

Socialnoteoretska in sociološka tradicija razumevanja družbe kot organizma

ANDREJ FIŠTRAVEC

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za sociologijo,
Koroška 160, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Avtor je v svojem prispevku prikazal nekatere najpomembnejše koncepte razumevanja družbe kot organizma, ki označujejo dosednji tok socialnoteoretske in sociološke tradicije.

Prispevek je razdeljen na tri osnovna poglavja: "antika in prva krščanska stoletja" (Platon, Aristotel, Pavel), "od srednjega veka do razsvetljenstva" (Avguštin, J. Salisbury, N. Kuzanski, T. Hobbes) in "klasične (tradicionalne) sociološke konceptualizacije" (A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, F. Toennies, A. Schaeffle, P. Liliensfeld, P. Sorokin), pri čemer predstavlja slednji osrednji del prispevka.

Antično razumevanje družbe kot organizma (ali preko primerjave s človeškim ter naravnimi organizmi ali kot socialna utelesitev božjega telesa) pomembno označi tovrstna razmišljanja v evropskem kulturnem prostoru vse do začetka 20. stoletja. "Homocentrično" razumevanje družbe kot organizma se povsem uveljavi šele z razsvetljenskim obratom, v okviru katerega je preseženo s Pavlom in Avguštinom zamejeno razumevanje človeške družbe kot zemeljskega kraljestva kraljestva božjega.

Idealno tipsko je organicistična sociološka konceptualizacija ena izmed štirih temeljnih konceptov družbe, ki obvladujejo sociologijo. V organicistični konceptualizaciji se pojavljajo tudi značilnosti ostalih treh temeljnih konceptov (mehanicizma, nominalizma oziroma atomizma in funkcionalizma). Glede na to lahko v organicizmu govorimo o "filozofskem organicizmu", "psiho-socialnem organicizmu" in "biološkem organicizmu - bioorganicistični teoriji družbe" (Sorokin, 1928: 195), pri čemer bioorganicistične interpretacije družbe ne smemo mešati z ostalima dvema organicističnima interpretacijama družbe.

Ključne besede: sociologija, socialne teorije, socialni organizem, družba

ZUSAMMENFASSUNG

DIE SOZIALTHEORETISCHE UND SOZIOLOGISCHE TRADITION DER GESELLSCHAFTSAUFFASSUNG ALS EIN ORGANISMUS

Der Autor hat in seinem Beitrag einige von den wichtigsten Gesellschaftskonzepten geschildert, die die Gesellschaft als Organismus verstehen und die den bisherigen Strom der sozialtheoretischen und soziologischen Tradition kennzeichnen.

Der Beitrag wird in drei Grundkapitel gegliedert: "die Antike und die erste Jahrhunderte des Christentums" (Platon, Aristoteles, Paulus), "vom Mittelalter bis

zum Aufklärungszeitalter" (Augustinus, J. Salisbury, N. Cusanus, T. Hobbes) und "klassische (traditionelle) soziologische Konzepte" (A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, F. Tönnies, A. Schäffle, P. Lilienfeld, P. Sorokin).

Das letzte Grundkapitel stellt den zentralen Teil des Beitrages dar.

Die antiken Vorstellungen über die Gesellschaft als Organismus (entweder durch den Vergleich mit dem menschlicher Organismus oder mit den Organismen aus der Natur, oder als soziale Verkörperung des Körpers Gottes) beeinflussen bedeutend die Denkensart im europäischen kulturellen Raum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

"Homozentrisches" Verständnis der Gesellschaft als Organismus wurde erst mit dem Umbruch des Aufklärungszeitalters durchgesetzt. Damit war durch Paulus und Augustinus konzipiertes Gottesnachbild der menschlichen Gesellschaft als Erdenkönigsreich überwinden worden.

Soziologische Konzipieren der Gesellschaft als einen Organismus stellt ein Idealkonzept dar und bildet innerhalb der Soziologie ein von den vier herrschenden gesellschaftlichen Grundkonzepten. Im organismischen Gesellschaftskonzept können auch Elemente anderer drei gesellschaftlichen Grundkonzepte gefunden (der Mechanismus, der Nominalismus bzw. der Atomismus und der Funktionalismus). Im Bezug darauf kann innerhalb der organismischen Gesellschaftskonzeptes von drei Orientierungen gesprochen werden: "die philosophische Orientierung", "die psychosoziale Orientierung" und "die biologische Orientierung - die Theorie der Gesellschaft als biologischen Organismus" (Sorokin, 1928: 195), die aber mit übrigen zwei Orientierungen nicht verwechselt werden darf.

Schlüssel Wörter: Soziologie, Gesellschaftskonzept, Soziale Organismus, Gesellschaft

UVOD

V prispevku avtor prikaže nekatere najpomembnejše konceptualizacije iz socialnoteoretske in sociološke tradicije razumevanja družbe kot organizma. Loti se eksplikacije teoretskih pozicij pri naslednjih avtorjih: Platonu, Aristotelu, Pavlu, Avguštinu, J. Salisburyju, N. Kuzanskem, T. Hobbesu, A. Comtu, H. Spencerju, E. Durkheimu, F. Toenniesu, A. Schaefflu, P. Lilienfeldu in P. Sorokinu. Prispevek predstavlja eno izmed poglavij iz avtorjeve doktorske naloge "Transformacije socioloških konstrukcij resničnosti: antropozofsko razumevanje družbe dr. Rudolfa Steinerja".

Steinerjev koncept družbe kot tričlenega socialnega organizma nastane ob koncu I. svetovne vojne kot izraz potrebe po iskanju ustreznega teoretskega in praktičnega modela, na osnovi katerega bi bila v ožjem smislu mogoča obnova povojne nemške družbe in v širšem smislu tudi prenova modernih družb nasploh. R. Steiner se loti konceptualizacije v začetku 1917. leta, ko ga nekateri vidni nemški politiki zaprosijo za nasvet, kako bi lahko Nemčija izšla iz vojne na časten način.

Avtor Steinerjev koncept družbe uvršča v plodno tradicijo organicistično-sistemskih konceptualizacij družbene resničnosti.

Čprav je bil koncept tričlenega socialnega organizma oblikovan z ambicijo globalnih družbenih sprememb znotraj modernega evropskega sveta, se je že v času Steinerjevega življenja pokazalo, da so takšne spremembe oziroma praktične uporabe

mogoče predvsem znotraj parcialnih socialnokulturnih segmentov, vezanih predvsem na kroge antropozofskega gibanja, znotraj katerih se po vsem svetu prakticirajo še danes.

Doktorska naloga je prvi poizkus občesociološke obravnave Steinerjevega dela v okviru doktorskega dela. Tudi drugače v Evropi ne obstaja poseben interes, da bi se znotraj akademskih krogov (številnim socialnim praksam navkljub) v okviru doktorskih nalog ukvarjali s Steinerjevim opusom. Povsem drugačna slika je v ameriškem (predvsem) družboslovju, kjer beležimo od 1980. leta vsaj 30 takšnih obravnjav (v Evropi le tri); nobena od dosedanjih doktorskih obravnjav pa se ni lotila Steinerjevega dela z obče sociološkega zornega kota.

Socialnoteoretska in sociološka tradicija razumevanja družbe kot organizma je dolga in bogata. Lahko rečemo, da je stara, kot je stara človekova pisna tradicija. Vendar v prispevku pričenemo prikaz z organicističnimi konceptualizacijami družbe v antiki. Za takšen začetek smo se odločili, ker se z antičnim časom pojavi v človeški zgodovini prvič jasno artikulirana težnja po analitičnem mišljenju, ki se izvzema iz dotedanje celostnega, nedisciplinarnega videnja sveta.

Seveda nastopajo pri rekonstrukciji takratnih socialnoteoretskih pozicij določene težave, saj se pojmi, v katerih mislimo danes, razvijajo šele postopoma kot pojmi, o katerih se govori in misli danes. To pomeni, da velikokrat ne moremo navesti eksplisitnega govorjenja o družbi kot organizmu, ker se to pojavi šele v modernem času in znotraj moderne (novoveške) znanosti, in lahko govorimo o govorjenju o družbi kot organizmu implicitno, glede na način, kako se opisuje družbena dimenzija človekove eksistence (namesto družbe se pojavlja npr. "mesto", "republika", "država", namesto organizma pa npr. "oseba").

Z E. T. Townom (Towne, 1903: 9) pa v glavnem lahko razlikujemo tri osnovne načine pristopov obravnavanja družbe znotraj tovrstnih obravnjav.

Prvo skupino sestavljajo obravnave, ki družbo - v podobah različnih socialnih celot - enačijo s fizično strukturo človeškega telesa oziroma človeka; drugo skupino pojmovanj sestavljajo obravnave, ki družbo primerjajo z organizmom; tretjo skupino pojmovanj pa sestavljajo obravnave, kjer je predmet primerjave z organizmom država.¹

1. ANTIKA IN PRVA KRŠČANSKA STOLETJA

Socialnoteoretski diskurz ni privilegij zgolj indoevropskega civilizacijskega in kulturnega kroga od njegovih najbolj zgodnjih začetkov.

Prav tako ne moremo pripisovati samo temu diskurzivnemu polju socialnoteoretskih idej organicistične provenience.

Vendar se v sami nalogi ne bomo ukvarjali z rekonstrukcijami organicističnega razumevanja družbe v antičnih družbah Daljnega (Kitajska, Japonska) ali Srednjega vzhoda (Indija, Perzija, Egipt), ker menimo, da takšna zastavitev presega potrebe pričujoče naloge.²

1 Kar večinoma disciplinarno že presega našo obravnavo, predvsem v tistem delu, ko se takšna obravnavava navezuje na samotematizacijo pravnega diskurza.

2 Ko se R. Supek pri svoji analizi sociološkega organicizma navezuje na zgodnejša obdobja H. Spencerja in ko navaja, da npr. Brahmani obstoj štirih kast v družbi utemeljujejo analogno z razdelitvijo Brahminega telesa na štiri dele, samo delitev oblasti pa primerjajo z organi Brahmine glave, kjer je kralj "glava", minister "oko", zaveznik "uho", kraljeva zakladnica "usta", trdnjave in ozemlja so "noge" in "roke" ipd. (Supek, 1987: 56), se v tem delu svoje študije gotovo naslanja na uvodna poglavja H. Beckerjeve in H. E. Barnesove analize v "Social Thought from Lore to Science" (Becker, Barnes, 1961: 43-135), ki izčrpno obravnavajo socialnoteoretska naprežanja prav tega časa in teh prostorov.

1.1. Platon (427-347 pr. n. št.)

Z rojstvom filozofije smo s Platonom in njegovo "Državo" priča poizkusu razumevanja človeka v njegovem socialnem okolju takratnega grškega polisa, ki istočasno predstavlja izkušnjo globalnega družbenega sveta.³

Po Platonu izvira vsak človek iz naravnega sveta in se v skladu s svojimi značilnostmi, ki izvirajo iz naravnega sveta, tudi umešča v družbeni svet takratnega polisa. Osnovna zapoved delovanja celotne skupnosti je medsebojna harmoničnost vseh (treh) osnovnih "družbenih slojev" (vladarjev - filozofov; vojščakov; delovnega ljudstva - kmetov, obrtnikov in trgovcev), ki pa so harmonični samo takrat, ko vsakdo deluje samo v tistem delu družbene resničnosti, ki se mu poda glede na njegove naravne značilnosti. V nasprotnem primeru, v primeru, ko se bi z državnimi posli ukvarjali nepoklicani, npr. obrtniki ali trgovci, ki že glede na svoj naravni ustroj ne morejo biti nič drugega kot obrtniki in trgovci, bi država zagotovo propadla (Platon, 1976, III: 19-22, IV: 5-12, V: 17).

Če hoče Platonova idealna država "delovati", morajo biti torej vsi njeni osnovni deli, ki jo sestavljajo, medsebojno uglašeni. Platonova idealna država se tako kaže kot dobro podmazan stroj, ki deluje samo takrat, ko je vse na svojem "mestu". Najvišje dobro države pa je tisto, kar povzroča "integracijo" države - kar torej zagotavlja obstoj države.

Platonovo razumevanje družbe je tako prav zaradi nenehnega poudarjanja nujnosti urejenosti, vzpostavljanja stabilnega notranjega ravnotežja, v osnovi zelo statično. Njegova idealna država je tako podobna organizmu, katerega najbližja vzporednica je v anatomski disciplini delovanja človeškega organizma, kjer je izjemno pomembno, da (zaradi preživetja celotnega organizma) posamezen organ opravlja točno določeno funkcijo in nič drugega.

"Kajti, če smo na primer ranjeni na prstu, občuti to celotno telo tja do duše in do njenega vladajočega, vanjo enotno vključenega dela; ob bolečini enega uda trpi vsa duša. To izražamo z besedami: človeka boli prst. In isto velja tudi sicer za človeka, kadar trpi zaradi bolečine, ali je vesel ob njenem popuščanju."

'... Država, ki je najbolje urejena, se da s takim človekom zelo dobro primerjati.'

'Če torej posameznega državljana doleti sreča ali nesreča, potem taka država, mislim, najprej poreče, da sta sreča in nesreča tudi njeni in se kot celota veseli ali žalosti.'

'To je nujno, če je država dobro urejena.'"

(Platon, 1976: 182, V: 10)⁴

1.2. Aristotel (384-322 pr. n. št.)

Aristotel v svoji četrti knjigi "Politike" na več mestih prav tako primerja družbo z naravnim organizmom.

Po njegovem je država po svoji naravi starejša, kot je npr. družina ali posameznik (pač zato, ker je država skozi odnos do družine ali posameznika v odnosu celote do

³ Zamejenosti polisa, ki ga obvladuje takšna ali drugačna državna organizacija (npr. atenska državna organizacija kot antipod spartanskemu modelu, ki sta v času Platonovega rojstva 428. ali 427. leta pr. n. št. v grozečem spopadu peloponeških vojn), ne moremo v celoti razumeti v današnjem pomenu "države", saj je grška država istočasno skupno ime za tisto, kar sociologija čez dobrih 2.000 let poimenuje s pojmom "družba".

⁴ Ko v VIII. knjigi Države govori o tipih vladanja in o njihovih slabostih, le-te (tipe vladanja in njihove slabosti) ponovno primerja s človeškim telesom in njegovimi boleznimi.

dela, kjer mora biti celota prej kakor del; razen tega pa tudi posameznik in družina ne moreta obstajati, ne da bi istočasno obstajala tudi država). Primarnost države je enaka primarnosti celotnega človeškega telesa v odnosu do njegovih posameznih delov (Politika I: 1253a).

Ko govori npr. o suženjstvu, ga utemeljuje z analogijami, ki jih je mogoče opazovati povsod v naravi; namreč z dejstvi, da povsod v naravi obstaja dvojnost: gospodarstvo in podrejanje le-temu (tako kot v sistemu suženjstva). Te dvojnosti Aristotel ne odkriva samo v organskem (živem), ampak tudi v anorganskem (neživem) delu narave (npr. harmonija v glasbi). Dvojnost odnosa gospodarja in sužnja je zanj enaka kot dvojnost človekove (gospodovalne) duše, ki si podreja človekovo telo (Politika I: 1254a).

Posamezni poklici in sloji imajo vlogo različnih subsystemov enovitega organizma; npr. obrtniki in kmetje pripadajo prehranjevalnemu sistemu, trgovci sistemu delitve, medtem ko vojščaki in zakonodajalci pripadajo sistemu upravljanja. S tem upravljajo funkcije, katere je mogoče primerjati s funkcijami, ki jih imajo npr. roke ali noge v človeškem organizmu (Politika III:1281a), ali pa z različnimi organi in značilnostmi živalskega organizma (kot so vonj, prehranjevanje, prebava, gibanje), ki imajo različne oblike - zaradi česar lahko tudi govorimo o različnih živalskih vrstah in različnih tipih vladanja. Glede na to, kakšen poklic kdo opravlja, se členi njegova pomembnost: ta je večja ali manjša. Ali je bolj na ravni človeške duše in spada v višje organe države, ki so pomembnejši (npr. vojščak), ali pa ostaja bolj na ravni človeškega telesa ter predstavlja nižje in manj pomembne organe države (npr. kmet) (Politika IV: 1290b-1291a).

Razumevanje družbenih sprememb in konfliktov vpeljuje s primerjanjem družbe s človeškim telesom, kjer je vsak njegov del na svojem mestu. Proporci telesa so simetrični. S kakršnokoli spremembo telesa, ki s svojimi proporci ne uspeva ohranjati simetrije le-tega, se spremeni celotna podoba telesa. Telo lahko postane nekaj povsem drugega, prevzame lahko npr. celo podobo neke druge živali (Politika II: 1303a).

Prav tako kot Platon, se tudi sam poslužuje primerjav z boleznimi človeškega telesa (Politika II: 1321a), ko govori o oblikah vladanja.⁵

1.3. Apostol Pavel (ok. 10-ok. 67)

Pri Apostolu Pavlu lahko organicistične interpretacije družbe najdemo na več mestih; pač v specifičnem kontekstu njegovega religioznega poslanstva.

V svojem Prvem pismu Korinčanom primerja skupnost vseh takratnih ljudstev in družbenih slojev, ki so sprejeli krščanstvo, s Kristusovim telesom kot skupnim telesom vseh njih (1 Kor 12,4-30).

"Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo bili napojeni z enim duhom. Zakaj tudi telo ni iz enega uda, temveč iz mnogih." (1 Kor 12,12-14)

Skoraj identično formulacijo enega telesa z mnogimi udi uporabi v Pismu Rimljanom:

⁵ R. Supek (Supek, 1987: 57), pa tudi E. T. Towne (Towne, 1903: 20-23) navajata ob Platonu in Aristotelu še Cicero, Seneko in Livija kot tiste antične filozofe (rimskega obdobja), pri katerih tudi lahko govorimo o organicističnem razumevanju družbe. Ob tehtanju organicističnih prispevkov pri razumevanju družbe obeh antičnih klasikov se lahko strinjamo s H. Beckerjem in H. E. Barnesom (Becker-Barnes, 1961: 193), da je Aristotelov organicizem z vidika analogij, ki jih uporablja, bolj celovit kakor Platonov.

"Kajti kakor imamo v enem telesu mnogo udov, ti udje pa imajo vsi iste vloge, tako smo tudi mi, čeprav nas je več, eno telo v Kristusu, posamezni pa smo si udje med seboj". (Rim 12,4-6)

Podobno idejo razvija tudi v Pismu Efežanom, ko vse tiste, ki sprejmejo krščanstvo, imenuje "sodržavljani svetih in domačini božji", ki prično bivati v skupni "državi", ki se utemeljuje z "glavnim vogelnim kamnom", ki je "sam Kristus Jezus, na katerem vsa stavba skladno raste v sveti tempelj v Gospodu, v katerega se tudi vi vzdavate za božje bivališče v Duhu" (Ef 1,19-22).

Interpretacija skupnega bivanja v Kristusovem telesu se ponovi še v Pismu Galačanom (Gal 3,28), v Pismu Kološanom (Kol 3,11) in v Pismu Efežanom (Ef 1,23; 4,12-16; 5,29-30).

"Če bi noga rekla: 'Ker nisem roka, ne spadam k telesu', vendarle spada k telesu. Če bi uho reklo: 'Ker nisem oko, ne spadam k telesu', vendarle spada k telesu. Kje bi bil sluh, če bi bilo vse telo oko! Kje bi bil vonj, če bi bilo vse telo sluh! Tako pa je Bog vse posamezne ude v telesu razpostavil, kakor je hotel. Ko bi bilo vse skupaj en sam ud, kje bi bilo telo! Tako pa je veliko udov, telo pa eno. Ne more oko reči roki: 'Ne potrebujem te', tudi ne glava nogam: 'Ne potrebujem vas'...

Vi ste pa Kristusovo telo in vsak zase ud." (1 Kor 12,15-27)

Organicistično razumevanje družbe se pri Apostolu Pavlu pojavi na siceršnjem bibličnem ozadju takratnih in zgodnejših židovskih skupnosti. Konec koncev on "samo" ponavlja biblične ideje, kakor so bile formulirane že na različnih mestih v bibličnih tekstih stare zaveze in pri novozaveznih evangelistih.

Npr. ideja "življenja v Kristusovem telesu" je ideja, ki jo izgovarja Kristus sam v novozaveznem poročilu Evangelista Janeza (Jn 5,40). Ideja "povezanosti vsakega telesnega uda s celotnim telesom" pa je ideja, ki prežema dotakratna biblična pisanja in izhaja iz socialne podobe takratnih družb.

Pri Židih takratnega časa je bilo namreč samoumevno, da je zločin, ki ga stori posameznik, zločin, ki se tiče celotne skupnosti (Powis-Smith, 1923:14-15, nav. po: Becker-Barnes, 1961:127). Tako tudi lahko razumemo, zakaj Pilat judovskim duhovnikom predlaga, da namesto da dajo Jezusa križati, le-tega za veliko noč "izpustijo" (torej izženejo; na ta način bi se simbolno očistili, saj so s takšnimi ponavljajočimi vsakoletnimi enkratnimi dejanji od njih "odhajali" tudi vsi zločini, prestopki in nepravilnosti, ki so jih storili vsi skupaj v tekočem letu - med obema pomladanskima solsticijema), s čimer bi bil Jezusov greh izdajanja za "lažnega judovskega kralja" poplačan. Kot je znano, Pilatov predlog ni bil sprejet in namesto Kristusa Jezusa Pilat "izpusti" Barabo (Jn 18,28-40; Mt 27,15-26; Lk 23,13-25; Mr 15,6-15).

V primeru obstoja skupnega Kristusovega telesa gre seveda za netelesni organizem, ki vernike prežema kot nekakšna njihova skupna duhovna superstruktura, katero pojasnjuje s primerjavo s človeškim telesom kot evidentno posebno celoto, ki obstaja kot neke vrste skupni fizični imenovalc sicer strogo specializiranih in notranje diferenciranih delov (telesa).

In kakor je človeku kot posamezniku skupno njegovo fizično telo, po katerem se razlikuje od drugega človeka, obstaja na ravni človekove nefizične eksistence tudi skupno "telo v duhu", katerega ud je vsak človek posamezno in po katerem se vsak človek, ki je ud tega nefizičnega telesa, razlikuje od drugih skupin ali skupnosti ljudi, ki ne pripadajo tej duhovni superstrukturi oziroma pripadajo drugi duhovni ali kakšni drugačni superstrukturi.⁶

⁶ Po E. H. Barnesu (Barnes, 1982: 40-41) je potrebno ob Apostolu Pavlu upoštevati še cerkvene očete, ki so "po Svetem pismu eden od izvorov religijske dogme in avtoritete" in "imajo velik pomen za

Na ta način se ideja organizma kot oblika skupnega življenja ljudi pojavlja še znotraj drugega temeljnega kamna evropske civilizacije in kulture (ob grški klasični filozofiji in sistemu rimskega prava kot njenem tretjem vogelnem kamnu).

Ballauff-Scheerer-Meyer (1984: 1330-1358) in Kaufmann (1960: 46-66) pripisujejo Platonovemu, Aristotelovemu in Pavlovemu razumevanju pojma organizem velik pomen pri oblikovanju tovrstnega razumevanja v evropskem kulturnem prostoru vse do renesanse, v določenih modifikacijah pa vse do 20. stoletja. Po njihovem mnenju prihajata v predstavah o organizmu najbolj do izraza ideji **hierarhije** in **egalitarizma** v različnih pojavnih oblikah.

2. OD SREDNJEGA VEKA DO RAZSVETLJENSTVA

V srednjem veku ima pojem organizma - v takratnih utemeljevanjih države, s katerimi se legitimira nadvlada svetnih (rimskokatoliške cerkvene) ali posvetnih hierarhij - "dominanten pomen" (Luttermann 1990:288), medtem ko se ideja egalitarizma postopoma pretoči v koncept "suverenosti narodov" oziroma omogoči teorije "družbenega dogovora".

"V ozadju idej suverenosti narodov in teorij družbene pogodbe leži ideja prvotne enakosti posameznih družbenih členov. Od Althusiusa, preko Hobbesa do Rousseauja srečamo predstavo, da z medsebojno pogodbo posameznikov nastane 'corpus symbioticum', 'politično telo'; država, 'skupno bitje, ki je posamezni osebi nadrejena ureditev'." (Luttermann 1990:288)

2.1. Branilci teokratske dominacije

Interpretativni okvir zgodnjega in srednjeveškega krščanstva predstavlja za H. Beckerja in H. E. Barnes (Becker, Barnes, 1961: 240-256) dejstvo, da so takratnim mislecem (z redkimi izjemami) bila v ospredju prizadevanja, da so (tudi) s pomočjo organicistične konceptualizacije družbe utemeljevali in skozi to ohranjali teokratsko dominacijo institucionaliziranega (rimskokatoliškega) krščanstva nad takratno družbo.

Osnovni ton in okvir da srednjeveškim socialnoteoretskim interpretacijam **Avguštinovo** (354-430) učenje dveh "mest" - "človeškega" in "božjega", po katerem sta človekova biološka in družbena narava posledica njegovega izvirnega greha in izгона iz raja. Avguštinova "posvetna" država je v osnovi identična s cerkvijo, ki zagotavlja prisotnost božjega duha v "človeškem mestu". Človeška družba je le simbolno človekova, saj v osnovi predstavlja le okvir, v katerem se manifestira "božje mesto", duh mistične božje družbe, ali če rečemo z Apostolom Pavlom, duh "Kristusovega telesa".

Izjemno jasno teocentrično razumevanje družbe, ki istočasno tudi korelira z organicistično interpretacijo, lahko razberemo (še) pri **Janezu iz Salisburja** (John of Salisbury (1120-1182)), za katerega je država telo, katerega izvor je božanski, in je urejena na osnovi visoke pravičnosti ter razumne kontrole. "Dušo" državnega telesa predstavlja duhovščina, "glavo" vladar, "srce" senat, "trebuh" in druge "notranje organe" predstavljajo različni javni uradniki, "oči", "ušesa" in "jezik" predstavljajo upravitelji provinc, "roke" predstavlja vojska in njej podrejeni organi oblasti, "noge" pa predstavljajo kmetje in obrtniki.

zgodovino socialne filozofije", in to v tistem delu svojega učenja ("... čeprav njihove doktrine obsegajo čas okrog šestih stoletij, so njihove ideje o družbi dovolj koherentne, da se obdobje patristike lahko preučuje kot celota"), v katerem prepoznava - v skladu z Aristotelovimi in stoičnimi idejami - družbo kot proizvod narave.

Glede srednjega veka se lahko strinjamo s S. H. von Sybelom, da to ni bil čas, ki bi z zgodovinskega zornega kota, torej z zornega kota aktualnih socialnih gibanj in družbenih formacij, izrekal socialno-teoretske sodbe. Načelo brezmejnne religiozne avtoritete in prežetosti družbe z njo je onemogočalo kakršenkoli drugačen pogled na družbo, kakor pogled od "zunaj" oziroma od "zgoraj" (Sybel, v: Becker, Barnes, 1961:243).

2.2. Transformiranje samoumevnosti božje avtoritete

Z zornega kota naše (organicistične socialnoteoretske) obravnave predstavlja začetek 15. stoletja in z njim povezano "**koncilsko gibanje**" (1409-1439) - kot posledica medsebojnega rivalstva papežev Urbana VI. in Klementa VII. (in niza koncilov - Pisa (1409), Konstanza (1414-1418), Basel (1431-1443) in Ferrara-Firenca (1438-1439)) - pomemben vpliv na postopen obrat od ekskluzivno teocentričnega videnja socialnih odnosov in družbe. Ta obrat od ekskluzivnega teocentričnega videnja socialnih odnosov ima po našem mnenju tudi dolgoročne posledice za nastanek - kar A. Toynbee imenuje

"največje duhovne in religiozne revolucije od vstajenja naprej" (Toynbee, 1979: 456),

ko v dveh stoletjih, med 1563. in 1763., postane za evropske mislece samoumevno, da niso obvezani slediti samo dotedanji tradiciji, ampak da so zavezani predvsem svojemu lastnemu duhu in lastnim sposobnostim, da tudi sami dokažejo to, kar sami trdijo.

Skozi konciliarno gibanje namreč tudi rimskokatoliška cerkev sprejme načela rimskega prava kot načela lastne institucionalne ureditve. (Becker, Barnes, 1961: 292)

Sam prevzem načel rimskega prava pa po našem mnenju ni zgolj tehnično vprašanje, ampak je to možno zaradi globljih vsebinskih razlogov, znotraj katerih je mogoče urejati "zemeljsko kraljestvo kraljestva božjega" tudi s pomočjo človekovih lastnih (pravnih) presoj.

V naslednjem koraku to dejstvo gotovo potegne za seboj možnost drugačnega, manj teocentričnega videnja naravne in družbene resničnosti in disciplinarnega poimenovanja obeh, kar se veličastno pokaže v nizu renesančno-razsvetljsko-modernih transformacij naslednjih stoletij.

Šele z romantiko, po francoski buržoazni revoluciji, se izoblikuje takšno doje-manje sveta, da je interpretacija naravne in družbene resničnosti neposredno povezana s človekom kot tistim bitjem, ki vzpostavlja kriterije resničnosti sveta skozi svojo lastno interpretacijo le-tega.

Interpretacija sveta (in s tem tudi interpretacija družbene resničnosti) postane tako "človekocentrična".

V okviru socialnoteoretskih dosežkov koncilskega obdobja je tako **Nikolaj Kuzanski** (1401-1464) eden osrednjih avtorjev, s katerim lahko ilustriramo takratno razumevanje družbe v še vedno organicistični optiki, ki pa ni več optika poduhovljenega "božjega telesa", kjer posvetna socialna struktura deluje samo, v kolikor je v notranjem, spiritualnem soglasju z višjo in primarno resničnostjo "bivanja v telesu božjem".

Za Kuzanskega je družba organizem, v katerem ima vsak del organizma točno določeno funkcijo, s pomočjo katere se vzpostavlja harmonično delovanje celote.

H. Becker in H. E. Barnes ga smatrata za predhodnika organicističnih analogij v zvezi z družbo in državo (kot npr. pri P. von Lilienfeldu) kasnejšega 19. stoletja. (Becker, Barnes, 1961: 294)

2.3. Duhovna in religiozna revolucija razsvetljenstva

Ko A. Toynbee govori o duhovni in religiozni revoluciji med polovicama 16. in 18. stoletja, izhaja iz evidentirane zgodovinske fenomenologije. Torej iz konkretnih zgodovinskih dogajanj - tiskov, odkritij, dosežkov, ki pa so, če jih gledamo s širšega socialnega konteksta družbenih sprememb, samo simptomi, zgoščene manifestacije daljših socialnih procesov, ki so se začeli že mnogo prej, ko so postali zgodovinsko "vidni" v obliki zgoščenih - ali pomembnih ali prelomnih - zgodovinskih dogajanj.⁷

* * *

Konec 15. stoletja nedvomno predstavlja pomemben mejnik v razvoju celotne evropske civilizacije in kulture, iz katere neposredno nastaja današnji svet.

1492. leto je z odkritjem Amerike (sicer "po pomoti") tako samo zunanja in morda najbolj spektakularna ilustracija novega duha, ki se je širil po Evropi tistega časa, "Mona Lisa" Leonarda iz Vince (1452-1519) pa odlična ilustracija notranje vsebine tega duha kot tistega evropskega duha, ki ga tudi Evropa sama ne more več v celoti dohajati (s čimer se pričneta jasno izrisovati njena "vzhodni" in "zahodni" del).

P. Gay v svojem drugem delu odlične študije o razsvetljenstvu, "The Enlightenment, The Science of Freedom", v tretji knjigi "The Pursuit of Modernity" (Gay, 1979) sistematično niza področja "revolucionarnih" socialno-kulturnih inovacij, med katera uvršča tudi prizadevanja po sociocentričnih interpretacijah družbene resničnosti.

In tako, kot so C. de S. Montesque (1689-1755) z "De l'esprit des lois", A. Smith (1723-1790) z "Wealt of Nations" ali D. Hume s "Treatise of Human Nature" (1711-1776) že lahko pripravljali prostor za bolj profilirano homocentrično - sociološko obravnavo družbene resničnosti (Gay, 1979: 319-343), je bilo kaj takega v začetku prejšnjega (17.) stoletja še nevarno in težko predstavljivo.

Giordano Bruno (1548-1600), ki pogloblja heliocentrično teorijo Nikolaja Kopernika (1473-1543), je zaradi teh "prevratnih" idej že 1576. leta obsojen herezije, zaradi česar mora zapustiti svoj dominikanski red, da potem (po dolgem inkvizicijskem procesu) umre na gmadi, kateri se Kopernik morda izogne samo zato, ker njegovo temeljno delo "De revolutionibus", v katerem zapiše svojo heliocentrično teorijo (katero ustno razširja od začetka 16. stoletja), izide šele v letu njegove (naravne) smrti. Galileo Galilei (1564-1642) pa se mora v zameno za svoje življenje še 1633. leta pred rimsko inkvizicijo odpovedati svojim empiričnim heliocentričnim izsledkom (s pomočjo teleskopa).

Šele "Principia" Isaaca Newtona (1642-1727) iz 1687. leta se izognejo podobni rimskokatoliški "presoji". Zato je v tem "inkvizicijskem duhu" tudi povsem razumljiva "gostobesedna ponižnost" Reneja Descartesa (1596-1650), utemeljitelja (iz moči človekovega mišljenja izhajajoče) novoveške filozofije, s katero se skozi svoje "Medi-

⁷ Ilustrativni primer te trditve so lahko procesi kapitalistične preobrazbe evropskih družb; kakor kaže npr. J. Habermas v svojih "Strukturalnih spremembah javnosti" (Habermas, 1989: 26-28), se socialni procesi začenjajo že v 13. stoletju s pojavljanjem trgovskega in finančnega kapitala, sama kapitalistična preobrazba evropskih družb (da o svetu sploh ne govorimo) pa še tudi ni končana. Prav z zornega kota Steinerjeve sociologije lahko trdimo, da procesi socialne preobrazbe tradicionalnih družb v moderne družbe še zdaleč niso končani, kaj šele, da bi bil diskurz moderne socialnosti in z njim povezan način organiziranja modernih družb že presežden. Te trditve ne navezujemo samo na nedokončanost te preobrazbe, če jo gledamo v planetarnem merilu, ampak trditev navezujemo tudi na samo socialno preobrazbo sodobnih družb evropskega "severa" in "zahoda" in na socialno samokonstruiranje razvitih modernih družb, ki (če govorimo s Steinerjeve pozicije) še vedno niso realizirale ključnih programskih načel, kakor jih je formulirala npr. francoska buržuazna revolucija (načela enakosti, bratstva in svobode).

tationes" 1641. leta obrača najprej na "nadvse modre in preslavne može, dekana in doktorje svete bogoslovne fakultete v Parizu" (Descartes, 1988: 37), da lahko potem v nadaljevanju zapiše svoj znameniti "cogito, ergo sum".

Prelom med srednjeveškim in zgodnjerazsvetljenskim videnjem sveta 17. stoletja lahko ilustriramo z deskriptivnima preglednicama M. Bermana (Berman, 1985: 50), ki dodatno povzemata doslej povedano o duhovni klimi postsrednjeveškega preloma, kateri se izteče v razsvetljenje in ki kaže na ključne spremembe, ki omogočijo neteološko razlago naravne in družbene resničnosti, v okviru katere se lahko kasneje izoblikuje tudi sociocentrična, sociološka interpretacija družbene resničnosti.

SREDNJEVEŠKI POGLED NA SVET

POGLED NA SVET 17. STOLETJA

UNIVERZUM

Geocentričen: Zemlja je v središču niza koncentričnih, kristalnih sfer. Univerzum je sklenjen z bogom kot vzpostavljajočo silo zunanje sfere.

Heliocentričen: Zemlji ne pripada noben poseben status, planeti se nahajajo v svojih krožnicah zaradi sile težnosti Sonca. Univerzum je neskončen.

RAZLAGA

Vse je v odnosu na prastanje in končni smoter vseh stvari; razlaga je teološka. Vse razen boga je v procesu spreminjanja.

Vse izhaja iz materije in gibanja, ki ne posedujeta višjega smotra. Kar velja za razlago atoma in materije, velja tudi za filozofsko razlago.

GIBANJE

Kakršnokoli (tudi naravno) gibanje se dogaja na podlagi zakonitosti, ki izvirajo iz določenega nagiba.

Nujno ga je opisati, ni ga potrebno razložiti. Zakon vztrajnosti.

MATERIJA

Kontinuirana, brez praznih prostorov.

Atomizirana, impliciten obstoj vakuuma.

ČAS

Ciklični, statični.

Linearni, napredujoči.

NARAVA

Razumljena skozi konkretno in kvalitativno. Narava je živa, organska; opazujemo in deduciramo jo iz skupnih načel.

Razumljena skozi abstraktno in kvantitativno. Narava je neživa, mehanična in jo je mogoče spoznati s pomočjo manipulacij (eksperimentov) in matematičnih abstrakcij.

2.3.1. Leviathan - razsvetljenski organicizem

V primerjavi z znamenito "Utopijo" Thomasa Mora (1478-1535) in nič manj znano "Državo sonca" Tommassa Campanelle (1568-1631), ki ju lahko prištevamo v

krog del razsvetljenskega ozadja, je "Leviathan" **Thomasa Hobbesa** (1588-1679), ki izide 1650. leta, delo, ki se od "Utopije" in "Države sonca" razlikuje med drugim tudi zaradi jasno izraženega organicističnega razumevanja družbe - "republike".

Od njiju pa se razlikuje tudi v socialni viziji družbe, ki je v neposredni zvezi s takratnim socialnim okoljem. (Socialne vizije pri Moru in Campanelli so še vedno nekako ločene in zamejene od aktualnih socialnih odnosov - v obliki Morovega otoka Utopije ali Campanellijevega otoka Tabrobande oz. Ceylona. S tem postanejo njune socialne slike in socialne rešitve imaginarno nezemeljske, "utopične". Njune družbe sicer niso več družbe v Bogu in tudi ne izhajajo iz njega, po čemer se jasno razlikujejo od socialnih interpretacij družbene resničnosti srednjega veka, vendar zaradi svoje odmaknjenosti na daljnje ali imaginarne ali eksotične otoke delujejo nestvarno.)

Vendar pa ima "Leviathan" z utopijama Mora in Campanelle tudi nekaj skupnega. Podobnost se kaže prav na točki, ki smo jo najprej označili kot točko razlike: namreč na točki razumevanja družbe s pomočjo organicistične analogije.

Leviathan je namreč prav tako nestvarno (človeško) bitje, kot so nestvarni otoki Morovih in Campanellijevih socialnih imaginacij.

Leviathan - Hobbes ga opisuje kot velikanskega človeka, ki je "sestavljen" iz velikega števila posameznikov - posebej Hobbesu državo oziroma republiko.

Suverenost te države mu predstavlja Leviathanova duša, ki daje celotnemu telesu življenje in sposobnost gibanja. Upravljavski sloji (npr. sodniki in uradniki) predstavljajo sklepe Leviathanovega telesa. Nagrade in kazni predstavljajo živce in kite, ki premikajo okončine in sklepe, premožnost in bogastvo pa sta moč Leviathanovih okončin. Leviathanov spomin predstavljajo sveti, pravičnost in zakone pa njegov razum in njegova volja. Stanje sluge je za Leviathanovo telo zdravo, nesloga predstavlja bolezensko stanje, državljanska vojna pa smrt (Hobbes, 1839: 307).

* * *

Z iztekom razsvetljenstva se izoblikuje razumevanje človeka kot naravnega bitja, s čimer se ne samo zaokrožijo renesančna prizadevanja 14. in 15. stoletja, marveč tudi omogoči drugačen pogled na celotno naravno in družbeno resničnost.

Če je koncept človeka Erazma Rotterdamskega 1509. leta, ko nastane pri prijatelju Thomasu Moru v Londonu v nekaj dneh njegova "Hvalnica norosti", še koncept poduhovljenega krščanskega viteza, je pri sočasnem Moru (kot smo pokazali) ali v "Vladarju" Niccolu Machiavelliju (1469-1527) to že čisto drugače.

Oba izhajata že iz iste predpostavke, da mora biti pri razmišljanju o družbi izhodiščna točka analize socialna resničnost in oba sta skušala družbeno življenje dojeti neodvisno od vseh metafizičnih postavk (Suhodolski 1972:351).

S tem so ustvarjene temeljne predpostavke homo- in socio-centričnega razumevanja družbene resničnosti - kar omogoči sociološko imaginacijo družbe.

3. KLASIČNE (TRADICIONALNE) SOCIOLOŠKE KONCEPTUALIZACIJE

Razumevanje družbe s pomočjo organicistične konceptualizacije je poznano tudi znotraj sociološke tradicije. Običajno se pri tem misli na avtorje "bioorganicistične šole" (Sorokin, 1928: 200-218), manj pa na avtorje, ki jih tudi prištevamo k utemeljiteljem sociologije.

Na ravni avtorjev, ki jih prištevamo k utemeljiteljem sociologije, se nekoliko pozornejšemu pogledu razodene, da tudi nekateri izmed njih svoj sociološki pogled

vzpostavljajo s pomočjo utemeljevanj zunaj samega polja družbenega in tudi s pomočjo koncepta organizma.

Glede na obravnavani problem (prisotnost ideje organizma v socialnoteoretski in sociološki tradiciji) takšna zastavitev ni sporna, čeprav je pomembno, da se je natančno zavedamo.

Za nas je pomembnejša ugotovitev, da si vsi trije sociološki klasiki (Comte, Spencer, Durkheim) pri oblikovanju svoje sociološke pozicije pomagajo s konceptom organizma,⁸ četudi, kot pravi R. Supek (Supek, 1987: 58), v svojem pristopu ne pretiravajo v iskanju podobnosti med družbo in organizmom, saj so bile romantične ideje pri njih razumljivo ublažene s pozitivističnim skepticizmom lastnega pristopa.

J. Luttermann (Luttermann, 1990: 297-298) meni, da ni mogoče zanikati, da so "socialnoorganicistični teoretiki" (kot npr. Spencer) svoje koncepte družbe kot organizma črpali iz izsledkov takratnih bioloških raziskav.

Vendar pa istočasno tudi ni mogoče zanikati posebnosti, ki jih lahko najdemo v družbi in ki istočasno ne veljajo za naravne organizme. Na primer: zdravi naravni organizmi ne poznajo "notranjih napetosti" in "nasprotovanj", kakršna poznamo v družbi; prav tako se razlikujejo glede na "lastno" voljo, v kolikor je/ni prisotna, in glede na stopnjo nepredvidljivosti znotraj obeh (četudi lahko znotraj družbe govorimo o procesih kooperacije, katere cilj je socialna stabilnost in harmoničnost, kar je primerljivo z regulacijskimi procesi v naravnih organizmih).

Tako torej terminološka raba pojma "organizem" v polju socialnega sama po sebi še ne more biti kriterij za to, ali je nek sociološki koncept nesociološki ali ne.⁹

3.1. Isidore Auguste Marie Francois Xavier Comte (1798-1857)

A. Comte razvije svoje razumevanje družbe kot "socialnega organizma" v svojem prvem večjem delu "Cours de philosophie positive" (v šestih delih, ki izhajajo med 1830 in 1842 - Comte, I-VI).

Comtovo razumevanje družbe je povezano z njegovim razumevanjem znanosti nasploh.

Zanj obstajata v osnovi dva tipa naravoslovnih znanosti; znanosti, ki se ukvarjajo z anorganskimi pojavi ("des corps bruts") (Comte, I: 68), in znanosti, ki se ukvarjajo z organskimi pojavi ("des corps organises") (Comte, I: 69). Značaj teh znanosti je povezan s samimi pojavi, ki se stopnjujejo od preprostih anorganskih proti zapletenejšim organskim pojavom.

Tako imenovane "fiziološke pojave" je mogoče preučevati v povezavi s preprostejšimi anorganskimi pojavi; vse kemijske pojave in pojave, ki se vežejo na človeka in

⁸ Supek 1987:56-69 ob omenjenih avtorjih navaja še številne druge, ki so s pomočjo organicistične konceptualizacije mislili družbo tako ali drugače. Ob filozofih "nemške romantične filozofije, ki je polna različnih in najfantastičnejših primerjav med družbo in organizmom (Hegel, Schelling, Krause, Ahrens, Waitz in drugi)" omenja teoretike, ki "primerjajo državo z 'osebnostjo človeka' (Stahl, Stein, Lasson, Gierke), in teoretike, ki "skušajo v državi prepoznavati značilnosti organizma (Zacharia, Volgraff, Frantz, Bluntschli)".

Organicistično usmerjene sociologe po Spencerju (v principu so bili vsi dejavni ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja) pa uvršča na naslednji način: P. von Lilienfelda kot "skrajnega organicista", A. Schaeffla kot "psihičnega organicista", A. Fouillea kot "dogovornega organicista", R. Wormsa kot "superorganicista" in avtorje "zoosociologije".

S to klasifikacijo Supek ponavlja klasifikacije, ki jih najdemo pri P. Sorokinu (Sorokin, 1928: 194-218; Sorokin, 1931: 54-58).

⁹ Ob tem, da sploh ne odpiramo vprašanja, v koliko si lahko neka znanstvena disciplina lasti določen termin; v našem primeru je to biologija z njeno konceptualizacijo termina organizem.

se nahajajo v svojih anorganskih telesih, lahko preučujemo skupaj. Njihova skupna povezanost se kaže v tem, da so (ta telesa) živa.

Vsi pojavi izhajajo iz oziroma so podrejeni univerzalnim, večnim in nespremenljivim zakonom ne glede na to, kako različni so posamezni pojavi med seboj.

Glede na različnost posameznih pojavov se ti med seboj razlikujejo tudi po značaju zakonitosti, ki jih obvladujejo.

Znanost, ki razlaga zakonitosti vesolja, je astronomija (znanost o nebesnih telesih), znanosti, ki se ukvarjajo z najbolj splošnimi zakonitostmi zemeljskih teles, pa so geometrijske in mehanične znanosti (Comte, I: 71).

Tako se je potrebno najprej ukvarjati z najbolj splošnimi, vseobsežnimi in abstraktnimi zakonitostmi, kakor se le-te kažejo pri preučevanju kozmičnih teles. Vse ostale zakonitosti in znanstvene discipline so podrejene tem zakonitostim. To pa tudi pomeni, da je najbolj preprost pojav na Zemlji veliko bolj kompleksen in zapleten, kakor še tako težka astronomska vprašanja (Comte, I: 72).

Vse znanosti, ki se ukvarjajo z zemeljskimi telesi in pojavi, se v osnovi delijo na dve veliki skupini: na skupino, ki se ukvarja z mehaničnimi pojavi (fizika), in skupino, ki se ukvarja s kemičnimi pojavi (kemija) - pri čemer so kemijski pojavi bolj zapleteni kakor mehanični (Comte, I: 72-73).

Vsa živa bitja pa sestavljajo dve vrsti pojavov. Ločnica se postavlja po kriteriju odnosa do posameznika in po kriteriju odnosa do vrste, pri čemer so vsi živi pojavi, ki jih razvrščamo v slednjo ("vrstno") skupino, zapletenejši od pojavov, ki jih razvrščamo v "posamezno" skupino (Comte, I: 73).

Univerzalni zakoni narave se tako manifestirajo v okviru petih "področnih" polj zakonitosti: astronomskih, fizikalnih, kemijskih, fizioloških in socialnih zakonitosti.

Sledeč tej razdelitvi tako našteva nebeško fiziko (ki se vzpostavlja s pomočjo razumevanja astronomskih zakonitosti), nato zemeljsko fiziko (ki se vzpostavlja z razumevanjem fizikalnih in kemijskih zakonitosti), sledi ji organska fizika (ki se vzpostavlja z razumevanjem fizioloških zakonitosti rastlin in živali) ter končno **socialno fiziko** (ki se vzpostavlja z razumevanjem socialnih zakonitosti) (Comte, III: 588).

V hierarhiji znanosti, od matematike, prek astronomije, fizike, kemije in biologije, je sociologija nova znanost, ki se ukvarja z družbo kot kolektivnim organizmom, v nasprotju s posameznimi organizmi npr. rastlin (Comte, VI: 702).

Pri študiju družbe je potrebno najprej raziskati vplive fizioloških zakonov na posameznika - potrebno je torej natančno spoznati tiste zakonitosti, ki so pomembne za življenje vsakega posameznika (Comte, VI: 703).

Za Comta predstavlja **fizika** (skupaj s kemijo) tisto področje znanosti, kjer matematično-astronomske discipline prehajajo v polje biološko-socioloških znanosti (Comte VI: 692).

Govor o socialnem organizmu večkrat ilustrira s primerjavami z živalskimi organizmi. Tako so **bolezni in krize** v socialnem organizmu za Comta bolj neizbežne, kakor v posameznem živalskem organizmu; medtem ko so spremembe v obeh organizmih enako nujne (Comte, IV: 285).

Seveda pa je raziskovanje socialnih bolezni in kriz mnogo težavnejše, kot raziskovanje slednjih v posameznih živalskih ali rastlinskih organizmih, saj si je v le-teh mogoče pomagati s študijem patoloških primerov (kar predstavlja nekakšen ekvivalent za znanstveno eksperimentiranje), medtem ko je analiza patoloških primerov v socialnem organizmu samo indirektna pot do znanstvenega eksperimenta (Comte, IV: 308-309).

Analizo **socialne statike** (s čimer opisuje študij eksistenčnih pogojev, pod katerimi je družba mogoča) in analizo **socialne dinamike** (s čimer opisuje obstoječo socialno gibljivost družbe) primerja z **anatomijo** in **fiziologijo** (Comte, IV: 230-231).

Primerjava med živalskim in socialnim organizmom se dogaja na ravni primerjave posameznih organov kot nosilcev posameznih specializiranih funkcij organizmov, ki delujejo tako, da skozi svojo lastno različnost služijo celotnemu organizmu (Comte, IV: 417).

Za Comta so primerne - tako v biologiji kot tudi v sociologiji - tri osnovne raziskovalne metode: opazovanje, eksperimentiranje in primerjanje. Različica slednje metode je zgodovinska metoda, ki je kot temeljna metoda primerna za sociološke študije (Comte, VI: 712).

Sociologija je v osnovi nekakšen preostanek biologije, ki bo v nadaljevanju svojega samostojnega razvoja razvila samostojen sistem "biološke filozofije" (Comte, IV: 349).

Pri jedrnatu oceni Comtovega organicizma se lahko strinjamo s H. Beckerjem in H. E. Barnesom (Becker, Barnes, 1961: 679-680), ko pravita, da Comte ni avtor, pri katerem bi lahko našli obsežne organicistične interpretacije družbe, čeprav se (kot smo pokazali) poslužuje nekaterih primerjav med socialnim organizmom in posameznimi živalskimi in rastlinskimi organizmi. Vendar pa za te primerjave ne moremo trditi, da imajo značaj analogij med socialnim in naravnimi organizmi.

Pri Comtu gre v osnovi za **opis družbene resničnosti**, ki je pač takšna, kakršna je, zaradi značilnosti, ki izhajajo iz nje same, in ne za opis družbene resničnosti, kot da bi le-ta bila v osnovi identična z naravnimi organizmi ali s supernaravnim - božjim - organizmom.

Comtov organicizem torej izhaja iz lastnega spoznanja narave družbe - socialnega organizma, ki nosi poseben značaj organizma, do katerega ne pride zaradi preproste analogne preslikave narave živalskih in rastlinskih organizmov v polje družbe. Družbi ustreza značaj organizma zato, ker je družba prav tako nosilec življenja, kot so nosilci življenja živalski in rastlinski organizmi.

V izpodbijanje pravkar povedanega pa lahko zapišemo, da je lahko ugotavljanje Comtovega neanalognega razumevanja narave družbe kot socialnega organizma sporno zaradi same **spoznavnoteoretske naravnosti** Comtovega mišljenja. Comtu je namreč raziskovanje družbe mogoče šele po nizu logičnih, deduktivnih izpeljav (od astronomije in matematike "navzdol"), kar pomeni, da je ideja povezanosti narave in družbe tako imanentna, da družbe sploh ni mogoče misliti drugače kakor naravo in da zato družbe ni potrebno misliti s pomočjo analogij z naravno resničnostjo, ker je analognost prisotna sama po sebi v načinu mišljenja (zato se analogija ne izreče; ko se uporabljajo primerjave, je narava teh primerjav analogna).

V podkrepitev povedanega pomisleka lahko navedemo mnenje E. T. Towna (Towne, 1903: 33), ki meni, da Comte ni povsem jasen, ko govori o delitvi vseh značnosti na organske in anorganske - glede na specifično raven raziskovanja socialnih pojavov.

Townu se namreč zastavlja vprašanje, ali v polju socialnega še vedno lahko govorimo, da imata oba tipa teles - organski in anorganski - isto naravo. To svoje vprašanje naslanja prav na Comta, pri katerem na to vprašanje ne najde nedvoumnega odgovora. Oziroma najde odgovor, ki je dvoumen. Comte namreč pravi (Comte, I: 69-70), da ni stvar sistema pozitivne filozofije, da se s tem ukvarja, ampak je z vidika pozitivne filozofije bistveno samo to, da je sposobna vzpostaviti distinkcijo med "les corps brut" in "les corps vivants" ter skozi študij tudi doumeti njuno različnost.

3.2. Herbert Spencer (1820-1903)

H. Spencer predstavlja v sociologiji klasično referenco za avtorja, ki zagovarja organicistično razumevanje družbe. Čeprav nekateri avtorji, kot na primer H. E. Barnes v svojem "An Introduction to the History of Sociology", menijo, da je v Spencerjevem opusu mnogo pomembnejši tisti del, ki gradi razumevanje družbe na običajnih temeljih evolucije,¹⁰ kakor pa na razumevanju družbe s pomočjo organske analogije (Barnes, 1982: 140, tudi Wiese, 1956: 695).

Spencerjevo razumevanje družbe je tako mogoče ob filozofsko-evolucionističnih poudarkih v "The First Principles" rekonstruirati še s pomočjo njegove "The Study of Sociology" (1873) (katera je v tistem času veljala za eno najpomembnejših socioloških del sploh) in "Principles of Sociology" (1876).¹¹

Spencer je **prvi**, ki je idejo, da je družbo mogoče razložiti z analogijo z naravnim organizmom, sistematično razgradil.

Z Giddingsom lahko Spencerjevo razumevanje družbe povzamemo kot:

1. Družbe so organizmi ali superorganske skupine. 2. Med družbo in okoliškimi telesi (kakor tudi drugimi naravnimi telesi) obstoji ravnovesje energije. Prisotno je ravnovesje med družbami, med družbenimi skupinami ter med različnimi družbenimi razredi. Vzpostavljanje ravnovesja med družbami in družbo ter družbenim okoljem ima značaj borbe za obstanek. Konflikti so zato normalna oblika družbenega delovanja. 3. Skozi borbo za obstanek se oblikuje strah pred živimi (kar predstavlja vir politične oblasti) in mrtvimi (kar predstavlja vir sakralne oblasti). 4. Družbeni konflikt, podprt s politično in sakralno oblastjo, se izraža v obliki militarizma, ki izraža značaj in obnašanje družbene organizacije v pogojih usposabljanja za potrebe vojskovanja. Pri militarizaciji družbe se izvaja integracija družbe (militarizem združuje razdrobljene družbene skupine v vedno večje družbene skupine), s čimer se omogoča, da vedno večji del prebivalstva lahko živi v miru. 5. Mir in industrija oblikujeta značaj, obnašanje in družbeno organizacijo tako, da podpirata miroljubno, prijateljsko in dobrososedsko življenje. Bolj kot je družba miroljubna, bolj se zmanjšuje družbena prisila in povečuje spontanost in osebna iniciativa. Zato postaja družbena organizacija bolj gibka, posamezniki pa se svobodno gibljejo iz mesta v mesto ter menjavajo svoje družbene odnose, ne da bi rušili družbeno kohezivnost, za katero v miru postaneta značilna simpatija in znanje, namesto prvobitnega nasilja. 6. Prehod od militarizma k industrializmu je odvisen od ravnovesja energije med dano in sosednjo družbo, med njunima rasama, med njima na splošno in njunima fizičnima okoljima. Miroljubna gospodarska dejavnost ni mogoča tako dolgo, dokler se ne vzpostavijo tovrstna ravnotežja med narodi in rasami. 7. V družbi in vseh drugih skupinah je stopnja diferenciacije in splošne kompleksnosti vseh evolutivnih procesov odvisna od tempa, s katerim se dogaja integracija. Počasnejši kot je tempo, popolnejša in bolj zadovoljujoča je evolucija. (Giddings: Barnes, 1982: 142)

3.2.1. Kaj je družba?

Za Spencerja predstavlja družba v izhodišču opredeljevanja ("Principles of Soci-

¹⁰ Torej na Spencerjevi filozofiji družbe, ki izhaja iz njegove lastne teorije evolucije, katero je formuliral neodvisno pred C. Darwinom ("The First Principles", 1863).

¹¹ Osnovne značilnosti Spencerjeve sociološke optike povzema F. H. Giddings (Giddings 1908: 29-30), s čimer je nadomestil manko v Spencerjevem opusu, ki takšnega povzetka ni napravil. To je naredil na način, "ki bi zadovoljil tudi Spencerja" (Barnes, 1982: 142).

ology" (PS), paragraf (p.) 212): kolektivno ime za določeno število posameznikov. Opisuje jo s pojmom "bistva" ("entity"),¹² saj družba ni amorfna skupina (kar so primitivna ljudstva). Družba je sicer sestavljena iz med seboj ločenih posameznikov, vendar med njimi obstaja neprestan angažma na celotnem družbenem področju.

Družba je torej stvar (PS, p. 213), ki se na videz povsem razlikuje od vsakega drugega predmeta, katerega zaznavamo s čuti. Vsako možno podobnost je nemogoče zajeti z zaznavanjem s pomočjo čutov; podobnost je mogoče dojeti samo z razumom.

Zaradi stalnih odnosov med njenimi deli lahko bistvo družbe razumemo kot bitje, pri čemer se zastavlja vprašanje, ali so ti stalni odnosi podobni tudi drugim stalnim odnosom med drugimi bistvi.

Če torej takšna podobnost obstaja, potem le-ta lahko obstaja samo zaradi **paralelizma principov, s pomočjo katerih so angažirane posamezne komponente.**

Na tej točki pride Spencer do spoznanja, da se lahko družba kot družben agregat primerja z dvema velikima skupinama agregatov v naravi - anorganskimi in organskimi agregati.

Značilnosti, ki veljajo za družbo, nikakor niso podobne značilnostim neživih teles, pač pa značilnostim živih teles:

"Stalni odnosi med deli družbe so analogni stalnim odnosom med deli živega telesa." (p. 213)

3.2.2. Podobnosti med družbo in naravnim organizmom

Spencer navaja šest osnovnih **podobnosti**, ki veljajo za družbo in za naravne organizme.¹³

Podobnosti med družbenim in naravnim organizmom so tako naslednje:

Podobnost 1. *Družba in naravni organizem (v nasprotju z neorgansko materijo) v času svojega obstoja povečujeta svojo maso ter neprestano kažeta tendenco rasti.*

V p. 214 pravi, da s to postavko v celoti ne izključuje sorodnosti z anorganskimi agregati, saj nekateri od njih - na primer kristali, vidno rastejo, čeprav so nastali, v skladu s hipotezami evolucije, v določenem trenutku s procesi integracije. Vendar kažejo živa telesa in družba tako očitne znake rasti, povečanja svoje mase, da lahko za njih povsem upravičeno trdimo, da je rast, povečanje mase njihova osnovna značilnost.

"S tem imamo prvo značilnost, ki veže družbe z organskim svetom in jih povsem odvaja od anorganskega sveta." (p. 214)

Podobnost 2. *S povečevanjem velikosti družbe in živih organizmov se večja tudi kompleksnost njune strukture.*

V p. 215 daje primerjavo z razvojem embria, ki ima na začetku slabo izraženo strukturo, a postaja vzporedno s pridobivanjem lastne mase vse bolj jasna. Podobno je v družbi: v začetku so razlike med posameznimi skupinami skoraj nevidne (tako po številu, kot po stopnji), vzporedno z rastjo prebivalstva pa se poveča tudi diferenciacija.

"V družbi, kot tudi v posameznem organizmu, diferenciacija preneha šele s kompletiranjem oblik, ki označujejo zrelost, katera oznanja njihov propad." (p. 215)

¹² Angleški pojem "entity" lahko izrazimo v slovenskem jeziku z "bistvom", lahko pa tudi z "bit" ali "bitje". Podobna pomenska pluralnost nastopa pri nemških pojmih "Sein" in "Wesen".

¹³ V naslednjem poglavju bomo prikazali tudi tri bistvene **razlike** med družbenim in naravnim organizmom, kakor jih formulira Spencer.

Podobnost 3. *Progresivno diferenciacijo strukture spremlja tudi ustrezna diferenciacija funkcij.*

V p. 216 opisuje diferenciacijo strukture živalskih teles v smeri ustrezne funkcionalne diferenciacije, ki se kaže v oblikovanju različnih (specializiranih) telesnih organov.

V družbi ilustrira to podobnost z nastajanjem dominantnega družbenega razreda, ki s tem, ko postane družbeno dominanten, oblikuje tudi nove lastne funkcije - npr. kontrole nad drugimi družbenimi razredi.

"Tukaj vidimo mnogo jasneje, kako se dve vrsti predmetov, ki jih primerjamo, razlikujeta od predmetov ostalih vrst, saj se pri njih pojavljajo spremembe, ki se sicer pojavljajo tudi pri anorganskih agregatih, vendar se pri njih ne pojavlja nič takšnega, kar bi lahko z razlogom poimenovali z razlikami funkcij." (p. 216)

Podobnost 4. *Evolucija vzpostavlja v družbi kot v živem organizmu na eni strani notranje razlikovanje, na drugi strani pa preseganje le-tega.*

V p. 217 Spencer izhaja iz spoznanja, da se pri anorganskih agregatih lahko zgodi, da se spremeni njihov del, vendar to ne pomeni, da se s tem spremenijo tudi njihovi drugi deli.

V organskih in družbenih agregatih pa je drugače, saj so spremembe delov pri obeh tako medsebojno povezane, da vsaka sprememba determinira dejavnost drugih delov. V toku evolucije pa se ta vzajemnost še veča.

Žival najnižjega tipa je tako npr. en sam želodec ali je cela en sam ud. Šele skozi evolucijo pride do specializacije posameznih funkcij, kar pomeni, da žival izoblikuje specializiran organ za prebavo, s čimer pa izgubi svojo prejšnjo obliko prebave. Podobno se dogaja v družbi pri organizaciji in delitvi dela. Bolj kot je družba elementarna, bolj je cela oblikovana kot npr. vojščak ali lovec. Šele z razvojem se izoblikujejo specializirani deli, ki povratno nudijo svoje usluge celotni družbi oziroma drugim (specializiranim) družbenim delom.

Ta delitev dela naredi družbo in žival za živo celoto, kar se eksplicitno pokaže npr. pri kakšnem sesalcu, da ko mu prenehajo delovati pljuča, le-to pogojuje prenehanje delovanja srca itd.

Podobnost 5. *Analogija med družbo in naravnimi organizmi postane še bolj očitna, ko se sprejme tudi nasprotno, da je namreč tudi vsak organizem družba.*

V p. 218 utemeljuje obratno analogijo med družbo in organizmom s pomočjo opazovanj značilnosti delovanja preprostih organskih agregatov (npr. Myxomycetesae in Myriothelae) ter s sklicevanjem na spoznanja A. Huxleya, da je spužva kot neko podvodno mesto, v katerem so ljudje postavljeni vzdolž ulic in cest tako, da lahko vsak vzame svoj del hrane iz vode, ki teče mimo njih.

Iste značilnosti odkriva tudi pri višjih živalih, kjer ostajajo sledi teh odnosov med živimi agregati in posameznimi življenji njihovih sestavnih delov.

Npr. kri je tekočina, kjer vzporedno s hranljivimi snovmi cirkulirajo številna živa telesa, od katerih ima vsako svojo življenjsko zgodovino.

"Ko smo spoznali, da lahko povprečen živ organizem pojmovamo kot narod posameznih enot, ki živijo posamezno in mnogo od njih je v veliki meri samostojnih, nam bo veliko lažje pojmovati narod človeških posameznikov kot organizem." (p. 218)

Podobnost 6. *Tako v družbi kot v naravnem organizmu je mogoče, da se življenje njune celote uniči, medtem ko bodo njuni posamezni deli še nekaj časa lahko živeli naprej.*

Trditve Podobnost 6 je povzeta iz p. 219 in velja takrat, kadar se družba ali naravni organizem soočita z določeno katastrofo. V primeru, ko ne nastopi nobena katastrofa, je življenje družbenega ali organskega agregata mnogo daljše od njihovih sestavnih delov.

K zaključkom Podobnosti 1 in 2 lahko pripomnimo, da se navezujejo na izkušnje, povezane z razvojem modernih družb zahodnega civilizacijskega kroga (na primer: tradicionalni azijski tip družb ne bi kazal takšne slike, ker se ne podreja nujnostim "razvoja" - razvoj v optiki omenjenih družb pomeni ponavljanje in utrjevanje istih form brez iskanja "novih"; njihova inovacija je, v nasprotju z inovacijo modernih družb, ravno v tem, da izumlja načine ohranjanja (t. j. utrjevanja) obstoječih družbenih form, struktur in obrazcev zavesti), ki jih je mogoče sprejeti v standardu splošne formulacije tipa "družba je ..." samo takrat, ko se te zamejitve zavedamo.

Na drugi strani pa iz njih veje prostorsko-statično razumevanje družb, češ da se družba "širi", kot se širi nekaj fizičnega v prostoru.¹⁴

Omenjeno pripombo lahko navezujemo na omejitev, ki jo Spencer sam postavlja v p. 220 (in je formulirana kot ena izmed treh bistvenih razlik med naravnim in družbenim organizmom, ko sam ugotavlja, da družba predstavlja tudi abstraktno in ne samo konkretne celote).

Glede na trditve v okviru Podobnosti 3 lahko rečemo, da pokazatelj takšne družbene širitve v sami funkcionalni diferenciaciji družbenih struktur družb ni neobhodno možno prepoznati, saj postaja zaradi natančnejšega preučevanja tradicionalnih in t.i. primitivnih družb jasno, da v osnovi posedujejo vse družbe - ne glede na to, kako so "razvite" - iste bazične institucije, kar pomeni, da se vse družbe (ne glede na to, ali se nahajamo v družbi avstralskih Aboriginov ali v angleški družbi sedanjega časa) v osnovi organizirajo okoli istih družbenih institucij. Razlike nastopajo seveda v množičnosti (kvantiteti) posameznih institucij, kvaliteta le-teh pa se v osnovi ohranja.¹⁵

Povratna analogija (kot v Podobnosti 5) je mogoča, v kolikor je kot gledanja izrazito materialističen. Kar pomeni, da je sposoben videti oblikovanje npr. družbenih ali živalskih skupin, ni pa (zaradi svojega kota gledanja) sposoben spoznati specifične oblikovanja živalske skupine (ki izvira iz instinkta) in specifične oblikovanja družbene skupine (ki izvira iz kulturne dejavnosti človeka).

Prav tako se nam kaže kot problematična postavka konca človeških družb (kakor jo zastopa v Podobnosti 6), čeprav so tovrstne možnosti dandanes večje kot kdajkoli prej, zaradi možnih učinkov tehnologij, ki jih poseduje človek in ki se lahko izmuznejo njegovemu nadzoru.

Vendar nosi takšno razmišljanje s seboj napako, da želi namreč na neko družbeno dejstvo (človekovo samouničenje) gledati kot na naravno (neizogibno) dejstvo.

¹⁴ Kar je sicer od neke mere mogoče, v kolikor družbo mislimo v njenih formalnih institucionalnih podobah. Vendar že tu obstaja pomembna omejitev, saj velik del družbenega življenja poteka ali lahko poteka po kanalih neformalne družbene institucionalizacije. Ob tem, da pojem "družba" nosi s seboj tudi nekaj nematerialnega oziroma nestvarnega, pač kot specifičen fenomen človekove kulturne produkcije.

¹⁵ Morda bi lahko danes v visoko razvitih modernih družbah postmoderne, postindustrijske, informacijske ipd. orientacije začeli govoriti na določen način o prav nasprotnih pojavih - še posebej, če bi o tem govorili iz izrazito fenomenološkega zornega kota. Namreč, najbolj "razvite" aktualne družbe modernega tipa postajajo družbe, ki so z vidika določenega števila svojih članov postale povsem ali vsaj v veliki meri nepregledne družbe, družbe brez smisla, kjer jih kakršnakoli družbena funkcionalna diferenciacija sploh ne dosega več. Pri tem ne mislimo na družbeno nepreglednost kafkovskega tipa (kjer je nepreglednost mogoča ravno zaradi obstoja družbe in njene moderne kompleksnosti), ampak na družbeno nepreglednost, kjer družba obstaja samo še kot metafora, brez stvarnega pomena za njene "izgubljene" člane.

Četudi danes človeštvo poseduje sredstva za lastno samouničenje (in s tem za uničenje človeške družbe), le-to še zdaleč ne pomeni, da bo do njega tudi prišlo. V kolikor pa se na tem vztraja, potem se prevzema načelo vnaprejšnje določenosti (determinizma), ki v človeških družbah sploh ni nujno, zaradi poljubnosti in odprtosti človeške kulture, ki nastaja prav na točki distance od vnaprej določenega - predelave vnaprej določenega (instinktivnega) v poljubno in individualno (kulturno).

Lahko tudi rečemo, da prav zato, ker obstajajo možnosti za konec človeške družbe, ta možnost ne more biti nujno izrabljena. Ali: izrabljena ne more biti ravno zaradi tega, ker če bi bila, bi bila izrabljena brez lastne **kulturne predelave**, torej na nedružben način. Kakor hitro pa pride do kulturne predelave možnosti samouničenja človeških družb, le-ta (v podobi samouničenja) več ne obstaja.

Zgornja pripomba v osnovi ne velja "originalnemu" Spencerju, ker njegovo govorjenje o "koncu" družb cilja na bolj abstraktno možnost konca družbenega. Pri tem pa velja povedati, da v principu družbe ne umirajo, ampak se transformirajo, četudi - prav nasprotno s Spencerjevo predpostavko - umrejo vsi posamezni nosilci stare družbenosti.¹⁶

3.2.3. Razlike med družbo in naravnim organizmom

Za Spencerja obstajajo med družbo in naravnim organizmom naslednje tri bistvene razlike:

Razlika 1. *Medtem ko so v naravnem organizmu živi deli med seboj fizično povezani in sestavljajo posamezni deli konkretno celoto, so sestavni deli družbenega organizma oddvojene celote, žive enote pa so svobodne in več ali manj v družbi razpršene, brez neposredne fizične povezave.*

Medtem ko so žive celice, ki sestavljajo žival, medsebojno čvrsto povezane in tvorijo konkretno celoto, oblikujejo deli družbe celoto, ki je abstraktna celota. Kako je potem lahko sploh nekaj skupno, se sprašuje Spencer v p. 220, in istočasno zagotavlja, da razlika, o kateri je govora v R 1, ne zavrača analogije med naravnimi in družbenimi organizmi.

Razlika 2. *V posameznem naravnem organizmu obstoji delitev funkcij tako, da nekateri deli postanejo centri specializiranih funkcij, npr. občutenja in mišljenja, medtem ko drugi deli teh funkcij praktično nimajo razvitih. V družbi takšna delitev ne obstaja; v družbi ne obstajajo npr. družbeni možgani ali čuti, ki bi bili oddvojeni od možgan ali čutov posameznika, ki sestavlja družbo.*

V p. 221 pravi, da četudi je koherentnost delov živega organizma pogoj za kooperacijo le-tega, potekajo procesi kooperacije pri naravnih organizmih s pomočjo neposrednega fizičnega stika enega dela z drugim, medtem ko se kooperacijo v družbah

¹⁶ M. J. Levy v svoji "The Structure of Society" na ravni funkcionalnih predpogojev družbe tematizira tiste dejavnike, ki bi naj preprečevali, da bi prišlo do razpada ali konca družbe. Tako govori o možnostih, da bi družba prenehala obstajati, če bi vsi njeni člani pomrli, če bi vsi njeni člani postali povsem apatični, če bi se vpletli v vojno vseh proti vsem in če bi jih absorbirala druga družba. "Marion J. Levy trdi, da je identificirala osnovne zahteve, katerim mora biti zadovoljeno, da družba preživi. Problem takšnega pristopa h klasifikaciji funkcionalnih predpogojev je, da se naslanja na zdrav razum in domiselnost. V primeru biološkega organizma je mogoče identificirati osnovne potrebe, ker je mogoče pokazati, kako organizem umre, če ne zadovoljimo osnovnih potreb. Vendar se družbe spreminjajo in ne umirajo." (podrčrtal A. F.) (Haralambos, Heald, 1989: 498)

zagotavlja s pomočjo drugega sredstva - s pomočjo jezika oziroma s pomočjo znakov za občutenje in mišljenje, ki se prenašajo od ene do druge osebe.

"Tako je v resnici vzpostavljena tista medsebojna odvisnost delov, ki ustvarjajo organizacijo. Čeprav je družben agregat abstrakten in ni konkreten, postane s tem živa celota." (p. 221)

Razlika 3. V organizmu obstajajo sestavni deli zaradi blaginje celote, medtem ko v družbi obstaja celota zaradi blaginje družbenih posameznikov.

"To je torej kardinalna razlika med tema dvema vrstama organizmov. Pri enem je zavest skoncentrirana v malem delu agregata. Pri drugem pa je razširjena po celem agregatu - in vsi posamezni deli so sposobni občutiti srečo ali žalost, če že ne iste jakosti, pa vsaj približno iste jakosti. Če torej v družbi ne obstaja en sam senzor, je blaginja celotnega agregata, kot nečesa, kar je nad blaginjo njenih delov, cilj, h kateremu je treba težiti. Družba obstaja zaradi blagostanja svojih članov in ne obratno - da bi družbeni člani obstajali zaradi dobrobiti družbe. Vedno se je treba zavedati, da kolikor veliki so že napori za napredek države, država sama po sebi nima nobenih zahtev - oziroma jih ima, v kolikor le-te predstavljajo zahteve posameznikov, iz katerih je sestavljena." (p. 222)

Slednja značilnost (Razlika 3), po kateri Spencer vzpostavlja razliko med naravnim in družbenim organizmom, je presenetljivo podobna interpretaciji sodobnega funkcionalizma, kakor jo izpeljuje M. Haralambos (Haralambos, Heald, 1989: 23, 496-497).

Vendar je njegova interpretacija modernega funkcionalizma **ravno nasprotna**, saj razumevanje funkcionalizma vpeljuje ravno z analogijo med delovanjem naravnega organizma in družbe, kjer je osnovna funkcija posameznega družbenega dela oziroma subsistema ravno v tem, koliko prispeva k blagostanju oziroma blagodejnemu delovanju celotne družbe.

Tako lahko tudi razumemo funkcionalističen koncept "**temeljne funkcionalne predpostavke**", s čimer pa lahko pridemo tudi do zaključka, da je v tem pomembnem segmentu funkcionalističnega razumevanja družbe le-to **organicistično**.

Še več: lahko rečemo, da je v tem svojem delu še bolj organicistično, kot je organicističen H. Spencer, saj se le-ta eksplicitno distancira od organicistične analogije med naravnim in družbenim organizmom prav v segmentu blaginje celote in odnosu delov organizma do nje.

Seveda moramo pri navajanju omenjenih Haralambosovih interpretacij upoštevati dejstvo, da gre v osnovi za pedagoški tekst. Vendar to dejstvo ne more izničiti intence povedanega, saj le-ta (ne glede na svojo disciplinarno - pedagoško - posebnost) ne sme biti (čeprav je lahko) neresnična.

Z navajanjem Haralambosovega razumevanja sociološkega funkcionalizma se dotikamo občutljivega področja umeščanja sociološkega organicizma v sociološko in znanstveno tradicijo sploh. Razprava o tem ni niti slučajno preprosta. Ne samo zaradi številnih konceptualnih nians, ki so mogoče in katere tudi sami navajamo (npr. pri Comtu, Durkheimu ali prav pri Spencerju), ampak zaradi načina sociološkega mišljenja, ki je (kar je iz dosedanjega toka prikaza jasno vidno) izšlo iz organicističnega videnja družbe, da bi se potem pričelo od njega distancirati.

Ob tem pa ostaja vprašanje: ali je to distanco sploh sposobno misliti. Ali ni namesto te distance sproduciralo nov koncept (koncept "sistema"), s pomočjo katerega "duh organicizma" ohranja v svojem mišljenjskem ozadju?

3.2.4. Razumevanje družbe

Družba je torej za Spencerja (kakor pravi v p. 223) organizem, ki neprestano raste. Skozi procese rasti se prično procesi družbene diferenciacije, ki rezultirajo rast družbenih struktur.¹⁷ Strukturalna diferenciacija je istočasno povezana s funkcionalno diferenciacijo. Te dejavnosti niso samo preprosto različne, ampak so razlike tako medsebojno vezane, da se medsebojno omogočajo. Zaradi takšne recipročne pomoči prihaja do vzajemne odvisnosti delov, ki skupaj oblikujejo agregat, oblikovan na osnovi istega občega principa, na osnovi katerega je oblikovan tudi posamični organizem.

Analogija med družbo in organizmom postane še bolj očitna, ker je po Spencerju (še vedno p. 223) vidno, da je vsak relativno večji organizem družba, kjer je - pri obeh - življenje posameznih delov mogoče še nekaj časa za tem, ko je življenje celotnega agregata nenadoma končano; medtem ko življenje agregata, če ni končano s silo, lahko traja še mnogo dlje od življenja njegovih delov.

Čeprav obstajajo nasprotja med družbo in naravnim organizmom (ker je družba abstraktna, naravni organizem pa konkreten, zaradi česar prihaja do nasprotij med cilji obeh tipov organizmov), med njima ne prihaja do razlik na ravni zakonov organizacije: medsebojni vplivi ciljev, ki se ne morejo prenašati neposredno, se v družbi prenašajo posredno.

H. Spencer svoje razumevanje družbe navezuje na prve poskuse tovrstnega razumevanja pri **Platonu**, **T. Hobbesu** in **A. Comtu**. (p. 269)¹⁸

Tako **Platon** v "Državi" trdi, da še ni dovolj sprejeto dejstvo, da so države kakor ljudje, saj tudi one izražajo iz človeških lastnosti. V tem okviru navaja Sokrata, ki pravi, da če obstaja pet različnih državnih ureditev, potem obstaja tudi pet različnih dispozicij individualnega uma.

Platon sooča prepričanje, da so države, ki izražajo iz človeških lastnosti, iste kot ljudje, iz katerih izražajo, s prepričanjem, da takšne države s tako določenimi lastnostmi lahko vseeno same določajo lastnosti svojih državljanov.

Napačnost Platonove analogije med državljanji in državo vidi Spencer v tem, da Platon primerja razum, občutenje in duh oziroma željo pri posameznikih z družbenimi skupinami svetovalcev, uradnikov, kmetov in obrtnikov v državi. S tem ni narejena analogija medsebojno odvisnih delov politične organizacije in delov telesne organizacije, ampak analogija vzajemnih sposobnosti uma.

T. Hobbes - ravno tako kot Platon - meni, da družbena organizacija ni naravna, ampak umetna (organizacija), zaradi česar vpelje pojem *družbenega dogovora* kot izvora upravnih institucij in nesporne avtoritete suverena.

Pri tem Spencer navaja tisti del Hobbesovega razumevanja Leviathana, imenovanega Commonwealth ali država, latinsko Civitas, iz katerega je jasno vidno njegovo umetno poreklo (stvarjenje). V njem je **suveren** umetna duša, ki daje celotnemu telesu življenje in gibanje, **magistrati** in drugi uslužbenci pravice so umetni sklepi, nagrada in kazni so živci, ki vršijo iste funkcije v naravnem telesu.

Tovrstno primerjavo je po Spencerjevem mnenju mogoče lažje braniti kot Platonove primerjave, v kolikor gre za strukturalne primerjave, čeprav so posamezne in

¹⁷ Rast družbe - njeno strukturiranje - še natančneje opredeljuje, brez da bi spreminjal poudarke, v p. 227 do p. 233. Funkcionalno diferenciranje družbe pa dodatno pojasnjuje še v p. 234 do p. 249.

¹⁸ Izbor avtorjev je po našem mnenju razumljiv. Platona izbere kot prvega klasičnega avtorja, na katerega se lahko navezuje. Hobbesa lahko razumemo ponovno kot "prvega" avtorja svojega razsvetljskega obdobja, ki (kakor smo tudi sami pokazali) razlaga družbo brez pomoči analogij z božjim telesom. Comtovo prvenstvo pa je seveda prvenstvo discipline sociološke zamejitve.

tudi občja analogija napačne, saj gre za analogijo družbe in človeškega telesa, ki je po Spencerjevem mnenju napačna zato, ker je preveč specializirana.

A. Comte nima teh težav, ker živi v času, ko so biologi že odkrili nekatere principe organizacije. S tem je Comte lahko spoznal, da družbene strukture niso nastale umetno, ampak so se razvile po naravni poti.

Comte zato po Spencerjevem mnenju ne pade v napačno analogijo (kot Platon in Hobbes), ampak uporabi pravilno analogijo med družbo in živalskimi organizmi, saj so principi organizacije skupni pri obeh. Prav tako je spoznal, da evolucija družbe poteka od splošnega k specializiranemu, čeprav se ni v celoti izognil "stari zablodi", ko je trdil (v skladu s principi svoje "pozitivne filozofije"), da so institucije stvar umetnega prizadevanja človeka in ne samoumevnega naravnega prizadevanja, ki ne podlega samovolji človeka kot družbenega bitja.

Navezujoč se na Comta (še vedno v okviru p. 269), Spencer izpostavlja, da mu v osnovi ne gre za to, da bi sam posebej poudarjal analogijo med človeškim in družbenim organizmom (kar počneta Platon in Hobbes), četudi uporablja analogijo med obema organizmoma.

Analogijo uporablja le v toliko, v kolikor so strukture in funkcije človeškega telesa primeri splošnih struktur in funkcij naravnih živih organizmov.

"Družbeni organizem, abstrakten namesto konkreten, asimetričen namesto simetričen, občutljiv skozi vse svoje dele namesto da bi bil občutljiv samo skozi svoj center, je nemogoče primerjati s katerikoli posebnim tipom posameznega živalskega ali rastlinskega organizma." (p. 269)

3.3. Emile Durkheim (1858-1917)

V. Milić umešča Durkheimova prizadevanja za izgradnjo vseobsežne sociološke teoretske sheme med ena izmed najizrazitejših primerov "spiritualističnega organizma", katerega začetnik je A. Comte (Milić, 1986: 77).

Kakor pri Comtu, tudi pri Durkheimu ne gre za organicizem, ki bi se izgubljal v analogijah z naravnimi organizmi. V osnovi gre bolj za metodološko stališče, katerega inspirativno jedro predstavlja biologija.

"Idejna veza obstaja samo z izposojajo nekaterih osnovnih bioloških predpostavk o lastnostih organizma, ki se, po analogiji, spreminjajo v najsplošnejši model sociološkega raziskovanja. Družba se razume kot celota medsebojno povezanih delov, med katerimi obstaja - če je družba v normalnem stanju - spontano soglasje, ki predstavlja osnovo družbene enotnosti. Vsi predstavniki spiritualističnega organicizma - od Comta do nekaterih sodobnih funkcionalistov - zavračajo biološkično razlaganje družbe oziroma sploh kakršnokoli dajanje večjega pomena biološkemu dejstvu. V tem se bistveno razlikujejo od biološkičnih variant sociološkega organicizma." (Milić, 1986: 77-78)

3.3.1. Družba kot nova psihična individualnost

Kolektivna zavest, ki je duhovne narave, predstavlja Durkheimu (prav tako kot Comtu) osnovo, iz katere družba nastaja oziroma zaradi katere je družba mogoča.

"Družba se ne more ustvariti in se ne more obnavljati, če istočasno ne ustvarja svojih idealov. To ustvarjanje družbi ne predstavlja dodatne dejavnosti, ki bi se, potem ko je družba že ustvarjena, samo izpopolnjevala. To je dejavnost, ki se neprestano pojavlja in obnavlja ... Kajti družba ni preprost zbir posameznikov, ki vanjo vstopajo, ... ampak so družba predvsem ideje, ki jih ti posamezniki

ustvarjajo sami o sebi." (Durkheim, 1982: 383)

Za Durkheima je tako osnovna značilnost socialnega življenja njegova visoko duhovna narava, na drugi strani pa razlika, ki nastaja med človekovo individualno in kolektivno zavestjo, ki rezultira v podobi **homo duplex** - človeka, razdvojenega in zamejenega s svojimi individualnimi sposobnostmi, ki izhajajo iz značilnosti njegovega telesnega organizma, na drugi strani pa višjih oblik spoznanj, ki so inspirirane s kolektivno zavestjo kulturnega kroga, kateremu človek kot posameznik pripada.

"Kolektivno psihično življenje je sinteza sui generis, ki je kvalitativno različna od individualne zavesti, ki jo sestavlja in brez katere bi bila sinteza nemogoča. Vendar, ko enkrat nastane, se sinteza od svojih delov razlikuje po svoji ontološki strukturi in zakonih obstoja ter razvoja, prav tako kot se življenje razlikuje od kemijskih sestavin živega organizma in individualna zavest od aktivnosti živčnih celic.(poudaril A. F.)" (Milić, 1986: 81)

Razdvojenost individualne in kolektivne narave človeka skuša Durkheim izravnati (vsaj z vidika naše obravnave) z razdelavo koncepta "organske" in "mehanske solidarnosti".

Samo poimenovanje koncepta se nam kaže kot odmev Comtovih spoznavno-teoretskih zastavitev (delitve na organske in anorganske pojave, ki jim ustreza tudi disciplinarna delitev kemije in fizike), kar je z vidika naše tukajšnje obravnave tudi pomenljivo, saj Durkheim v opisovanju delovanja organske solidarnosti v družbi pove ne samo to, kar smo že povedali, da družba predstavlja več kot samo vsoto posameznikov, ampak pove še to, da je družba "več" ne samo zaradi kvantitativnega vidika (v skladu s kvantitativnim vidikom bi pač rekli, da predstavlja več posameznikov in da je zaradi tega bolj pomembna kot en sam posameznik, ki predstavlja samo samega sebe), temveč je "več" zaradi **kvalitativnega** razloga: zato ker je

"... nova psihična individualnost ...". (Durkheim, 1961: 187)

Na ta način smo (kar je pomembno za naš kot obravnave) pri razumevanju družbe kot posebnega, psihičnega organizma.

Seveda gre pri tem za že zelo prefinjeno rabo pojma organizem, ki jo morda prav lahko spregledamo, če smo jo pripravljene ali navajene videti samo v najbolj očitnih biološko-organocističnih zvezah. Vendar pa to še ne pomeni, da se pri Durkheimu ne pojavlja (čeprav se pojavlja v mnogo bolj zakriti obliki kot pri Comtu).

Durkheimov specifičen "organicizem" lahko dokumentiramo npr. v že omenjenem govoru o organski in mehanski solidarnosti.

Ko govori o organski solidarnosti, jo sam primerja s solidarnostjo, ki jo lahko opazujemo pri višjih živalih:

"Kajti vsak organ ima tukaj svojo posebno fiziognomijo, svojo avtonomijo. Enotnost organizma pa je toliko večja, v kolikor je individualizacija delov bolj označena. Zaradi te analogije predlagam, da solidarnost, ki jo dolgujemo delitvi dela, poimenujemo organska solidarnost". (Durkheim, MOS: 204)

3.4. Ferdinand Toennies (1855-1936)

Toenniesov sociološki opus izhaja iz njegovega poimenovanja "skupnosti" ("Gemeinschaft") in "družbe" ("Gesellschaft").

Distinktivni koncept skupnosti in družbe razvije v svoji doktorski nalogi "Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie" (1887).

"Skupnost" mu predstavlja nekaj, kar ima značaj "realno obstoječega" in kar je povezano z "organskim življenjem", medtem ko "družbo" razume kot nekaj "ideal-

nega", kot nekakšno "mehanično podobo" (Toennies, 1922: 3), pri čemer v skupnosti izhaja red iz "wesenwillige (naturerliche) Ordnung", v družbi pa izhaja red iz "kuerwillige (spekulative) Ordnung" (Toennies, 1922: 85-90).

H. E. Barnes (Barnes, 1982: 271) predlaga prevod "Wesenwille" kot "volja, ki izhaja iz bistva",¹⁹ medtem ko prevaja "Kuerwille" kot "racionalno, svobodno voljo".

"Wesenwille" predstavlja Toenniesu nekakšno pravoljo, ki je neke vrste "psihološki ekvivalent" človeškega telesa in nosilec človekovega mišljenja (Toennies, 1922: 85).

"Organska socialnost" gre skozi različne **razvojne stopnje**: "organsko-vegetativno stopnjo", "psihično- animalično stopnjo" in "mentalno stopnjo" (Toennies, 1922: 89-90).

Tako kot se rastlina do trenutka, ko zacveti, postopoma razvija, predstavljajo tri stopnje organske socialnosti v skupnosti postopni razvoj, od skupnega življenja na osnovi krvnega sorodstva (kar ustreza vegetativni stopnji organske socialnosti), prek življenja v neki vaški skupnosti (kar ustreza animalični stopnji organske solidarnosti), do malomeščanskega življenja v mestu (kar ustreza sliki "cvetoče rože" oziroma mentalni stopnji organske socialnosti) (Toennies, 1922: 249).

"Izhajajoč iz te ideje ustreza življenju ljudstva naslednje: vegetativno-animalično vsemu sistemu, kar je povezano z zemljo, animalično - mentalno pa je vse tisto, kar ustreza mestnemu bistvu; vse, kar je dejavno v mestu, je cvet in najvišja stopnja v razvoju celotnega organizma." (Toennies, 1922: 250)

Za Toenniesia je koncept skupnosti nekakšna samoumevna celota, ki je podobna biološkemu organizmu, v katerem so vsi deli samostojni in imajo svoje lastno življenje. (Toennies, 1922: 170)

P. Sorokin povzema značilnosti Toenniesovega razumevanja skupnosti in družbe z naslednjo preglednico.

"SKUPNOST"	"DRUŽBA"
- skupna volja	individualna volja
- nobene individualnosti njenih članov	individualnost njenih članov
- dominacija interesov skupnosti	dominacija individualnih interesov
- vera	znanje
- religija	javno mnenje
- običaji	navada, moda
- naravna solidarnost	pogodbena solidarnost, trgovina in menjava
- skupna lastnina	privatna lastnina

(Sorokin, 1928: 492)

Toenniesovo tematiziranje skupnosti velikokrat spominja na Hobbesovo, ali še zgodnejše - predkrščansko (hinduistično) razumevanje družbe, ko na primer govori o monarhu kot nekom, ki opravlja naloge "glave ali možganov v glavi", ali da plemstvo predstavlja "ganglije hrbtenjače", ali ko govori o ljudstvu kot "centrih simpatičnega sistema" v telesu (Toennies, 1922: 223).

Zato je povsem lahko razumeti kritične pripombe T. Geigerja (Geiger, 1928: 22-23), ki jih izreka na račun Toenniesove konceptualizacije družbe in skupnosti. Za nas je morda najpomembnejša njegova zadnja pripomba (od treh), s katero opozarja na divergentnost obeh pojmov zaradi **različnih virov**, iz katerih izhaja pri utemeljevanju koncepta skupnosti in koncepta družbe.

¹⁹ Najbolj ustrezen se mu zdi prevod "Wessenwille" kot "organska volja".

V okviru naše obravnave je opozarjanje na različnost virov povsem razumljivo, saj se na ta način izraža nelagodje nad Toenniesovim organicizmom, ki se izraža v njegovem konceptu skupnosti. Morda pa se s tem nezavedno izraža tudi nelagodje nad splošno sprejetostjo tega termina v aktualnih socioloških imaginacijah, četudi je termin (kakor smo pokazali) obremenjen z organicističnim razumevanjem družbene resničnosti.

3.5. Albert Eberhard Friedrich Schaeffle (1831-1905)

A. Schaeffle je bil eden redkih vsestranskih družboslovcev 19. stoletja, ki se je ob tem, da se je ukvarjal z različnimi družboslovnimi disciplinami, istočasno odlikoval tudi s poglobljenim obravnavanjem različnih družbenih fenomenov (Mann, 1956: 103). Kljub vsemu pa je težišče njegovih analiz prav v sociologiji.²⁰

V sočasni maniri nastopajočega pozitivizma je želel izoblikovati vseobsežen naravoslovno-družboslovni znanstveni sistem. Most med obema poloma predstavlja njegovo najpomembnejše sociološko delo, v obliki že skoraj izumetničenega organicističnega razumevanja družbe "Bau und Leben des sozialen Koerpers" v štirih delih (1875-78 - Schaeffle, 1875, Schaeffle, 1878, 2. izdaja 1881 v dveh knjigah - Schaeffle, 1881, I.,II.).

3.5.1. "Bau und Leben des sozialen Koerpers"

Na kratko bomo predstavili shematiko njegove obravnave v "Bau und Leben des sozialen Koerpers".

V **uvodu** prve knjige (1875) postavi najprej osnovne zamejitve med enovitostjo in različnostjo organskega, anorganskega in socialnega sveta, nato pa predstavi osnovne organske kategorije, ki jih uporablja v svoji študiji: npr. "celica", "organi", "celoten organizem", ter opredeli področja možnih analogij in razlik.

V obsežnem **splošnem delu** skozi šest **glavnih podpoglavij** razvije oris svojega koncepta.

V **prvem** podpoglavju predstavlja pogloblitve elemente socialnega telesa - "naravo, zemljo", "imetje", "prebivalstvo", v **drugem** podpoglavju predstavi "družino" kot najpreprostejšo življenjsko enoto socialnega telesa, v **tretjem** podpoglavju govori o "socialni psihologiji" socialnega življenja, v **petem** podpoglavju govori o zaznavnih, spoznavnih, čustvenih in voljnih sposobnostih socialnega telesa, v zadnjem, **šestem** podpoglavju pa govori o oblikovanju organov socialnega telesa.

V drugi knjigi (1878) naniza še šest glavnih podpoglavij.

V **osmem** podpoglavju navaja "organ prebivalstva ali družino" ter njuno razvojno zgodovino, v **devetem** podpoglavju pogloblja vprašanje prebivalstva z vidika njegove mobilnosti ("gibanja"), **deseto** podpoglavje je namenjeno poslu v "času in prostoru", v **enajstem** podpoglavju se ukvarja s funkcijami in pogoji socialnega zavarovalništva, v **dvanajstem** podpoglavju govori o socialni izmenjavi snovi in njenem gospodarskem uravnavanju oziroma o organih in funkcijah narodnega gospodarstva, **zadnje** podpoglavje pa je namenjeno tehniki.

²⁰ Po hitri in intenzivni karieri zasebnega učitelja in časopisnega urednika, postane 1860. leta redni profesor na Pravni fakulteti v Tuebingenu. Od 1868. leta dalje je dejaven tudi na Dunaju, na tamkajšnji univerzi in od 1871. leta politično dejaven kot član kabineta ministra za obrt. Čeprav v 19. stoletju tega pojma še niso poznali, ga smatrajo za začetnika sociologije financ, sociološke discipline, ki se je razvila šele v 20. stoletju.

Schaeffle sam navezuje svoje sistematiziranje členjenja človeške družbe na biologijo, od avtorjev pa posebej izpostavlja Comtov "genialno univerzalen 'cours de philosophie positive'" in Spencerjevo socialno evolucijo (Schaeffle, 1875: I).

Zaveda pa se, da mora biti pri uporabi svojih analogij "zelo previden" (Schaeffle, 1881, II.: 35). Že v predgovoru k prvi izdaji se sprašuje, zakaj ne bi bilo mogoče ravno obratno - da bi družbene vede predstavljale izhodišče za naravoslovno razumevanje sveta, ker so določene analogije med socialnimi in organskimi telesi pač neizbežne (Schaeffle, 1875: 6). Seveda pa je treba pri tem upoštevati posebnost pri uporabi tovrstnih analogij, saj so odnosi, ki veljajo v socialnih telesih, "duhovne narave" in naloge, ki si jih ljudje v človeški družbi postavijo, imajo značaj "zavedne, umetno ustvarjene, zgodovinsko pogojene smiselne dejavnosti" (Schaeffle, 1881, I.: 51).

Ker se je zavedal "nevarnosti", ki izhajajo iz uporabe analogij med socialnimi in organskimi telesi ter uporabe biološke terminologije za pojasnitev družbe (Schaeffle, 1875: 7), v šestem glavnem podpoglavju druge izdaje (Schaeffle, 1881, I.: 877), v nasprotju s prvo izdajo (Schaeffle, 1875: 731), **eksplicitno poudari**, da "socialni organizem ni podoba navadnih organizmov" in da je za socialni organizem značilna "višja, nadorganska urejenost".

"Človeška družba ni nikakršno preprosto nadaljevanje pojavov, ki jih predstavlja organska biologija, ampak se v človeški družbi anorganska in organska narava ponovi v novi, višji in univerzalnejši ureditvi njene duhovne specifikke." (Schaeffle, 1881, I.: 828)

R. Supek (Supek, 1987: 61-62) pravi, da A. Schaeffle v "Bau und Leben des sozialen Koerpers" družbe ne razume kot resničen organizem, ampak jo razume kot življenjsko skupnost ljudi, ki so povezani bolj na osnovi duhovnih kot fizioloških vezi. Ker je bil Schaeffle mnenja, da je koristno uporabljati analogijo z organizmom, Supek prepoznava njegovo metodo mišljenja kot biološko.

V "Bau und Leben des sozialen Koerpers" si prizadeva razširiti uporabo naravnih zakonitosti tudi v interpretacijah družbenega življenja. Vendar stoji s svojim delom, po F. K. Mannovem mnenju, mnogo bolj znotraj nemške idealistične filozofije, kakor znotraj naivnega pozitivizma (Mann, 1956: 103).²¹ Njegova navezanost na tendence nemškega klasičnega idealizma se pokaže v jasni luči v posthumni izdaji njegovega "Abriss der Soziologie" (1910).

3.5.2. Razumevanje družbe kot naroda

V "Abriss der Soziologie" opredeli družbo kot svet narodov, ki živijo na planetu Zemlja, ter - ker v "Bau und Leben des sozialen Koerpers" samega pojma naroda ne opredeljuje natančneje (da se ne bi, kot pravi, zapletal v pretirana definiranja in opisovanja, ko je sociologija bila še v svoji zgodnji razvojni fazi) - najprej definira pojem naroda.

Pri definiciji izhaja iz lastne in obče neposredne izkušnje, s katero se skuša zamejiti do metafizično-religioznih naravnosti človeka, na osnovi katerih potem pri svojem prizadevanju za razumevanje družbenega sveta ne izhajamo iz razumevanja obstoječega družbenega sveta, ampak izhajamo iz razumevanja družbenega sveta, za katerim si prizadevamo imaginativno.

²¹ Podobno umešča Schaeffleja R. Supek: "Bil je bolj pod vplivom Heglove in Schellingove filozofije, kot pod Darwinovim, Spencerjevim in Haecklovim vplivom" (Supek, 1987: 61).

"Tako se moramo izogniti vsake transcendentalnosti. Sociologija pripada "nebesom" samo kot predmet dogmatskega cerkvenega verovanja." (Schaeffle, 1987: 246)²²

Izhajajoč iz neposrednih družbenih izkušenj, je potem izhodiščna točka pri razumevanju naroda ugotovitev, da v družbenih pojavih gotovo obstaja pojav življenja-za-drugega in posameznega človekovega delovanja-za-drugega.

To empirično dejstvo je podobno empiričnemu dejstvu, da tudi v živalskem in rastlinskem svetu obstaja tovrstno bivanje/delovanje-za-drugega, kar so takratni biologi opisovali kot "cesarstvo celic" (ibid.).

Seveda obojega ni mogoče v celoti enačiti, saj povezovanja v narodu nimajo fiziološkega značaja.

"Narod je zavedno obstajanje-za-drugega oseb ..., v kolikor rastlinsko in živalsko cesarstvo vstopa v narod (v narodno lastnino), se to dogaja v obliki vrednostnih aktov ...

Med organsko medsebojno odvisnimi celicami in medsebojnimi odvisnostmi nekaterih enot živalskih vrst obstaja sicer bistvena podobnost (analogija), ki je zelo pomembna pri podpori sociološkemu načinu mišljenja človeškega duha ..., vendar med cesarstvom celic in cesarstvom oseb narodne skupnosti ne obstaja bistvena enakost (homolognost). (podčrtal A. F.) ...

Šele v družbi vsi pripadniki nekega združenja živih bitij povsem jasno obstajajo drug za drugega s pomočjo zavesti in ne zato, ker so fiziološko povezani. V tem se potem razlikuje povezovanje oseb v narodu od duševnih "asociacij" in "disociacij" živalskega telesa. Pri živalih in živalskih skupinah je prostorsko in časovno združevanje delov pogojeno z njihovo fiziologijo in ni - kot pri narodu - doseženo s pomočjo zavedno izraženih gibov, s pomočjo izražanja idej." (Schaeffle, 1987: 246-247)

Na splošno so to "simpatija" (kot čustvena zveza med vsaj dvema osebama), "moralna zveza" (kot rezultat upravljanja družbe s pomočjo etike in prava) in "skupna imaginacija"²³ (kot skladno poznavanje narodove preteklosti, zgodovinska tradicija, usklajeno znanje o vsem sodobnem, o aktualni publiciteti ter spoznavanje prihodnosti).²⁴

Narod torej ni preprosto skupnost naravnih posameznikov, ampak razvija znotraj samega sebe posebne "skupnosti, kolektivne osebe", ki medsebojno (ter v odnosu do naravnih posameznikov) stopajo v različne odnose.

Narod je nedeljiva celota: zaradi vsestranske povezanosti vseh delov znotraj narodove zavesti in zaradi vsestranske povezanosti s pomočjo družbenih ustanov in funkcij.

Zavesti naroda sicer manjka centralni živčni sistem, čeprav je narod plod za-

²² Prikaz družbenih oblik in funkcij npr. uvršča v poglavja o družbeni morfologiji in družbeni fiziologiji.

²³ "Simpatija" in "moralna zveza" sta Schaefflejevi poimenovanji v "Abriss der Soziologie", poimenovanje "skupna imaginacija" pa je naše. Z njim v skupnem pojmu povzemamo lastnosti tretje ravni notranjega povezovanja v narodu, ki jih Schaeffle opisuje (mi pa navajamo v oklepaju).

²⁴ "Pojem "narodna duša" je treba ukiniti - ne samo zato, ker je danes že zelo nedoločen, ampak zato, ker ni samo en narod povezan na določen notranji način in ker tudi ne moremo ozavestiti vseh duševnih zvez." (Schaeffle, 1987: 248)

Glede na konkretne oblike duhovnega povezovanja naroda - družbe, našteva šest načinov povezovanja: 1. povezovanje, kjer se uresničuje duhovno poenotenje vrste (jezik, estetika); 2. povezovanje, kjer se uresničuje vrednostna enotnost; 3. povezovanje, kjer se uresničuje enotnost ureditve; 4. povezovanje, kjer se uresničuje enotnost prisile; 5. povezovanje, kjer se uresničuje gospodarska enotnost; 6. povezovanje, kjer se uresničuje prostorska in časovna enotnost povezanosti z odgovarjajočimi družbenimi institucijami. "Krdelo tega nima. Človek, ki je del naroda, pa poseduje vse to že od začetka - njihove zametke lahko zasledimo že v kulturni predzgodovini." (Schaeffle, 1987: 249).

vestnega dela - duhovne komunikacije v skupnostih, ki temelji na živčnih sistemih posameznih članov naroda, ki so lahko tudi nosilci centralne narodove zavesti.

A. Schaeffle se ne strinja z analogijo med organskimi in socialnimi telesi, kakor jo je zastopal H. Spencer.

Spencer je namreč spoznal, da ima zavest v družbi (glede na svojo evolucijo) drugačen status kakor pri živalih, saj se zavest v družbenem telesu ne omejuje samo na določen organ, ampak je razdeljena po celem agregatu, tako da lahko vsak del sprejema odločitve neodvisno od centralnega organa, ki vlada.

Glede na to, da se Schaeffle brani homologne primerjave med živalskim in družbenim organizmom, pravi, da je Spencer naredil dvojno napako, in to zaradi precenjevanja sekundarnih momentov medsebojne odvisnosti:

1. Spencer najprej izenačuje zavest, ki jo ima vsak posameznik, s centralno zavestjo, katere nosilci so istočasno posamezne aktivne osebe, in

2. ne opazi, kako se ob zavesti delov družbenega telesa ne sme istočasno govoriti še o isti zavesti kot centralni zavesti človeških posameznikov.

"Zaradi svojega individualistično-racionalističnega stališča, po katerem sta celo država in družba proizvoda posameznega uma, je lahko še naprej mislil, da bistvo organskega ni v fiziološkem izražanju življenjske skupnosti, ampak v medsebojni odvisnosti delov." (Schaeffle, 1987: 251)

Iz vsega povedanega je razvidno, da gre Schaeffleju pri razlaganju družbe evidentno za uporabljanje bioloških analogij, čeprav mu uporaba analogij med družbenim telesom in naravnimi telesi ne predstavlja osnovnega metodološkega izhodišča. V tem smislu se strinjamo z E. T. Townom, da Schaeffleju sicer nedvomna uporaba omenjenih analogij pomeni bolj "pomagalo" za razjasnjevanje določenih socialnih pojavov in procesov, kakor povsem analogno razmišljanje o družbi kot o naravnem dejstvu (Towne, 1903: 56-57).

Svojo trditev lahko utemeljujemo tudi s formulacijama naslovov prve in druge izdaje "Bau und Leben des sozialen Koerpers". V prvi izdaji 1875./1878. leta v podnaslovu govori, da gre v delu za "anatomijo, histologijo in psihologijo človeške družbe", medtem ko v drugi izdaji istega dela (Tuebingen, 1881) ta podnaslov izpusti, kar pojasni v njenem predgovoru.

V predgovoru pravi, da je prišel do spoznanja, da so neposredne primerjave med organskimi in socialnimi pojavi zanj postale vprašljive, čemur v svoji prvi izdaji posveča še veliko prostora. Zato se je odločil, da v drugi izdaji vprašljive analogije izpušča in reducira (Schaeffle, 1881: IX).

"Menil je, da družba ni resničen organizem, ampak je prej duhovna življenjska zveza posameznikov, kakor psihična življenjska zveza. Istočasno pa je verjel v splošno korist organicistične analogije, zaradi česar je njegova metoda predvsem biološka, čeprav je v njegovem delu mogoče najti številne bistre psiho-sociološke refleksije." (Becker, Barnes, 1961: 684)

3.6. Paul von Lilienfeld (1829-1903)

Lilienfeld je po Spencerju prvi avtor, ki je obširno in radikalno razvijal organicistično družbeno teorijo, saj je izhajal iz predpostavke, da med družbo in naravnimi organizmi obstajajo resnične identičnosti. V kolikor pa med njimi obstajajo kakšne razlike, so bolj izražene v stopnji kot vrsti le-teh. Po Lilienfeldu tako obstaja nepretrgana evolucijska veriga od rastline do človeške družbe.

"Čeprav je Lilienfeldovo delo nastajalo istočasno z oblikovanjem Spencerjeve sociologije in po tem, ko Spencer prične razlagati družbo s pomočjo orga-

nicističnih analogij, se zdi, da je Lilienfeld razvil svoje koncepte neodvisno od Spencerjevega dela." (Becker, Barnes, 1961: 682)

Njegova glavna dela so: "Gedanken ueber die Sozialwissenschaft der Zukunft" v petih knjigah (1873-1881), "La pathologie sociale" (1896) in "Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie" (1898).

V družbi obstaja notranja povezanost in progresivna diferenciacija struktur, s čimer je družba podobna naravnim organizmom. Čeprav je družbeni organizem razvit vsestransko, tako da lahko s smiselnimi dejanji preseže materialnost, kavzalnost in nujnost drugih organizmov. Razen tega ima družbeni organizem komparativno prednost pred drugimi organizmi, ker je sposoben "kapitaliziranja" - ohranjanja snovi za svojo bodočo uporabo.

Družbe so v osnovi tričleno organizirane. Ekonomija, pravo in politika ustrezajo fiziološkim (ekonomija), morfološkim (pravo) in integrativnim (politika) funkcijam naravnih organizmov. Prav tako je družba eno od treh "kraljestev" na planetu, ki sestavljajo njegovo "organsko kraljestvo" - ob rastlinskem kraljestvu in kraljestvu živali (Lilienfeld, 1898: 8).

Vzpostavljajoče osnove sociološkega delovanja se nahajajo v biologiji, fiziologiji (psihologiji), kemiji in matematiki (Lilienfeld, 1898: 9-27).

Za Lilienfelda ima družba kot socialni organizem roke, noge, nos, oči, ušesa - skratka vse organe, ki jih nek naravni organizem potrebuje za svoje preživetje. Razen tega pa ima socialni organizem še različne energije, ki predstavljajo v njem posebno kvaliteto (Lilienfeld, 1898: 55).

Družbeno zavest razume kot kolektivno zavest, ki je sestavljena iz skupnih občutenj, mišljenj in hotenj posameznih članov družbe. Najvišji izraz kolektivne zavesti se pojavlja v organih oblasti, saj lahko skupna volja oblasti skozi svoje organe neposredno deluje na vse družbene člene (Lilienfeld, 1898: 39).

"Čeprav je bil Lilienfeld velik erudit ..., njegov intelektualni talent ni bil tako visok. Velik del njegovega dela predstavlja samo novinarsko paberkanje. Njegov pomen je v osnovi negativen; za sociologe 19. stoletja je bil strašljiv primer, do kakšnih posledic lahko pripelje njegov lasten rek, v kolikor se ga resno jemlje: 'Sociologus nemo nisi biologus.'" (H. Becker, v: Supek, 1987:61 in Becker, Barnes, 1961: 684)

3.7. P. Sorokinova interpretacija organicistične in bioorganicistične sociološke tradicije²⁵

Kot vir Sorokinove interpretacije bioorganicistične sociološke tradicije neposredno uporabljamo dve njegovi deli: njegovo znamenito "Contemporary Sociological Theories" (1928) in morda manj poznano "Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert" (1931).

Za začetek pa pogledjmo njegovo kasnejše delo "Sociological Theories of Today" (1966). V njem se sicer z (bio)organicistično sociološko tradicijo ne ukvarja tako

²⁵ Za interpretacijo bioorganicistične sociološke tradicije P. Sorokina smo se odločili zaradi vpliva, ki ga je njegova sociološka sistematika imela (in ga še ima) v sedanjem slovenskem (in nekdanjem skupnem jugoslovanskem) sociološkem prostoru.

V tekočem poglavju smo večkrat pokazali na Supkovo naslanjanje na Sorokina pri njegovi interpretaciji bioorganicistične sociologije (ob Supkovem, tudi razumljivem, naslanjanju na Barnesove in Becker-Barnesove zgodovine sociologije). Sorokinova sociološka sistematika, kakor jo izpiše do 2. svetovne vojne, pa je v našem sedanjem (in nekdanjem) sociološkem prostoru izrazito prisotna tudi skozi model razvrščanja socioloških smeri, npr. pri J. Goričarju (katerega intelektualni vpliv pojenja šele zadnja leta).

eksplicitno kakor v prvih omenjenih (in predvsem v "Contemporary Sociological Theories"), vendar pa obstaja mesto, na katerem je glede tega zelo konkreten.

3.7.1. Sorokinov "pozitivistični organicizem"

Konkretnost Sorokinovega govorjenja o organicistični sociološki tradiciji se pojavi v tistem delu omenjenega dela, v katerem brani svojo lastno sociološko pozicijo kot neorganicistično sociološko pozicijo (Sorokin, 1966: 614-615).

Nekaj let pred tem namreč D. Martindale v svojem delu "Social Life and Cultural Change" (1962) Sorokina označi kot "pozitivističnega organicista".²⁶

Po Sorokinovem mnenju predstavlja omenjeno delo "eno najboljših študij svoje vrste", vendar je označevanje njegovega dela kot pozitivistično organicističnega istočasno "velika nepravilnost" (Sorokin, 1966: 614).

Sorokin meni, da je njegova sociološka pozicija skozi **kritiko** bioorganicistične sociološke šole, kakor jo izpelje v "Contemporary Sociological Theories" in v svojih kasnejših delih, jasno vidna (ibid.).

Res je sicer, da njegova kritika ne more izničiti pomembnih znanstvenih dosežkov te šole, ki jo je prispevala k sociologiji in drugim na njo nanašajočim se znanostim, kar pa (po njegovem mnenju) še ne pomeni, da se ga lahko razglašajo za organicista (ibid.).

"Ta prispevek nima nič opraviti z organicističnimi analogijami, ki so celo pri samem Spencerju predstavljale bolj nekakšno oporno točko za izgradnjo njegove teorije, od katere (oporne točke, op. A. F.) pa se je (tako kot veliko drugih organicistov) oddaljil, potem ko je in so izgradili svoje teorije. S tega splošnega zornega kota je njihov prispevek večji in bolj znanstven (podčrtal A. F.), kot so na primer prispevki sedanjih 'strukturalno-funkcionalnih' teoretikov. V večjem delu blede ponavljajo bistvene teze organicistične šole. (podčrtal A. F.) Najbolj vprašljiv del strukturalno-funkcionalnih teoretikov je njihovo ponavljanje organicističnih analogij, ki jih uporabljajo na vprašljivi mehanicistični ravni." (ibid.)

Ker se ni nikoli pridružil pozitivistični usmeritvi v sociologiji - prav nasprotno: skozi svoje delo je kritiziral številne predpostavke pozitivistične filozofije, sociologije, etike in tudi drugih psiholoških disciplin (čeprav je tudi res, da je sprejemal nekatere zastavitve pri Comtu in drugih vodilnih predstavnikih pozitivizma), ga po njegovem mnenju nikakor ni mogoče uvrščati med sociološke organiciste.

Omenjanje P. Sorokina v kontekstu organicistične sociološke tradicije se nam zdi povedno iz vsaj dveh razlogov.

Prvi razlog je bolj splošne narave in kaže na fleksibilnost in nezaključenost recepcije sociološke tradicije. Kar pomeni, da sociološka tradicija nastaja vedno znova; z novimi branji relevantnih avtorjev in mest iz njihovih opusov ter z njihovo interpretacijo in umeščanjem v sociološko zgodovino.

Drugi razlog pa je že bolj posebne narave in je povezan s Sorokinovimi trditvami, ko primerja bioorganicistično in strukturalnofunkcionalistično sociološko šolo.

S to primerjavo izgovarja nekaj, kar bomo skušali (v kolikor bo to v naši moči) podrobneje osvetliti, ko bomo v VI. poglavju vrednotili Steinerjev sociološki "organicizem" v presečišču s socialnoteoretsko in sociološko organicistično tradicijo.

²⁶ D. Martindale uvrsti Sorokina (skupaj s Spenglerjem in Toynbeejem, pred njimi še tudi Durkheima in Toennies) med pozitivistične organiciste že v svojem delu "The Nature and Types of Sociological Theory" (1960).

Sorokinova trditev, da je bioorganicističen prispevek v zakladnico sociološke tradicije pomembnejši in bolj znanstven, kot strukturalnofunkcionalističen prispevek (ki da je samo blede ponavljanje bioorganicističnega prispevka), vzpostavlja pomembno ločnico pri interpretaciji te sociologije, ki jo morda tudi sami nakazujemo znotraj interpretacij tega poglavja (npr. ko omenjamo Haralambosovo vpeljevanje razumevanja funkcionalistične sociološke interpretacije).

Omenjena Sorokinova trditev je pomembna, ker z njo pomembno priostri svoje medvojno vrednotenje te sociologije in ker kaže na pomembno kontinuiteto sociološkega organicizma vse do danes (prek funkcionalizma in sistemske sociološke teorije).

3.7.2. Organicistična sociologija

Vrednotenje bioorganicistične sociologije v "Contemporary Sociological Theories" (Sorokin, 1928: 194-218) vpelje Sorokin z vzpostavljanjem:

- odnosa med bioorganicistično sociologijo in drugimi sociološkimi šolami, ki so inspirirane z **biološko** interpretacijo naravne resničnosti,²⁷ ter
- postavljanjem notranjih meja med različnimi organicističnimi sociološkimi interpretacijami družbene resničnosti.

* * *

Ko vpeljuje termin "bioorganicistične sociologije" kot ene izmed skupin socioloških teorij, ki sodijo v "šolo biološke sociologije", loči na ravni "temeljnih konceptov družbe" štiri osnovne tipe le-teh.²⁸

Prvi je **mehanicistična** koncepcija družbe, po kateri je družba podobna strojnemu sistemu. **Drugi** je "nominalistična ali atomistična koncepcija", katera ne vidi v družbi nič drugega kot množico posameznikov in ne prepoznava v njej nobene "nad-individualistične resničnosti". **Tretji** tip razlag je povezan s konceptom **organizma**, po katerem je družba živa celota, katera ima svojo nadindividualno resničnost, svoj naravni izvor in spontano eksistenco.

Četrti tip razlag pa predstavlja **funkcionalističen** koncept, za katerega ni pomembno, ali je družba organizem ali mehanizem, ali je družba naravna ali umetna tvorba, ampak je zanj pomembno videnje družbe kot **sistema medsebojno odvisnih posameznikov** (kot sinteza sociološkega realizma in nominalizma). Ta sistem ni nadrejen posameznikom, čeprav je istočasno različen od njih. Funkcionalistična analiza se ukvarja z oblikami in značilnostmi odnosov med deli socialnega sistema (Sorokin, 1928: 195).

²⁷ Ob "bioorganicistični šoli" našteva še "antroporasno šolo", "darwinistično šolo boja za preživetje" in "instinktivistično šolo" (Sorokin, 1928: 194).

²⁸ Takšno razdelitev ponovi v "Soziologischen Theorien ..." (Sorokin, 1931: 54-58), kjer tudi zelo jedrnatopovzame osnovne zakonitosti bioorganicističnih socioloških konceptov. Pri bioorganicističnih teorijah je treba po njegovem mnenju razlikovati dva osnovna tipa osnovnih zakonitosti. Prve so tiste, ki izhajajo iz biologije in nas napeljujejo na zaključek, da človeška družba ni povsem umetna kreacija ljudi in da je nekakšna živa celota, ki se razlikuje od skupka izoliranih posameznikov. Takšno videnje družbe ni zastopano samo pri bioorganicističnih socioloških teorijah, ampak tudi pri drugih socioloških teoretskih opcijah, in bioorganicistične teorije nimajo "monopola" na to interpretacijo.

Drugi tip bioorganicističnih teorij pa so teorije, ki posplošujejo zakonitosti bioloških zakonitosti tudi na človeško družbo, kar pripelje do zaključka, da je celotna družba (prav tako kot človek) nekakšen organizem. To pa ne pomeni, da je tudi celotna družba biološki organizem, čeprav je nekakšen sistem oziroma nekakšna enovita celota.

Ti osnovni tipi razlag se nato pojavljajo v različnih **organicističnega** razlaganja in razumevanja družbene resničnosti.

Sam pozna tri osnovne tipe teh različic, ki jih poimenuje "filozofski organicizem", "psihosocialni organicizem" in "biološkiorganicizem - bioorganicistične teorije družbe" (Sorokin, 1928: 196-197).

Osnovne predpostavke **filozofskega organicizma** govorijo o družbi kot živi celoti, ki ima nadosebni značaj in živi v skladu s svojimi lastnimi zakonitostmi. V okvir takšnega razumevanja ne sodijo razumevanja družbe kot biološkega organizma ali nekakšne psihološke celote (v podobah ali "skupne duše" ali "javnega mnenja" ali česa podobnega). V osnovi gre za konceptualizacijo, ki je nasprotna atomističnim ali nominalističnim in mehanicističnim konceptom družbe (Sorokin, 1928: 196).

Osnovne predpostavke **psihosocialnega organicizma** se v veliki meri prekrivajo z značilnostmi filozofskega organicizma. Meje med njima so velikokrat skoraj nevidne, tako da je mogoče filozofski organicizem uvrščati tudi v psihosocialni organicizem. Psihosocialni organicizem daje poudarek razumevanju družbe kot nadosebnega organizma idej, predstav, mišljenj in volje, ki so zanje resničnost "sui generis" nad resničnostjo idej, mišljenj, predstav in volje članov družbe. Družba je tako neke vrste duhovna osebnost ("spiritual personality"). V skladu s to predpostavko se socialne skupine velikokrat psihološko personificirajo s številnimi analogijami med individualnimi in socialnimi mnenji (ibid).

Osnovne predpostavke **bioorganicističnih** teorij družbe izhajajo iz spoznanja, da je družba samo posebna oblika biološkega organizma. V njenem celotnem življenjskem procesu se pojavljajo podobnosti z življenjskimi procesi naravnih organizmov. Zato v družbi delujejo isti zakoni kakor v biologiji. In ker je družba organizem v biološkem smislu, ni samo psihosocialno resnična, ampak tudi fizično resnična. V svojem bistvu predstavljajo te teorije radikalno obliko sociološkega realizma (Sorokin, 1928: 197).

Ob koncu jedrnate označbe vseh treh tipov organicističnih razlag družbe Sorokin napravi dva pomembna zaključka.

Prvi zaključek se glasi, da bioorganicistične interpretacije družbe **ne smemo** mešati z ostalima dvema, saj med njimi obstaja (pre)velika razlika.

Drugi zaključek pa pravi, da samo bioorganicistično razumevanje družbe pripada biološki šoli v sociologiji, medtem ko filozofski in psihosocialni organicizem ne pripadata biološki šoli. (Filozofski organicizem po njegovem mnenju v osnovi ne potrebuje posebne sociološke obravnave, saj - z upoštevanjem zamejitev težke ločljivosti s psihosocialnim organicizmom - pripada filozofski interpretaciji; psihosocialni organicizem pa uvršča - in obravnava - v okviru "sociologistične šole") (ibid.).

3.7.3. Bioorganicistična sociologija

Kot najbolj vidne predstavnike bioorganicističnih socioloških teorij navaja P. Lilienfelda, A. Schaeffleja, R. Wormsa in J. Novicowa. Razen njih pa navaja še nekatere druge, ki so v "nekoliko bolj mili obliki" sledili istim, bioorganicističnim načelom pri razlaganju družbe (kot A. Fouillee ali La Ferriere, Kjellen in M. Roberts) (Sorokin, 1928: 201).

"Glede na znatno podobnost osnovnih načel, iz katerih izhajajo vsi avtorji, dobro poznanega karakterja njihovih teorij in vprašljive vrednosti njihovih zaključkov za sociološko znanost lahko skupno orišemo vse teorije brez posebne analize in interpretacije posameznih teorij." (Sorokin, 1928: 201)

Tako povzema osnovna načela bioorganicistične sociologije v štirih točkah. *Prvič*, družba ali socialna skupina je posebna vrsta organizma v biološkem smislu besede. *Drugič*, bitje socialnega organizma je v svojih bistvenih značilnostih, sestavi in funkcijah podobno biološkemu organizmu. *Tretjič*, družba je kot biološki organizem podvržena istim biološkim zakonitostim, na osnovi katerih deluje in živi biološki organizem. In *četrtič*, sociologija je znanost, ki se utemeljuje z biologijo (Sorokin, 1928: 201-202).

Po Sorokinovem mnenju je pri bioorganicističnih socioloških teorijah nujno razlikovati dve različni vrsti obravnave.

Prva vrsta obravnave izhaja iz tega, da mora sociologija temeljiti na biologiji in da je potrebno socialne pojave razlagati s pomočjo načel, ki veljajo v biologiji, da človeška družba ni samo umetna stvaritev ter da predstavlja vrsto žive celote, ki je različna od golega seštevka izoliranih posameznikov. Ta načela se pojavljajo tudi v drugih socioloških šolah in niso neka posebnost ali celo monopol bioorganicističnega pristopa (Sorokin, 1928: 207).

Prav drugačni pa so lahko naši zaključki v odnosu na **drugo** vrsto bioorganicističnih obravnave.

Ta vrsta je nekakšna kombinacija prvih dveh osnovnih principov prve vrste obravnave, z izrazitim poudarkom na analognosti med družbo in biološkimi organizmi.

Ker so biološki zakoni uporabni pri razlagi človeških bitij, sledi zaključek, da je človeška družba organizem; ker je človeška družba sestavljena kot vsak organizem iz živih posameznikov, sledi zaključek, da je družba podobna organizmu tudi na ravneh socialne strukture, organov in funkcij (Sorokin, 1928: 207-208).

Druga vrsta obravnave je "diferentia specifica" znotraj bioorganicističnih teorij zaradi "originalnosti" (in vztrajanja) pri uporabi analogije med družbo in biološkimi organizmi. Te obravnave "stojijo in padejo s temi načeli" (Sorokin, 1928: 209).

Napačnost teh načel je prav lahko pokazati.

Človek je seveda tudi biološki organizem, vendar to še ne pomeni, da je mogoče zaključevati, da je tudi človeška družba takšen biološki organizem.

Lahko se strinjamo, da je človeška družba vrsta nekakšne celote, v kateri so člani neodvisni drug od drugega. Vendar je vsekakor napačno, če zaključujemo, da je družba biološki organizem zato, ker je nekakšna celota tudi biološki organizem.

"Sončni sistem, avtomobil, rastlina, žival, reka ali človek - vsi predstavljajo vrsto celote z neodvisnimi deli. Ali zaradi tega lahko rečemo, da je človeška družba ista celota kot sončni sistem, avto, rastlina, reka ali da so vsi ti objekti isti?"

(Sorokin, 1928: 209)

Nekateri bioorganicisti (npr. Bluntschli) z enačenjem socialnega in biološkega organizma upravičujejo upravičenost določenih (različnih) strukturalnih značilnosti družbe - kot npr. "monarhijo", "administrativno centraliziranje", "absolutizem" ali "socializem" kot oblika največje možne integracije socialnega organizma.

Na drugi strani pa nekateri bioorganicisti (npr. Spencer) s pomočjo organske analogije dokazujejo nujnost npr. "decentralizacije", "individualizma" in "liberalizma".

"To vse kaže, prvič, na nejasnost logičnih vsebin teh bioorganicističnih načel, ki omogočajo povsem različne zaključke. Prav tako pa kažejo na neznanstveno naravo njihovih zaključkov. V bistvu niso nič drugega kot Paretove 'izpeljave' oziroma 'ideologije', katerih namen ni opis resničnosti takšne, kakršna je. Njihov osnovni namen je zapolnitev takšnih ali drugačnih avtorjevih ... 'želja'. Ker so takšne, niso niti znanstvene niti neznanstvene, ampak zunajznanstvene in s tem izven prizadevanj, ki jih pokriva znanost." (Sorokin, 1928: 210)

Praktično vrednost bioorganicističnih analogij je mogoče iskati pri oblikovanju pedagoških predstav npr. abstraktnega socialnega sistema, čeprav so te vrednosti omejene (Sorokin, 1928: 211). Razen tega je lahko koristen "naturalistom" za njihovo lažje razumevanje pojavov, s katerimi se ukvarjajo.

"Koristno je sociologizirati biologijo, škodljivo pa je biologizirati sociologijo ... Bioorganicizem je ne samo napačen, marveč tudi škodljiv ... Zmota v njeni sociološki ontologiji, v izgradnji različnih metafizičnih entitet kot resničnih stvari, ali neprestana raba terminov kot "socialna načela", "duša množice" in njeni drugi nejasni koncepti biološke metafizike jo delajo verjetno za najslabšo vrsto metafizike." (Sorokin, 1928: 212)

Po Sorokinovem mnenju je preprosto dejstvo, da analogizem bioorganicizma ni prinesel v sociologijo nič takšnega, s čimer bi bilo mogoče resnično razumeti socialne fenomene (Sorokin, 1928: 212).

Res pa je, da z odmislitvijo analogistične ideje ostanejo v bioorganicizmu ideje, ki imajo sociološko vrednost, čeprav bioorganicizem (kot je že bilo pokazano) nima monopola nad temi idejami (ker so prisotne tudi v drugih socioloških usmeritvah).²⁹

Po Sorokinovem mnenju je razlikovanje med "mehanskim", "organskim" ali "fizičnim" v osnovi **terminološki** problem, ki sam po sebi ni pomemben. To, kar je pomembno, je, **kako opisujemo** njihove značilnosti in funkcionalne odnose. Samo poimenovanje pove zelo malo o našem poznavanju socialnih pojavov; zato so lahko takšna poimenovanja velikokrat nekoristna in zavajajoča (Sorokin, 1928: 212).

"Zato menim, da se je treba za potrebe znanstvenega preučevanja pojavov osredotočiti na omenjeno funkcionalno analizo in opis socialnega sistema ter dajati manjšo pozornost poimenovanjem, da je nekaj 'mehanicistično', 'organsko', 'psihosocialno', 'atomistično', 'univerzalistično' itd.

Na žalost se veliko sociologov ukvarja predvsem s terminološkimi odtenki ("word-polishing") ... in premalo z dejansko analizo pojavov in njihovimi funkcionalnimi odnosi."

(Sorokin, 1928: 213)

²⁹ "Lahko rečemo, da družba predstavlja vrsto sistema ali vrsto celote, vendar to ni identično s celoto organizma. Lahko rečemo, da je socialna skupina resničnost *sui generis*, ki je različna od tega, da bi bili njeni člani v položaju polne izolacije. Toda družba ne obstaja povsem neodvisno. Zato ne smemo pozabiti, da posamezniki skozi svoje interakcije urejajo dani socialni sistem. Lahko rečemo, da je potrebno upoštevati biološke zakone pri interpretaciji socialnih pojavov, vendar pa to ne pomeni, da je socialni sistem biološki organizem. Lahko se strinjamo, da se socialni sistem ne oblikuje in uravnava samo s svojimi lastnimi silami; toda to je tako, če opazujemo katerokoli celoto - ne glede na to, ali je ta celota 'mehanska' ali 'organska' ali socialna. Lahko se strinjamo, da družba ni umeten sistem, ki bi bil ustvarjen zahvaljujoč samo človekovim namenom; čeprav je res, da solarni sistem, ali organizmi in veliko število drugih 'organskih', 'mehanskih' in 'fizičnih' celot nastajajo povsem spontano. Res je, da socialne institucije nastajajo kot rezultat številnih sil in kot posledica dolgega niza poizkusov in napak, kar ne moremo razumeti kot nekaj povsem 'slučajnega', kar je mogoče z lahkoto naenkrat spremeniti." (Sorokin, 1928: 212-213)