evropi že uporablja v abstraktnem pomenu kulture neke skupine ljudi, kot celovitega načina življenja. V tem sodobnejšem pomenu je pojem verjetno prvi uporabljal J. G. Herder. Očitno je šlo za zadetek v polno, saj sta Kroeber in Kluckhohn sredi prejšnjega stoletja naštel kar 257 različnih družboslovnih definicij pojma kultura, danes pa jih je nedvomno še veliko več (Tomc, 2002 a: 121). Skupaj s še dvema drugima abstraktnima pojmom v vsakdanjem jeziku, 'družbo' in 'državo', ki sta se prav tako pojavila v približno istem času, predstavlja vsakdanjo jezikovno sveto trojico, s pomočjo katere si je Auguste Comte šele lahko izmislil sociologijo.

Na ta način so se v vsakdanjem mišljenju postopno oblikovala tri samoumevna območja znanstvenega raziskovanja - znanosti o naravi, o duševnosti in o skupnosti. Ker lahko ljudje zavestno mislimo le v jeziku, smo začeli konvencionalne delitve med disciplinami, izražene v abstraktni govorici, doživljati kot dejanske razlike v objektivnem svetu, saj nas je k temu napeljala zavest. Če k temu dodamo še akademske interese samih znanstvenikov, da vzpostavijo jasne meje do drugih disciplin, je v 20. stoletju nastalo stanje, v katerem je bila jasna razmejenost discipline do drugih disciplin kazalec njene razvitosti, ne pa morda postvarelega mišljenja znanstvenikov, torej dejstva, da so uspešno ponotranjili meje svoje discipline in jih doživljati kot meje objektivnega sveta.

Kasneje bomo skušali pokazati, da so te meje v delu sodobnega naravoslovja v glavnem presežene. Vsaj v primeru raziskovanja duševnosti postaja meja med naravoslovjem in psihologijo vse bolj arbitrarna. Vendar pa to večine družboslovcev očitno ne moti. Še vedno ponosno stojijo na okopih 'splendid isolation' - bodisi zaradi inercije, ignorance, ortodoksije ali kombinacije teh vzrokov.

Vendar pa sodobna znanost to distinkcijo vse bolj problematizira. Poglejmo si to na nekaj primerih.

Vzemimo za začetek delitev na duševnost in telo. V ozadju je seveda descartovska distinkcija, ki nam še danes učinkuje zdravorazumsko samoumevno. Vendar pa postaja vse bolj jasno, da je tudi duševnost materialna, da jo predstavlja elektronsko-kemijsko ali kakšno drugo snovno mednevronske komuniciranje v možganih. Duševnost lahko vpliva na telo (t.i. psihosomatika) prav zaradi tega, ker je snovna, ker je zoperstavljanje duševnosti in telesnosti kot nesnovnega in snovnega v osnovi zgrešeno. Vsako naše kognitivno odzivanje, pa naj gre za primarno empatično vživljanje ali za abstraktno sociološko miselno teoretiziranje, je torej telesno (Tomc, 2002 b: 121).

Vzemimo za ilustracijo čustvo strahu. Glasen pok povzroči zvočno valovanje, ki preko ušes pride do možganov, kjer se spremeni v elektronski dražljaj, ki potuje preko slušnega talamusa v lateralni del amigdale v limbičnem sistemu možganov. Od tu dalje obstajata dve možnosti:

- da se odzovemo avtomatično (t.i. nizka pot), da nenadno otrpnemo, da se nam dvigne krvni tlak in se nam iz žlez izločajo hormoni;

- in če po tem še nismo mrtvi, čez nekaj časa elektronski dražljaj aktivira še čutni korteks (t.i. visoka pot), v katerem je shranjen dolgoročni spomin na pretekle podobne dražljaje (ki nam sporoči, da pok ni bil strel iz puške, ampak le grmenje v daljavi, na primer) (Le Doux, 2002: 225 - 229).

Nizka pot nam pride prav, če se moramo odzvati čustveno hipno, visoka pot pa je počasnejša, a obogatena s preteklim izkustvom (izkustveno učenje lahko ločimo na učenje 'na lastni koži' in učenje z imitacijo, medtem ko se z jezikom in zavestjo pojavi še konstrukcijsko učenje, na temelju zamišljenih, hipotetičnih situacij). Vendar pa sta obe enako telesni.

Recimo, da je prva gensko določena, druga pa je utelešena v spominu. Dolgoročni spomin nastane tako, da močnejši dražljaji sprožijo trajne med-sinaptične povezave tako, da pride do organskih sprememb (električni akcijski potencial dražljaja sproži daljši kemijski proces v med-sinaptičnem prostoru, kar sproži encime v okolju nevrona, da aktivirajo proteine v celici, ali z drugimi besedami: dolgoročni spomin je oblikovanje novih proteinov). Dolgoročni spomin, kot tisto, kar nas verjetno najbolj določa kot osebo, implicira spremembo na ravni fizičnih možganov. Vidimo, da je tako avtomatično odzivanje, kot izkustveno, kulturno delovanje, telesno (Le Doux, prav tam).

Kaj pa meja med prirojenim in priučenim? Sociobiologi in evolucijski psihologi radi govorijo, da so vsa temeljna delovanja človeka evolucijsko določena in gensko kodirana. Tudi ko se učimo, pravijo, se učimo glede na vnaprej določene, biološke predispozicije za učenje. Na drugi strani sociologi trdijo, da je vse naše delovanje določeno s socializacijo. Človek pride skratka na svet kot nepopisan list papirja, potem pa se oblikuje s kulturnim učenjem.

Med naravoslovci (ne pa tudi družboslovci) pa so vse bolj številni tisti, ki razmišljajo drugače. Kaj, če so geni del spomina, vendar ne našega osebnega, ampak spomina naših prednikov? Kaj, če je to tisti del učenja preteklih rodov, ki je postal relativno nespremenljiv, ko se je oblikovala človeška vrsta (Le Doux, 2002: 66)? Na ta način predstavljajo na nek način našo 'kulturo', vendar pa ta kultura hkrati predstavlja kontekst predispozicij vrste, univerzalne telesne omejitve tega, kaj sploh pomeni biti človek. Iz te perspektive se nam kaže ločevanje biološkega in kulturnega kot teoretsko nezadostno, prekratko, pomanjkljivo, zdravorazumsko in s tem sporno.

Dodatna težava razlikovanja prirojenega in priučenega pa je še v tem, da je praktično nemogoče razlikovati gene od okolja (okolje seveda razumemo v širšem pomenu besede, od kemijskega do geološkega in socialnega okolja). Oglejmo si to težavo na dveh primerih:

- če nevrone iz enega možganskega področja preselimo v drugega, prevzamejo lastnost novega okolja, vendar ne povsem (v raziskavi so vizualne dražljaje v dihur-

jevih možganih poslali v njegov slušni korteks in ugotovili, da se je slušni korteks prilagodil na sprejem vizualnih signalov, a ne v celoti - dihurjev vid se je poslabšal iz 20/20 na 20/60, kar potrjuje tezo o neločljivi povezanosti in prepletenosti gensko pogojene arhitekture možganov in okoljsko pogojenega učenja) (Restak, 2001: 16);

- geni že v embriu ne delujejo ločeno od okolja: aminokislina lahko gradijo le s pomočjo materinega kemijskega okolja v maternici. Hrana, ki jo embrio uživa, pogojuje kemijsko okolje v katerem biva, hkrati pa je odvisna od naravnega in socialnega okolja, v katerem uspeva. Če je ločevanje genov in okolja sporno že v embriu, postane še toliko bolj problematično pri dojenčku in v kasnejših fazah življenjskega cikla (Restak, 2001: 14).

Postavlja se nam vprašanje, zakaj uporabljati distinkcijo, ki dela očitno silo dejstvom, saj je razlikovanje genskega in okoljskega oz. biološkega in kulturnega oz. prirojenega in priloženega dejavnika in kar je še podobnih distinkcij, praktično nemogoče.

To je razvidno tudi iz že omenjenega primera čustva strahu v amigdali. V prvem hipu se aktivira avtomatično nizka pot, kasneje pa še visoka pot, posredovana z izkustvom, uskladiščenim v dolgoročnem spominu. Vendar pa je meja nejasna, saj šele obe poti skupaj predstavljata naše celovito doživljanje čustva strahu, njuno ločevanje pa je v večini primerov možno le na abstraktno-analitični ravni. Upoštevati pa moramo še to, da so v visoki poti v korteksu uskladiščeni tudi spomini na naša avtomatična odzivanja strahu.

Ločevanje biologije in kulture mi iz te perspektive izgleda teoretsko neplodno. To, kar se zdi z vidika vsakdanjega življenja samoumevno, saj nas na to navaja jezik, ki ga govorimo in s katerim mislimo, se izkaže iz pozicije sodobne znanosti o človeku kot nejasno in eksplanatorno nemočno. Nastopil je čas, da presežemo to utrujeno dihotomijo. Proces, ki ga opazujemo, je epigenetski, interakcija genetskih in negenetskih dejavnikov (vpliv izkustev iz različnih vrst okolja). Stvar pa se še dodatno zaplete, ker je v genih uskladiščena kulturna tradicija vrste in ker je vsako kulturno specifično učenje vedno utelešeno.

Tu bo morda kdo pripomnil, da brez 'kulture' vendar ni mogoče koncipirati sociologije. Ali ne gre v sociologiji prav za to, da obstaja zunaj nas nekakšna 'kultura' (v obliki vloge, prakse, stališča ipd.) in način njenega delovanja (lahko bolj po durkheimovsko, kot družbena stvar, ki na nas učinkuje od zunaj, ali pa bolj zmerno, po meadovsko, kot generalizirano stališče drugega v nas)? In da moramo to 'kulturo' internalizirati, da bi postala 'družba'in 'država' kot predmeta našega raziskovanja sploh mogoča? To je vsekakor samoumevno iz perspektive glavninske sociologije.

Na to sta možna dva ugovora. Prvi je načelne narave - s takšnim pogledom morda res ogrožamo sociologijo kot znanstveno disciplino, vendar pa se z znanostjo ne ukvarjamo zato, da bi branili meje sociologije (ali katere koli druge, zgodovinsko nastale discipline). To, kar nas mora zanimati in čemur smo v resnici dolžni zvestobo kot raziskovalci, je znanost o človeku, ne pa konvencionalno nastale meje med disciplinami iz obdobja zgodnje modernosti, ki so med drugim proizvedle tudi sociologijo.

Kolikor jemljemo meje znanstvenih disciplin resno, ima to lahko neko sicer neintencionalno, a zato nič manj nezaželeno posledico za naše razmišljanje o človeku. Ker lahko zavestno mislimo le v jeziku, so pojmi, ki jih uprabljamo, ključnega pomena za naše razumevanje predmeta raziskovanja. Tudi če se postavimo v vlogo specialista, ki se zaveda arbitrarnosti mej svoje discipline, a jim ostaja zvest iz nekih raziskovalnih načel, to v ničemer ne zmanjšuje osnovne zagate. Sama jezikovna raba nas bo zapeljevala, da bomo formalno ločevanje razumeli kot vsebinsko in delitev med disciplinami kot ločnico v pojavnem svetu.

Vzemimo za ilustracijo tovrstne družboslovne zagate razmišljanje Tomaža Krpiča. Ko govori o človekovem telesu pravi, da ga samo telo ne bo zanimalo, da samo telo ni in ne more biti predmet družboslovne obravnave. In zakaj ne? Ker, pravi, družboslovec nima in nikoli ne bo imel na voljo ustreznega teoretskega aparata za mišljenje samega telesa. Zato telo prepusti biologom, medtem ko se morajo družboslovci ukvarjati s kulturno in družbeno uporabo telesa (2003: 137 - 138). Ko razmišlja o empatiji (zmožnosti našega čustvenega življenja v druge) ugotavlja nekaj podobnega. Kljub temu, da po njegovem mišljenju empatija predstavlja pomemben družbeni dejavnik v medčloveških odnosih, ga spravlja v zadrego, ker ima izrazito psihološki značaj. Pri empatiji gre zgolj za večje število posameznikov, ki se vsak na nekoliko samosvoj način življajo, ne da bi se pri tem menili za družbeno in kulturno naravo situacije (prav tam, 62 - 63).

Kaj je po mojem mišljenju pri tem razmišljanju sporno? Ko se postavimo v vlogo specialista, začnemo nehote razmišljati o konvencionalnih, v zgodovini nastalih mejah discipline kot o dejanskih mejah v objektivni realnosti. Tako postane za Krpiča empatija družboslovno sumljiva, ker ima psihološki značaj, ta pa se nanaša na življenje posameznikov. Krpič nehote pristane na to, da obstaja nekakšna psihološka realnost s pojavi, zanimivimi z vidika posameznika, problematičnimi pa za družboslovce, ki jih vendarle zanimata kultura in družba, ki imata - predpostavljam - svoj domicil v družbeni realnosti. Ko razmišlja o telesu, je še radikalnejši. Če skuša neubogljiva čustva še nekako inkorporirati v družboslovno teorijo, a mu uhajajo, je v primeru telesa prisiljen izvesti shizmo. Iz delitve na različne perspektive opazovanja človeškega telesa izpelje trditev, da družboslovci ne bodo imeli nikoli na voljo teoretskega aparata za mišljenje 'telesa samega' in da so posledično obsojeni na opazovanje 'kulturne in družbene uporabe telesa'. V zgodovini nastala konvencionalna delitev na 'telo samo' in 'družbeno telo', ena od številnih stranskih posledic delitve na biologijo in kulturo v vsakdanjem jeziku, postane tako delitev v objektivnem svetu samem, na eno telo v biološki realnosti in na drugega v družbeni realnosti. Kar se je začelo z na videz povsem nedolžnim raziskovalnim interesom sociologa specialista, da proučuje družbene pojave, ga nehote pripelje do tega, da začne med seboj ločevati biološko, psihično in socialno realnost. Raziskovalna preferenca se transformira v nepremostljivo oviro v 'objektivni realnosti'. Prosto po Wittgensteinu bi lahko rekli, da so meje jezika (sprva vsakdanjega, po nekritičnem prevzemu pa še družboslovnega) generirale navidezne meje realnega sveta.

Kot drugo pa se mi zastavlja vprašanje, ali za konstrukcijo socialnega življenja resnično potrebujemo kulturo kot predmet socializacije? Na kratko bom prikazal

alternativno perspektivo, recimo ji kognitivno družboslovna, ki razume socialno življenje bistveno drugače. Nobenih skupnih praks, vlog, stališč, vrednot ipd. ni, ki bi se jih morali posamezniki naučiti, da bi postali socialna bitja. Za skupnost ni potrebna ne kolektivna zavest, ne internalizacija vlog, ne internalizacija stališča generaliziranega drugega ali kakšna podobna operacija (Turner, 2002: 23 - 34).

Ne potrebujemo skratka vnaprejšnje kulture, da bi lahko oblikovali družbo. To, kar dojenček prinese na svet, so določena biološka nagnjenja. Eno od ključnih je nagnjenje do zaznave sistematičnosti oz. koherentnosti v okolju. Ko zaznava okolje, ugotavlja podobnosti in razlike med pojavi v 'bottom up' procesih, ki potekajo med milijardami nevronov v fizičnih možganih. Gre za lokalne in slepe procese, ki pa po vedno novih primerjavah najprej privedejo do površinskih (na primer podobnost žoge in sonca), s časom pa tudi vse bolj abstraktnih podobnosti (na primer, da je gibanje skupno vsem živim bitjem). V ozadju vseh naših spoznanj je zaznavanje, za vsako kognicijo je rekognicija (Gentner in Medina, 1998: 177 - 211). Vsa naša duševna kompleksnost izvira iz teh kognitivnih procesov, ki potekajo ves čas, tako v budnem stanju kot v spanju (to kar v vsakdanjem jeziku imenujemo sanje). Primerjave podobnosti in razlik privedejo postopno do predstav o relacijah med pojavi (do frekvenc, vzrokov, funkcij, smisla ipd.), ki v dolgoročnem spominu omogočajo vse bolj sofisticirane oblike 'top down' procesiranja (zaznavanje glede na naše interese, želje ipd.).

Svet socialnih pojavov oblikuje posameznik tako, da s primerjanjem podobnosti in razlik odkriva relacije z drugimi. Dojenček na primer opazuje mater, očeta in relevantne druge, si zapomni njihove obraze, razmerja, opravila ipd. in najprej na nezavedni ravni, po tretjem letu starosti, ko osvoji jezikovno večščino, pa tudi na zavestni ravni oblikuje predstavo o družini. Vsak socialni pojav se začne na individualni ravni, z naključnim prepoznavanjem podobnosti in razlik, s primerjavami, ki privedejo do prepoznavanja relacij med ljudmi kot pripadniki skupine. Niti dva posameznika se ne naučita tega, kaj je družina, na isti način. Vsako izkustvo družinskih odnosov je specifično, enkratno in neponovljivo, a hkrati tudi podobno vsem drugim človeškim izkušnjam družine, saj gnezdi v univerzalni gregarni reprodukcijski potrebi, ki je uskladiščena v kulturnem spominu vrste v genih. Ko se enkrat v neskončno zapletenem procesu nezavednega nevronskega procesiranja začnejo v telesu otroka vzpostavljati družinske relacije, značilne za dano konkretno izkušnjo, se na te relacije tudi kognitivno odzovemo, jih interpretiramo. Na abstraktno-analitični ravni lahko razlikujemo tri prepoznavne oblike kognitivnega doživljanja pojavnega sveta - občutenja (znotrajtelesno odzivanje na zunanji svet, na primer z bolečino), čustvovanja (razlaga zunanjega sveta kot dobrega ali slabega za mene, na primer strah) in mišljenja (razlaga zunanjega sveta kot resničnega ali neresničnega za mene, na primer mnenje) (Tomc, 2000: 202 - 212). V primeru konstrukcije socialne pojavnosti je ključnega pomena predvsem empatično vživljanje v nezavedno oblikovane relacije. Na ta način namreč vzpostavljamo in ohranjujemo družino kot moralno skupnost ljudi. Korelacijo med čustvom in relacijo lahko namreč definiramo kot moralno vrednoto. Na analogen način kognitivno konstruiramo vse socialne pojave. Lahko skratka sklenemo, da socialne odnose konstruiramo na osebni ravni, ko se kognitivno

odzivamo na relacije, ki smo si jih oblikovali s primerjanjem podobnosti in razlik v okolju drugih.

Vzemimo za primer otroka, ki se uči, kaj je to 'pes': v vsakdanjem življenju zaznava pse; v predelu možganov, ki je namenjen prepoznavanju živali, se aktivirajo nevroni za obliko, barvo, gibanje itd.; določeno zaporedje aktiviranja nevronov oblikuje nezavedno predstavo o psu (to si lahko zamislimo - po analogiji s konekcionističnim računalniškim modelom - z določenim zaporedjem 0 in 1, kjer različna zaporedja aktivirajo predstavo o različnih pasmah, starosti, stanju itd. psa pred nami; prevelika razlika v zaporedju pa že aktivira predstavo o drugi živali, denimo o mački itd.); ta predel se vse življenje izpopolnjuje z novimi izkustvi, ko se otrok nauči jezika, se predel za prepoznavanje živali poveže s predelom za jezik in otrok poveže podobo psa z imenom za psa, kar lahko imenujemo zavest o psu) (Goldblum, 2001: 55 - 57).

Ilustraciji se nam zdita zanimivi zato, ker niti dva človeka ne gresta skozi isto učenje tega, kaj je to družina ali pes, pa ima kljub temu večina nas zelo podobne predstave o tem, za kaj v teh dveh pojavih gre. Tako, kot nismo potrebovali kulturne predstave o družini, nekakšnega kulturnega objekta, da bi postali družinski člani, tudi ni potrebna predpostavka o obstoju 'pasjega', da bi postali - bolj ali manj - naravoslovno kompetentni. Stvar je veliko bolj preprosta: sožitja z drugimi se ves čas sproti v življenju učimo, nič drugače, kot se naučimo doživljanja in kasneje zavesti o psu. Vsebina naših spominov nastaja v interakciji z okoljem, obstaja pa zgolj kot duševnost v fizičnih možganih. Predstave, ki jih imamo o stvareh, niso nikoli identične s predstavami drugih, niso posledica internalizacije 'kulture'. Je pa res, da nam učinkujejo podobno, ker vsi delujemo v istem objektivnem prostoru in času; ker smo vsi družabna bitja, ki pripadamo isti živalski vrsti in nas preokupira zadovoljevanje nekaterih skupnih potreb (produkcija, reprodukcija, obramba, počitek itd.); ne nazadnje pa tudi zato, ker smo relativno kognitivno zaprti, ker lahko o tem, kaj vedo drugi, sklepamo le iz svoje lastne izkušnje (kar implicira, da smo nagnjeni k samoumevnemu pretiravanju o podobnosti izkušenj drugih z našimi).

Teorija, po kateri vsi internaliziramo isto vsebino, 'kulturo', je povsem nepotrebna. Težko pa bi z njo tudi pojasnili nedvomne razlike, ki obstajajo med posameznimi člani skupnosti. Če sklenemo: kognitivno družboslovna predstava o učenju, ki smo jo na kratko predstavili, na eni strani pokaže, da je razlikovanje med biologijo in kulturo, vzeto iz vsakdanjega jezika, za znanost o človeku malo pomembno, na drugi strani pa omogoča tudi precej drugačno, po našem prepričanju adekvatnejše razumevanje vzpostavljanja socialnega življenja.

Nekateri računalniški modeli presenetljivo dobro ponazarjajo, kako je mogoče priti z bottom up, slepimi in lokalnimi procesi, do kompleksnih in koherentnih duševnih procesov, značilnih za človeka. Vzemimo najprej za primer konekcionistični PDP (paralelno distribuirano procesiranje) model. Gre za računalniški model, ki ves čas sprejema in usklajuje informacije s starimi (procesiranje), kjer je vsak pojav reprezentiran v celotnem omrežju (distribuiranost), pri čemer je v procesiranje vedno vključenih več omrežij hkrati (paralelnost) (Goldblum, 2001: 41 - 43). Gre za sistem, ki skuša simulirati delovanje nevronskega procesa (enote kot približek nevronov, uteži kot približek sinaptičnih povezav med nevroni ter stati-

stični procesi kot približek učenja). Drug zanimiv primer tovrstnih modelov predstavlja SME (structure mapping engine), ki ima v ozadju le preferenco za sistematičnost in strukturno konsistentnost. V prvi fazi SME generira vsa možna ujemanja parov pojavov. V drugi fazi jih združuje v lokalne klastre. V tretji fazi pa se klastri oblikujejo v nekaj interpretativnih jeder. Zanimivo je, da ne obstaja nikakršen vnaprejšen načrt, ampak le kontinuirano primerjanje s pomočjo algoritmov (Gentner in Medina, 1998: 182). Ta dva modela simulacije kažeta na možen način nezavednega nevrnskega procesiranja v fizičnih možganih. Tretji model pa skuša pokazati možno povezavo med nezavedno in zavestno ravni procesiranja. Gre za računalniški model Copycat, program za iskanje analogij, ki ponazarja, kako je mogoče priti od lokalnih, paralelnih, statističnih izračunov na mikro ravni, ki ponazarjajo nezavedno raven procesiranja, do bolj zaprtih, determinističnih, serialnih in centraliziranih izračunov na makro ravni, ki ponazarjajo zavestno raven procesiranja. V bistvu gre za to, da statistični izračuni s časom oblikujejo emergentne vzorce, raven jezika in zavesti, ki nista posledica kakršnegakoli vnaprejšnjega načrtovanja (Hofstadter, 1998: 205).

Bojim se, da si - glede na naše še vedno dokaj rudimentarno razumevanje socialnega življenja - v družboslovju postavljamo sicer zelo zanimiva, a hkrati pogosto tudi preveč ambiciozna vprašanja, denimo o telesu v kapitalizmu; o novem družbenem telesu ženske iz optike sodobne teorije potrošništva; ali pa o celostni preobrazbi obstoječe neenakosti med spoloma.

Težavo vidim v tem, ker so osnovni pojmi družboslovne znanosti, ki jih uporabljamo, globoko zasidrani v vsakdanji jezikovni govorici in mišljenju. Na ta način se v našem mišljenju netransparentno prekrivata vsakdanja in znanstvena govorica, izrekanje mnenj in dejstev o pojavnem svetu. Kaj denimo imamo v mislih, ko govorimo o neenakosti med spoloma? Pojem (ne)enakosti je tako kot vsi drugi abstraktni pojmi, ki opisujejo socialne relacije, zelo kompleksen in večpomenski, zaradi česar ni o njem konsenza v skupnosti ljudi, ki uporablja pojem v vsakdanji rabi, nekaj podobnega pa velja tudi za ožjo skupnost družboslovcev. Uporablja se v zelo različnih kontekstih, od (ne)enakosti posameznika pred zakonom do eksploatacije razredov v kapitalizmu. Podobna nejasnost pa krasi tudi spol - razmerje med 'biološkim' in 'družbenim' spolom se največkrat predpostavlja, razume pa se lahko na zelo različne načine, odvisno od tega, iz katere politične pozicije razmišljamo.

Sociologija, kot jo poznamo, predpostavlja izrekanje mnenj o pojavih, mnenja pa so varljiva, kot so vedeli že stari Grki, hkrati lažna in resnična. Problem sociologije je skratka v tem, da je preambiciozna, da se loteva prevelikih tem, in da je zaradi tega posledično tudi ambivalentna, zaradi česar se v njej nejasno prepletajo mnenja in dejstva. Predstavlja sicer zanimivo branje, vendar zato, ker je bližje literaturi kot pa nepristrani obravnavi dejstev. Morda ne bi bilo slabo, če bi se sociologija razcepila na dva dela - na disciplino, ki si še vedno ambiciozno zastavlja vprašanja o pravični družbeni ureditvi ali o smislu družbenega življenja, ter na drugi strani na disciplino, neprimerno skromnejšo po dometu, a natančnejšo v odgovorih, ki jo zanima, kako se oblikujejo socialne relacije na mikro ravni, in ki je z laboratorijskim raziskovanjem tem vprašanjem kos z dejstvenimi odgovori. Navsezadnje

tudi Gregor Mendel svoje teorije o dedovanju ni odkril z raziskovanjem ljudi, ampak... graha.

LITERATURA

- Churchland, Paul M. (1996): *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*. Cambridge in London: The MIT Press.
- Gentner, Dedre in Medina, Jose (1998): *Similarity and the Development of Rules*. V Steve A. Sloman in Lance J. Rips (ur.), *Similarity and Symbols in Human Thinking*, 177 - 211. Amsterdam, Elsevier Science Publishers.
- Goldblum, Naomi (2001): *The Brain-Shaped Mind. What the Brain Can Tell Us About the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstadter, Douglas (1998): *Fluid Concepts and the Creative Mind. Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Krpič, Tomaž (2003): *Kognitivne meje družbene konstrukcije realnosti*. Ljubljana, doktorska disertacija.
- Le Doux, Joseph (2002): *Synaptic Self. How Our Brain Became Who We Are*. London: Macmillan.
- Restak, Richard (2001): *The Secret Life of the Brain*. Washington D.C. Joseph Henry Press.
- Tomc, Gregor (2000): *Šesti čut. Družbeni svet v kognitivni znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Tomc, Gregor (2002): *Moderna kultura*. V Aleš Debeljak, Peter Stankovič, Gregor Tomc in Mitja Velikonja, *Cooltura*, 121 - 156. Ljubljana, Študentska založba.
- Tomc, Gregor (2002): *Razžaljeni in ponižani. Svet prava s perspektive kognitivne znanosti*. V Tomo Korošec et al (ur.), *Razžalitve v tiskanih medijih*, 121 - 137. Ljubljana: Znanstvena knjižnica
- Turner, Stephen P. (2002): *Brains/Practises/Relativism. Social Theory After Cognitive Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press.