

Psihologija kulture: Ali je imela v Sapirjevi antropologiji opraviti kultura s posameznikom?¹

VESNA V. GODINA

POVZETEK

Članek se osredotoča na predstavitev Sapirjevega razumevanja problematike "kultura-osebnost". Analiza je osredotočena na materiale s Sapirjevih predavanj, ki jih je imel med leti 1933 in 1937 na Yaleu, v letih 1927 do 1928 na univerzi v Chicagu in v letu 1932-33 v okviru Rockefellerjevega seminarja. V tekstu je analizirano Sapirjevo razumevanje kulture, njegova razdelava kulturnega vzorca in konfiguracije, predstavljeno je njegovo razumevanje metodoloških in epistemoloških problemov, ki in kakor izhajajo iz njegovega razumevanja kulture in predstavljeno je njegovo razumevanje odnosa med posameznikom in kulturo. Razpravlja pa se tudi o njegovi kritiki Benedictove in Meadove ter o njegovem odnosu do psihoanalize.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY OF CULTURE. ABOUT CULTURE AND PERSONALITY IN ANTHROPOLOGY OF EDWARD SAPIR.

In the article Sapir's elaboration of "culture-personality" problematic is discussed. The main point of the analysis represent materials of Sapir's lectures which had been given at Yale, between 1933 and 1937, at University of Chicago between 1927 and 1928 and as Rockefeller's seminar in the year 1932-33. In the text Sapir's understanding of culture is discussed, his elaboration of cultural pattern and configuration is presented, methodological and epistemological problems related with his understanding of culture are analysed and his elaboration of relationship between individual and culture is presented. Also his criticism of Benedict and Mead and his attitude to psychoanalysis is discussed.

¹ Tekst je nastal v okviru dela na raziskavi "Teorija v antropologiji: ponovna preiskava klasične antropološke misli", ki jo financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije.

I. "The relation between personality and culture... has become my obsession."
(Sapir, 1994: 176)

V zgodovini antropologije se Sapirjevo ime praviloma veže na lingvistične antropološke študije tridesetih let in na izoblikovanje t.i. Sapir-Whorfove hipoteze (prim. Voget, 1975; Harris 1972; Naroll, Naroll, 1973); Sapir pa ni veljal za klasičnega predstavnika zgodnjih "culture and personality" študij (prim. npr. Barnouw, 1985). Sapirjev angažman zunaj ameriške lingvistične antropologije tridesetih let se je praviloma omejil na splošno sprejeto dejstvo, celo stereotip, da je zgodnji odmik od Boasove teoretske pozicije zaznamovala trojica, "triperesna deteljica" Benedict, Mead, Sapir, pri čemer je kljub obsežnejšim objavam Benedictove in Meadove teoretsko prednjačil v resnici Sapir. Vendar pa se zdi, da je bilo treba počakati do leta 1994, da je ta splošni stereotip dobil tudi povsem jasni dokaz; kajti šele objava Sapirjevih predavanj v tekstu "Psychology of Culture"² je omenjeni stereotip opremila s sistematičnim tekstom, ki v primerjavi s teksti Benedictove in Meadove iz istega obdobja³ kaže nedvomno Sapirjevo teoretsko superiornost. In to ne samo v smislu, ki je bil že znan - da je bil namreč prav Sapir tisti, ki je s svojimi razumevanji in analizami v skupnih diskusijah z Benedictovo in Meadovo v resnici izoblikoval teoretske pozicije, ki sta jih kasneje obe imeli za izhodišče svojih del v tridesetih, temveč tudi v smislu, ki doslej ni bil toliko znan in izpostavljen - namreč v kritičnem teoretskem odmiku od takrat uveljavljene antropologije tako v Ameriki (torej tudi odmiku od Meadove in Benedictove), kot tudi v Evropi (npr. od Malinowskega). Pri čemer morda ni pretirano tudi trditi, da je prav "Psychology of Culture" tisti tekst, ki izmed vseh v ameriški antropologiji tridesetih let tudi najbolj sistematično in celovito razdeljuje polje zgodnjega psihologizma oziroma polje zgodnjih študij "kultura-osebnost"; po branju Sapira se namreč zde dela Meadove in Benedictove bolj ali manj poljudna razdelava in z etnografijo opremljena konkretizacija nekaterih temeljnih Sapirovihi teoretskih izhodišč.⁴

Tisto namreč, kar Sapir prinaša tako bistvenega, je precizna in sistematična razdelava za polje "culture and personality" temeljnih pojmov kulture in osebnosti ter jasna opredelitev mesta in predmeta polja samega. Če k temu dodamo še jasno argumentacijo za naslonitev na psihoanalizo in razpravljanje o epistemoloških problemih družboslovnih znanosti v celoti ter antropologije še posebej, je seveda povsem jasno, zakaj Sapirjeva Psihologija kulture tako bistveno spreminja podobo, ki smo jo o zgodnjem ameriškem psihologizmu imeli do pred izida tega dela. Vsekakor: Barnouwova "Culture and Personality" (1985) bi bila bistveno drugačna, če bi "Psychology of Culture" izšla že v sedemdesetih.

² Gre za zbir predavanj, ki jih je imel Sapir med leti 1933 in 1937 na Yaleu, v letih 1927 in 1928 na University of Chicago in v okviru Rockefellerjevega seminarja v letih 1932-1933. Vključuje pa tudi vrsto drugih virov, kot npr. Sapirjev oris za delo *Psychology of Culture*, ki ga je leta 1928 poslal založbi Harcourt. Predavanja je uredila Judith T. Irvine in so pod naslovom Sapirjevega načrtovanega, vendar nikdar napisanega in objavljenega dela "Psychology of Culture" izšla pri Mouton de Gruyter v letu 1994.

³ Gre predvsem seveda za tekste R. Benedict *Patterns of Culture* (1934) in M. Mead *Coming of Age in Samoa* (1928), *Growing up in New Guinea* (1930) in *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935); za tekste torej, ki so izšli skoraj sočasno s Sapirjevimi kurzi predavanj in ki jim je Sapir, kot bomo še videli, namenjal v predavanjih tudi kritično pozornost.

⁴ Seveda je treba nujno pridodati, da Sapir teh svojih teoretskih izhodišč ni razdelal zgolj in izključno v svojih seminarjih; mogoče jih je razbrati in analizirati tudi v vrsti drugih njegovih del, kot na primer "Language: An Introduction to the Study of Speech" (1921), "Communication" (1931), "Custom" (1931), "Personality" (1934) in "Symbolism" (1934).

II. "...we do not see things, we see significances." (Sapir, 1994: 105)

Vsaj od izida Benedictinih *Patterns of Culture* se je v ameriški antropologiji tridesetih let pojem kulture vezal na pojem kulturnega vzorca. In tudi pri Sapirju ima kulturni vzorec eno centralnih mest v razumevanju kulture; kultura je namreč vezana na vzorčne držbe, simbolne strukture in vrednote (prim. Sapir, 1994: 178, 179). Ali kot zadevo ilustrira Sapir: "Ta značilnost kulture - vzorčenost držb, motivov in vrednot pomaga razumeti življenja posameznikov in njihove relacije drugega do drugega. Na primer, vzemite povsem osebno stanje, ko dva človeka vstopata v podzemno železnico. Predpostavimo, da hoče vsak plačati svoje potovanje, svojo vozovnico. Kultura se manifestira v tem stanju, saj gre tu princip ekonomske neodvisnosti... V deželah kontinentalne Evrope bi obstajala⁵ drugačna držba. Gre za sistem vrednot in v sleherni kulturi obstojajo prav posebni sistemi... To so vzorci kulture..." (ibid.: 178).

Seveda pa se Sapir s konceptom kulturnega vzorca ukvarja bistveno podrobneje, kot bi bilo mogoče zaključiti zgolj iz navedenega odlomka. Morda bi veljalo začeti s Sapirjevim eksplicitnim izpostavljanjem kulturnega vzorca kot konfiguracije, *estetske forme, gramatike* (vedenja): "...kulturni vzorec je vedno konfiguracija... Na kulturni vzorec bi morali vedno gledati kot na konfiguracijo ali estetsko formo, ne pa zgolj /kot na zbir/ specifičnih primerov..." (ibid.: 119, 118). In še: "Zatorej obstaja analogija med razdelovanjem gramatike jezika in razdelovanjem vzorca..." (ibid.: 118). Sam Sapir ta svoj pristop označi za "gramatično interpretacijo kulturnega vzorca" (ibid.: 119); za gramatično interpretacijo, ki ima za cilj odkriti "geometrični plan" (ibid.: 105) vedenja.⁶

Problem je torej očiten: na eni strani imamo konkretna vedenja konkretnih posameznikov, na drugi strani pa pomeni teh vedenj. Pomeni teh vedenj lahko seveda bistveno variirajo; eno samo vedenje ima lahko izjemno veliko število različnih pomenov (in Sapir večkrat navaja ilustrativen primer humorja - prim. ibid.: 105, idr.). Pomen vedenja ni vsebovan v vedenju kot takem, v vedenju samem, temveč je odvisen od tega, kam se to vedenje vstavi. Ali povedano nekoliko drugače: vedenje A ima lahko serijo pomenov; pomen a_1 , a_2 , a_3 ... a_n ; samo po sebi nima nobenega izmed navedenih pomenov (nič bolj objektivno kot kateregakoli drugega); seveda pa pomen vedenja v konkretni kulturni in socialni situaciji ne more kar drseti, temveč se mora slejkoprej nekeje ustaviti - določeno konkretno vedenje posameznika pač ne more pomeniti karkoli, temveč mora pomeniti nekaj določenega, "fiksneza"; "ustavitev drsenja pomenov" seveda ni stvar vedenja samega, temveč tega, kam, v katero "konfiguracijo" ga vmetimo; v konfiguraciji K_1 bo imelo vedenje A pomen a_1 ; v konfiguraciji K_2 pomen a_2 , v konfiguraciji K_3 pomen a_3 , itd. "Dogodku je treba za njegovo razumevanje dati lokus /in konfiguracija je tista/, ki daje lokus vedenju" (ibid.: 119). Ali povedano konkretnije: ali bo nošenje določene barve pomenilo žalost ali veselje, je odvisno od kulturnega vzorca, v katerega je vmeščeno; ali bo izogibanje pomenilo prijateljsko, spoštljivo ali sovražno držbo, je odvisno od kulturnega vzorca, v katerega ga vmetimo... "Pomen slehernega akta je odvisen od njegovega mesta v vzorcu" (ibid.: 105). Enako kot pomen besede ni v besedi sami, temveč je odvisen od njenega mesta v stavku. Iz tega sledi tudi jasni metodološki napotek: "Kulturne vzorce je treba opisovati in njihovo zgodovino je treba študirati. Vendar pa je treba dati poudarek... njihovemu

⁵ Zgolj tehnična opomba: oglati oklepaji v tekstu so vstavki, ki jih je, da bi bil tekst tekoč, vstavljala Irvinova in jih na tem mestu, kljub slabši preglednosti teksta, zaradi možnosti razločevanja notranje strukturiranosti teksta ohranjamo.

⁶ Povedano vsekakor točno navaja na tako spoznavnoteoretsko kot tudi metodološko naslonitev Sapirjeve analize kulture in kulturnega vzorca na lingvistiko ter lingvistično analizo jezika. Jezik je bil namreč za Sapirja, kot jasno izpostavlja tudi Irvinova, "najčistejši primer kulturnega fenomena" (Irvine, 1994: 8).

pomenu" (ibid.: 240).

"Težava", da je pomen vedenju zunanji, seveda nujno izpostavi tudi v "gramatični analizi vedenj" tisti problem, ki ga skorajda istočasno izpostavi na primer tudi Malinowski v analizi jezika: namreč problem konteksta. In če Malinowski izpostavi kot kontekst situacijo izrečenega (prim. Malinowski, 1969), potem je za Sapirja kontekst vedenja v resnici njegova konfiguracija, njegov kulturni vzorec; kot po Malinowskem izrečeno črpa pomen iz situacije, v kateri je bilo izrečeno, tako vedenje po Sapirju črpa pomen iz kulturnega vzorca, v katerega je vmeščeno. *Kulturni vzorec je kontekst vedenja.*⁷

Takšna zastavitev pa seveda načne vrsto novih problemov: problem vmeščanja vedenja v kulturni vzorec; problem generalizacije procesa vmeščanja tudi na druge elemente kulture; problem enačenja/neenačenja vedenja in vzorca itd.

Kolikor je pomen vedenju zunanji in kolikor je kulturni vzorec kontekst vedenja, v toliko je akt "opomenjanja vedenja" seveda centralnega pomena. Ker je "opomenjanje vedenja", kot smo že omenili, stvar vmeščanja le-tega v določeni kulturni vzorec, je torej prav proces vmeščanja vez med vedenjem in njegovim pomenom, je "kanal", prek/skozi katerega se pomen "pretoči" na vedenje. Sam Sapir ta proces, razen s terminom vmeščanje (ibid.: 179), označuje tudi s terminom interpretacija (ibid.: 105). "Interpretacija /vmeščanje vedenjskega akta v vzorec pomena - je tisto, kar je pomembno..." (ibid.: 105). To vmeščanje, interpretacija pa seveda ne poteka "v zraku", kar sama od sebe, temveč jo izvajajo konkretni posamezniki konkretne kulture. Ti posamezniki znajo pomen "pretočiti" na vedenje, ti posamezniki poznajo ključ interpretacije, vmeščanja. Zato torej naslednja nujnost. "...vzorec mora biti razumljen v okviru ultimate analize, ki jo intuitivno izpelje katerikoli normalni član dane skupnosti... Zapomnite si torej, da je sam pomen kulturnega vzorca odvisen od /njegove smiselnosti za nosilca:/ od emocionalne reakcije nanj. To je test resničnosti kulturnih elementov za posameznike neke skupine" (ibid.: 139-140). Ali povedano drugače: če posameznik ne more izpeljati intuitivne analize vedenja, če na vedenje ne more emocionalno reagirati, se pomen na vedenje pač ne bo "pretočil"; vedenje bo za posameznika ostalo neprepoznavno, brez pomena.⁸

V tej točki torej posameznik dobi centralni pomen za analizo kulturnega vzorca: da vzorec lahko funkcionira, ga morajo posamezniki intuitivno (pre)poznati.⁹ Morajo se ga naučiti, mora jim biti (medgeneracijsko) transmisiran.¹⁰

⁷ Sapir to splošno izhodišče lepo ilustrira s primerom operne pevk. "Na primer, pomislite na dobro pevko, ki izvaja operno arijo zvečer v operi. Ideja, da je opera visoka oblika kulture, je ena izmed vrednot, ki jih vsi sprejemajo. Toda če pevka, nenaproseno, začne peti na čajanki, je to nekaj drugega. /Arija/ je ista kulturna forma, vendar pa z različno vmestitvijo. Na čajanki glasba obstaja zgolj kot nekaj, na kar se nanaša, /ne pa kot vedenje, ki se ga prakticira; in ta razlika se mnogokrat spregleda/. Če bi vprašali na čajanki, kaj je pomembnejše, dobro zapeta arija ali čaj, bi bil odgovor arija. Vendar pa to ne upošteva vmestitve simbolov. Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti abstraktno, temveč je treba upoštevati čas in prostor. Pevka na čajanki ni pevka /tu in zdaj/. Je simbol neke pomembne zunanje vrednote in je del rituala čajanke. Pevka kot taka je referenčna točka v formalnem ritualu čajanke" (ibid.: 179). O pomenu konteksta prim. še ibid.: 43, 103-106, 179-181 idr.

⁸ Tega testa praviloma ne naredijo predstavniki tujih kultur. Gre seveda za očiten problem, da kulturni element, ki ima za predstavnika kulture ena jasen in nedvoumen pomen, tega pomena nima za predstavnika kulture dve. Tudi problem vzroka je več kot očiten: za predstavnika kulture dve ta kulturni element nima pomena zato, ker ne poseduje kulturnega vzorca, znotraj katerega je kulturnemu elementu ta pomen dan; ni mu torej dan "terminološki ključ" (ibid.: 53) za pristop k pomenu.

⁹ Poudarek na intuitivnosti je ključen. Veže se med drugim tudi na Sapirjevo poudarjanje pomena nezavednega in s tem tudi psihoanalize. Pri čemer intuicija Sapirju pomeni "zmožnost videti shemo, vzorec sklepanja, imaginativno. Tisto, kar je pomembno, ni navzven vidno sklepanje..." (ibid.: 105).

¹⁰ S tem pa seveda zadenemo ob problem medgeneracijske kulturne transmisije, socializacije oziroma

Vendar pa: kljub temu da je prav posameznik tisti, ki vedenju - skladno z vzorcem, ki ga ima - pripiše pomen, vedenje posameznika ni kulturni vzorec, vzorci vedenja posameznika niso kulturni vzorci. Kulturni vzorec je namreč, glede na vedenje posameznika, "sleherni jasni, formalni oris, ki je abstrahiran iz totalnosti vedenja" (ibid.: 85; prim. tudi str. 175). Med konkretnim vedenjem posameznika in kulturnim vzorcem je torej proces abstrakcije.¹¹ Kot je, gledano z drugega zornega kota, med kulturnim vzorcem in posameznikom zmeraj posameznikova osebnost: "... na individualni ravni kulturni vzorec nikoli ne more priti do čistega izraza. Zmeraj vstopi osebnost." (ibid.: 179). *Kulturni vzorec je tako od posameznika interiorizirano okolje vedenja, ki je eden od dejavnikov, ki vplivajo na posameznikovo konkretno vedenje.*

Iz tako razumljenega odnosa med kulturnim vzorcem in vedenjem posameznika sledi tudi metodološki napotek za študij kulturnih vzorcev: v kolikor je namreč kulturni vzorec abstrakcija iz vedenj posameznikov, je treba študij kulturnega vzorca zmeraj pričeti pri tem konkretnem vedenju posameznikov. "/Opazovalec/ naj bi nikoli ne pričel z vzorcem, temveč z individuumom..." (ibid.: 49).¹² Pričel, vendar ne tudi končal; kajti čeprav je študij vedenja "smiselni, to ni resnični študij kulturnih vzorcev" (ibid.: 44). Resnični študij kulturnih vzorcev namreč poteka po shemi: študij vedenja - abstrakcija - kulturni vzorec (prim. ibid.: 44, 49 idr.).

V zvezi s študijem kulturnega vzorca pa je bistvena še neka druga težava: nemogoče ga je, kot dobesedno pravi Sapir, "locirati... v času in prostoru" (ibid.: 55). Dejstvo, ki je seveda spet vezano na posameznike, ki skozi svoje vedenje kulturni vzorec realizirajo.

Pri kulturnem vzorcu Sapir loči tako formo kot funkcijo: "*Vzorec je forma, gledana funkcionalno*" (ibid.: 106). Vendar pa je za vzorec bistven njegov pomen, ne pa funkcija, še posebej kadar gre za statični vidik, za stabilnost vzorca (prim. ibid.: 119). Tudi forma vzorca ni določena z njegovo funkcijo (prim. ibid.: 91), enako kot funkcija ni vezana na dinamični vidik vzorca - to mesto pripada "vodilnim motivacijam... vladajočim idejam v kulturi" (ibid.: 119). Zato torej Sapirjev sklep: funkcija je "sekundarna" (ibid.: 91).¹³

Nadalje: kulturni vzorec je plan za vmeščanje ne le posameznikovih vedenj, temveč vseh segmentov kulture (npr. simbolov) (prim. ibid.: 106, 179). "V razumevanju kulture... je vmestitev simbolov pomembni zorni kot" (ibid.: 179). Sleherni kulturni element torej, ki mora pridobiti pomen, je vezan na vmestitev v kulturni vzorec; kajti "značilnosti nimajo pomena" ...Objekt kot tak je nič - nekaj (kot nasprotje nič) postane šele, ko in če je aktiven in interpretiran" (ibid.: 85, 95). Zatorej je *kulturni vzorec kontekst slehernega kulturnega elementa (in ne le vedenja), ki mora pridobiti pomen ali*

inkulturacije. Na tem mestu se s tem problemom ne bomo ukvarjali podrobneje, saj se bomo k njemu vrnili kasneje (prim. poglavje VII tega teksta).

¹¹ Abstrakcije, ki je po Sapirjevem mnenju zmeraj vsaj dvoznačna: najprej je pogoj - in to nujni - antropologove metode; po drugi strani pa je tudi eden najpomembnejših virov izkrivljanja v antropologiji, saj vodi v oblikovanje konceptov in razumevanja kulture, ki so popolnoma ločeni od konkretnih posameznikov. Podrobneje prim. npr. Sapir, 1994: 42-44, 53-54, 143-144, 205, 240 idr.

¹² Ali kot pravi Sapir leta 1934: "/Ob številnih priložnostih sem že povedal, da je treba začeti s študijem kulturnih vzorcev v individuovem miljeu." (ibid.: 244; prim. še str. 60, 88, 139-142, 148, 225 idr.). Temu temeljnemu metodološkemu napotku za študij kulturnih vzorcev pa Sapir doda še vrsto drugih; kot npr., da se kulturni vzorec ne pojavi zlagolj iz opazovanja; in da je sleherni kulturni vzorec vmeščen v druge kulturne vzorce (prim. ibid.: 122).

¹³ Problema funkcije in forme se v Sapirjevi zastavitvi ne bomo uspeli dotakniti podrobneje, zato le nekaj najnujnejših omemb. Sapir v osnovi formo pri jeziku enači z zvokom, funkcijo pa s pomenom (prim. ibid.: 107). Pri čemer je treba stalno upoštevati, da temeljni poudarek njegove analize ni na funkciji (torej pomenu), temveč na formi. Iz zapisov enega izmed Sapirjevih študentov tako izhaja: "Preprosta funkcija, povezana z navzven vidnim vedenjem, ni predmet analize." (ibid.: 122, op. 4).

ki ta pomen že ima.¹⁴

In še: kulturni vzorec je vezan na konfiguracijo kulture.¹⁵ Celo več: na prvi pogled se zdi, da je kulturni vzorec prav ta konfiguracija kulture kot taka. In čeprav gre v kulturnem vzorcu v resnici za razmeščanje kulturnih elementov in vedenj posameznikov, pa Sapir vendarle izpostavlja nujnost ločevanja konfiguracije in kulturnega vzorca (prim. ibid.: 106). Tisto, kar ju loči, je funkcioniranje. Kulturni vzorec je namreč, kot smo že omenjali, "aktivna komponenta", zadeva dejavnost, funkcioniranje: "...vzorec je teorija aktivnosti, ki ima pomen glede na tipične dogodke neke družbe... Stvari, ki se zde iste, to niso, dokler ne funkcionirajo enako" (ibid.: 106). Sapirjevo pripombo, da je vzorec forma, gledana funkcionalno (prim. ibid.), bi bilo torej mogoče konkretizirati tudi drugače: da je namreč *kulturni vzorec konfiguracija, gledana funkcionalno*.¹⁶

III. "Culture, like truth, is what we make it." (ibid.: 245)

Sapirjevo razumevanje kulturnega vzorca je centralno tudi za njegove druge razdelave v zvezi s kulturo. Ne le da sam Sapir svoj pristop k analizi kulture označi za "konfiguracionističnega" (prim. ibid.: 103), temveč je to jasno razvidno tudi iz njegovih definicij kulture.

Jedro svojega konfiguracionističnega pristopa v analizi kulture (ki ga sam dosledno na več mestih zoperstavlja npr. Graebnerjevemu pristopu - prim. ibid.: 99, 103 idr.) sam izpostavi takole: "Poudarek ni na dejanskosti slehernega delčka vedenja, značilnosti ali elementu, temveč na njegovem mestu v odnosu do drugih elementov. /To torej pomeni, da ta zorni kot/ izpostavlja bolj vmestitev kulturnega elementa, kakor pa njegovo vsebino" (ibid.: 103).

Tako tudi jedro definicije kulture pri Sapirju ne gre iskati v izpostavljanju elementov, ki so bili na začetku tega stoletja in so marsikje tudi še danes klasični element definicij kulture; res je sicer, da Sapir izpostavlja npr. za razumevanje kulture značilno dejstvo njene nebiološkosti (prim. ibid.: 51), dejstvo je, da je kultura adaptacija na okolje (prim. ibid.: 91), ali pa dejstvo časovne, medgeneracijske kontinuitete (prim. ibid.: 40 idr.).¹⁷ Vendarle pa ti poudarki ne tvorijo tistega jedra kulture, h kateremu je

¹⁴ Lepa ilustracija povedanega je to, kar dela antropolog, ko interpretira in analizira tujo kulturo. Ne glede na izhodišče (emsko, etno) namreč zmeraj nujno, čeprav morda bolj ali manj nezavedno razmešča kulturne elemente druge, "nesvoje" kulture v svoj vzorec, s čimer dobivajo ti elementi, kot smo že omenili, drugi, domorodcem lahko celo nerazpoznavni pomen. Seveda pa se dogaja tudi obratno. O značilnem primeru te vrste na primer poročja Gewertzova (1984). Tako so po njenih izkušnjah Čambuli interpretirali njo kot nepravdo žensko, njenega moža pa kot nepravega moškega (cf. ibid.: 618).

Kar je torej pomembno in odločilno, ni kulturni element kot tak, temveč to, v kateri kulturni vzorec je vmeščen. Isti kulturni element ima lahko v različnih vzorcih povsem različne, celo izključujoče se pomeni. Odkritje tega dejstva pa je empirično, kot izpostavlja Sapir, povezano z izkušnjo šoka, "šoka ob odkritju obstoja povsem drugačnih vzorcev v dani kulturi, kot pa je tisti, za katerega se je očitno zdelo, da je prisoten" (Sapir, 1994: 106).

¹⁵ Sapir opredeli konfiguracijo takole: "V določenem smislu gre za konfiguracijo iluzij: /gre za razmestitev simbolov, ki nam omogoča, da smo drug za drugega smiselni, kadar želimo biti drug do drugega prijazni..." (ibid.: 180).

¹⁶ Seveda pa z doslej povedanim nismo izčrpali vseh problemov, ki jih je Sapir obravnaval v zvezi s kulturnimi vzorci. Tako na primer Sapir podrobneje obravnava tudi probleme klasifikacije kulturnih vzorcev (prim. ibid.: 85, 88), problem psiholoških izvorov kulturnih vzorcev (prim. ibid.: 194), povezanost kulturnih vzorcev z nativno terminologijo (prim. ibid.: 53-54, 86, 105 idr.), povezanost kulturnih vzorcev s problemi akomodacije (prim. ibid.: 200), itd.

¹⁷ Jasno pa izpostavlja tudi kriterije kulture, ki so po njegovem mnenju štirje: prvič, kultura je odvisna od kriterijev vrednotenja; drugič, kultura je nebiološka; tretjič, kultura ima socialne reference; četrtič, kultura je zgrajena iz vzorcev (prim. ibid.: 50 in dalje).

usmerjena Sapirjeva analiza. Ta analiza je namreč usmerjena h kulturnemu vzorcu, tradiciji, in medgeneracijskemu kulturnemu prenosu.

V tej luči je tudi povsem razumljivo dejstvo, da se Sapir nedvoumno distancira od definicij kulture njegovega časa. Značilen primer je npr. njegov odnos do takrat že klasične Tylorjeve definicije kulture; po podrobnejši analizi definicije (prim. *ibid.*: 35, 36) namreč sledi naslednji sklep: "...Tylorjeva definicija kulture je preživela. V glavnem nudi orientacijo, ne gre pa prav globoko. Tylorjeva definicija je neustrezna zato, ker preveč poudarja tiste posebne oblike vedenja, ki se zde najpomembnejše v političnem smislu, in visoko evaluativne kulturne elemente, kot je religija. Tylor ne dela napake, vendar pa nas varuje pred tem, da bi jasno razmislili o takšnih kulturnih dejstvih, kot so gesta, žvižganje, jezik, drža, ali drugih elementih, ki so neopazni, čeprav povsem kulturni" (*ibid.*: 37).

Enako je Sapir kritičen tudi do tistih pristopov, ki jedro definiranja kulture najdevajo v naštevanju kulturnih elementov,¹⁸ enako kot svari tudi pred tistimi pristopi, ki v zvezi z definiranjem kulture razmišljajo predvsem o njenih vzrokih.¹⁹ "Tip analize /predstavljen tukaj, se torej osredotoča na/ ovrednotene tipe vedenjskih vzorcev, za katere so materialni objekti (bolj ali manj le) znaki in simboli" (*ibid.*: 85).

Centralnost kulturnega vzorca v definiranju in analizi kulture Sapir velikokrat tudi nedvoumno izpostavi, kot na primer tudi takole: "Antropologova 'kultura' je torej hierarhija abstrahiranih vzorcev in njihovih kompleksnih medsebojnih odnosov" (*ibid.*: 54). S tem v zvezi sta, podobno kot pri analizi samega kulturnega vzorca, bistvena vsaj dva poudarka: poudarek na pomenu in poudarek na abstrakciji. Kultura namreč ni stvar, temveč pomen stvari (saj je, kot smo že videli, sam kulturni objekt kot tak nič). Po drugi strani pa je (zaradi konstitutivne funkcije procesa abstrakcije) kultura koncept, ne pa realnost: "*Kultura je... abstrakcija konceptov, pridobljenih iz izkušnje... je koncept, ne pa realnost*" (*ibid.*: 55 - podčrtala V.G.V.).²⁰

Če torej kultura ni stvar empiričnega opazovanja, če, kot pravi Sapir, "ne more biti videna" (*ibid.*), kaj je potem stvar izkušnje, kaj je tisto, kar je v zvezi s kulturo lahko videno?

Tudi tokrat gre iskati odgovor - spet enako kot pri analizi kulturnega vzorca: - v individualnem vedenju posameznika. "Nikoli ne moreš videti kulture; vidiš ljudi, ki se vedejo..." (*ibid.*: 50). "Kar imamo - tisto, s čimer štartamo -, je individuum in njegovo vedenje" (*ibid.*: 139). "Resnični psihološki lokus določene kulture je *posameznik* ali *specifična opredeljena lista posameznikov*" (*ibid.*: 141).²¹

¹⁸ Sapir večkrat eksplicitno opozarja, da v zvezi z razumevanjem kulture in njenim definiranjem ne gre naštevati kulturnih elementov, saj tak pristop ne prispeva k razumevanju fenomena kulture (prim. *ibid.*: 63, op. 23, 84, 85, *idr.*); celo več, Sapir eksplicitno pravi, da je element sovražnik vzorca (prim. *ibid.*).

¹⁹ Vzroki kulture so po Sapirjevem mnenju namreč predmet, ki dejansko ne obstaja in ga temu primerno seveda ni mogoče eksaktno preučevati. To seveda ne pomeni, da kultura nima vzrokov, temveč da le-teh ni mogoče izolirati, determinirati. "Vzrokov kulture ni mogoče determinirati. Kultura je zgolj filozofsko determinirana abstrakcija in ne more imeti fizikalnemu podobnega vzroka" (*ibid.*: 81).

²⁰ Poleg navedene je Sapir podal še vrsto drugih definicij kulture; tako je na primer kulturo opredelil kot "arbitrarno teorijo ekvivalentov, znotraj katerega je en set fizikalnih dejstev lahko preveden v drugega /njegove simbolne ekvivalente/..." (*ibid.*: 51); pravi tudi, da kulturo konstituirajo "vodilne motivacije" (*ibid.*: 119) ter da je treba kulturo razumeti kot "obliko kolektivne norosti" (*ibid.*: 245). Kakorkoli pa že sam in drugi definirajo kulturo, to početje zmeraj sovпада z vrsto težav, kar vodi Sapirja do naslednjega sklepa: "Prav zares je ekstremno težko in morda celo nemogoče /identificirati, kaj kultura je povsem/ objektivno" (*ibid.*: 41).

²¹ Sapirjevo izpostavljanje centralne vloge posameznika v kulturi je bilo med drugim tudi razlog, da se je Sapir distanciral od tistih pojmovanj kulture, ki so le-to razumela kot entiteto, ločeno od posameznikov. Tipično je na primer Sapirjevo zavračanje Kroeberjevega razumevanja kulture, o katerem tako Sapir na primer pravi tudi: "To je pogled na kulturo kot na/ nepersonalno, ...'superorgansko', kot jo je opredelil

Vendarle bi bilo iz povedanega povsem napačno zaključiti, da je za Sapirja kultura pač vedenje posameznikov. Kajti: kot je za kulturni vzorec ključno vedenje posameznikov, ki pa samo ni kulturni vzorec, je tudi za kulturo ključno vedenje posameznikov, ki pa samo ni kultura. Torej: "Vedenje... ilustrira kulturo, vendar pa samo ni kultura..." (ibid.: 36). "Kulturni /aspekt/ je jedro vedenjskega vzorca, ko odstranimo vse individualne faktorje in razlike" (ibid.: 54).

Kultura je (antropologova) abstrakcija iz vedenja posameznikov: "...kultura je nekaj, kar abstrahiramo iz vedenjskega fenomena" (ibid.: 64). Kar pa ima seveda (za antropologijo) tudi bistvene posledice: "Zatorej so antropologove generalizacije o kulturi skupine ekstremno teoretične. Odvisne so od njegovega /občutka za/ gotovosti in od njegove /zmožnosti/, da izloči signifikantne uniformnosti iz /ločenih/ kultur posameznikov in da le-te generalizira v vzorec" (ibid.: 139). Paradoksalno torej: čeprav je konkretno vedenje posameznika edina resničnost kulture, pri analizi kulture v resnici sploh ne gre zanj. "Kulturni pristop študija vedenja je visoko abstrahiran pristop, ki ga vedenje v resnici sploh ne zanima" (ibid.: 50; prim. tudi ibid.: 43).

Vendarle pa je to šele prva omejitev pri "vstopanju" posameznikovega vedenja v kulturo. Druga, nič manj temeljna, pa zadeva odgovor na vprašanje, ali je sleherni vedenje posameznika tista osnova, iz katere /na osnovi katere lahko abstrahiramo kulturo? Kljub navidez jasnemu dejstvu, da v sleherni vedenje posameznika vstopajo kulturni elementi, da je takorekoč vsako vedenje posameznika tudi kulturno determinirano, kar bi seveda navajalo na odgovor "Da" v zvezi z zastavljenim vprašanjem, pa je Sapirjev odgovor na to vprašanje "Ne". Za kulturo je namreč relevanten zgolj nek poseben izseček individualnega konkretnega vedenja, namreč tisti, za katerega obstaja kulturni vzorec. "Za antropologa je tisto, /kar je v vedenju pomembno... vzorec njihovega vedenja" (ibid.: 52). Zatorej tudi ilustracija: "Pasti po stopnicah ni kulturno (čeprav so stopnice kot take same produkt kulturne aktivnosti)" (ibid.: 51).²² "Kulturo je zatorej treba definirati kot serijo človeških aktivnosti v konfiguraciji" (ibid.: 119). Kultura je torej stvar vzorca, ne pa konkretnega vedenja posameznika (prim. ibid.: 44, 178 idr.). Za vedenje posameznika pa seveda povedano pomeni, da kultura "ni kar vsako vedenje, temveč je značilno (signifiant) vedenje" (ibid.: 36).

Toda: ne le, da vedenja, ki nimajo vzorca, ne morejo biti osnova za proces abstrahiranja, ki "izloči" kot svoj rezultat kulturo, temveč tudi konkretna vedenja konkretnega posameznika, za katera vzorec obstaja, zmeraj odstopajo od tega vzorca. Individuova realizacija vzorca je pač zmeraj enkratna, individualna. Za Sapirja je izpostavljanje individualnih razlik med posamezniki fundamentalno in univerzalno za vse kulture. "Sam pa verjamem, da so razlike v osebnosti fundamentalne in da so variacije /med osebnostmi/ enako velike tako v eni, kot tudi v drugi kulturi, pri čemer imajo variacije v različnih kulturah zgolj različno formo" (ibid.: 191).²³ V tem smislu je kul-

Kroeber /in zoper katero sem se angažiral v nekaterih/ polemikah." (ibid.: 245). Za podrobnejšo ilustracijo Sapirjevega stališča v polemiki s Kroeberjem primerjaj Sapirjev članek "Do we need a 'superorganic'?" (1917).

Vključevanje posameznika v Sapirjevo pojmovanje kulture pa je ključno tudi zaradi tega, ker je prav ta vključitev centralna za njegovo razumevanje dinamike kulture. Podrobneje o tem primerjaj *The Psychology of Culture*, 6. poglavje.

²² Ključnost kulturnega vzorca za presojanje individualnega vedenja posameznika je med drugim razvidna tudi v tem, da Sapir eksplicitno ločuje individualna vedenja, za katera obstaja vzorec (in so torej stvar kulture), od individualnih vedenj, za katere ne obstaja vzorec (in torej niso stvar kulture), kot tudi vedenja posameznika, "ki so kolektivna/ne pa kulturna..." (ibid.: 35) (saj tudi zanje ne obstaja vzorec). Ilustracija vedenj prvega tipa so na primer gibi, drugega tipa to, če padeš po stopnicah, tretjega tipa pa panično vedenje v dvorani, v kateri je izbruhnil požar. Podrobneje primerjaj isti vir, str. 35 in dalje.

²³ Ta poudarek Sapirja loči od večine antropologov tedanjega časa, ki so, bolj ali manj eksplicitno,

tura prej model za vedenje, nekaj ideal, ki naj bi se mu posameznik v svojem konkretnem vedenju približal (kar seveda posameznik lahko realizira bolj ali manj uspešno). "Modeli vedenja so... kultura" (ibid.: 85). In še: "...kulture imajo idealni program, ki ga posamezniki skušajo realizirati" (ibid.: 177). V tem smislu kultura ni dejansko vedenje posameznika, temveč vedenje posameznika, kakršno naj bi (idealno) bilo; je torej tisto, kar Sapir poimenuje "as-if" psihologija.²⁴

Iz vsega doslej povedanega pa sledi še nekaj bistvenih precizacij v Sapirjevem razumevanju kulture. Najprej morda tista, ki zadeva razumevanje odnosa med kulturnim vzorcem in kulturo. Čeprav bi se na osnovi podobnosti, celo identičnosti vrste korakov lahko zdelo, da je v Sapirjevi optiki treba oba pojma oziroma koncepta izenačevati, je treba vendarle izpostaviti, da kultura ni kulturni vzorec (ali samo zgolj kulturni vzorec). "Vse kulture sebe razkrajajo v vzorce, vendar pa ne v smislu oddelkov - temveč prej v terminološkem smislu... In kultura, tako konstituirana, ni nikakršna zrasla, ločljiva kolekcija vzorcev, temveč raje mnogostranska kontinuiteta funkcij." (ibid.: 113).²⁵ Razlika sinhronija - diahronija torej. Enako kot razlika forma - funkcija.

Drugič: povezanost kulture z individualnim vedenjem posameznika med drugim po Sapirjevem mnenju pomeni tudi, da kultura nima (razen v docela abstraktni obliki) veliko skupnega s skupino. "Kultura skupine kot celote ni resnična dejanskost" (ibid.: 139). Posledično je "...kulturo skupine... na prav poseben način torej nemogoče formulirati..." (ibid.: 140). Kultura v tem smislu torej ni sinonim skupine, grupe; "...aktivnosti, ki so kulturno vzorčene ali ki imajo kulturno relevantno, niso nujno kolektivne" (ibid.: 52).

Tretjič: metodološki napotki, ki iz povedanega za antropologijo sledijo, so več kot jasni. Povzeti bi jih bilo mogoče v tezo, da je za antropologov študij kulture nujen njegov študij posameznikovega vedenja - kulturo in posameznikovo vedenje je treba študirati skupaj. Ali kot komentira to Sapirjevo pozicijo Irvinova: "Zanj je enako prevari, če se študira psihologija, kakor da bi posameznik bival v izolaciji, kakor tudi, če se študira kultura, kakor da bi zanj posamezniki ne imeli nikakršnega pomena" (Irvine, 1994: 9). Kot je poleg te obče soodvisnosti v študiju problemov jasna že tudi smer tega študija; ta, po Sapirju, ne poteka od kulture k posamezniku, temveč obratno, od posameznika h kulturi. "Namesto da torej sklepamo od predpostavljene objektivnosti kulture k problemu individualnih variacij, se bomo, pri določenih vrstah analiz, morali gibati v obratni smeri. Morali bomo delovati tako, kakor da ne vemo ničesar o kulturi, temveč kakor da smo zainteresirani za kolikor je le mogoče natančno analizo danega števila človeških bitij, ki so navajena živeti drugo z drugim, dejansko misleča in delujoča v njihovih vsakodnevnih odnosih... Tisti, ki študira (kulturo - op. V.G.V.) mora slediti naslednjemu vrstnemu redu: (1) študirati individualno vedenje /ki vznikne v partikularni situaciji, v/ odnosu med A in B, itd.; (2) abstrahirati kulturne vzorce iz njega; (3) delati generalizacije... Danes večina antropologov dela od (3) k (1)" (ibid.: 140, 205). Posameznik je zatorej izhodiščna točka analize kulture (prim. še ibid.: 43,

predpostavljali, da je ena izmed razlik med evropskimi in neevropskimi družbami tudi ta, da osebnosti posameznikov bistveno bolj variirajo v modernih evropskih, kot pa v predmodernih neevropskih družbah. Sam Sapir takšno poenostavljeno razumevanje osebnosti kritizira na primer tudi pri Meadovi (prim. ibid.: 192).

²⁴ Dejansko vedenje posameznika od kulture torej nekaj loči; in tisto, kar ga loči, je individualno variiranje kulturnega vzorca oz. "as-if" psihologije. Individualno kulturno vedenje posameznika je torej kultura (oz. "as-if" psihologija) plus individualne variacije; ali morda bolje - skozi individualne variacije.

²⁵ V zvezi s funkcijami kulture Sapir izpostavlja predvsem dve: najprej omejitveno funkcijo ("Kultura včasih ni dovolj bogata, da bi posamezniku nudila možnost za izražanje." - ibid.: 188); drugič pa funkcijo integracije.

55, 157, 226 idr.).

Tako tudi študij kulture ohranja že v študiju kulturnega vzorca izpostavljeno so-sledje: posameznikovo konkretno vedenje - abstrakcija - kultura: "...vidiš ljudi, ki se vedejo, in /njihovo vedenje/ interpretiraš v abstraktnih terminih, tako da zbiraš podatke za tisto, /kar ti misliš da so/ tipične forme obnašanja, /kakor da bi vedenje bilo/ primer vzorca. Nato oblikuješ teorije, kako vzorci delujejo" (ibid.: 50).

Sapir tako docela enostavno označi jedro antropologovega dela: "Opazujete vedenje, iz katerega abstrahirate kulturo" (ibid.: 44). Vendar pa se prav v tem sosledju skriva tudi nevarnost antropologove metodologije. In to ne samo v smislu, da pač vsaka abstrakcija nekaj žrtvuje ("Zmeraj, kadar abstrahiramo od kulturne /danosti k/ splošnim trditvam, nekaj žrtvujemo." - ibid.: 57), temveč morda celo še bolj v smislu prehitrega posploševanja, abstrahiranja iz vedenja posameznika na kulturo: "čeprav antropologi včasih trdijo nasprotno, je antropologija zelo odvisna od posameznika... /To zadeva najprej antropologove odnose z individualnimi informatorji, od katerih izvira toliko njegovih informacij./ Preveča, vsekakor pomembna /v antropološki metodi/ je, da so rezultati /teh odnosov s posamezniki/ obravnavani - in definitivno definirani kot - kultura, kot celota. /To je./ oseba na terenu predstavlja kulturo kot celoto, ne da bi se pri tem upoštevalo, da je informacija odvisna od informatorja" (ibid.: 139). S tem v zvezi Sapir tudi ugotovi, da "...ni koncept kulture tisti, ki je subtilno zavajajoč, temveč metafizični lokus, ki je kulturi običajno pripisan" (ibid.: 141).

Četrtrič: načelna različenost kulture in individualnega vedenja, dejstvo, da je kultura sicer abstrakcija iz vedenja posameznikov, ni pa to vedenje samo, Sapirja vodi tudi v sklep o tem, da kulture ni mogoče pojasniti z zunanjimi elementi ali vzroki, tudi ne s posamezniki" /V pojasnjevanju naše ali katerekoli druge kulture bi nam zelo malo pomagalo, da bi svojo pozornost usmerili na make up posameznikove biologije, ali na temperament, ali na zavestne namene za obnašanje v določeni smeri. /...kultura je samopojasnitvena /njenih form ni mogoče pojasnjevati z eksternimi vzroki" (ibid.: 214).

IV. "To try to enter into personalities completely foreign to your own is the most healthy of exercises." (ibid.: 242)

Drugi temeljni pol v študijah "culture-personality" predstavlja osebnost. Osebnost je, kot je iz doslej povedanega že razvidno, za Sapirja metodološko izhodiščnega pomena, saj predstavlja startno točko tistega študija kulture, ki se uspe izogniti v antropologiji njegovega časa tako udomaćenemu abstraktnemu razumevanju kulture, razumevanju, ki ga je, kot smo tudi že videli, imel za metafizičnega.

Vendar pa je treba takoj na začetku že dodati tudi jasno precizacijo: kot je iz doslej povedanega jasno razvidno, Sapir kot izhodišče antropološkega preučevanja izpostavlja dobesedno vedenje posameznikov, ne pa toliko njihove osebnosti. Kar pa seveda najprej odpira vprašanje odnosa med osebnostjo in posameznikovim vedenjem, posebej v smislu odgovora na vprašanje, ali je za Sapirja osebnost isto kot posameznik ali ne.

Če začnemo pri Sapirjevem definiranju osebnosti, je treba morda takoj na začetku izpostaviti, da le-ta ni bila deležna tolikšne "ekspanzije definicij", kot to velja za koncept kulture. V eni redkih definicij osebnosti pravi Sapir naslednje: "Osebnost je neka nuklearna entiteta, ki je udeležena /v vseh naših aktivnostih/ in objektivna v sebi" (ibid.: 142). Sapir poudarja, da je definiranje osebnosti, kljub obstoju več skupin definicij osebnosti,²⁶ nadvse težavno početje (prim. ibid.). Za svoje razumevanje

²⁶ Sapir loči v osnovi štiri tipe definicij osebnosti: prvič, psihološke (prim. ibid.: 143); drugič, biološke

osebnosti pa izpostavlja centralnost *gestalt* psihologije in psihoanalize (prim. *ibid.*: 145).²⁷

Razliko med osebnostjo in vedenjem (razliko, ki je temeljna tako za antropološko razumevanje kulture, kot tudi za študije "kultura - osebnost") Sapir locira vsaj okoli dveh osi. Najprej gre za relacijo "zunaj - znotraj"; vedenje je posameznikova usmerjenost navzven, k drugim, medtem ko je osebnost posameznikova usmerjenost navznoter, k sebi. "Posameznik v odnosu do sebe je osebnost" (*ibid.*: 244). Drugič pa gre za razliko v "obsegu"; osebnost je namreč bistveno več, kot je vedenje. "Tisto, kar osebnost dela, je samo v majhni meri funkcija tistega, kar on je - njega samega" (*ibid.*: 244). Osebnost se torej ne "preliva" neposredno v vedenje in vedenje ni "čisti izraz" osebnosti. Osebnost predstavlja torej nekakšno notranjo nastrojenost za konkretno vedenje, ki pa se bo v konkretnem vedenju lahko izrazila bolj ali manj. Tu je torej, v vsebinskem - čeprav ne tudi v terminološkem smislu - že na delu razlikovanje med *attitude in behaviour*, razlikovanje, ki je v kasnejšem antropološkem razumevanju kulture odigralo tako ključno vlogo.²⁸

Konkretno vedenje posameznika, poleg njegove osebnosti, namreč vodijo tudi še drugi dejavniki. Eden od ključnih so pričakovanja glede posameznikovega vedenja v določeni konkretni situaciji, pričakovanja, ki tvorijo model, kako naj bi se posameznik vedel. Posameznik ta pričakovanja vkalkulira v svoje konkretno vedenje, praviloma se vede tako, da se s svojim konkretnim vedenjem le-tem približuje (kolikor se le da, saj to nosi socialno nagrado). Tako se vede, četudi ga njegova osebnost ne žene v takšno vedenje. Posameznik skozi svoje vedenje lahko torej "blefira" osebnost. To pa je tisti problem, ki je po Sapirjevem mnenju tako v študiju osebnosti, kot tudi v študiju kulture eden od centralnih; problem, ki ga sam poimenuje z "as-if personality".²⁹

Iz povedanega tudi sledi, da osebnosti ne gre enačiti z njenim socialnim statusom, socialnimi vlogami in ostalimi eksternimi, navzven vidnimi in opazljivimi angažmaji (prim. *ibid.*: 207, op. 17). Kajti: "V medosebnih odnosih druga oseba nikoli ni ona sama" (*ibid.*: 244).

Nekaj več od teh zunanjih angažmajev osebnosti o osebnosti pove t.i. bazična osebnost, ki jo Sapir razume kot "permanentni psihiatrični temeljni plan za individua v zgodnjih letih" (*ibid.*: 146). Ta temeljni plan, izoblikovan v zgodnjem otroštvu, pa

(prim. *ibid.*: 143); tretjič, sociološke (prim. *ibid.*: 143, 144); četrtič, psihiatrične definicije osebnosti (prim. *ibid.*: 145). Najbližje so mu psihiatrične definicije osebnosti, med katere uvršča tudi Freudovo razumevanje osebnosti.

27 Nasploh se Sapirju v razumevanju osebnosti kaže kot superioren pristop psihoanalize, ki je po njegovem mnenju "k razumevanju osebnosti prispevala več kot kdorkoli drug" (*ibid.*: 242). Irvinova vplive, ki so bili bistveni za Sapirjevo razumevanje osebnosti, razvršča takole: Jung, Koffka, Sullivan, lastne lingvistične študije (Irvine, 1994: 10). Sam Sapir Jungu namenja pozornost predvsem v tistem delu predavanj, ki zadeva analizo psiholoških tipov (prim. Sapir, 1994: 152 in dalje), o Koffki z obudovanjem govori v svojem pismu Benedictovi iz leta 1925 (prim. *ibid.*: 121); o Sullivanu pa predvsem v zvezi s konceptom interpersonalnih odnosov (prim. *ibid.*: 204).

28 Za kasnejša antropološka razumevanja kulture je namreč postal eden od centralnih problemov tudi, ali gre kulturo vmeščati v posameznikovo vedenje kot tako, ali pa v tisto ozadje, ki to vedenje vodi. Tako je bil že pomik definicij kulture v "polje osebnosti" - pomik, ki ga na primer lepo ilustrirajo definicije kulture Lintona (1945), Kroeberja (1948), Kroeberja in Kluckhohna (1952), Geertza (1973) idr. - izjemnega pomena za razumevanje kulture in je pomenil eno bistvenjših diskontinuitet tako skulpturnim evolucionizmom 19. stoletja kot z boasovsko antropologijo z začetka 20. stoletja. Drugi pomik, pomik "od vedenja k ozadju za vedenje" pa se običajno razlaga kot nasledek prvega pomika, saj se ga najpogosteje časovno locira v petdeseta in šestdeseta leta (značilni primeri sta definiciji npr. Goodenougha iz leta 1957 (1957) in Geertza iz leta 1965). Objava Sapirjevih seminarjev pa je pokazala, da je Sapir pri tem pomiku vztrajal že v 30. letih (prim. Sapir, 1994).

29 Podrobneje o "as-if personality", ki kot normativni standard vodi konkretno vedenje posameznika (ki ta normativni standard zmeraj variira), primerjaj Sapir, 1994: 181-193.

precizno in natančno določa tudi kasnejšo osebnost. Sapir namreč, pod vplivom psihoanalize, prevzema stališče o tem, da je jedro osebnosti izoblikovano v zgodnjem otroštvu in da ga kasneje učenje, socialne izkušnje ipd., v resnici ne more temeljno spremeniti. Ali kot svojo pozicijo komentira sam: "Sam torej verjamem v koncept nevariabilnosti osebnosti. Sami sebe namreč lahko prevedemo na zgodnejšo osebnost, ne da bi se pri tem spremenili. /Naša sedanja doživetja lahko razumemo kot/ ekvivalente izkušenj /iz preteklosti, saj neprestano/ podoživljamo stara doživetja /in čutimo/ ista čustva. Naloga psihoanalize je, da povezuje sedanja doživetja s preteklimi. /Ideja/ nevariabilnosti /pomeni, da/ posameznik ni nikoli nič drugega kot on sam" (ibid.: 146).

Za razumevanje osebnosti se je torej treba vrniti nazaj, v preteklost, v posameznikovo otroštvo. Medtem ko se je treba za razumevanje vedenja vendarle poleg preteklosti (ki je pomembna zaradi že zgoraj omenjenega ponavljanja doživetij in občutkov) ukvarjati tudi s sedanjostjo, še posebej s pričakovanji v zvezi z vedenji v določeni socialni situaciji, socialni vlogi.

Razlika postane morda še očitnejša, ko v razpravo vključimo Sapirjevo razumevanje dejavnikov, ki določajo oblikovanje osebnosti. Sapir na več mestih docela eksplicitno izpostavlja, da na razvoj osebnosti vplivajo tri skupine dejavnikov: najprej biološki, torej geni in dednost; proces dozorevanja; in izkušnje zgodnjega otroštva. "Obstajajo tri pomembne determinante osebnosti: genetični proces; dozorevanje...; in dejavniki zgodnjega pogojevanja, /dogodki/ iz prvih dveh let /življenja" (ibid.: 42).³⁰ Pri čemer pa Sapir vendarle izpostavlja centralnost kulture kot dejavnika oblikovanja osebnosti. "Gledano z zornega kota instinktov in vrojenosti, ne zanikam fiziološke baze ali genetičnih relacij s kulturnimi vzorci... To je fundamentalno. /Toda kultura lahko inhibira pulzije prav tako, kot lahko tudi razvije njihovo izražanje./ Prav zares, sleherna temeljna pulzija se lahko uporabi za celo vrsto kulturnih namenov..." (ibid.: 90). Zatorej tudi sklep: "...osebnost mora biti definirana najprej kulturno, preden se prične govoriti o psiholoških vzročnostih" (ibid.: 72).

V. "...we do not what we think we do; we do not see what we think we see; we do not hear what we think we hear; we do not feel what we think we feel." (ibid.: 245)

Zgoraj navedena Sapirjeva misel je centralnega pomena za še en vidik študij "culture-personality", namreč za tistega, ki zadeva analizo odnosov med kulturo in kulturnimi vzorci na eni ter posameznikom in njegovo osebnostjo na drugi strani. Glede na dejstvo, ki smo ga že omenili, da so namreč "kulturni, lingvistični in zgodovinski vzorci derivati interpersonalnih odnosov" (ibid.: 205) ter glede na vse posledice tega dejstva tako za posameznika kot tudi za kulturo (ki smo jih vsaj v osnovi prav tako tudi že omenjali), je prav polje medsebojnih odnosov med posamezniki in kulturo tisto, za katerega v študijah "kultura - osebnost" v resnici gre. Kajti, kot je Sapir velikokrat izpostavil, v teh študijah ne gre niti za samo kulturo niti za samega posameznika. "Kul-

³⁰ Prim. tudi ibid.: 206, op. 6. Poleg navedene pa je srečati tudi še drugo, alternativno klasifikacijo dejavnikov oblikovanja osebnosti, kjer je proces zorenja zamenjan s kongenitalnimi spremembami. "Katere so torej determinante osebnosti - stvari, ki fiksirajo (občutek za) prvobiten jaz?... Najprej so to implikacije biološke strukture - genetično determinirane dednosti - nevrološke značilnosti, na primer. Naše ignoriranje fiziologije itd. /je tolikšno, da/ ne vemo /veliko o tej možnosti/. Drugič gre za prenatalna pogojevanja, izkušnje, izkušnje iz maternice /ki lahko prav tako delujejo kot osebnostne/ determinante. Tudi o /teh pogojevanjih/ ne vemo dovolj. Tretjič gre za pogojevanja iz zgodnjega otroštva (do dveh ali treh let starosti), postnatalne modifikacije /prednatalno vzpostavljenega jaza/ - na primer za izkušnje globoke anksioznosti... Ti trije dejavniki... vplivajo na bazično osebnost..." (ibid.: 146).

tura... ni ključen predmet ...študija... Po drugi strani to, da študiramo odnose med kulturo in osebnostjo, pomeni, da se osebnost ne obravnava predvsem kot biološki organizem. V kolikor gre za omenjeni študij, je /koncept/ kulture relevanten zgolj, če nosi pomen v trenutni psihologiji ljudi, /koncept/ osebnosti pa samo, v kolikor se nanaša na svoj milje" (ibid.: 239).³¹

Izhodišče je torej, da "nikoli ni preproste dihotomije med individualno osebnostjo in kulturo" (ibid.: 179). Kar pa seveda iz razpravljanja ne izključuje vprašanja razlik med obema poloma. Ne glede na to, da "ne vemo, kje se kultura konča" (ibid.: 44; prim. tudi ibid.: 176), pa vendarle določene povsem eksaktne razlike vsekakor obstajajo; tako na primer "kultura, sama zase, nima psihologije; samo individumi /jo imajo/" (ibid.: 182);³² zgodovina kulture transgresira posameznika in generacijo, zgodovina posameznika pa seveda ne; kultura je mreža pomenov, ki jih posameznik privzame, iz nje črpa itd. Vendarle pa tu, vsaj po Sapirju, ne gre predvsem za razlike v predmetu kot takem, temveč za razlike, ki so stvar zornega kota preučevanja. "/Torej/ razlika med kulturo in osebnostjo ni v tem, da bi bili podatki drugačni, temveč da je drugačen tok našega zanimanja. V antropologiji obstajata torej dva zorna kota - psihološki in sociološki... Kadar izhajam iz psihološkega zornega kota, takrat želim imeti svojo osebnost v oblasti; /če izhajam/ iz sociološkega, pa svoje osebnosti ne želim imeti v oblasti. Posameznik v odnosu do sebe je osebnost. Posameznik v odnosu do drugih je del kulture. Osebnost vidimo, če gledamo od znotraj navzven; kulturo pa, kadar gledamo k drugim posameznikom" (ibid.: 244; prim. tudi ibid.: 148).

Gledano generalno, lahko odnosi med posameznikom in kulturo zaobsegajo več tipov odnosov; posamezniki in kultura so lahko: "...skladni, eni druge krepijo, eni druge presegajo, se križajo, ali so v konfliktu" (ibid.: 199). Vendarle pa tovrstne klasifikacije ne povedo prav veliko o dejanski vsebini odnosov med kulturo in kulturnimi vzorci na eni ter posameznikom na drugi strani. Mnogo več povedo o tem odnosu Sapirjeve konkretnije analize tega, kako po eni strani kultura pogojuje posameznika, in kako, po drugi strani posameznik pogojuje kulturo.

Če začnemo s prvim sklopom vprašanj, s tistim, ki zadeva *pogojenost posameznika od kulture*, je seveda izhodiščno že večkrat omenjeno dejstvo, da je kultura red pomena, iz katerega črpa posameznik. Zatorej "osebnost potrebuje kulturo, da bi ji le-ta dala polni pomen. Kultura skupine je tista, ki daje pomen simbolnemu, brez katerega posameznik ne more funkcionirati, niti v odnosu do samega sebe niti v odnosu do drugih" (ibid.: 244).

Poleg pomena, vezanega na simbolno, pa ima kultura tudi konstitutivni pomen za posameznikove potrebe in njihovo zadovoljevanje. Ta pomen je jasno razviden iz Sapirjeve analize namenov, ciljev kulture. Kultura ima namreč po njem "dva temeljna cilja... Prvi je specifični cilj: /prisiliti posameznika/, da deluje na tisti način, ki je /predpisan v/ vedenjskih vzorcih. Drugi je generalni cilj: da aktualizira bazične impulze v harmonični obliki. Kultura ima isti cilj kot /druge oblike/ adaptacije na okolje - aktualizacijo /tj. zadovoljitev/ primarnih potreb - /vendar pa to stori skozi sistem/ mentalnih substitutov. Kultura je lahko polje simbolnega, fundamentalni sistem smernic, ki /predstavljajo/ možnost za multiformnost izražanja in ki dovoljujejo fundamentalnim psihološkim pulzijam slehernega individua njihovo medsebojno usklajevanje, skozi sekundarne referenčne simbole. Kulturni vzorec je močan sistem kana-

³¹ V tem smislu Sapir tudi opredeli tako študij izoliranih osebnosti, kot tudi študij kulture brez posameznikov kot fikcijo; v prvem primeru gre za "psihološko fikcijo" (ibid.: 244), v drugem primeru pa za "antropološko fikcijo" (ibid.).

³² Kultura ima, po Sapirjevem mnenju, le "as-if" psihologijo (prim. ibid: 182).

liziranega vedenja, ki aktualizira določene bazične impulze in ki nudi možnost za osebo realizacijo" (ibid.: 91).

Na eni strani torej realizacija, na drugi pa omejevanje. Pri čemer v pol realizacije poleg že omenjenega sodi tudi možnost individualizacije, produkcija individualnih razlik med posamezniki: "...totaliteta kulture ponuja brezmejno možnost za konstrukcijo in razvoj osebnosti skozi selekcijo in reinterpretacijo izkušenj" (ibid.: 176).³³ V pol omejevanja pa med drugim sodi tudi tisto, kar je izpostavil npr. že Child (1954: 655) v svoji danes klasični antropološki definiciji socializacije³⁴ - namreč omejitev posameznika na standarde, ki so lastni njegovi matični kulturi: "...kultura omejuje možnost osebnosti za njeno lastno izražanje..." (ibid.: 188). Vendarle pa v nadaljevanju Sapir - za razliko od Childa - izpostavlja zgolj možnost, ne pa tudi konstitutivnost tega omejevanja za posameznika: "Kultura *včasih* (podčrtala V.G.V.) ni dovolj bogata, da bi nudila individuumu priložnost za izražanje" (ibid.). Omejevanje zatorej ne nastopi zmeraj in nujno, kot pri Childu, temveč le *včasih*, v določenih kulturah.³⁵

Zmeraj in povsod - skladno s splošno sprejeto postavko o linearnem modelu medgeneracijskega kulturnega prenosa tistega časa³⁶ - pa nastopi selekcija tipov

³³ Ali povedano drugače: Sapirjeva pozicija v zvezi z razvojem individualnih razlik med posamezniki je, da so te razlike produkt usklajevanja z za posameznika danimi socialnokulturnimi okoljem, z dano kulturo. Zatorej je proces individualizacije del kulturnega pogojevanja, ne pa nekaj, kar je iz njega izločeno, kar iz njega izpade.

³⁴ Klasična Childova definicija socializacije je sledeča: "Socializacija je celoten proces, v katerem je posamezniku, rojenemu s potenciali obnašanja izredno širokega obsega, dovoljeno razviti dejansko obnašanje, ki je omejeno na mnogo manjši obseg - na raven, je v navadi in ki je sprejemljiva zanj glede na standarde njegove skupine" (Child, 1954: 655).

³⁵ Prav v tej točki bi Sapirju bilo, vsaj v primerjavi s Childom, mogoče očitati vsaj naivnost. Po drugi strani pa, v kolikor gre pri Sapirju tudi za tezo, da je individualnost, individuum kulturno pogojen, gre seveda za problem "pokrivanja" med kulturo na eni in individuumom na drugi strani; to "pokrivanje" v različnih kulturah seveda v resnici ni povsem (kljub seriji identičnih elementov) isto...

³⁶ Linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa je bil v ameriški antropologiji tridesetih let brez dvoma prevladujoči model. V jedru je razvijal tezo, da tip družbe linearno določa tip vzgoje oziroma socializacije, torej medgeneracijskega kulturnega prenosa, le-ta pa spet linearno tip osebnosti oziroma njene strukture. V več različicah so ga zastopali vsi avtorji, ki so se v tedanjem času eksplicitno ukvarjali s problemom medgeneracijskega kulturnega prenosa: pri Benedictovi gre za to, da tip kulture linearno določa tip iniciacijskih obredov, le-ti pa spet linearno tip osebnosti; pri Meadovi za to, da tip kulture linearno določa tip vzgojnih tehnik in le-te linearno tip osebnosti (neagresivna kultura Arapašev, neagresivne vzgojne tehnike, neagresivne osebnosti Arapašev; agresivni Mundungomorji, agresivne vzgojne tehnike, agresivne osebnosti Mundungomorov); pri Kardinerju in Lintonu pa gre za štiristopenjski model, po katerem tip kulture določa tip primarnih institucij, le-te tip vzgojnih tehnik, le-te pa tip bazične osebnosti. Ne glede na to, da se na tem mestu žal ne moremo podrobneje ukvarjati niti z analizo niti s kritiko linearnega modela medgeneracijskega kulturnega prenosa, je bistveno omeniti vsaj dvoje. Najprej to, da linearni modeli v sebi lastni logiki izključujejo možnost diskontinuitet v medgeneracijskem kulturnem prenosu. In drugič, da so bili prav ti modeli tisti, ki so bistveno vplivali ne le na razumevanje logike in poteka medgeneracijskega kulturnega prenosa v antropologiji, temveč tudi v vrsti drugih znanosti (psihologiji, pedagogiki, itd.). In ne glede na to, da so točno izpostavili neko bistveno dejstvo samega procesa medgeneracijskega prenosa kulture - da namreč pripadniki sleherne kulture nezmotljivo naredijo iz svojih otrok pripadnike iste kulture - pa so razlago tega procesa z uporabo linearnega modela pretirano poenostavili. Problem ni namreč toliko v tem, da kulture seveda brez dvoma določajo tipe medgeneracijskega kulturnega prenosa z vsemi konkretnimi vzgojnimi tehnikami vred; mnogo bolj bistven je problem, da je v jedru vsakega medgeneracijskega prenosa kulture radikalna diskontinuiteta, ki jo otrok izkusi že v zgodnjem otroštvu in za katero je treba šele pojasniti, zakaj in čemu je za reprodukcijo določene kulture v resnici nujna. Tega problema pa seveda linearni modeli ne morejo misliti. Za njegovo razrešitev je potrebna uvedba bistveno manj linearnih socializacijskih hipotez, kar je seveda stvar psihoanalize. In čeprav je bila psihoanaliza v tedanji ameriški antropologiji v resnici modna in so se nanjo naslanjali tudi zastopniki linearnega modela, so jo le-ti v resnici z reducirali na še en linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa. Tako, tipično, v njihovem razumevanju psihoanalize Ojdp izgubi centralno mesto; namesto z Ojdpom, srčiko

osebnosti od posamezne kulture: "Vemo, da posamezne kulture delujejo selektivno glede na posamezne tipe osebnosti. Kulturni vzorec /kaže, lahko bi rekli, neko vrsto/ receptivnosti za določen tip" (ibid.: 194).

Ne glede na to, da je torej treba tip osebnosti pojasnjevati s tipom kulturnega vzorca, pa vendarle kulturni dejavniki ne morejo pojasniti vseh modalitet osebnosti (prim. ibid.: 182). Takšno Sapirjevo stališče je povezano z vsaj dvema skupinama vzrokov: najprej z dejstvom, da je dejavnikov, ki oblikujejo posameznikovo osebnost, več - ne gre, kot smo videli, zgolj in samo za dejavnike kulture; drugič pa gre vzrok iskati v dejstvu, da kultura predstavlja zgolj "psihološki standard" (ibid.: 182), tisto, kar Sapir označuje z "as-if psychology". Zatorej bo sama osebnost bistveno modificirala sicer shematski odnos med posameznikom in kulturo (prim. ibid.: 178); enako kot bo ta odnos modificirala tudi vrsta pritiskov iz socialnega okolja (prim. ibid.: 202).³⁷

Drugo veliko skupino odnosov med posamezniki in kulturo pa tvorijo *vplivi posameznikov na kulturo*. V osnovi je mogoče jasno izpostaviti vsaj naslednje bistvene vezi: najprej mora imeti kultura, kot smo že videli, sploh pomen za nekoga; drugič, posamezniki so tisti, ki interpretirajo kulturo; in tretjič, posamezniki so tisti, ki dinamizirajo kulturo.

Pričeti pa je treba seveda z dejstvom, da je prav posameznik tisti, ki je nosilec kulture. Kultura namreč ne biva mimo posameznikov, temveč skozi njih; posamezniki so torej tisti, ki kulturo "nosijo" skozi prostor in čas, so, kot pravi Sapir, "čisti nosilci kulture" (ibid.: 145), "tisti, ki nosijo kulturo" (ibid.: 185), "efektivno nosilci kulture" (ibid.: 72). Tukaj gre seveda za tematizacijo povsem pragmatično jasnega antropološkega dejstva, da v kolikor "kulturo izpraznimo" njenih posameznikov, kultura pač neha bivati. Zatorej so za kulturo posamezniki, ki so njeni pripadniki, temeljnega pomena. To velja tako za sinhroni, kakor tudi za diahroni vidik, za to, kar je kultura zdaj, in za njeno zgodovino. "Kulturni zgodovinar mora jasno ugotoviti, da je vsak posameznik /ki v kulturi participira/ nujen za njeno zgodovino" (ibid.: 141).

Glede prvega zgoraj omenjenega odnosa gre za dejstvo, ki smo ga - vsaj deloma - omenjali že večkrat. Kultura kot red pomenov namreč sama zase ne more funkcionirati, "kultura ima lahko pomen zgolj za nekoga" (ibid.: 241). Posameznik je torej tisti, ki s tem, da prepozna pomen, da ga prevzame itd., kulturi šele "podeli bivanje". Kultura, kulturni vzorec, ki ga posamezniki ne pripoznajo, je ničten, neobstoječ: "...kultura ne

diskontinuitet in konfliktov v inkulturaciji, se raje ukvarjajo z ilustracijo dejstva, da je "oče človeka otrok". Najdlje je šel v razumevanju dejstva, da psihoanaliza postavlja v procesu medgeneracijske kulturne transmisije v ospredje neko drugo, bistveno bolj diskontinuirano logiko, prav Sapir, čeprav je treba resnici na ljubo priznati, da je tudi pri njem mogoče srečati poudarke, ki prej kot logiko diskontinuitete poudarjajo logiko kontinuitete.

Za ilustracijo linearnih modelov medgeneracijskega kulturnega prenosa primerjaj npr. Benedict (1985/1934), Mead (1968/1935).

³⁷ Na tem mestu je centralnega pomena upoštevati Sapirjevo razumevanje odnosa med socialnim in kulturnim. Ta razlika, ki smo jo v osnovi že omenjali, ko smo omenjali Sapirjevo klasifikacijo tipov vedenj (kjer obstajajo, kot smo omenili, tudi vedenja, ki so sicer socialna, niso pa hkrati tudi kulturna), temelji na dejstvu, da kljub podobnostim socialnega ne gre mešati s kulturnim (in obratno). Že sama definicija socialnega je v družboslovnih znanostih problem zase; kot pravi Sapir dobesedno, je socialno "ill-defined" (Sapir, 1994: 35), in to kljub vsem naporom, ki jih v to definiranje usmerjajo družboslovne znanosti. "Termin socialno kaže na dvoje: najprej gre za 'socialno' v smislu 'delovanja v sodelovanju' ali družbenosti; obstaja pa tudi 'socialno' v smislu sankcij skupine - razumevanja skupine. /Prvo razumevanje ni posebej uporabno za razumevanje kulture, ker/ se lahko interakcije med posamezniki kot take raztezajo na izjemno veliko število ljudi, pa še zmeraj niso kulturne. /Res je, da/ v normalnih situacijah kulturo nosijo kolektivi - kar omogoča mešanje. Vendar pa kolektivno zehanje, na primer, ni nujno kolektivno. /Skupaj z drugimi/ lahko posameznik reagira kot posameznik, ali pa lahko podvaja reflekse /in nobeno od tega ni ravno tisto, kar označujemo s 'kulturo'/ (ibid.: 35).

pomeni ničesar, dokler ji posamezniki, s svojimi osebnostnimi konfiguracijami, ne podelijo pomena" (ibid.: 183). Primer, ki smo ga že omenjali v zvezi z antropološko konstrukcijo neevropskih kulturnih vzorcev je tu natančna ilustracija problema.

Drugič, obstoj kulturnega vzorca je obstoj modela, ki pa v dejanskih medsebojnih odnosih med posamezniki ne nastopa v svoji abstraktni obliki modela, temveč je, od vsakega posameznika, intenzivno prilagojen tako posamezniku kot tudi konkretni situaciji. Bistvena pri tem prilagajanju je osebnost posameznika; zato je posamezniki z različno osebnostjo različno prilagodijo isti kulturni vzorec, isto kulturo, sebi: "...totaliteta kulture je zato je interpretirana različno, skladno z vrsto osebnosti, ki jo ima posameznik" (ibid.: 176). Posledica seveda je, da ista kultura, isti kulturni obrazec za posameznike z različno osebnostjo pač ni isti.

Interpretacija kulture in kulturnih vzorcev, ki mora biti od posameznikov stalno izvajana tako zaradi posameznikove osebnosti, kot tudi zaradi samega poteka interakcije, pa seveda pomeni tudi stalni proces vrednotenja kulture in kulturnih vzorcev. Kultura in kulturni vzorci so torej predmet "brezkončne revaluacije takoj, ko prehajamo od enega posameznika k drugemu in enega obdobja k drugemu" (ibid.: 199).

Vendarle pa od teh posameznikovih interpretacij kulture in kulturnih vzorcev ni odvisen samo potek interakcije med posamezniki, temveč tudi sama kultura, njen obstoj. Obstoj kulture namreč Sapir med drugim veže tudi na trajno potekajoč proces interpretacij in reinterpretacij od posameznikov. Tako pravi Sapir dobesedno, "da je stabilnost kulture odvisna od počasnih personalnih reinterpretacij pomenov vzorcev" (ibid.: 196). Zatorej obstoja kulture in kulturnega vzorca skozi prostor in čas ni mogoče pojasnjevati kar iz sebe, mimo posameznikov; "njihovo konsistenco in prostorsko ter časovno persistenco se lahko oziroma se ultimativno mora pojasnjevati v okviru skromnih psiholoških formulacij, s posebnim poudarkom na medosebnih odnosih" (ibid.: 245). Velika tema študij "kultura - osebnost" - tema, kako posamezniki skozi svoje vsakodnevno ravnanje reproducirajo lastno kulturo, torej.

Tretjič, skozi prej omenjeno nujnost stalne interpretacije in revaluacije kulture in kulturnega vzorca je posamezniku odprta tudi pot za trajno spreminjanje tako kulture, kot tudi kulturnih vzorcev. Del tega spreminjanja - tisti del, ki ne vključuje uvajanja kakšnih bistvenih inovacij, temveč zgolj reinterpretacije in revalorizacije kulture in kulturnih vzorcev - je trajni in permanentni del odnosov med posameznikom in kulturo ter trajni del kulturne dinamike. Ta vidik interakcije med posameznikom in kulturo je tudi tisti, skozi katerega posamezniki "delajo" kulturo, čeprav, kot izpostavlja Sapir, ni povsem jasno, kako: "/Z zornega kota osebnosti, tako verjamem, boj za smiselno formo kulture nezavedno animira vse normalne individume in daje smisel njihovem življenju. /In prav tako, kot posameznikove osebnostne/ tendence za izražanje lahko, če so sublimirane, vzpodbudijo nastanek vzorcev /vedenja, tako je tudi med konstelacijami smiselno interakcionirajočih posameznikov očitno/ neka vrsta kumulativnega procesa, določen princip selekcije, skladno s katerim so določene tendence za spreminjanje človeških aktivnosti nezavedno dovoljene od družbe, ...in nekatere druge niso dovoljene... Menim, da nihče od nas ne more povsem natančno razumeti, kaj to pomeni, toda v dejanskost teh tokov, teh kumulativnih procesov ne more dvomiti nihče, ki je kdajkoli preučeval zgodovino, jezik ali katerokoli vzorčeno aktivnost" (ibid.: 215). Vendar pa obstaja tudi še nek drug, bistveno bolj "lokaliziran" vpliv posameznikov na kulturo; tukaj gre za vpliv povsem določenih (pogostoma izjemnih) posameznikov na elemente kulturnih vzorcev. Zatorej lahko "/posameznikova/ reakcija, v določenih primerih, vpliva na vsebino kulture. /Celo/ Rémy de Gormont, ki je večino svojega življenja preživel na podstrešju, je imel svoj vpliv na kulturo svojega časa" (ibid.: 35).

Vendarle pa je tudi to posameznikovo vedenje že vodeno, uravnavano s forma-

tivnim vplivom posameznikove matične kulture. "Nikakor ne želim zanikati, da kulturni vzorci vplivajo, celo vodijo naše delovanje, ne glede na to, da verjamem, da smo te vzorce ustvarili mi sami" (ibid.: 245). Vodstvo teh vzorcev je tiransko. "...naše metode vmeščanja naših izkušenj so tako tiranske, da sploh ne delamo tega, kar mislimo, da delamo; ne vidimo tega, kar mislimo, da vidimo; ne slišimo tega, kar mislimo, da slišimo; ne čutimo tega, kar mislimo, da čutimo" (ibid.).

Popolna slika vzvratne sprege torej. Tam, kjer posameznik določa kulturo, je sam prek kulture že določen. In tam, kjer kultura določa posameznika, ga določa kot produkt posameznikovih aktivnosti. Ali kot to opiše tudi Sapir: "...kultura je zgolj vzorec; proces postane šele, ko participirajo posamezniki. Vendarle pa so sami ti vzorci tisti, ki predstavljajo psihološke probleme in ki zadenejo posameznika v zelo zgodnjih letih... kulturni vzorci so kontinuirano testirani skozi usklajevanje posameznikov /z njimi..." (ibid.: 196).

VI. "A culture cannot be paranoid." (ibid.: 183)

Vendarle pa bi bilo iz vsega doslej povedanega povsem napačno zaključiti, da je "stična točka" med posameznikom in kulturo že odkrita, da torej že vemo, kako posameznik in kultura "stopata v stik". Res je sicer, da kultura določa posameznika; in res je tudi, da posameznik dela kulturo. Kot je res tudi, da kultura določa posameznike kot produkt aktivnosti samih posameznikov, in je res tudi, da posameznik "dela" kulturo kot že kulturno določen, proizveden. Vendarle pa, kot smo že videli, posameznikovo vedenje ni isto kot tisto, kar to vedenje usmerja; kot tudi ni isto s posameznikovo osebnostjo. In po drugi strani kultura ni čisto zares tisto, kar vodi posameznikovo vedenje. Tako na strani kulture kot tudi na strani posameznikov namreč prihaja do odstopanj od idealnega modela interakcije med posameznikom in kulturo. Saj je dejanska interakcija, kot smo že lahko videli, variiranje idealnega modela te interakcije.

In na tem mestu Sapir vpelje problematiko "as-if". In to tako za kulturo in kulturne vzorce, kot tudi za posameznika. Najprej, po eni strani, je sama kultura "as-if"; kultura namreč predstavlja serijo normativnih načel, standardov o tem, kako naj bi se predstavniki kulture vedli. Natančno v tem smislu je kultura "...as-if psihologija" (ibid.: 182 idr.); "...kultura sama zase nima nikakršne psihologije... Na ravni kulture /obstaja zgolj... "as-if" psihologija. To pomeni, v vsaki kulturi obstaja psihološki standard za to, koliko naj se izraža čustvo, in tako dalje. To je 'as-if' psihologija, ki pripada sami kulturi, ne pa posameznikovi osebnosti" (ibid.: 182-183).

"As-if" pa je tudi posameznik; posameznik se namreč, kot smo že videli, v konkretni situaciji ne vede tako, kot bi se sam želel, hotel, temveč tako, kot naj bi se v tej in tej situaciji vedel. Ali kot bi dejal Parsons, vede se v skladu s pričakovanji socialne vloge, ki jo trenutno igra.³⁸ "Kakor se (posameznik - op. V.G.V.) vede, se ne vede za to, ker bi to želel sam, temveč se prilagaja željenim as-if... kulturnim vzorcem lastne družbe" (ibid.: 193).

Pričakovanja glede vedenja posameznika v določenih konkretnih situacijah Sapir opisuje kot "as-if personality" (ibid.: 181 idr.). "As-if" osebnost je osebnost, kakršna naj bi bila - osebnost, ki je z zornega kota kulturnega vzorca idealna za funkcioniranje tega vzorca. Kot taka je torej tako normativni, kot tudi vedenjski standard, s katerim morajo

³⁸ "Akcijski vsakogar je orientiran na pričakovanja drugega" (Parsons, 1951: 180). In še: "Del pričakovanih, v mnogih primerih najbolj pomemben del, sestavlja verjetna reakcija alterja na egovo možno akcijo, reakcija, ki postane anticipirana vnaprej in tako vpliva na egovo lastno izbire" (ibid.: 5).

usklajevati posamezniki svoja konkretna vedenja v konkretnih socialnih situacijah, konkretnih socialnih interakcijah. Pri čemer pa obojega nikakor ne gre izenačevati, mešati. "Tisto, kar bi želel, na tem mestu/ jasno izpostaviti je ekstremni metodološki pomen razlikovanja med dejanskimi psihološkimi procesi, ki so locirani v posamezniku, in 'as-if' psihološkimi slikami, ki jih je mogoče abstrahirati iz kulturnih fenomenov in ki lahko nudijo signifikantne usmeritve za posameznikov razvoj... Termin 'as-if' psihologije' uporabljam za opis procesa projekcije osebnostnih vrednot od posameznika k evaluiranim kulturnim vzorcem /tako, da je kulturni standard viden... kakor da bi bil izraz osebnosti. To je metaforična identifikacija/, ki se je ne sme interpretirati dobesedno. Domnevni ali 'as-if' psihološki karakter kulture je brez dvoma visoko determinativen za velik del eksternaliziranega sistema drž in navad, ki tvorijo vidno osebnost posameznika. Vendarle pa iz tega ne sledi, da lahko striktno socialne determinante, ki vsekakor težijo k temu, da bi dale vidno obliko, v kulturnem smislu, sleherni izmed tisoče modalitet izkušanj, ki skupno tvorijo osebnost, definirajo fundamentalno strukturo takšne osebnosti" (ibid.: 183-184, 181-182).

Navedeno razlikovanje je temeljnega metodološkega pomena ne le za samega Sapirja, temveč tudi za celotno šolo "kultura - osebnost" študij. Zadeva namreč med drugim tudi že omenjeni problem prehitrih abstrakcij, ki so tako značilne za antropologijo Sapirjevega časa (pa tudi za antropologijo, ki ji je časovno sledila vse do danes). Tisto namreč, kar antropolog lahko abstrahira tako iz konkretnega vedenja posameznikov, kot tudi iz razumevanja procesov kulturne reprodukcije, je normativni standard, ki mu mora vedenje posameznikov več ali manj slediti: nikakor pa to ni dejanska psihološka konfiguracija slehernega posameznika neke kulture (ki, kot smo tudi že videli, antropologa pravzaprav sploh ne zanima). "As-if" psihologija torej, ne pa dejanska psihologija. Zatorej lahko antropolog naslika "idealni psihološki model" posameznika, pripadnika neke kulture, nikakor pa ne njegove dejanske podobe, njegove dejanske individualizirane in delujoče psihološke strukture. Ta pač stoji v ozadju. In posameznik jo, kolikor je le mogoče, prilagaja - seveda nazvven - normativnemu standardu "as-if" psihologije tako, da "blefira", da ima "as-if" osebnost, ki je morda sploh nima.³⁹

Iz vsega povedanega je torej povsem jasno, da je dejansko polje srečevanja dejanskih posameznikov in dejanske kulture polje "as-if psihologije" in "as-if osebnosti". Vendarle pa iz povedanega ni jasno, zakaj vendar posameznik "blefira", da ima "as-if" osebnost.⁴⁰ Odgovor na to vprašanje je jasen: zaradi ekonomičnosti. "Ne glede na to, kam se v polju socialnega vedenja obrnemo, moški in ženske delajo, kar delajo, in ne morejo nič drugega, kot to delati, in to ne toliko zato, ker so pač tako narejeni, ali ker posedujejo takšne in takšne razlike v osebnosti, ali ker se morajo prilagoditi svojemu trenutnemu okolju na ta in ta način zato, da bi sploh preživel, temveč v veliki meri zato, ker so ugotovili, da je lažje in estetsko bolj zadovoljujoče, da vzorčijo svoje vedenje skladno z bolj ali manj jasno organiziranimi oblikami vedenja, za katere ni

³⁹ Iz teh izhodišč Sapir tudi kritizira tako Benedictovo kot Meadovo, češ da mešata "as-if" psihologijo z dejansko psihologijo posameznikov, da psihološke značilnosti posameznikov prenašata na kulturo, itd. (prim. ibid.: 181, 184; podrobneje pa tudi IX. del pričujočega teksta). V zvezi s kulturo npr. Sapir poudarja povezanost kulturnih tipov z "as-if" psihologijo takole: "Če poskušamo/ konstruirati tipologijo kulture na osnovi psihologije individualnih tipov (poskus Benedictove - op. V.G.V.), /ne smemo pozabiti dejstva, da/ socialne psihologije takšnih kulturnih tipov ne smejo biti interpretirane dobesedno, temveč kot 'as-if' psihologije" (ibid.: 184).

⁴⁰ Pri čemer gre seveda zgolj majhen del tega "blefa" pripisati zavestnemu "blefiranju" - v resnici gre seveda za nezavedno prilagajanje pričakovanjem socialne vloge, ki je v jedru avtomatizirano. Parsons tako v zvezi s tem dejstvom poudarja nezavedno prilagajanje pričakovanjem drugega in njegovega vedenja v vlogi (prim. Parsons, 1951: 5, 180, 204, 205).

nihče odgovoren, ki niso jasno razumljene v njihovi dejanski naravi, in za katere je skorajda mogoče reči, da so povsem samoumevno imputirane v naravo stvari tako, kot so tri dimenzije imputirane v prostor" (ibid.: 214).

VII. "Perhaps the Navajo ritual can be considered as just their way of chewing gum." (Sapir, 1994: 183)

Kultura pa ima poleg vseh doslej omenjenih značilnosti še eno, ki je za Sapirjevo analizo tako kulture in kulturnega vzorca na eni, kot tudi posameznika na drugi strani centralnega pomena. Gre za to, da je kultura namreč tudi transmisivna, da se, kot je v svoji klasični definiciji kulture izpostavil tudi npr. Tylor,⁴¹ prenaša iz generacije na generacijo posameznikov. Ta transmisivnost je za samo kulturo centralna in je, kot smo že videli, eden od kriterijev za ločevanje tistih elementov vedenja, ki so kulturni, od tistih, ki to niso, s čimer pa je prav tako eden od centralnih elementov same definicije kulture (prim. ibid.: 36, idr.).

Prav ta zgodovinski vidik, vidik trajanja kulture skozi prostor in čas, pa je tudi tisti, ki zadeva proces socializacije. Ali kot pravi Sapir dobesedno: "Zgodovinski proces pomeni prenašanje oblik vedenja skozi socialne procese, ali skozi sugestijo ali skozi direktno učenje mladih" (ibid.: 38). Prav socializacija je torej tisti proces, ki za kulturo premošča časovne razdalje in ji tako omogoča trajanje skozi prostor in čas.⁴² "Ločiti moramo med najmanj /tremi področji vedenja ali vrstami kontinuitete: med tistimi kontinuitetami, ki so biološke nujnosti; med tistimi, ki so slučajne ali negotove; in tistimi, ki so socializirane. /Te slednje so tiste, ki predstavljajo/ kulturne kontinuitete, kajti kulturna ni v nobenem pogledu slučajna..." (ibid.: 40).

In v kolikor je medgeneracijska kulturna transmisija pogoj in kriterij same kulture, je "predmet" tega procesa seveda posameznik (in ne kultura). Socializacija v vsebinskem smislu na ravni posameznika zadeva transformacijo in konstitucijo njegovega vedenja. Po Sapirjevem mnenju namreč ni "nobenega takšnega stanja, kot je stanje nature ali človek brez kulturnega pogojevanja" (ibid.: 31), kar za raven posameznikovega vedenja pomeni tudi, da "ni mogoče odkriti nobenega človeškega vedenja, ki bi bilo resnično ali povsem kulturno" (ibid.: 41). Ali povedano drugače: socializacija je polje interakcije med naturo in kulturo, je polje kulturnega pogojevanja, katerega rezultat je tako vedenje posameznika, kot tudi obstoj kulture.

Ta dvojni pomen in učinek interakcije med kulturo in posameznikom, torej dvojni učinek socializacije se realizira skozi konkretno prilagajanje (adjustment) slehernega posameznika, rojenega v določeni kulturi, tej kulturi. Jedro tega prilagajanja je v procesu prilagajanja pomenov. "Prilagajanje sestoji iz povezovanja osebnega sveta pomenov vzorčenemu, socialnemu svetu pomenov" (ibid.: 196).⁴³ In obstoj, reprodukcija kulture je zagotovljena, ko oba svetova pomenov v jedru sovpadata.⁴⁴

Postopek sovpadanja je proces socialnega učenja. V tem procesu je centralnega

⁴¹ Kultura "je kompleksna celota, ki vključuje znanje, verovanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in katerokoli drugo zmožnost in navade, ki jih človek pridobi kot član družbe" (Tylor, 1994/1871/: 1).

⁴² V Sapirjevih predavanjih je kljub obstoju tudi drugih terminov (inkulturacija, kulturacija) dosledno uporabljan zgolj termin socializacija. Bilo bi koristno vedeti, ali je za to doslednost odgovorna redakcija tekstov njegovih predavanj, ali pa sam Sapir (česar pa iz teksta ni mogoče razbrati).

⁴³ V tej točki se Sapir približa kasnejšemu razumevanju jedra socializacije pri Bergeju in Luckmannu (prim. Berger, Luckmann, 1971).

⁴⁴ To "sovpadanje v jedru" seveda ne izključuje individualnih variiranj in odstopanj (niti pri Sapirju niti pri Bergeju in Luckmannu niti pri drugih avtorjih). Kriterij tega sovpadanja je zmeraj v bistvu funkcionalen, ne pa opisen.

pomena faza otroštva oziroma zgodnjega otroštva. "Naši otroci so popolnoma organizirane osebnosti že zelo zgodaj. /Sicer ne vemo povsem natančno, kako do tega pride, vendar pa je to znatno odvisno od/ interakcij med otrokom in njegovim zgodnjim okoljem do tretjega leta starosti" (ibid.: 197). Premik jedra socialnega učenja v najzgodnejše otroštvo pa je hkrati tudi premik od zavestnega intelektualnega v nezavedno emocionalno učenje: "... nezavedna asimilacija igra večjo vlogo, kot zavestno učenje, in implicitne forme so bolj pomembne, kot tiste eksplisitne" (ibid.: 38).

Vendar pa ne le v izpostavljanju zgodnjega otroštva ter nezavednega učenja, temveč tudi v analizi posameznih faz socializacije ostaja Sapir zvest temeljnim psihoanalitskim postavkam (predvsem Freuda). Tako se ne izogiba, kot vrsta drugih antropologov, govorjenju o Ojdipu in tudi ne analizi ojdipovske faze socializacije.⁴⁵ Vendar pa jo, v primerjavi z npr. Malinowskim, izpeljuje nekoliko drugače. Razlika je jasno razvidna prav v Sapirjevi interpretaciji materiala iz Trobriandov, kjer Sapir ne le izpostavi materinega brata kot funkcionalni socialni substitut očeta (prim. ibid.: 242), temveč jasno izpostavi tudi dejstvo, da gre pri analizi Malinowskega za primer nerazumevanja dejstva, da Ojdipov kompleks variira med družbami po svoji formi, ne pa tudi po svoji funkciji. "Ko je Malinowski, v *Sex and Repression in Savage Society* /predstavil določene/ kritične pripombe na Freuda s tem, da je pokazal novo modifikacijo /Ojdipovega kompleksa/ glede na drugačen socialni kontekst ...so ga Freudovi učenci zmerjali... Vendar pa bi morali freudovci pozdraviti delo Malinowskega, kajti ne glede na to, da pokaže, da v drugačnih družinskih pogojih pri Trobriandcih Ojdipov kompleks /per se/ ne drži, pokaže, da tudi tu obstaja pomembno pogojevanje otroka od družinskih odnosov v zgodnjih letih. Zatorej Malinowski prej širi bazičen Freudov koncept, kakor pa ga zavrača" (ibid.: 149). Skladno s tem je tudi Sapirjevo vztrajanje na univerzalnosti Ojdipa in ojdipovske situacije, saj so otroci sleherne kulture pogojevani od svojega socialnega okolja in problemi, ki so povezani s tem pogojevanjem, so seveda tisti, ki po Sapirjevem mnenju tvorijo jedro Freudove zastavitve Ojdipa. "/Poglejmo si, na primer, razvpiti/ Ojdipov kompleks v naši in v drugih kulturah. Pomembno je dejstvo, da določene nuklearne situacije neizogibno vplivajo na emocionalni in osebnostni razvoj otroka, ne glede na tip družbe /v katero je otrok vrojen/. Določeni tipi družinskih situacij - določene vrste človeških odnosov - obstajajo povsod... Ojdipov kompleks je zatorej zgolj povsem običajna človeška situacija, ki jo je mogoče najti tako na Trobriandskem otočju, kot kjerkoli drugje - pod različnimi pogoji, to je res, toda z istim preprostim vzorcem človeške situacije" (ibid.). In kot marsikje, je tudi v tem svojem razumevanju univerzalnosti funkcije Ojdipa Sapir anticipiral rezultate kasnejših antropoloških razprav.⁴⁶

Sapirjevo ukvarjanje s problemi socializacije, ki pač logično sledi iz njegovega razumevanja odnosa med posameznikom in kulturo ter kulturnimi vzorci, jasno kaže tako preseganje stereotipov in nivojev analize, ki so v takratni antropologiji veljali tako v Ameriki (npr. Benedict in predvsem Mead), kot tudi v Evropi (npr. Malinowski).

⁴⁵ Pri čemer je seveda treba upoštevati znano dejstvo, da je bila ameriška antropologija Sapirjevega časa odprta za psihoanalizo in Freuda, da je bila prav to tista antropologija, znotraj katere je prišlo do prvega klasičnega "spoja" med antropologijo in psihoanalizo, ter da je bila raba psihoanalitičnih konceptov v tedanji ameriški antropologiji povsem samo po sebi umevna (prim. npr. Heald, Delur, Jacopin, 1994; Stocking, 1986).

⁴⁶ Debata, ki je imela svoj klasični začetek v že omenjenem delu Malinowskega "Sex and Repression in Savage Society" (orig. 1927), se je ponovno razcvetela ob izidu Spirovega dela "Oedipus in the Trobriands" (1982), ko Spiro jasno ugotovi, da je Ojdipov kompleks prisoten tudi na Trobriandskem otočju (teza, ki sta jo na primer zagovarjala tudi Jones in Roheim; Jones je na primer celo zagovarjal tezo, da so etnografska odkritja Malinowskega pravzaprav dokaz o univerzalnosti Ojdipovega kompleksa - prim. Jones, 1974: 145-173).

Tisto, kar Sapirja izvzema, ni toliko zgolj jasna izpostavitve bipolarnosti socializacijskega procesa, temveč mnogo bolj domet analize te bipolarnosti. Kajti če je sam princip bipolarnosti jasno izpostavljen in razumljen tudi že pri Benedictovi in Meadovi,⁴⁷ pa je seveda natančna določitev tega modela tako pri Benedictovi, kot pri Meadovi ostala zavezana linearnemu modelu, po katerem tip kulture prek določenih vzgojnih tehnik linearno določa tip posameznika. Tu točke diskontinuitete ni. In čeprav, resnici na ljubo, Sapir sam dobesedno natančno ne določi Ojdipa kot možno točko diskontinuitete v socializaciji posameznika, pa prav razumevanje univerzalnosti Ojdipa že tipa v to smer. Kajti: v kolikor je res, da obstajajo določene univerzalne situacije in izkušnje, je res na drugi strani tudi to, da obstajajo (na koncu procesa usklajevanja posameznika z določeno kulturo) tako jasne razlike med kulturami, kot tudi jasna individualna variiranja istega kulturnega vzorca. Sapir sam sicer eksplicitno ne pojasni, kako ta dejstva, na katerih očitno in dosledno vztraja, povezati. Morda mu odgovor na to vprašanje, vključno s funkcijo, ki jo pri takšni razrešitvi igra Ojdip, ni bil docela jasen. Vendar pa je ne glede na to njegova pozicija bistveno drugačna od tiste Benedictove in Meadove. Pri Sapirju gre v jedru za zlom linearnega modela; modela, ki ga časovno bistveno po letu 1934 še razdeljuje na primer Meadova.⁴⁸ Zato se ne zdi pretirano trditi, da je bil prav Sapir edini Boasovec, ki je v jedru zlomil linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa (in to ne glede na to, da precizna razdelava tega zloma vsekakor umanjka).

Zato se morda ne zdi pretiran sklep, da bi, vsaj v okviru ameriške antropologije morali začetke antropološke analize socializacijskega procesa "premahniti" - z Benedictove in Meadove na Sapirja.⁴⁹

VIII. "Exact statistics on inexact subjects are misleading... Statistics are a way of manipulating figures; they are not a methodology." (ibid.: 59)

Sapirjevo razumevanje odnosa med posameznikom in kulturo oziroma kulturnim vzorcem ni bistveno zgolj za njegovo opredelitev samega polja psihologije kulture⁵⁰ in

⁴⁷ Tako Meadova kot Benedictova sta namreč že jasno izpostavili dvojni učinek socializacijskega procesa: tistega, ki ga ima le-ta za individualno učlovečenje na eni, ter tistega, ki ga ima za obstoj in reprodukcijo določene družbe na drugi strani (prim. Benedict, 1989; Mead, 1968).

⁴⁸ Značilna ilustracija je njeno delo "Sex and Temperament in Three Primitive Societies" iz leta 1935; vendar pa velja isto tudi na primer za dela Kardinerja in Lintona iz leta 1945 ("The Cultural Background of Personality") in 1939 ("The Individual and His Society"), ki to zvezo še vedno predpostavljata in tudi razdeljujeta.

⁴⁹ Kajti, kot je iz povedanega razvidno, tudi ob zanemarjanju znanega vpliva družjenja Benedictove, Meadove in Sapirja na delo prvih dveh avtoric bi že sama kronologija bila v strogem pomenu naslednja: Sapirjevi seminarji v letih 1927 in 1928 (v Chicago); izid "Coming of Age in Samoa" M. Mead v letu 1928; v letu 1930 izid "Growing up in New Guinea" M. Mead; Sapirjev Rockefellerjev seminar v letih 1932-33; Sapirjevi seminarji na Yaleu v letih 1933-1937; 1934 izid Patterns of Culture R. Benedict, in leta 1935 izid "Sex and Temperament in Three Primitive Societies"; deli Kardinerja in Lintona si sledita, kot smo že omenjali, še kasneje (v letih 1939 in 1945). Če ob povedani kronologiji upoštevamo še dejstvo Sapirjeve dosledne rabe termina socializacija, ki njegova razpravljanja očitno loči od tistih Meadove, Benedictove, Kardinerja in Lintona, je sklep, da je treba začetke preučevanja socializacije v ameriški antropologiji premahniti nazaj k Sapirju, v resnici docela logična in utemeljena.

⁵⁰ "Psihologija kulture tako vključuje dve različni vprašanji./ Katere so splošne psihološke korenine slehernega kulturnega vzorca in as-if psihologije? Kakšna je osebnostna psihologija /tistih/ individuumov, ki so usmerjeni k temu, da sledijo prvo /vzorčeno as-if psihologijo/ in /kakšna je osebnostna psihologija, ki bo, kadar se razhaja /od kulturno predpisanega/, videna kot morbidna tendenca?" (ibid.: 194). In še: "Najboljše ime za to polje bi bilo v resnici 'socialna psihologija...' (ibid.: 239).

polja kultura - osebnost⁵¹ ter za Sapirjevo razumevanje odnosa antropologije do drugih ved (npr. etnologije, kulturologije ali sociologije⁵²), temveč je centralnega pomena tudi za njegovo "metodološko" in spoznavnoteoretsko pozicijo.

Izhodišni s tem v zvezi sta morda dve Sapirjevi stališči. Prvo zadeva dvom do pristopov, ki so jih v preučevanju tako posameznika, kot tudi kulture razvile druge vede, predvsem psihologija, sociologija in biologija, čeprav tudi etnologija. Sam tako kot enega temeljnih ciljev svojega seminarja (iz leta 1933) izpostavi prav razvoj dvoma do pristopov drugih ved: "Najpomembnejši cilj tega seminarja je bil, da bi postali globoko skeptični do bioloških, psiholoških in socioloških pristopov glede kulture in osebnosti" (ibid.: 243). Etnologiji pa - podobno kot v Evropi Malinowski - očita neživljenjskost opisov; tako je "robotom etnografskih monografij povsem vseeno; delajo, kar pač delajo, kajti kultura... razrešuje konflikte" (ibid.: 181).⁵³

Drugo Sapirjevo temeljno izhodišče pa zadeva sam status družboslovnih ved v celoti in antropologije še posebej. Sapir v osnovi zavrže iluzijo, po kateri so naravoslovne vede model, ideal, ki naj bi ga dosegle družboslovne vede in med njimi tudi antropologija. Temeljna in konstitutivna razlika med naravoslovnimi in družboslovnimi vedami, ki onemogoča slehern primerjavo, je razlika v predmetu preučevanja. Kajti predmet družboslovnih znanosti je umetno konstruiran. Ali kot pravi sam Sapir dobesedno: "Obstoj entitet v /fizičnem/ svetu je nekaj popolnoma drugega kot obstoj entitet v družbenem svetu... Družboslovje deluje v svetu relativnih fikcij - v "svetu pomenov" ...Gre za svet, "kakršen, pravijo, da je", ki se ukvarja s tem, "kakšne stvari pravijo, da so", ne pa s tem, kakšne v resnici so v fizičnem smislu... Zatorej je v družbenem svetu fizikova kavzalna sekvenca izločena, saj je družbeni svet umetno /konstruiran/ svet" (ibid.: 82).

To je seveda bistveni razlog, zaradi katerega v družboslovju ni mogoče ne le vzpostaviti mreže kavzalnih odnosov v smislu, kot jih vzpostavlja naravoslovje,⁵⁴ temveč je to tudi bistveni razlog, ki v jedru onemogoča doseganje ideala objektivnosti.

⁵¹ Samo polje "kultura-osebnost" Sapir opredeli takole: "/Začnimo torej z/ definicijo polja. Kultura, /kakor so jo tradicionalno razumeli antropologi/, ni centralni predmet preučevanja v /tem polju/, v študiju /'kultura - osebnost'/". Znanje o zgodovini kulture/ kar je tisto, na kar se osredotočajo tradicionalni pristopi/, lahko zgolj nekoliko osvetli sedanjí pomen kulture /ali pa odnose s posamezniki, ki ji pripadajo/... Po drugi strani pomeni študirati probleme odnosov med kulturo in osebnostjo, da se osebnost ne obravnava kot zgolj biološki organizem. V toliko, v kolikor gre za omenjeni študij, je /koncept/ kulture relevanten le, če nosi pomen v obstoječi psihologiji ljudi, /koncept/ osebnosti pa/ samo, v kolikor se nanaša na to okolje. Povedano natančno, vse, kar je mogoče reči o osebi, je relevantno /saj bo to vključevalo veliko o socialnem okolju in kulturnem ozadju/, vendar gre za vprašanje stopnje" (ibid.: 239). Konkretno je kot centralna vprašanja polja "kultura - osebnost" Sapir opredelil 1. pojem kulture (ibid.: 240); 2. študij posameznika in njegovega okolja (ibid.: 241); 3. študij družine (ibid.); 4. tipologijo osebnosti (ibid.: 242); 5. realnost določenih normalnih procesov (ibid.: 242).

⁵² Sapir se je s problemom odnosov antropologije, posebej pa študija "kultura - osebnost" do drugih ved veliko ukvarjal; za njegovo razumevanje odnosa antropologija - etnologija prim. ibid.: 34, za odnos antropologija - kulturologija ibid.: 51, za odnos antropologija - sociologija ibid.: 45, 240, itd. Kar je morda zanimivo, je to, da je sam kot študiju "kultura - osebnost" najnevarnejši znanosti opredelil sociologijo in psihologijo (ibid.: 240) in to zato, "ker sta dobro sistematizirani in ker so njuni koncepti natančno razloženi. ...Trpita za tistim, kar bi lahko poimenovali /tehnična prevara; osredotočata se na že uveljavljene tehnike, da bi se zavarovali pred znanstvenimi zmotami ali pred moralno sramoto intelektualnega nepoštenja /raje, namesto da bi dejansko temeljito premislili situacijo/" (ibid.).

⁵³ Sapir je v svojih seminarjih podal jasno razčlenjeno skepso do produktivnosti metode terenskega dela. Kritika te metode je v jedru, po logiki argumentacije, pa tudi po uporabljenih argumentih, primerljiva s kasnejšimi in sodobnimi, npr. S. Cliffordovo (prim. Clifford, 1988).

⁵⁴ Sapir docela eksplicitno svari pred napačno usmeritvijo v iskanje vzrokov pojavov; takšna usmeritev je v družboslovju, kot smo že omenjali, napačna zato, ker je svet, ki ga preučuje, svet "relativnih fikcij - 'svet pomenov'..." (ibid.: 82). Iz takšnega izhodišča sledi tudi jasn metodološki napotek: "/Opustiti/ moramo /iskanje teh kavzalnih sekvenc/ in se omejiti na tipične sekvence" (ibid.).

Drugi bistveni razlog, ki prav tako v jedru onemogoča doseganje tega istega cilja, pa je sam opazovalec. Ta je, kot velikokrat izpostavlja Sapir, nujno subjektiven. "V polju kulture in osebnosti vprašanje objektivnosti in subjektivnosti ni prav pomembno. Kajti skozi introspekcijo vemo, da zmeraj izvajamo določeno nasilje nad dejstvi. Ne moremo priti do absolutno objektivne ravni, /kajti da bi lahko to storili/, bi se moral pred nami zatajiti resnični pomen tistega, kar preučujemo" (ibid.: 240).

Subjektivno izkrivljanje predmeta preučevanja, ki je hkrati seveda tudi njegova lastna konstrukcija, pa je po Sapirju docela nezavedno. Kajti nastopi kot posledica že omenjenega dejstva, da je sleherni posameznik, zatorej tudi družboslovec in tudi antropolog, skozi lastno primarno socializacijo pač že opremljen z določenimi kulturnimi vzorci, ki jih uporablja povsem avtomatično za definiranje realnosti, ki ga obdaja. Zatorej je za antropološko metodologijo izhodiščno in zavezujoče dejstvo, da sleherni antropolog pač ne more kar "izpljuniti" svojega lastnega kulturnega vzorca (saj bi tako "izpljunil" tudi tisti mehanizem, ki konstruira njegov predmet preučevanja). "/Nekatere/ težave opazovanja izvirajo iz raziskovalčeve nezavedne projekcije njegovih lastnih kulturnih vzorcev... tako je opazovanje uničeno, obarvano z opazovalčevim lastnim egom in s tistim, kar je njegov lastni interes, ali s tistim, kar ga posebej zanima ali čemur daje prednost" (ibid.: 58). Zatorej antropolog v nekem posebnem smislu zmeraj vidi pač tisto, kar hoče videti: "...tisto, kar izbereš za preučevanje/, je odvisno od tistega, kar želiš videti." (ibid.: 49). Ena od ključnih posledic, ki zato bistveno opredeljuje vse antropologovo nadaljnje početje, predvsem pa njegovo delo na terenu, je "tendenco, da beremo drugo družbo skozi svojo lastno izkušnjo" (ibid.: 58).

V kolikor to dejstvo povežemo še z eno, že večkrat omenjeno nujnostjo antropološke metodologije, namreč z nujnostjo abstrahiranja kulturnih vzorcev iz konkretnega vedenja posameznika, nas seveda nikakor ne sme začuditi rezultat - namreč bolj ali manj radikalna diskrepanca med tistim, kaj kot neko kulturo vidi antropolog in kaj kot to isto kulturo vidijo njeni člani. "Zatorej se kaj lahko izkaže, da je njegova (antropologova - op. V.G.V.) "kultura" ...tako formalizirana, da obstaja zgolj kot mentalni konstrukt in da sploh nima nikakršne objektivne realnosti. /V tem primeru/ je noben individuum /iz skupine, za čigar kulturo gre/, ne bo prepoznal za svojo lastno kulturo - v številnih vidikih se mu bo zdela docela tuja... V konsekvenci so vse klasifikacije v kulturnem področju neeksaktne /in nujno relativne/. Klasifikacije, kakor religija, socialna organizacija in tako dalje, /nimajo natančnih ekvivalentov/ v primitivni misli. Informatorji ne vidijo validnosti naših ustaljenih konvencij za klasificiranje njihove kulture" (ibid.: 139, 57).

Iz omenjene zagate za antropologijo *ni izhoda*. Tudi ne v velikokrat popularizirani identifikaciji z domorodci. Kajti ta v sebi, po Sapirjevem mnenju, skriva drugo nevarnost: izgubo distance do kulturnega vzorca. In če je izguba te distance morda lahko pot za manjšanje prirojanja tuje kulture, je hkrati pot, po kateri antropolog preneha biti antropolog v analitičnem smislu. "Bolj se vtapljaš v kulturo, manj zmožnosti imaš za takšno analizo te kulture, ki bi bila skladna z antropološkim idealom, kajti kot se Indijaneec ne zaveda vzorcev lastne kulture /, se jih ne boš zavedal tudi ti, ko mu boš vedno bolj/. Bolj se identificiraš z ljudmi, manj si antropolog..." (ibid.: 42). Opazovanje z udeležbo v dani kulturi in njena analiza sta celo v jedru nasprotna. "Zatorej obstaja konflikt interesov med antropologovim idealom participiranja v kulturi in njegovo tehniko analiziranja kulture. Participirati bi pomenilo psihologizirati; in v participiranju stvari postanejo preveč vitalne, da bi jih lahko analizirali" (ibid.: 42).

Vendar pa Sapir, ne glede na nevarnosti, ki jih nosita identifikacija in participacija z udeležbo, zahteva, po drugi strani, nujnost uporabe nativne terminologije, "nujnost, da antropolog študira kulturo v njenih lastnih terminih" (ibid.: 86) - pač skladno z

dejstvom, da "je vse v terminologiji - zgolj raba terminologije je tista, ki dela vzorce" (ibid.: 49).⁵⁵

Antropologiji torej po Sapirjevem mnenju ne preostane drugega kot vztrajanje na razliki. Na razliki, ki je konstitutivna za antropološko polje in za sam predmet antropologije. Vztrajanje na razliki, ki se mora odpovedati idealu objektivnosti, ker sicer izgubi razliko samo. In v kolikor je razlika čisto zares smeraj v jedru neprepoznavna, nedojemljiva, nerazložljiva in nerazumljiva, to še zmeraj ne pomeni, da antropologija kot taka nima smisla. Njen smisel je, lahko bi rekli, v zapisovanju zmot. In v razumevanju tega, zakaj do teh zmot nujno pride.

In v tem njenem naporu, tako izpostavljenem izkrivljanjem in prikricevanjem, lahko antropologiji ključno pomaga predvsem psihoanaliza.⁵⁶ Psihoanaliza ne kot zbir dejstev, temveč kot metoda. "Psihoanaliza je dragocena zaradi svojega načina razmišljanja, ne pa zaradi svojih trenutnih formul" (ibid.: 148). Po Sapirjevem mnenju je namreč prav psihoanaliza tista, ki najlažje in najbolj učinkovito vzpostavlja logiko tam, kjer je z zornega kota pozitivizma naravoslovja izgubljena. Prav to je tudi eden izmed razlogov,⁵⁷ zaradi katerih med antropologijo in psihoanalizo obstaja "bistveno bolj intimen odnos..., kot se to običajno priznava" (ibid.: 208).

Če torej sklenemo:

"/Na kratko, biti družboslovec ni lahka naloga./ Tisti, ki študirajo socializirano vedenje, se /soočajo/ z nekaterimi očitnimi in brez možnega odgovora kritikami, za katere morajo biti dovolj trdni, da jih prenesejo. /Raje, kakor da se spuščajo v kvazi psihologiziranje ali v zavajajoče statistične vaje, morajo ostati trdno osredotočeni na potrebo/ preučevati esencialno naravo človeških medsebojnih odnosov v ovrednotenih situacijah in pomene - seveda za posameznika - vzorcev, ki jih kultura prepoznava. Področje razumevanja socialnega človekovega vedenja je težavno... Ne moremo uporabljati prefinjenih metod statistike, ker ne vemo, kaj z njimi početi. Toda tudi ne moremo čakati, da bodo naši podatki tako precizno prerešetani, da bodo stoddostno primerni /za statistično obdelavo. Popolna objektivnost bi bila brez dvoma dobra, toda ne moremo je imeti; in/ če ne moremo imeti dobre stvari, bomo morali /hajati/ s slabo. In ker so celo naravoslovne znanosti *ad hoc* in predmet spreminjanja, antropologija ne bi smela skrbeti, ali je "eksaktna" znanost ali ne; je disciplina *sui generis*. Nas zanimajo pomeni, ki jih imajo za posameznika kulturni vzorci, ki jih kultura priznava, in to je bastardo področje" (ibid.: 61).⁵⁸

⁵⁵ To je tudi ena izmed pomembnejših rešitev dileme med emskim in etskim pristopom v Sapirjevi metodologiji.

⁵⁶ Sapir govori v istem smislu tudi o psihiatriji, kajti sam psihoanalizo in psihiatrijo enači (prim. ibid.: 148 in dalje).

⁵⁷ Obstajajo seveda tudi še drugi; tako na primer Sapir dobesedno pravi, da "je psihoanalitična šola zelo verjetno prispevala več kot kdorkoli k razumevanju osebnosti" (ibid.: 241).

⁵⁸ Poleg navedenih pa Sapir razdela tudi še vrsto drugih metodoloških napotkov. Tako na primer izpostavlja pomanjkljivosti historičnega pristopa, izmed katerih je najbolj bistvena in najnevarnejša dejanska odvisnost ne od dejstev, temveč od zgolj interpretacij (ibid.: 58); Sapir pa razdela tudi zelo eksaktne metodološke napotke za opazovanje tujih, neevropskih kultur; ne gre zgolj za njegovo že omenjeno izpostavljanje nujnosti uporabe nativnega jezika in nativnih terminov, temveč tudi za jasno izdelane kriterije komparacije elementov med kulturami (prim. ibid.: 64), za vztrajanje na fundamentalni enakosti t.i. primitivnega mišljenja z mišljenjem t.i. civiliziranega človeka (prim. ibid.: 211); itd.

IX. "We are all logical where we can be, and we fill the rest with magic." (ibid.: 212)

Da je Sapirjev pristop v analizi kulture pomenil precej radikalen odmik od Boasovega pristopa, je v pregledih zgodovine antropoloških teorij bolj ali manj obče sprejeto dejstvo (prim. Voget, 1975; Harris, 1972; Naroll, Naroll, 1973; idr.). Prav v zgodovinskih pregledih se Sapirja velikokrat uvršča skupaj z Meadovo in Benedictovo v tisto skupino Boasovih učencev, ki so svojo pozornost v antropoloških analizah preusmerili iz diahronije na sinhronijo in s kulture kot take na medsebojni odnos med kulturo in posameznikom.⁵⁹ Ne glede na to, da se je Sapir brez dvoma odmaknil od boasovsko zastavljene antropologije, je potrebno vendarle tudi izpostaviti, da je Sapirjev pristop v analizi odnosov med kulturo in posameznikom vendarle bistveno odstopal tako od Meadove in Benedictove na eni strani, kot tudi od tistega dela takratne evropske antropologije, ki je svojo pozornost usmerila na posameznika.

Znotraj ameriške antropologije je Sapirjeva pozicija razločljiva od drugih takratnih predstavnikov zgodnjega psihologizma oziroma šole "kultura - osebnost" po tem, da je bistveno bolj natančno razdelana in bistveno bolj večplastna. Meadova in Benedictova, katerih publicirani teksti so nedvomno pomenili prelomnico v ameriški antropologiji tridesetih let, sta se sicer res, prav tako kot Sapir - in pod močnim Sapirjevim vplivom - preorientirali na odnos med posameznikom in kulturo, torej na sinhronijo, vendar pa je bil njun model tega odnosa v primerjavi s Sapirjevim bistveno bolj enostaven. Na to dejstvo je eksplicitno in večkrat med svojimi seminarji in predavanji opozarjal tudi Sapir. Meadova in Benedictova sta sicer razdelali model odnosa med posameznikom in kulturo, model, za katerega smo že videli, da ga je v jedru označevala linearnost, vendar pa je njun model, po Sapirjevem mnenju, označevala tista temeljna napaka antropološke metodologije, ki je bila tako značilna za etnografske monografije tedanjega časa: namreč poenostavljena abstrakcija. Jedro te poenostavitve je v enačenju "as-if" psihologije z dejansko psihologijo posameznika. Kar sta namreč Benedictova in Meadova v svojih analizah odnosov med posameznikom in družbo storili, je to, da sta izoblikovali jasen model interakcije med posameznikom in določeno kulturo na "as-if" ravni; iz njunih analiz je docela razvidno, kaj je "as-if" raven neke kulture, kaj je torej njen normativni standard, kot je razvidno tudi, kako bi se moral idealno vesti posameznik kulture, ki jo analizirata (oziroma jasna je slika "as-if" osebnosti). Kar manjka, so seveda odmiki; odmiki, ki tvorijo dejansko vedenje posameznika v določeni kulturi, saj je le-to, kot smo že videli, zmeraj individualna predelava normativnih standardov, ki so zastopani na "as-if" ravni tako kulture, kot osebnosti. Ali kot pravi Sapir sam dobesedno: "Knjiga Ruth Benedict *Patterns of Culture* je briljantna ekspozicija 'as-if' psihologije, ki pa meša tisto, kar tukaj razlikujemo. Ni si na jasnem glede razlike med 'as-if' psihologijo, o kateri razpravlja, in psihologijo posameznika. Kultura ne more biti paranoidna. /Takšno poimenovanje kulture sugerira/ nerazlikovanje med 'as-if' psihologijo in dejansko psihologijo ljudi, ki participirajo v kulturi. Težava s *Patterns of*

⁵⁹ Prav tako se velikokrat iz literature dovolj jasno vidi (prim. Bunzel, 1960; Mead, 1959; idr.), sporu med Boasom in Sapirjem pripisuje že kar mitske razsežnosti. Je pa prav v tej luči zanimivo, da Sapirjeva predavanja, ki obsegajo obdobje desetih let, ne vključujejo niti ene bistvene kritične pripombe glede Boasa in njegove antropologije, temveč ga prav nasprotno navaja v afirmativnem smislu (prim. ibid.: 99, 212), pri čemer pa v istih seminarjih ne manjka kritičnih, celo pikrih pripomb ne samo na račun Malinowskega, Radcliffe-Browna, Lévy-Bruhla in drugih, s katerimi Sapir ni delil teoretičnih izhodišč in metode, temveč tudi na račun njegovih najbližjih sodelavcev, kot sta bili na primer Meadova in Benedictova (prim. ibid.: 211 in dalje, 39, idr.). Kar seveda že omenjeni "mitski spor" med Sapirjem in Boasom postavlja v prav posebno luč.

Culture je v tem, da se določenim objektivnim dejstvom kulture, ki so v ozadju, pripisuje ogromni pomen. /Sumim, da so posamezniki pri/ Dobuancih in Kwakiutlih zelo podobni nam; le da manipulirajo drugačen set vzorcev" (ibid.: 183).⁶⁰ In še: "/Sam sem nekoliko skeptičen glede sodobnih del o kulturi in temperamentu, kakršno je na primer delo Margaret Mead o Samoi./ Delo Meadove je pionirsko v smislu, da ugotavlja, da različne kulture rezultirajo v različnih transformacijah osebnosti. Vendarle pa je avtorica povsem zaslepljena za vlogo individualnih razlik znotraj primitivne kulture in obravnava primitivne osebnosti, kakor da so si vse podobne po enaki mrtvi logiki istosti. Na primer, zelo mogoče je v dejanskosti srečati osebnostne odklone med samoanskimi adolescentkami, ki so bile vzgojene v starem svobodnem samoanskem vzorcu, vendar pa Meadova ničesar ne povem o tem in zaključuje, da se vse osebnosti razvijajo skladno z enim tipom" (ibid.: 191-192).⁶¹ "To torej počneta Meadova in Benedictova - mešata individualno psihologijo vseh pripadnikov družbe z 'as-if' psihologijo nekaterih" (ibid.: 181).

Iz v bistvu istega razloga - neupoštevanja dejanskega vedenja posameznikov, ki so pripadniki določene preučevane kulture - se Sapir kritično distancira tudi od vrste drugih tedanjih ameriških antropologov, npr. Kroeberja ali pa Wisslerja.⁶²

Vendarle pa nas bo na tem mestu bolj od teh že precej znanih razprav in njihovih rezultatov zanimala neka druga relacija Sapirjevega razpravljanja - namreč tista, ki zadeva Sapirju sodobno evropsko, posebej še britansko socialno antropologijo. Sapirjev odnos do Radcliffe-Brownovega pristopa k antropološki analizi je bil v jedru negativen (prim. ibid.: 60, 86, 101, idr.), saj je prav Radcliffe-Brown tipičen primer antropologa, ki iz svoje analize izključi posameznika in se osredotoči zgolj na kulturne vzorce kot take.⁶³ V tem smislu je Sapirjeva skepsa do tovrstne antropologije in funkcionalizma

⁶⁰ Benedictova pa si je, kljub statusu ene njegovih najbližjih sodelavk, od Sapirja zaslužila tudi še druge kritike; Sapir ji je na primer pripisoval, da projicira svoje lastne vrednote na kulturne vzorce tujih kultur, o čemer obstajajo kritične opazke tudi v zapiskih študentov, ki so obiskovali Sapirjev seminar (prim. ibid.: 189). Različno je bilo tudi njuno razumevanje kulture, saj Benedictova "ni nikoli sprejela (oziroma, kot večina antropologov, ni nikoli razumela) Sapirjeve kritike reifikacije" (Handler, 1986: 1949). Če k temu pridodamo še osebno prizadetost Benedictove ob izidu Sapirjevega spisa "Observation on the Sex Problem in America" (prim. ibid.: 144), je slika kompleksnosti odnosov med Benedictovo in Sapirjem povsem razvidna.

⁶¹ Druge kritične opombe, ki jih je Sapir v seminarjih namenil Meadovi, so zadevale dejstvo, da naj bi Meadova, enako kot tudi Benedictova, projicirala svoje lastne vrednote v neevropska ljudstva, ki jih je preučevala (s čimer je Sapir anticipiral vrsto kasnejših kritik Meadove); dalje, da so njene zastavitve ideološke ter prepolne osebnih interesov, ki so prikriti z razumno argumentacijo (prim. ibid.: 189, 207); očita pa ji celo paranoiden tip osebnosti (ibid.: 39). Gre za kritične pripombe takšnega obsega in ostrine, da Irvinova zaključuje: "Vendarle pa ni verjetno, da bi Sapir vključil tako uničujoče mnenje o Meadovi v katerikoli objavljeni tekst" (ibid.: 207). Tudi te pripombe pa imajo, kot opozarjajo analitiki odnosov med Sapirjem, Benedictovo in Meadovo, svojo osebno noto; kajti po obdobju, v katerem je Meadova Sapirja "dobro poznala" (Darnell, 1986: 161) - kar je zaobsegalo tudi tesne privatne vezi - je sledilo obdobje spora, ki ga prav tako kot pri Benedictovi označuje Sapirjev spis "Observation on the Sex Problem in America", za katerega je zelo verjetno, da ga ni motivirala privatna in poklicna drža Benedictove (kar je tudi Sapir osebno zanikal - prim. Handler, 1986: 146), temveč Meadova, ki je "zavrnila, da bi postala 'mama' njegovim trem otrokom brez matere" (ibid.).

⁶² Temeljne očitke Kroeberju, ki so tudi generirali Sapirjevo pozicijo v tako imenovani "debatii Sapir-Kroeber", smo na kratko že omenili (prim. ob. št. 21), zato morda zgolj še beseda o Sapirjevi kritiki Wisslerja; gre predvsem za Wisslerjev način razumevanja kulturnega vzorca kot abstraktnih shem, ki v resnici ne funkcionira (prim. ibid.: 86, 101), prav tako pa kritizira tudi njegov difuzionizem (prim. ibid.: 94, 97).

⁶³ Tako Sapir Radcliffe-Brownu očita, da je "konceptualist" (ibid.: 86), da "skuša/ razumeti svet v /povsem/ racionalnih terminih" (ibid.: 162), očita pa mu tudi, enako kot Meadovi, "logičnost do n-te stopnje, iskanje ad hoc pojasnil za vse /in preценjevanje/ naslavljanja na samega sebe" (ibid.: 37), pri čemer je slednje značilnost paranoidega tipa osebnosti (prim. ibid.).

seveda docela razumljiva. Prav zato pa je toliko bolj zanimivo Sapirjevo kritično distanciranje od Malinowskega, ki je prav tako kot Sapir skušal svojo pozornost osredotočiti prav na posameznika.⁶⁴

Sapirja z Malinowskim ne povezuje le interes za konkretno vedenje konkretnih posameznikov konkretnih tujih kultur. Sapir prav tako kot Malinowski opozarja pred nevarnostjo antropoloških "just so stories", ki so posledica pomanjkljivega znanja antropologov;⁶⁵ prav tako kot Malinowski tudi Sapir meni, da antropologi v jedru ne znajo pojasniti poteka konkretnega življenja v tujih kulturah, saj "razpravljanja o kulturi sama po sebi ne morejo nikoli pojasniti tistega, kar se dogaja iz dneva v dan - so neadekvatna za predvidevanje ali interpretacijo kateregakoli partikularnega akta posameznika" (ibid.: 12); podobno kot Malinowski tudi Sapir vztraja na pomenu konteksta, o čemer smo podrobneje tudi že razpravljali (prim. ibid.: 179, idr.), podobno kot Malinowski vidi strukturiranost ojdipovske situacije na Trobriandskem otočju (prim. ibid.: 149). Vendar pa kljub vsem tem podobnostim prevladajo razlike. In to ne samo tiste v interpretaciji (ki so na primer, kakor smo že videli, jasno razločevale Sapirjevo analizo Ojdipovega kompleksa pri Trobriandcih od analize Malinowskega), temveč razlike, ki so bile bistveno bolj temeljne in ki so po Sapirjevem mnenju Malinowskega povezovale z Radcliffe-Brownom in tudi z Meadovo, ne pa z njim.

Sapir v družboslovju loči dve bistveni skupini analiz; najprej tiste, ki svoj interes usmerjajo na individualno vedenje, nato pa tiste, ki so osredotočene na kulturne vzorce. "V družboslovju se zmeraj gibljemo med dvema poloma: interesom za posameznikovo vedenje in interesom za kulturno vzorčenje..." (ibid.: 48). Na tej ravni razlikovanje z Malinowskim še ne nastopi nujno, čeprav, kot smo že videli, je prav to že raven produkcije razlik med Sapirjem in Radcliffe-Brownom. Tej ravni razlikovanja pa sledi še ena, namreč tista, ki zadeva različne možnosti v analizi kulturnega vzorca. Tudi tu gre po mnenju Sapirja za v jedru dve možni skupini pristopov. "Kaže, da obstajata dva možna pristopa h kulturnim vzorcem. Eden je funkcionalistični pristop; /predpostavljajoč/ dobro premišljeno shemo temeljnih /človekovih/ potreb, bi bila inklinacija tipa vedenja odvisna od njegove povezanosti z osnovnimi potrebami... Drugi /pristop/ h kulturnim vzorcem pa je indeks... To ni funkcionalni vzorec, temveč jezikovna lista..." (ibid.: 85). Okoli te razlike v pristopih analize kulturnega vzorca pa se osredotočajo Sapirjevi zadržki do Malinowskega. Malinowski je, kot večkrat izpostavlja Sapir, v jedru "anti-formalist" (ibid.: 87; tudi str. 213). Ta njegova pozicija je po mnenju Sapirja na primer tudi vzrok za pomanjkljivost jezikovnih analiz Malinowskega.⁶⁶ Na ravni analiz kulturnega vzorca in konkretnega vedenja posameznika pa vztrajanje na ravni funkcionalne analize ostaja na površini dogajanja. "Da bi razumeli dogodek, mu je treba dati mesto /in konfiguracija je tista, ki/ daje mesto vedenju. /Vendar pa je - kot smo že izpostavili/ pomen dogodka multipli, ker mora biti dogodek križišče številnih vzorcev. Slehera kulturna "značilnost" sodi v veliko število različnih konfiguracij. Morda je celo najbolj enostaven vedenjski obrazec kompleksen, zato ker sodi v in ker se križa z vsemi vrstami ostalih... In prav ta slučajni pomen, ne pa preprosta funkcija vzorca, je tisti, ki nam pomaga pojasniti stabilnost vzorca v situaciji kulturnega kontakta. Ker je dogodek križišče številnih pomenov, trenutna in preprosta funkcija ne gre prav

⁶⁴ Prav ta značilnost je, kot je znano, tista, ki je antropologijo Malinowskega tako radikalno ločevala od antropologije Radcliffe-Browna (prim. Kuper, 1977, 1991).

⁶⁵ Pri Malinowskem so "just-so stories" posledica predvsem orientacije v diahronijo, saj so pretekle faze kulturnega razvoja kot predmet antropološkega preučevanja seveda izgubljene (prim. Richards, 1963).

⁶⁶ Sapir se v svojih kritikah jezikovnih analiz Malinowskega osredotoča predvsem na spis Malinowskega "The Problem of Meaning in Primitive Language" iz leta 1923. Podrobneje primerjaj Sapir, 1994: 213 in dalje.

globoko" (ibid.: 119). Poleg površinskiosti pa funkcionalistični pristop - podobno kot pristop Meadove in Benedictove - meša nivo analize, saj "funkcionalisti mislijo, da leži ključ za razumevanje vedenja v preučevanju odnosov med vzorci" (ibid.: 60). Kot pa smo že videli, tovrstna analiza lahko v najboljšem primeru pripelje do znanja o "as-if" psihologiji in "as-if" osebnosti, nikakor pa ne do razumevanja konkretnega vedenja konkretnega posameznika v neki konkretni kulturi.

Pravtako je Sapir kritičen do povezovanja določenih bioloških potreb posameznika z določenimi kulturnimi institucijami. Čeprav se sicer strinja, da je temeljna funkcija kulture kot celote zadovoljevanje človekovih bioloških potreb (prim. ibid.: 91), pa vendar meni, da to dejstvo še ni zadostna osnova za iskanje zvez med konkretnimi biološkimi potrebami na eni ter konkretnimi kulturnimi institucijami na drugi strani. Nasprotno, Sapir poudarja, da etnografski podatki jasno kažejo, da na tem področju linearnih zvez in povezav ni. "/Z vidika individualne psihologije je mogoče reči/, da je namen kulture, da služi kot popolni izvor in sredstvo za realizacijo in izražanje ega. Vendar pa ne obstaja nikakršen genetski odnos med določenimi impulzi in določenimi /kulturnimi/ vzorci" (ibid.: 92).

Četudi pustimo ob strani še nekatere druge kritične pripombe o antropologiji Malinowskega,⁶⁷ je že na osnovi doslej navedenega mogoče razumeti tako dejstvo, da Sapir v svojih kritikah povezuje Malinowskega z Meadovo in Radcliffe-Brownom, kot tudi to, da Sapir vztraja na bistveni razliki med konfiguracijo in funkcijo, pri čemer je primarna seveda konfiguracija. In ne da bi se spuščali podrobneje v analizo dela Malinowskega, je treba vendarle ugotoviti, da je Sapirjeva pripomba o poenostavitvah funkcionalističnega pristopa v jedru točna, še posebej če ga primerjamo s pristopom, ki ga je zagovarjal Sapir. Evropska antropologija tridesetih let se je namreč ob srečanju s kompleksnostjo odnosov med posameznikom in kulturo odločila za delitev - delitev na antropologijo, ki se ukvarja s kulturo kot sistemom in ki izključi posameznike po eni strani; ter na antropologijo, ki se s kulturo kot sistemom ne ukvarja po drugi strani. Prvo pozicijo je v britanski antropologiji zastopal Radcliffe-Brown, drugo pa seveda Malinowski.⁶⁸ Evropska antropologija je desetletja vztrajala na tej razdelitvi in šele Leach jo je teoretsko, metodološko pa tudi v analizi konkretnega etnografskega materiala skušal preseči.⁶⁹

In kar Sapirja radikalno loči od tedanje britanske antropologije, je prav neprijetanje na takšno ločevanje posameznika in kulture. Ločevanje je seveda tako metodološko, kot tudi analitično lažja pot. Ki pa, po Sapirju, kot smo že videli, ne vodi v analize tiste vrste in kvalitete, ki bi lahko predstavljale cilj antropologovega dela.

⁶⁷ Tudi Malinowskemu, enako kot Meadovi in Radcliffe-Brownu, Sapir očita značilnosti znanstvenega dela, ki jih generira paranoidni tip osebnosti (prim. ibid.: 37, 39); kritizira pa tudi njegovo razumevanje vloge jezika v magiji (prim. ibid.: 213).

⁶⁸ Gre za, kot pravi Kuper, naslednjo razliko: "V tridesetih letih je bil (Malinowski - op. V.G.V.) vedno bolj nagnjen k temu, da je pojasnjeval socialna dejstva v odnosu na biološke in kulturno izvedene potrebe... Prav nasprotno pa je Radcliffe-Brown zmeraj delil naziranje Durkheima in Roscoe Pounda, naziranje, "ki se ni ukvarjalo z biološkimi funkcijami, temveč s socialnimi funkcijami, ne z abstraktnim biološkim "individuumom", temveč s konkretno "osebo" konkretne družbe..." (Kuper, 1991: 66-67). Radcliffe-Brown je v teoretskem smislu v britanski antropologiji zagotovil kontinuiteto evolucionistične pozicije: "V Britaniji so bile subverzivne ideje Malinowskega negirane v prid bolj ortodoksnih zanimanj Radcliffe-Browna" (Kuper, 1993: 239); čeprav je, resnici na ljubo "obsesija Malinowskega s tem, "kaj se v resnici dogaja", preživela oksfordski strukturalizem in se nadaljevala kot osrednji trend britanske socialne antropologije" (Kuper, 1991: 167).

⁶⁹ Leach je bil namreč tisti, ki je po mnenju Kuperja (sočasno s predstavniki Manchesterske šole) oblikoval "bazo za novo sintezo teze Malinowskega in antiteze Radcliffe-Browna" (Kuper, 1991: 166) in to s tem, da je izpostavil tako pomen analize modela (element Radcliffe-Browna), kot pomen analize konkretnih vedenj posameznikov (element Malinowskega). Podrobneje primerjaj ibid., posebej str. 156.

X. "Even dream formations are a cultural fact." (ibid.: 177)

Seveda bi bilo mogoče zastaviti vprašanje, ali ni zgolj zastavljanje visoko letčih ciljev premalo. In ali Sapirju ne gre očitati, da je sicer uspešno dekonstruiral večinoma samo po sebi umevno prakso tedanjih antropologov, ni pa enako uspešno svojih jasno sistematiziranih izhodišč tudi analitično udejanjil. Vendar se je ob vsej utemeljenosti takšne kritike vendarle treba spomniti tudi še drugih dejstev: da namreč Sapir v analizi jezika razdela precej dodelan primer rabe svojih izhodišč (gre za t.i. Sapir-Whorfovo hipotezo); drugič, da je bil Sapir sam, bolj kot verjetno kdorkoli drug, skeptičen do svoje realizacije lastnih izhodišč (prim. ibid.: 245, idr.); ter tretjič, da je njegov cilj v resnici mnogo skromnejši: dokazati, da problem odnosov med posamezniki in kulturo ter kulturnimi vzorci sploh obstaja. Ali kot je to povedal sam: "Danes ni težava toliko v razumevanju tega problema, temveč v tem, da se prepričamo, da ta problem sploh obstaja" (ibid.: 246).

In docela odprto ostaja vprašanje, ali se je antropologija v vseh nadaljnjih desetletjih - vse do danes - v obstoj tega problema kdaj zares dovolila prepričati.⁷⁰

REFERENCE:

- Barnouw V., 1985/1963: *Culture and Personality*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
 Benedict R., 1989/1934: *Patterns of Culture*. New York: Fawcett.
 Berger P.L., Luckmann T., 1971: *The Social Construction of Reality*. London: Penguin.
 Bunzel R. (ed.), 1960: *The Golden Age of American Anthropology*. New York: G. Braziller.
 Child L.I., 1954: *Socialization*. V: Linzey G. (ed.), 1954: *The Handbook of Social Psychology*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley, 655-692.
 Clifford J., 1988: *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press.
 Geertz C., 1965: *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*. V: Platt J.R. (ed.): *New Views on the Nature of Man*. Chicago: University of Chicago Press.
 Geertz C., 1973: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
 Gewertz D., 1984: *The Tchambuli View of Persons: A Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow*. V: *American Anthropologists*, 86, str. 615-629.
 Goodenough W.H., 1957: *Cultural Anthropology and Linguistics*. V: Garvin P. (ed.): *Report on the seven annual round table meeting on linguistics and language study*. Washington, DC.
 Handler R., 1986: *Vigorous Male and Aspiring Female: Poetry, Personality, and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict*. V: Stocking G.W. (ed.): *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988, 127-156.
 Harris M., 1972: *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
 Heald S., Deluz A. (eds.), 1994: *Anthropology and Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
 Helad S., Deluz A., Jacopin P.-Y., 1994: *Introduction*. V: Heald S., Deluz A. (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis, op. cit., 1-29*.
 Irvine, J.T. 1994: *Editor's Introduction*. V: Sapir E., 1994: *Psychology of Culture, op. cit., 1-23*.
 Jones E., 1974/1924: *Psycho-analysis and Anthropology*. V: Jones E., 1974: *Psycho-myth. Psycho-history*. New York. Vol. II, 114-144.
 Kardiner A., 1939: *The Individual and His Society*. New York: Columbia University Press.
 Kroeber A., 1948: *Anthropology*. New York: Harcourt Brace.

⁷⁰ Pri tem seveda ne mislimo na formalno sprejemanje te dihotomije, ki je bila, vsaj v delu ameriške antropologije, celo temeljni predmet serije antropoloških analiz (predvsem seveda tistih, ki sodijo v polje študij "culture and personality"), temveč na vsebinsko sprejemanje in analizo tega problema, ki pa je, kot je večkrat izpostavil tudi Sapir v svojih predavanjih, vezano na inkorporacijo psihoanalize v antropološko analizo, kar pa - z redkimi izjemami (npr. Devereuxa) - ni bilo nikoli v resnici izvedeno. Prav ostajanje psihoanalize na marginah antropološke analize je torej dokaz, da se antropologija tega problema ni nikoli resno lotila. O tem problemu glej npr. tudi zbornik "Anthropology and Psychoanalysis" (1994).

- Kroeber A., Kluckhohn, 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum of Anthropology.
- Kuper A., 1991/1983: *Anthropology and Anthropologists*. London and New York: Routledge.
- Kuper A., 1993/1988: *The Invention of Primitive Culture*. London and New York: Routledge.
- Linton R., 1945: *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton-Century.
- Malinowski B., 1953/1927: *Sex and Repression in Savage Society*. London, Bradford: Lund Humphries.
- Malinowski B., 1969/1923: *The Problem of Meaning in Primitive Language*. V: Ogden C.K., Richards I.A. (eds.): *The Meaning of Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul, 296-336.
- Mead M., 1961/1928: *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Company.
- Mead M., 1968/1935: *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb: Naprijed.
- Mead M., 1959: *Cultural Patterns and Technical Change*. New York: The New American Library.
- Naroll R.F., Naroll, 1973: *Main Currents in Cultural Anthropology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Parsons T., 1951: *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Richards A.I., 1963: *The Concept of Culture in Malinowski's Work*. V: Firth R. (ed.): *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sapir E., 1917: *Do we Need "Superorganic"?* V: *American Anthropologist* 19: 441-447.
- Sapir E., 1928: *Observation on the Sex Problem in America*. V: *American Journal of Psychiatry*, 519-534.
- Sapir E., 1931: *Communication*. V: *Encyclopedia of Social Sciences*, 4: 78-81.
- Sapir E., 1931: *Custom*. V: *Encyclopedia of Social Sciences*, 4: 658-662.
- Sapir E., 1934: *Personality*. V: *Encyclopedia of Social Sciences*, 12: 85-87.
- Sapir E., 1934: *Symbolism*. V: *Encyclopedia of Social Sciences*, 14: 492-495.
- Sapir E., 1949: *Language: An Introduction to the Study of Speech*. San Diego, New York, London: Harcourt Brate Jovanovich.
- Sapir E., 1994: *The Psychology of Culture*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Spiro M.E., 1982: *Oedipus in the Trobriands*. London and Chicago: University Chicago Press.
- Stocking G.W., Jr. (ed.), 1986: *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Tylor E.B., 1994/1871: *Primitive Culture*. Vol. I, II. London, Setagaja-ku: Routledge/Thoemmes and Kinokuniya.
- Voget F., 1975: *A History of Ethnology*. New York: Holt Rinehart and Winston.