

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Primož Tavčar
Edward Sapir in njegovo razumevanje osebnosti
Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Primož Tavčar

Mentorica:izr. prof. dr. Vesna Vuk Godina

Edward Sapir in njegovo razumevanje osebnosti

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Diplomsko delo posvečam svoji najdražji Tini, saj brez njene neomajne podpore, neizmerne potrpežljivosti in velikega srca ne bi imel niti najmanjše možnosti, da bi se ga sploh lotil.

Zahvaljujem se mentorici, profesorici dr. Vesni Vuk Godina, za vse znanje, nasvete in pomoč, predvsem pa za dragoceni čas, ki ga je namenila v prid mojega dokončanja študija. Pričujoče diplomsko delo je med drugim udejanjenje njenih besed, da "lahko puško vržeš v koruzo tudi jutri".

Edward Sapir in njegovo razumevanje osebnosti

V diplomskem delu skozi teoretsko analizo knjige 'The Psychology of Culture' poteka raziskovanje odnosa med posameznikovo osebnostjo in njenim kulturnim kontekstom. Najprej se poskuša opredeliti sam koncept osebnosti, ki se ga od začetnih ohlapnih definicij razširja skozi psihoanalitske metode Freuda in Junga. V navezavi na Freuda se izpostavi pojem bazične osebnosti, ki je zgrajena skozi odnose v primarni družini in bistveno vpliva na nadaljnje delovanje posameznika. Pri Jungu se podrobno preveri in kritično razdela njegov sistem klasifikacije osebnosti, ki k Sapirjevi argumentaciji doprinese predvsem uvid v obstoj posameznih variacij osebnosti v odnosu do njihovega kulturnega in družbenega okolja. Posameznika se dojema v dvojni vlogi: kot nosilca kulture in kot ločeno psihološko entiteto. Nadalje se analizira pojem 'kultura' v navezavi z dimenzijo družbenega, kjer se podrobneje izpostavi ideja kulturnega vzorca ter konfiguratивно delovanje te ideje kot posledico in hkrati kontekst vedénja posameznikov. Osebnost in kulturo se postavi v soodvisen odnos, kjer se raziskuje tako vlogo posameznika pri proizvajanju kulturnih pomenov kot tudi vpliv kulture na samo strukturo osebnosti. Na koncu se izpostavi še jezik kot enega najpomembnejših kompleksnih kulturnih vzorcev, s katerim posamezniki udejanjajo vse pomene oziroma simbolne referenčne povezave.

Ključne besede: osebnost, kultura, antropologija, psihologija, psihoanaliza.

Edward Sapir and his understanding of personality

In the thesis a research is conducted of the relationship between individual's personality and its cultural context through a theoretical analysis of the book 'The Psychology of Culture'. Initially, an attempt is made at a denotation of the concept of personality that is then expanded from its loose starting definitions through Freud's and Jung's psychoanalytic methods. In relation to Freud the notion of basic personality is exposed, which is built through interpersonal relationships in the nuclear family and significantly influences individual's activity in the future. Jung's system of personality classification is thoroughly examined and critically elaborated, in order to add the insight to Sapir's argumentation of the existence of singular personality variations in connection to their cultural and social surroundings. The individual is perceived in a dual role, as a culture-bearer and as a separate psychological entity. Furthermore, the concept of 'culture' is analysed in conjunction with its social dimension, where a detailed consideration is made of the idea of cultural pattern, and its activity as a consequence and simultaneously as a context of the individual's behaviour. Personality and culture are positioned in a co-dependent relationship where the individual's role in production of cultural meanings as well as the culture's influence on the structure of personality are explored. Finally, language is presented as one of the most important and complex cultural patterns with which all meanings or symbolic connections of reference are actualised by individuals.

Keywords: personality, culture, anthropology, psychology, psychoanalysis.

Kazalo

Uvod	6
1. Opredelitev osebnosti	12
2. Povezanost osebnosti s kulturo, družbo in jezikom	20
2.1. Osebnost in kultura	20
2.1.1. 'Kultura' in 'družba'	21
2.1.2. Medsebojni vplivi kulture in osebnosti	30
2.2. Osebnost in jezik	42
Zaključek	47
Literatura	50

Uvod

V diplomskem delu bom skozi argumentacijo Edwarda Sapirja na podlagi rekonstrukcije njegovih predavanj v knjigi 'The Psychology of Culture' poskušal odkriti, kaj nas kot posameznike določa, kaj nas žene ter kako dojemamo in gradimo svojo konceptualno resničnost. Na kratko, kaj nas kot človeška bitja dela to, kar smo. Nikakor se ne bom mogel ogniti izmuzljivemu konceptu kulture, ki po eni strani predstavlja vseobsegajočo realnost vseh človeških izkušenj, po drugi pa neoprijemljivo mrežo simbolov, ki jo vsakodnevno soustvarjamo z vsakim našim dejanjem. Analitično bom raziskoval odnos posameznika s kulturo skozi individualni pečat posameznikove osebnosti; predvsem me bo zanimalo, kje se osebnost konča in kultura začne, kako medsebojno vplivata ena na drugo ter ali je med njima sploh možno določiti mejo.

Sapir pravi, da se pri preučevanju kulture "konstantno obračamo na biografijo" (Sapir in Irvine 1994, 242), zato je edino primerno, da tudi svoje lastno raziskovanje začnem z biografskim uvidom v enega izmed najbolj nadarjenih antropoloških preučevalcev osebnosti in kulture.

Edward Sapir se je rodil 26. januarja 1884 v Laueburgu v Prusiji (zdajšnji Lebork, Poljska) v družini litovskih Judov (Benedict 1939, 465; Darnell in Irvine 1997, 282). Družina se je v Ameriko preselila, ko je bil Sapir star 5 let in se ustalila v newyorškem Lower East Sideu (prav tam). Kljub deprivilegiranemu družbeno-ekonomskemu položaju je pridobil štipendijo za prestižno srednjo šolo, ki pa jo je raje prihranil za kasnejši dodiplomski študij lingvistike indoevropskih jezikov na Univerzi Columbia (prav tam). Že pri dvajsetih letih je predčasno diplomiral iz nemščine, nato pa se je takoj lotil podiplomskega študija ter ga v enem letu zaključil z magisterijem, prav tako iz nemščine (prav tam). Med podiplomskim študijem je Sapir spoznal Franza Boasa¹, avtoriteto ameriške antropologije, pod vplivom

¹ Franz Boas je bil vpliven ameriški antropolog, naturaliziran Nемец, oče ameriškega kulturnega relativizma in neodifuzionizma, ki je najbolj učinkovito (čeprav ne dokončno) obračunal s socialnim in kulturnim evolucionizmom v ameriški antropološki tradiciji (Benedict 1943, 60–61; Godina 2011, 6. pogl.; Franz Boas | Department of Anthropology). Ob koncu 19. stoletja je na univerzi Columbia v New Yorku ustanovil Oddelek za antropologijo, kjer je izvajal prvi antropološki doktorski program v ZDA (Home | Department of Anthropology). Boas je že od začetka svoje (takrat še naravoslovne) akademske kariere zagovarjal dejstvo, da je potrebno

katerega se je začel zanimati za ogrožene jezike ameriških domačinov (Benedict 1939, 465; Darnell in Irvine 1997, 282–283). Doktorski študij je Sapirju poleg teoretskega poglobljanja v antropologijo prinesel tudi veliko terenskega dela med severnoameriški domačini, na podlagi katerega je leta 1909 nastala njegova doktorska disertacija z analizo in zgrajeno kompleksno slovnico jezika Takelma² (prav tam). Med doktorskim študijem je eno leto preživel na kalifornijski univerzi kot asistent Boasovega učenca Alfreda Kroeberja, potem pa je odšel v Philadelphio na pensilvansko univerzo, kjer je najprej študiral jezik Ute, nato pa še temu sorodni Južni Paiute³ (Benedict 1939, 465; Darnell in Irvine 1997, 283).

Leta 1910 je Sapir postal pomemben del v "rastoči Boasovi mreži profesionalne antropologije" (Darnell in Irvine 1997, 284), ko je sprejel položaj glavnega etnologa Oddelka za antropologijo pri kanadski Geološki upravi v Ottawi (Benedict 1939, 466; Darnell in Irvine 1997, 284). V Kanadi je ostal 15 let ter preučeval tako jezik ljudstva Nootka z otoka Vancouver kot tudi jezike različnih domačinskih ljudstev ameriškega pacifiškega severozahoda (Benedict 1939, 466; Darnell in Irvine 1997, 285–286). V letu svojega prihoda v Kanado se je Sapir poročil s svojo sestrično, s katero je imel tri otroke; vseeno pa se je začel počutiti izoliranega, saj je bil že precej časa izvzet iz univerzitetnih profesionalnih in socialnih krogov, obenem pa je moral z zmanjšanim proračunom kot posledico I. sv. vojne omejiti svoje terensko delo (Benedict 1939, 466; Darnell in Irvine 1997, 285). Hkrati je vojna nanj imela osebni vpliv, saj je kot

material za raziskovanje pridobivati iz prve roke, "v razmerah, ki dejansko obstajajo znotraj človeškega izkustva" (Benedict 1943, 60). 50 let je opravljal terensko delo med domačinskimi ljudstvi na kanadski pacifiški obali, predvsem med ljudstvom Kwakiutl (prav tam). Bil je neutrujen zbiralec podrobnosti kulturnih elementov domačinskih ljudstev, od pisnega beleženja domačinskih jezikov, do opazovanja obredov in trgovanja ter razdelave kompleksnih socialnih in ekonomskih sistemov (prav tam). Boasovo neprestano vztrajanje pri pridobivanju podrobnega in točnega znanja na terenu ni samo zvišalo standardov antropološkega raziskovanja, ampak je spremenilo tako metodologijo kot tudi problematiko samega antropološkega preučevanja (prav tam, 61). Trdil je, da moramo razvoj posameznih kultur razumeti skozi proces širjenja (difuzije) kulturnih elementov oziroma 'značilnosti' (izumov, rešitev, institucij itd.), ne glede na to, ali se nam ti elementi zdijo racionalni ali ne (prav tam). Kljub temu, da je dolga leta svojega življenja posvetil zgodovinski rekonstrukciji kulturnih elementov, je Boas ugotovil, da zgodovinski pristop ne more odgovoriti na vsa vprašanja, ki se tičejo aktualnega življenja posameznikov v neki kulturi (prav tam); zato je začel svojo energijo preusmerjati na sedanje medsebojne vplive med posameznikom in kulturo (prav tam). Znan je bil tudi po svojem ukvarjanju s konceptom rase, kjer je z dokazi o vplivih okolja na razlike med kulturami izpodbijal razne rasistične teorije, ki so predvsem na bioloških temeljih zagovarjale večvrednost ene (bele) rase ter s tem prevlado 'Zahodne' kulture nad ostalimi (prav tam; Franz Boas | Department of Anthropology). Franz Boas je od leta 1896 pa vse do svoje upokojitve leta 1936 predaval praktično vsem tedanjim ameriškim antropologom (Benedict 1943, 61).

² Govorci jezika Takelma so živeli v rezervatu Siletz v ameriški zvezni državi Oregon (Darnell in Irvine 1997, 283).

³ Študijo jezika Južni Paiute, ki jo je izvedel s pomočjo domačinskega informatorja Tonyja Tillohasha, je Sapir večkrat opisal kot svoje najboljšo delo (Benedict 1939, 465). Med preučevalci ameriških domačinskih jezikov je bila ta študija nekajkrat omenjena kot "najlepši kadar koli zapisan slovnčni opis amerindijanskega jezika" (Darnell in Irvine 1997, 284).

pacifist močno občutil svoj položaj imigranta v Severni Ameriki (Darnell in Irvine 1997, 285). Zadnja leta v Kanadi so bila za Sapirja žalostna tudi zaradi ženine dolge bolezni, ki se je končala z njeno smrtjo leta 1924 (prav tam; Benedict 1939, 467).

Ni torej presenetljivo, da je leta 1925 ponudba položaja rednega profesorja na nedavno ustanovljenem Oddelku za sociologijo in antropologijo univerze v Chicagu za Sapirja pomenila dobrodošlo razrešitev statusa quo (Benedict 1939, 467; Darnell in Irvine 1997, 286). Profesura na takrat najbolj prestižnem družboslovnem oddelku v Severni Ameriki mu je dala nov zagon (prav tam); znašel se je sredi mreže interdisciplinarnih akademskih povezav, ki mu je omogočala tako intelektualno stimulacijo s strani kolegov kot tudi uspešna in odmevna predavanja znotraj in zunaj univerzitetnih krogov (prav tam). Poleg razmišljanj o psihologiji, kulturi in metodologiji v družboslovnih vedah je Sapir nekaj svojega časa še vedno posvečal delu na področju lingvistike, vključno z občasnimi terenskimi raziskavami. Leta, preživeta v Chicagu, so bila za zanj "najsrečnejša v njegovem življenju" (Benedict 1939, 468), saj je poleg profesionalnega razcveta tam doživel tudi osebno izpolnitev z drugo poroko in rojstvom svojega četrtega od skupaj petih otrok (prav tam; Darnell in Irvine 1997, 286).

Po šestih letih v Chicagu je Sapirja pot vodila v Connecticut na univerzo Yale, kjer mu je bil ponujen položaj profesorja antropologije in lingvistike (Benedict 1939, 468; Darnell in Irvine 1997, 287). Kljub novim intelektualnim izzivom pa se Yale ni izkazal za tako gostoljubnega kot Chicago (Darnell in Irvine 1997, 287); zaradi akademskega politikantstva, ekonomskih posledic ameriške velike depresije in antisemitskih struj na univerzi so Sapirju v vodo padli nekateri velikopotezni načrti, ki jih je že začel uresničevati: interdisciplinacija raziskovanja na podiplomskem študiju, postavitve enotnega raziskovalnega programa družboslovnih ved idr. (prav tam). Nezadovoljstvo z dano situacijo pa ga ni ustavilo, da zunaj univerze ne bi še naprej nadaljeval s svojimi interdisciplinarnimi aktivnostmi (prav tam); znotraj slednjih se je osredotočil na lastno poučevanje antropologije in lingvistike, predvsem v okviru fundacije Rockefeller, s katero je bil v dobrih odnosih še iz chichaških časov (prav tam, Benedict 1939, 468). Kot predsedujoči Oddelka za psihologijo in antropologijo pri Nacionalnem svetu za raziskave je ustanovil Odbor

za osebnost in kulturo, ki ga je kot prvi vodil njegov dobri prijatelj dr. Harry Stack Sullivan (Benedict 1939, 468). Prav tako se je prvič v svoji karieri znašel med stanovskimi kolegi, ki so mu lahko intelektualno parirali na področju lingvistike in indoevropskih študij (Darnell in Irvine 1997, 287).

Poleti 1937 je Sapir med predavanjem doživel prvi srčni napad, po katerem ni nikoli dokončno okreval (prav tam). Kljub temu, da se je jeseni naslednje leto vrnil nazaj v učilnico, pa ga je zdravje kmalu spet izdalo; umrl je 4. februarja 1939 v starosti 55 let (Benedict 1939, 465; Darnell in Irvine 1997, 281, 287).

Izmed Boasovih učencev je bil Sapir edini, ki so ga akademski vrstniki dojemali kot genija (Darnell in Irvine 1997, 281). Bil je edini 'Boasovec', ki je bil šolan jezikoslovec, obenem pa je posedoval neizmerno intuicijo za slovnične vzorce in za zgodovinske povezave med jezikovnimi skupinami (prav tam). Poleg doprinosa k splošni, ameriški in indoevropski lingvistiki je pomembno vplival tudi na področja etnologije, kulturne teorije in kulturne psihologije (prav tam). Kot pravi Boasov učenec se je zavedal pomembnosti terenskega dela v antropologiji (prav tam), kljub temu, da se je odmaknil od Boasove tradicije z vztrajanjem pri prehodu antropološke teorije od diahronije k sinhroniji (Godina 1996, 145). Dokumentiral in analiziral je kar 39 jezikov ameriških domačinov, večkrat le s pomočjo zadnjega živečega govorca nekega jezika, prav tako pa je zbiral etnografske podatke ter si v jezikih domačinov zapisoval njihova folklorna besedila (Darnell in Irvine 1997, 281). S Sapirjevim profesionalnim delom so bila na tak ali drugačen način povezana tudi njegova druga zanimanja: pisanje poezije, objavljanje literarnih kritik in skladanje glasbe (prav tam). Njegovi prijatelji in znanci ga tako niso poznali samo kot antropologa in lingvista, ampak predvsem kot pravega humanista (prav tam).

Sapirjeve teoretske postavke so vplivale tudi na ostale Boasove učence, ki se sicer z lingvistiko niso ukvarjali, na primer na Ruth Benedict in Margaret Mead⁴ (Godina 1996, 145; Godina 2011, 7. pogl.). Slednji sta prednjačili pri objavah ter sta bili dolgo časa dojemani kot klasični predstavnici šole 'kultura-osebnost', medtem ko je bilo

⁴ Z omenjenima ameriškima antropologinjama je Sapir tvoril Boasovsko trojico oziroma t.i. "triperesno deteljico" (Godina 2011, 7. pogl.), v kateri so (tudi na zasebni ravni) vladali zapleteni odnosi (Godina 1996, 145).

na ekspozicijo Sapirjevih teoretskih izhodišč potrebno čakati do leta 1994 (prav tam). Takrat je izšla knjiga 'The Psychology of Culture'⁵, rekonstrukcija Sapirjevih predavanj in seminarjev med leti 1927 in 1937 ter še nekaterih drugih virov (prav tam; Irvine 1994, vii, 1–19), ki izmed vseh del⁶ v ameriški antropologiji tridesetih let 20. stoletja "najbolj sistematično in celovito razdeljuje polje zgodnjega psihologizma oziroma polje zgodnjih študij 'kultura–osebnost'" (Godina 2011, 7. pogl.).

Sapir se odnosa kulture in osebnosti v 'The Psychology of Culture' loti iz več zornih kotov (Godina 1996, 145); najprej poskuša pojma kultura in osebnost opredeliti in ju vsaj opisno razmejiti, obenem pa že sproti razkriva vse njune medsebojne kompleksne odnose in povezave (prav tam). Sapirjevo razumevanje kulture izhaja iz ostre kritike postvarjanja kulture v tedanji antropologiji (prav tam), saj trdi, da je kultura "abstrakcija iz vedenja posameznikov" (Sapir in Irvine 1994, 55), ne pa nekaj stvarnega, oprijemljivega. Pri analizi kulture kot "predmeta, ki ga ni, ki pa vendarle funkcionira in ki povzroča posledice" (Godina 1996, 146) se Sapir najbolj nasloni na psihoanalizo, ki jo sprejema kot metodološko ustrezno za preučevanje kulture, kljub temu, da se ne strinja z vsemi njenimi zaključki (Sapir in Irvine 1994, 148–149). Psihoanaliza se namreč ukvarja z nezavednim, ki pa ima "isti paradoksalni status kot predmet kultura" (Godina 1996, 147).

Sapir se tako osredotoča na razlike med konkretnim vedênjem posameznika v neki kulturi in normativnimi (idealno tipskimi) vedenjskimi standardi, ki v tej kulturi veljajo (prav tam, 146–147) oziroma na dejansko interakcijo "med konkretnim posameznikom in njegovo konkretno kulturo" (prav tam, 147). To počne, kot že omenjeno, bistveno drugače od svojih sodobnikov (prav tam), kar postavi delo 'The Psychology of Culture' v izjemen položaj glede na ostale različice ameriškega zgodnjega psihologizma (prav tam; Godina 2011, 7. pogl.). Čeprav je Sapirjeva različica po njegovi smrti začasno utonila v pozabo⁷ (Godina 1996, 147), pa se 55 let

⁵ Sapir je imel namen napisati knjigo z istim naslovom, tako da je z založnikom Harcourt zanjo že podpisal pogodbo; vendar pa za založnika ni uspel narediti več kot kratkega povzetka poglavij (Irvine 1994, vii, 1–2). Prav tako je bilo v letih po Sapirjevi smrti več načrtov za rekonstrukcijo njegovih predavanj, ki pa jo je šele mnogo kasneje udejanjila Judith T. Irvine (prav tam, 2).

⁶ Godina pravi, da se dela Ruth Benedict in Margeret Mead po branju 'The Psychology of Culture' zdijo kot "poenostavljene in poljudne z etnografijo opremljene razdelave Sapirjevih teoretskih stališč" (Godina 1996, 145).

⁷ Kot pripomni Godina, se pozaba "za robove in mejna stališča seveda tudi spodobi" (Godina 1996, 147).

kasneje (kot rezultat desetletnega truda Judith T. Irvine) vrne kot pomemben "prispevek k moderni kulturni teoriji in psihološki antropologiji" (Irvine 1994, 3).

1. Opredelitev osebnosti

...it is the very purpose of society to keep the basis of personality hidden.

No one can afford to be too honest with himself.

– Edward Sapir

Edward Sapir v odnosu do kulture najbolj izpostavlja vedênje posameznikov, ki je zanj zunanji izraz osebnosti (Godina 2011, 7. pogl.), na samo osebnost pa se osredotoči kot na pokazatelja razlik v zavesti posameznikov (Sapir in Irvine 1994, 141). Na splošno je iskanje vseobsežnih definicij pri Sapirju precej nevhvaležna naloga; prav kmalu bomo namreč ugotovili, da je vsaka izmed njih relativna, saj predstavlja le majhen del celote. V eni svojih redkih definicij osebnosti (Godina 2011, 7. pogl.) Sapir poda zelo širok pogled na to, kaj naj bi bile njene bistvene lastnosti: "Osebnost je določena jedrna entiteta, ki je vpletena v vse naše dejavnosti in objektivna sama v sebi." (Sapir in Irvine 1994, 142). Pojem 'osebnost' je izmisljelek, ki mu dajemo realnost le z našo rabo v skrbno izbranem kontekstu (prav tam, 143). Je koncept, ki ga v naši kulturi uporabljamo za razmejitev posameznika od njegovega kulturnega in socialnega okolja, kljub temu, da meje težko jasno določimo (prav tam, 175–176).

Sapir izpostavi štiri definicije osebnosti, ki so bile v času njegovih predavanj na Univerzi Yale prevladujoče in so se razvile na različnih epistemoloških temeljih (prav tam, 143–145). Prva je psihološka definicija: tu je osebnost razumljena kot dejanskost občutka osebne identitete skozi kontinuiteto zavesti, ki jo predstavljajo posameznikove lastne izkušnje (prav tam, 143). Druga je fiziološka definicija, ki osebnost razume kot organizem (čeprav Sapir pripomni, da sami sebe nikoli ne spoznavamo v biološkem smislu, ampak skozi simbole, ki jih zaznavamo okoli sebe) (prav tam). Tretja je sociološka definicija, ki osebnost določa kot vsoto posameznikove socialne udeležbe oziroma le kot vsoto vedenjskih vzorcev, odigranih socialnih vlog (prav tam, 143–144). Četrta pa je psihiatrična oziroma psihoanalitska⁸ definicija, ki osebnost obravnava kot "koncept bazične osebnosti,

⁸ Čeprav kaže, da so Sapirju psihoanalitske metode najbližje (Sapir in Irvine 1994, 148–173) kar zadeva določanje vsebine, strukture in izvora koncepta osebnosti, se v njegovi analizi prepletajo različni vplivi: poleg

osnovane na našem zaznavanju nas samih, ki smo ga pridobili v otroštvu" (prav tam, 145); bazična osebnost predstavlja strukturo, ki se obdrži skozi kasnejše osebnostne konfiguracije posameznika (prav tam, 145).

Skozi definicije osebnosti se nam tako izoblikujeta dva zorna kota dojetanja posameznika: prvi je posameznik kot nosilec kulture, njegovo osebnost pa sestavljajo dejavnosti glede na njegove družbene vloge in socialni status (prav tam, 139, 145); drugi pa je posameznik kot dejanska oseba, entiteta, zadostna sama v sebi, njegova osebnost pa sestavljajo določene osnovne psihološke značilnosti (prav tam, 145). Prvi zorni kot je vezan na vedênje, na posameznikovo usmerjenost navzven, k drugim (Godina 2011, 7. pogl.). Drugi zorni kot pa je osebnost kot posameznikova usmerjenost navznoter, k sebi (prav tam). "Osebnost je torej neka notranja nastrojenost za konkretno vedênje, ki pa se bo v konkretnem vedênju lahko izrazila bolj ali manj." (prav tam).

Osebnost je po Sapirju "intuitivna zavest" (Sapir in Irvine 1994, 146), "ločena konfiguracija izkušenj z nagnjenjem po oblikovanju psihološko pomembne enote" (Vermeulen 1998, 13), ki neprekinjeno teče od našega otroštva in na njem gradi (Sapir in Irvine 1994, 146). Je nespremenljiva, saj sebe lahko 'prevedemo' v našo zgodnejšo osebnost, ne da bi se sami spremenili (prav tam). Posameznik ne more biti "nihče drug razen on sam" (prav tam). Naše odrasle "izkušnje in odnosi z drugimi ljudmi so v veliki meri preoblikovane ali v spomin priklicane stare drže, [ki izhajajo] iz otroških izkušenj" (prav tam). V navezavi na Freuda Sapir razvije pojem "bazične osebnosti" (prav tam), ki se kot obstojen "psihiatrični tloris" (prav tam) posameznika vzpostavi v zgodnjem otroštvu skozi naslednje dejavnike (prav tam): biološko strukturo (podedovane genetske značilnosti); predrojstvene vplive (znotraj maternice); in izkušnje zgodnjega otroštva (do drugega ali tretjega leta starosti). Bazični osebnostni vzorci vztrajajo skozi celo življenje posameznika: "Bazični vzorec posameznikovega vedênja se ne spreminja" (prav tam, 154). Sapir za osebnost in permanentni vpliv bazičnih vzorcev nanjo poda primer glasbe oziroma glasbenega

Freuda in Junga so nanj vplivale tudi Koffkina Gestalt psihologija (Cain 1980; Irvine 1994, 10; Sapir in Irvine 1994, 145), Sullivanova medosebna psihiatrija (Irvine 1994, 10; Sapir in Irvine 1994, 198, 204) ter lastne raziskave na področju lingvističnega simbolizma (Irvine 1994, 10). Sapir izbrane ideje obstoječih avtorjev ne samo poveže, ampak jih tudi nadgradi s svojimi lastnimi izkušnjami, znanjem in razdelanimi uvidi (prav tam).

dela, kjer vedno bolj zapletene variacije gradijo na osnovnem motivu in ga razširjajo, obenem pa ga nikoli ne izgubijo (prav tam, 146).

Tudi pri razlagi nastanka bazične osebnosti se Sapir nasloni na Freuda, ki pravi, da z vzorcem odnosov v posameznikovi primarni družini določeno vzajemno delovanje posameznikovega *ida*⁹, *ega*¹⁰ in *superega*¹¹ proizvede različne tipe osebnosti (prav tam, 148); obenem pa Sapir Freuda tudi kritizira, saj zaključi, da posameznikova prilagoditev okolju ne more biti preprost, enoznačen linearni proces (prav tam, 171). Pri razjasnitvi Ojdipovega kompleksa Sapir tako prizna doprinos Malinowskega, ki je med domačini na Trobriandskem otočju klasično libidinalno fiksacijo otroka na primarni objekt nege zaznal kot fiksacijo na strica po materini strani, ne pa na mater (prav tam, 149). Malinowski tako zaključi, da Ojdipov kompleks na Trobriandskih otokih ne obstaja in s tem požame ogorčenje Freudovih privržencev (prav tam), medtem ko za Sapirja¹² to predstavlja kronski dokaz univerzalnosti obstoja neke vrste bazičnih družinskih odnosov in situacij, ki vplivajo na otroka v zgodnjih letih: "ne glede na vrsto družbe [v katero je posameznik rojen] obstajajo določene bazične situacije, ki neizogibno vplivajo na čustveni in osebni razvoj otroka [...] Otrok ni rojen v kulturni in socialni vakuum. Njegova osebna simbolika je pristranska glede na [določeno] kulturo." (prav tam). Bazična simbolika, pridobljena v otroštvu, tako vpliva na posameznikovo nadaljnje življenje (predvsem v partnerskih odnosih), kljub temu, da je ta simbolika kasneje predrugačena v različnih situacijah (prav tam, 149–150). Ojdipov kompleks, kot ga definira Freud, je popolnoma evropski koncept, ki črpa iz evropskega patriarhalnega družinskega vzorca (prav tam, 209).

Jung za razliko od Freuda predlaga obstoj osnovnih tipov osebnosti, ki naj bi bili nad mehaniko prilagoditve socialnemu okolju (prav tam, 152). Sapir kot najpomembnejši doprinos Junga k razumevanju osebnosti prepozna idejo, da vplivi okolja v zgodnjem otroštvu niso vse, kar sestavlja (bazično) osebnost (prav tam). Pri

⁹ Id Freud definira kot podedovane impulze in hrepenenja (Sapir in Irvine 1994, 148).

¹⁰ Ego je po Freudu nadgradnja *ida* na osnovi poznavanja resničnosti okolja (prav tam).

¹¹ Superego Freud razloži kot družbeno privzgojene prisile, ki zadržujejo posameznika, da bi neposredno zadovoljil *id* (prav tam).

¹² Sapir že pred omembo Malinowskega nakaže, da ključne osebe v našem življenju opravljajo funkcije, ki bi jih lahko opravljal "skoraj kdor koli" (prav tam, 147).

različnih otrocih namreč obstajajo različne vrste prilagoditev zunanjih vplivov glede na bazično konfiguracijo osebnosti, ki so več kot le emocionalni vplivi družinskega okolja (prav tam). Kljub temu dognanju pa je Sapir do Junga kritičen, saj večkrat¹³ izpostavi, da je klasifikacija osebnosti samo opisna, ne more pa razložiti konkretnega vedênja posameznikov: "Zgolj opis vedênja ne kaže na značaj osebnosti." (prav tam, 156). Ekstravertnost in introvertnost nista vedênje, ampak subjektivna naravnost, osebna subjektivna pomenska vrednotenja, ki pripadajo danemu posamezniku (prav tam, 158). Oseba je ekstravertna, če se njen libido osredotoča na stvari, povezane z drugimi ljudmi (navzven), introvertna pa, če zavedno ali nezavedno abstrahira svoje pomene iz zunanjega sveta (navznoter) (prav tam, 154). Razlike med ekstravertno in introvertno osebnostjo so razlike v razrešitvi osnovnega konflikta med otroškimi fantazijami in močnimi vplivi zunanjega sveta – način, kako se oseba loteva premagovanja lastne nemoči (prav tam, 154–155). Za ekstravertno osebnost naj bi bilo značilno zanikanje sebe, svoje lastne nemoči, prostovoljna identifikacija z zunanjim svetom aktivnosti, kvantitativno sprejemanje in razdelava izkušenj (prav tam, 155–158). Za introvertno osebnost pa naj bi bil značilen konflikt z zunanjim svetom, idealiziranje in interpretacija sveta glede na predhodno znanje in izkušnje, kvalitativna analiza in abstrakcija izkušenj (prav tam).

Podobno kot z dihonomijo ekstravertno / introvertno je tudi z Jungovimi funkcionalnimi tipi osebnosti – po Sapirjevem mnenju jih med posamezniki zelo redko najdemo v čist(ejš)i obliki (prav tam, 160). Sapir kritično opiše Jungovo funkcionalno klasifikacijo kot "absurdno" (prav tam, 159), saj njenih kriterijev ni mogoče primerjati (prav tam), vendar v njej vseeno najde nekaj uvidov, ki so po njegovem pomembni za razumevanje osebnosti (prav tam): prvič, funkcionalni tipi osebnosti "poudarjajo avtoritativni pečat v posameznikovi želji za realnostjo izkustva"¹⁴ (prav tam), kar pomeni, da vplivajo na "tisto vrsto stvari, ki drugim stvarem v dojetanju ljudi dajejo realnost"¹⁵ (prav tam); drugič, Jung osebnost izpostavi kot psihološko organizacijo, kjer vsak tip osebnosti poskuša imeti zaključeno držo glede na posameznikovo vedênje in zunanje okolje (prav tam, 163).

¹³ Za več poudarkov opisnosti Jungove klasifikacije glej Sapir in Irvine 1994, 153, 157.

¹⁴ Moč posamezne 'avtoritete' je v kompenziranih ali sublimiranih libidinalnih impulzih (prav tam, 159).

¹⁵ Jung se namreč sprašuje, kako ljudje v resnici funkcionirajo, katera vrsta človeškega izkustva je socialno bolj ali manj ovrednotena (prav tam).

Sami Jungovi funkcionalni tipi osebnosti so tako razdeljeni v dve skupini, 'racionalno' in 'iracionalno', ki pa ju Sapir prevede v 'organizirano' in v 'neorganizirano' (prav tam, 164). Organizacija osebnosti je pri tem mišljena kot sistematizacija našega notranjega sveta, vnos reda in pomena v osebne izkušnje skozi izbiro določenih življenjskih dogodkov kot naših referenčnih točk (prav tam), neorganizacija oziroma iracionalnost¹⁶ pa se enači predvsem z asocialnostjo, vpeljevanjem lastnega vrednotenja dogodkov in vedênjem, ki ni družbeno sprejeto (prav tam, 165–166).

Po Jungu obstajajo štirje funkcionalni tipi osebnosti, ki so razdeljeni v ti dve skupini:

Slika 1.1: Funkcionalni tipi osebnosti po Jungu

miselni	}	racionalni
čustveni		
intuitivni	}	iracionalni
senzorični		

Vir: Sapir in Irvine (1994, 158).

Pri senzoričnem tipu naj bi bile vrednote vezane na občutke, čutila (prav tam, 160). Senzorični tip je iracionalen, saj ni povezan z zunanjim svetom in je preveč izoliran od skupnih življenjskih problemov (prav tam). Njegovo preživetje je možno samo v kulturi, ki daje (selektiven) poudarek čutnim vrednotam oziroma občutkom (prav tam). Nekateri izmed senzoričnih vrednot imajo v svojem pomenu socialno potrditev (v smislu konvencije, zgodovinske tradicije in literature), druge pa imajo lahko samo osebni pomen (prav tam). Slednje določajo primer pravega senzoričnega tipa, ki je "uživač s pomanjkanjem socialne integracije ali socialnega sočutja" (prav tam, 161). Čustveni tip je po Sapirju najbolj normalen in običajen tip prilagoditve v otroštvu (prav tam). Za takega posameznika je svet urejen glede na čustva, ki izhajajo iz ljubezni in sovraštva; vsaka izkušnja je vrednotena skozi filter črno–belo, ugodje–neugodje (prav tam). Miselni (intelektualni) tip pa izhaja iz želje po reševanju problemov, zanj je značilno obvladovanje miselnih procesov, besedno

¹⁶ Kot bomo videli v nadaljevanju, je iracionalen predvsem senzorični tip osebnosti (v kontrastu z miselnim in čustvenim), kar Sapir poudari kot še enega od Jungovih prispevkov k razumevanju osebnosti (prav tam, 159–160); če je posameznikov notranji svet sestavljen le iz čutnih vrednot, potem je zelo omejen in ne omogoča primerne adaptacije na socialno okolje (prav tam, 160).

izražanje, utemeljevanje, argumentacija, mirnost v stresnih situacijah, čustvena distanca (prav tam, 162).

Sapir Jungovim funkcionalnim tipom osebnosti doda svoje lastne dimenzije, s katerimi Jungove ideje ponekod nadgradi, ponekod pa popolnoma razgradi. Tako pri senzoričnem tipu opredeli razlikovanje med občutki s socialno zgodovino¹⁷ in osebnimi občutki, medtem ko Jungova klasifikacija sama ne predvideva simbolizacije občutka v socialno sprejemljiv pomen (prav tam, 160, 166). Za čustveni in miselni tip Sapir pravi, da ne moreta eden brez drugega: otrok ima čustven odnos do življenja, ki ga v določeni meri postopoma zamenja¹⁸ z intelektualnim (prav tam, 163). Inteligenca miselnega tipa¹⁹ izhaja iz strahu in je način nadzora nevarnih oziroma stresnih situacij, je metoda za nadzor posameznikovega okolja, ki jo motivira nelagodje (prav tam). Samo intelekt kot popolna čustvena hladnost pa ne omogoča dobre prilagoditve socialnemu okolju (prav tam, 164). Za slednje potrebujemo ravnovesje med čustvi in intelektom; običajno mislimo in čustvujemo hkrati, večinoma na nezavedni ravni (prav tam). V naši kulturi je racionalnost bolj cenjena, zato marsikatero čustveno stvar predstavimo kot racionalno misel, zaradi uravnovešenega igranja socialnih vlog pa pogostokrat kompenziramo čustva z intelektom in intelekt s čustvi (prav tam). Sapir nadalje ločuje tudi med čustvi ("feelings") in emocijami ("emotions"): emocija je uporaba in izraz čustev v vedênju, intenzivnost njenega izražanja pa je lahko v nasprotju²⁰ s količino čustev znotraj posameznika (prav tam).

Intuitivni tip osebnosti Sapir popolnoma izvzame iz Jungove sheme, saj ga ne razume kot ločen tip, ampak intuicijo definira kot "razliko v načinu in stopnji dojetanja" (prav tam, 166), kot "čuječe razmišljanje nasproti napornemu razmišljanju" (prav tam), kot neposredno dojetanje celovitih povezav oziroma odnosov (brez razmišljanja) skozi posameznikovo udejanjanje "prvobitnega čuta za

¹⁷ V skupini, ki goji določene senzorične vrednote, se bi izrazil senzorični tip s podobnimi vrednotami dobro počutil oziroma imel vsaj možnost sobivanja z drugimi posamezniki (prav tam).

¹⁸ Med odraščanjem so nekateri posamezniki bolj in nekateri manj sposobni opraviti to zamenjavo (prav tam, 161).

¹⁹ Miselni tip kot tak za Sapirja ne obstaja, ampak "učinkovita prilagoditev okolju prevzame obliko misli" (prav tam, 163).

²⁰ Sapir glede obratnega sorazmerja čustev in emocij pravi naslednje: "Verjetno je več čustev nabranih v neodzivnem posamezniku, saj izražanje čustev sprosti emocije." (prav tam, 164).

integracijo" (prav tam). Za intuitivne ljudi Sapir pravi, da "vidijo vnaprej in lahko predvidevajo svoja dejanja [...] so simbolični, saj se zavedajo povezav, ne pa samo stvari oziroma dejstev kot takih" (prav tam, 167). Intuitivni 'tip osebnosti' torej ne more biti določen glede na vsebino svojih vrednot (kot bi to bilo možno pri senzoričnem, čustvenem ali miselnem), ampak glede na stopnjo zavedanja pomenov neke situacije ter glede na stopnjo svojega odziva nanje (prav tam, 167–168). Intuitivna oseba ima domišljijo, ima "kronično nezmožnost, da vidi stvari takšne, kot v resnici so [...] vidi naprej do potencialov" (prav tam, 167). Intuitivni um je zgodovinski um, ki se zaveda vseh relacij znotraj posamezne konfiguracije (prav tam). Intucija je splošno neposredno zavedanje implikacij in povezav, razširjeno na vsa področja miselnega delovanja (prav tam, 168). Je projekcija v prihodnost, zmožnost reagiranja na implikacije (pomene), ne pa ločen²¹ tip osebnosti (prav tam).

Med osebnostmi tako obstajajo posamezne variacije, vendar samo v odnosu do zunanjega okolja, do socialnih norm: "Človeška bitja ne obstajamo zunaj družbe." (prav tam, 173). Vse od otroštva naprej se človek nagiba k vrnitvi v svojo bazično osebnost, kar pa se večinoma ne zgodi, saj se z odraščanjem opira na vedno več socialnih simbolov (prav tam, 147): "V naših naporih, da bi se podvrgli skupnemu idealu, izgubimo stik s svojim prejšnjim jazom." (prav tam, 154). Družbeni procesi nam dajejo motivacijo, socialna tradicija pa nas spodbuja k delovanju (prav tam, 147), ali kot to opiše Sapir: "Družba govori skozi posameznika." (prav tam, 173). Osebnosti so umeščene na različne družbene položaje, v različne vloge, za igranje katerih pa nimajo vedno lastnega interesa²² (prav tam, 147). Posameznik je socialno nagrajen za čim bolj vestno igranje socialne vloge, zato svoje vedênje poskuša prilagoditi družbenim pričakovanjem, ne glede na to, da pričakovanja niso vedno kompatibilna z njegovo osebnostjo (Godina 2011, 7. pogl.). Družba ni tolerantna do skrajnih odklonov osebnosti, posameznik se vedno ukvarja z mnenji drugih,

²¹ Sapir si raje zamisli miselno–intuitivni, čustveno–intuitivni ali senzorično–intuitivni tip osebnosti; za primer miselno–intuitivnega tipa poda Einsteina, za primera senzorično–intuitivnega pa kuharja (ki lahko vnaprej predvidi, kako se bodo zmešali okusi danih sestavin) in skladatelja (ki v domišljiji načrtuje čutna glasbena doživetja) (prav tam, 168). Za več primerov aplikacije in mešanja funkcionalnih tipov glej Sapir in Irvine 1994, 168–170.

²² Družba kategorizira posameznike glede na razrede, statuse ter druge kategorije; kljub dovoljenemu dvomu v dodeljeno kategorijo pa posamezniki ne smejo dvomiti v sam proces kategorizacije (prav tam, 244). Kar posameznik počne, je le manjši del tega, kar posameznik je; kultura ga dela v določeni meri za odsev družbe (prav tam, 244).

potencialno pohvalo ali neodobravanjem, socialnimi pritiski ipd.; variacije osebnosti, ki se razumejo za socialno nesprejemljive, skušajo posamezniki kompenzirati v nekem bolj sprejemljivem (idealno tipskem) vzorcu vedênja (Sapir in Irvine 1994, 154). Velja oboje: ljudje so konsistentni (bazična osebnost) in ljudje se lahko spreminjajo (kompenzacija).

Od drugih ljudi vidimo torej le dele osebnosti, nikoli pa ne moremo odkriti njihovih osebnosti v celoti, saj poznamo le vloge, ki jih igrajo. Sapir pripomni, da "eni drugih ne potrebujemo stooostotno. Kar potrebujemo, je učinkovita, [vendar] delna udeležba." (prav tam, 147). Vsak človeški odnos je le "začasna nakazana pogodba" (prav tam), medtem ko bi popolno poznavanje osebnosti drugega pomenilo popolno pogreznjenost v drugo osebnost, žrtvovanje samega sebe²³ (prav tam).

²³ "Že otrok se želi [kdaj] odtujiti svoji materi – popolna identifikacija se mu upira." (prav tam, 147).

2. Povezanost osebnosti s kulturo, družbo in jezikom

We are all logical where we can be, and we all fill in the rest with magic.

– Edward Sapir

2.1. Osebnost in kultura

Kot smo videli, nam Sapirjeva razdelava Freudovih psihoanalitičnih metod poda uvid v nastanek osebnosti skozi vplive socialnega okolja v zgodnjem otroštvu (Sapir in Irvine 1994, 148–150), hkrati pa se kultura lahko samo s posamezniki prenaša skozi prostor in čas (Godina 2011, 7. pogl.). Posameznik torej pogojuje kulturo in kultura pogojuje posameznika (prav tam). To, kar je bilo kasneje precej dramatično empirično podprto s primeri volčjih otrok, je Edward Sapir teoretsko razdelal že v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja: namreč, da je posameznik v ločenosti od družbe "psihološka fikcija" (Sapir in Irvine 1994, 144, 244). Ne samo, da je kultura potrebna za funkcioniranje slehernega človeškega bitja (prav tam, 244); konstrukcija osebnosti je v veliki meri pogojena s prenosom, transformacijo in sublimacijo kulturnih vzorcev v posameznikovo psihično konstitucijo, kar je možno samo v medosebnih odnosih z drugimi posamezniki (Barnouw 1985; Sapir in Irvine 1994, 176, 194–196, 204; Rodseth 1998; Vermeulen 1998; Musil 2004; Bock 2013).

Odnos med osebnostjo in kulturo je torej vedno dvosmeren, meje med njima pa večkrat zabrisane oziroma nedoločljive. Kadar koli se med njima poskuša ustvarjati dihotomija, je to le umetno razlikovanje, saj "ena drugo krepita na vseh koncih" (Sapir in Irvine 1994, 179). Predvsem psihologija ima težnjo po zanemarjanju kulturnega in družbenega konteksta, ko se loteva problemov izoliranega posameznika (prav tam, 59; Musil 2004, 3). Povezave med osebnostjo kot kognitivno in emocionalno organizacijo ter kulturo Sapir raziskuje na treh ravneh: prvo raven predstavlja osebnost kot model oziroma prispodoba za kulturo; drugo raven predstavlja 'as-if' osebnost kot idealni model osebnosti v neki kulturi; tretjo raven pa predstavljajo dejanja in interakcije osebnosti, ki proizvajajo kulturne pomene (Irvine 1994, 10–11).

Pri določanju odnosa med osebnostjo in kulturo moramo najprej podrobneje konceptualizirati pojma 'kulturno' in 'družbeno' oziroma 'socialno', šele nato pa se lahko lotimo razkrivanja posameznikove vpetosti vanju, kot tudi kulturne in družbene resničnosti kot abstrakcije vedênja posameznikov.

2.1.1. 'Kultura' in 'družba'

Za Sapirja kultura ni enoznačen pojem. Res je ravno nasprotno: kultura je pojem, ki v sebi združuje na videz nezdržljive (včasih tudi nasprotujoče si) pomenske elemente, pri katerih pa lahko zaznamo določene skupne podtone (Sapir in Irvine 1994, 23). Prav tako se polje kulture spreminja glede na zorni kot njegovih 'uporabnikov' (prav tam); nekateri se znajdejo na močno omejenem področju ozkih definicij, nekateri pa v neskončnem univerzumu pomenov in odnosov.

Na širšem področju anglosaksonskega vpliva (torej Zahodna Evropa, ZDA, bivše angleške kolonije ipd.) se ena serija pomenov pojma kultura veže na tradicionalno angleško rabo, zaokroženo v frazi "a man of culture" (prav tam, 23–25). Kultura se tu dojema kot 'kultiviranost', kot tradicionalna razredna lastnost družbenih elit. Osnovne značilnosti, "idealne forme" (prav tam, 34), ki so zgodovinsko ločevale angleško družbeno elito od ostalih razredov in jih Sapir zaznava kot medkulturno primerljive, so (prav tam, 24–25): ekonomska varnost (bogastvo); prosti čas (šport, lov, umetnost); klasična izobrazba (literatura, filozofija); milina oziroma gracioznost; in ukvarjanje z javnimi dejavnostmi (politika, duhovništvo). Elite različnih kultur ali družbenih skupin so si podobne tudi v tem, da vse ohranjajo "tradicionalno izročilo" (prav tam, 28). Vsaka kultura je naredila svoj izbor metod in elementov, njej lastnih cenjenih kulturnih idealov, ki omogočajo doseganje 'kulturnega stanja' izbranih posameznikov in s tem razlikovanje med kultivirano elito in ljudstvom (prav tam, 29). Izbor pa ni nikoli racionalen, ampak je predvsem rezultat zgodovinskih naključij; "pri sprejemanju socialnih simbolov ne smemo biti preveč logični" (prav tam, 30).

Druga serija pomenov pojma kultura v evropskem prostoru in prostoru (bivših) evropskih kolonij izhaja iz nemškega 'Kultur', ki predstavlja 'Geist' celotnega naroda, njegovo dušo, duh, bistvo – prefinjene stvari torej, ki naj bi ločevale človeka od živali ali od primitivnejšega človeka (prav tam, 30). Največkrat jih lahko dojemamo kot izbor nacionalnih stereotipov, na primer: slovenska poštenost in delavnost; nemška točnost in urejenost; mediteranska ali balkanska ležernost itd. Tovrstni stereotipi kot funkcionalne posplošitve lahko podajo pomemben uvid v posameznikovo kulturo ali v njegovo družbeno skupino, če le niso fetišizirani v partikularnih skrajnih nacionalizmih (prav tam, 34). Posamezen narod ali družbena skupina tako 'izbere' svoje vrednote v nezavednem zgodovinskem procesu in s tem definira svoj civilizacijski "kalup" (prav tam), ki ga s prvo serijo kulturnih pomenov družita ideji selektivnosti in vrednotenja (prav tam).

V antropološki tradiciji pojem kulture ne temelji na izbiri in vrednosti, temveč na "družbeno prenosljivih vidikih človeškega življenja" (prav tam, 35). Tako Tylorjeva²⁴ kot večina klasičnih antropoloških definicij kulture (Godina 2011) se ukvarja z naštevanjem določenih kulturnih vedênj in vrednostnih elementov, ki so politično bolj izpostavljeni, zanemarja pa druge, definitivno tudi kulturne fenomene, kot so na primer ploskanje, žvižganje, kupovanje mleka v trgovini, vožnja avtomobila ipd. (Sapir in Irvine 1994, 37). Vedênje samo po sebi ne more biti kultura, saj je lahko popolnoma brez pomena, na primer kašljanje. Šele z mnenjem skupnosti, ki ga opomeni, vedênje posameznikov pridobi pomen, postane kulturna aktivnost.

"Kultura ni zgolj vedênje, je opomenjeno vedênje [...] pomeni vedênja so odvisni od zgodovinskih sankcij in selekcije" (prav tam, 36). Preizkus 'kulturnosti' nekega vedênja je torej njegova zgodovinska rekonstrukcija, ne pa nujno njegova funkcionalnost (funkcija določene geste z roko je lahko že zabrisana v zgodovinskem spominu, v sedanjosti pa ima, v konkretni kulturi, popolnoma drug pomen) ali pomembnost za fizično preživetje in dobrobit posameznikov (kulturno ni enako kot preživetveno, na primer človeška spolnost ima veliko več dimenzij kot samo

²⁴ "Kultura ali civilizacija, če jo dojemamo v njenem širokem etnografskem smislu, je tista kompleksna celota, ki vključuje znanje, verovanje, umetnost, moralo, zakone, običaje ter katere koli zmožnosti in navade, ki jih človek pridobi kot član družbe." (Tylor v Sapir in Irvine 1994, 35).

biološko²⁵). Kulture ne vidimo; vidimo le posameznike, ki se vedejo (prav tam, 50, 139, 141; Godina 2011, 7. pogl.).

Po analizi različnih zornih kotov Sapir sam poda svojih široko definicijo 'kulturnega'. Tako pravi: "Katera koli oblika vedênja, naj bo izrecna ali posredna, očitna ali prikrita, ki je ne moremo neposredno pojasniti kot psihološko nujno, ampak jo lahko razlagamo glede na celoto pomenov določene skupine in za katero lahko pokažemo, da je posledica popolnoma zgodovinskega postopka, je verjetno v osnovi kulturna." (Sapir in Irvine 1994, 37).

'Kulturno vedênje' naj bi imelo naslednje značilnosti: naj ne bi bilo neposredno fiziološko nujno; imelo naj bi pomen za skupino (selekcija in vrednotenje); bilo naj bi posledica zgodovinskih procesov in sprememb (kontinuiteta). 'Zgodovinski procesi' v tem primeru pomenijo medgeneracijski prenos (Godina 2011, 7. pogl.) oziroma socializacijo, kjer "nezavedna asimilacija igra večjo vlogo kot zavestno učenje in so implicitne forme pomembnejše od eksplicitnih" (Sapir in Irvine 1994, 38). Kultura je socialna kontinuiteta, sestavljena iz kulturnih vzorcev oziroma vedenjskih form, ki jih prenašajo in jim dajejo pomen posamezniki.

Dojemanje 'socialnega' oziroma 'družbenega' Sapir v grobem deli na dve kategoriji (čeprav izpostavlja tudi več možnih dimenzij²⁶, med katerimi je možno ločevati): prva je socialno kot čisto fizična skupinskost, družabnost, neko število ljudi na isti lokaciji; druga je socialno kot socialna zapoved, zakon, red, organizirano vedênje posameznikov, ki niso nujno skupaj na istem mestu. Za razumevanje kulture je pomembna predvsem slednja kategorija, saj se posameznik vede socialno tudi brez

²⁵ Sapir pripomni, da so tudi najbolj primarne biološke potrebe "prekrite" (Sapir in Irvine 1994, 51) s kulturnimi pomeni (prav tam). Fizično okolje kot tako le določa meje, je le modifikator kulture, njegovo funkcionalno naravo (pomene za posameznike, ki v njem prebivajo) določajo kulturni vzorci (prav tam, 75, 77).

²⁶ Sapir razlikuje naslednja individualna in kolektivna dejanja, kamor lahko (ali pa ne) pripnemo kulturne konotacije (prav tam, 46): prvič, socialno kot skupinskost, preprosta združba ljudi v biološkem smislu fizične prisotnosti; drugič, socialno kot skupinskost s kulturno konotacijo so ljudje z motivi, vzorci, na primer operni gledalci, ki pričakujejo predstavo in imajo znanje o glasbi in njeni zgodovini; tretjič, socialno kot posameznik, čigar misli in dejanja imajo družbene posledice; četrtoč, socialno kot posameznik, čigar dejanja imajo kulturne konotacije, vključno z etičnimi vrednotenji, na primer predsednik Roosevelt, ki piše govor; petič, socialno z referenco na organizacijo, na primer politična ali geografska organizacija (Sapir tu predlaga termin 'societalno') (prav tam). Dodatno Sapir razdela še opredelitve 'socialnega' glede na različne discipline (prav tam, 47): prvič, etična raba, izrazi, kot so 'socialna integracija', 'nesebično socialno delo' ipd.; drugič, biološka raba, skupinskost kot pri kolonijah čebel ali mravelj; tretjič, sociološka raba, zadeva skupnost in organizacijo; četrtoč, antropološka raba, zgodovinsko pogojeni kulturni elementi, kot so govor, tabuji, verovanja, umetnost itd.; petič, psihološka raba, individualno vrednotenje in kritika (prav tam).

prisotnosti drugih (prav tam, 45–47). Kot Sapir pokaže na primeru udejstvovanja v religijskem obredu²⁷, imamo v dani socialni situaciji vedno prisotni dve ravni: na eni strani konkretno vedênje posameznikov, na drugi pa kulturni vzorec in socialno razumevanje (prav tam, 48). Lokus kulture ni ne v celoti (socialnem) ne v posamezniku (prav tam, 60).

Eden izmed kriterijev kulture je torej njena socialna referenčnost, vendar ne (samo) v smislu fizične združbe več posameznikov; dejanja oziroma vedênje so lahko kulturno značilna, ne da bi bila kolektivna (prav tam, 52). Posameznik je v tem smislu vedno član družbe in soudeležen v svoji kulturi, čeprav nezavedno ali neprostoovoljno (Cain 1980, 145). Ali kot pravi Sapir: "Lahko pobegnemo 'socialnemu' [v smislu družabnih srečanj], a ne moremo pobegniti kulturi." (Sapir in Irvine 1994, 52). Seveda pa je tudi 'družba' oziroma 'socialno' konstrukt²⁸ naše lastne kulture, s katerim si pomagamo pri razlaganju določenih vidikov vedênja posameznikov (prav tam, 53). Drugi kriteriji kulture so po Sapirju (prav tam, 50–56; Godina 2011): vrednotenje (vrednotimo tako vedênja posameznikov kot izbiro kulturnih kriterijev); nebiološkost²⁹ (kulturnih vzorcev ne moremo fizično določiti, kljub fizični dimenziji vedênja); in vzorčenje (kulturne vzorce abstrahiramo iz vzorcev vedênja, ki so obstojni znotraj skupine in niso dedno prenosljivi).

Vedenjski vzorci vedno vključujejo več kot eno osebo. Vsaka kultura ima zaželene načine vedênja, ki so različni v različnih kulturah, prav tako pa se spreminjajo skozi prostor in čas (Sapir in Irvine 1994, 127). Psihološka dimenzija kulturnih vzorcev je zreducirati 'socialno' na združbo posameznikov v interakciji, za katere ima vedênje pomen (prav tam, 60). 'Kulturno vedênje' kot tako ne obstaja, saj vedênja ne moremo enačiti s kulturnimi vzorci: "Vedênje je lastnost posameznika" (prav tam, 44). Obstaja le vedênje posameznikov, iz katerega lahko najprej izluščimo to, kar razumemo za tipične oblike vedênja (kot da bi bilo vedênje primer vzorca); z

²⁷ Obisk katoliške cerkve je socialen tako v smislu skupinskosti, večjega števila ljudi, kot tudi v smislu družbenega reda, s skupnimi koncepti oziroma vrednotami, kot so 'greh', 'odrešitev' ipd. (prav tam). Vendar pa določeni posamezniki ne prisostvujejo enako samemu obredu; njihova prisotnost jih sama po sebi določa kot del 'socialnega' dogodka, vendar pa vsak od njih lahko razmišlja, čuti, vrednoti obred drugače od drugih (prav tam, 47–48). Religija je tako koncept, ideja opazovalca, prej "kolektivnost mišljenja" (prav tam, 48) kot pa "fizična entiteta" (prav tam).

²⁸ Razlika med kulturo in družbo ni v različni vsebini, ampak v različnih interesih (prav tam, 244).

²⁹ Biološka osnova kulture je bistvenega pomena, vendar lahko kultura tako zavira kot razvija izraznost prvinskih človeških potreb (prav tam, 90).

abstrakcijo in simbolnimi označitvami nato določimo posamezne kulturne vzorce in oblikujemo teorije (posplošitve), kako ti vzorci delujejo (Godina 1996, 146; Godina 2011, 7. pogl.; Rodseth 1998, 62; Sapir in Irvine 1994, 42–44, 50, 205). Poleg tega je "kateri koli nabor dejanj vnaprej presojan s kulturo opazovalca" (Sapir in Irvine 1994, 48), kar pomeni, da naša abstrakcija elementov (tuje) kulture nujno vsebuje entropijo, povzročeno s filtrom naše lastne kulturne predeterminiranosti. Sapir pravi, da imamo "nagnjenje branja drugih družb skozi svoje lastne izkušnje" (prav tam, 58), saj vedno le interpretiramo (interpretacije) (Kodre 2011, 64).

Kultura je sestavljena iz nepreglednega števila form (oblik) vedênja, vedenjskih vzorcev. Kot rečeno, ni vsako vedênje (ali dejavnost) kulturno³⁰; kulturne so tiste vrste dejavnosti, ki so ovrednotene (Sapir in Irvine 1994, 84–85), poudarek na vrednotah pa se neskončno spreminja od družbe do družbe, od časa do časa (prav tam, 79). Kulturni vzorec³¹ je ne samo pri Benedictovi in Meadovi, ampak tudi pri Sapirju kot teoretsko superiornemu v tej 'triperesni deteljici' bistven koncept, ki razlaga kulturo kot vezano na "vzorčene drže, simbolne strukture in vrednote" (Godina 2011, 7. pogl.). Po Sapirjevi definiciji je kulturni vzorec "kateri koli jasen, specifičen, formalen oris, abstrahiran iz totalnosti vedênja [z vključenimi] [vrednostnimi] sodbami kulture" (Sapir in Irvine 1994, 85).

Vedênje "sledi formam" (prav tam, 104) in se zaključi le, ko so prisotni vsi elementi vedenjskega vzorca (prav tam). Zaključek vedênja predstavlja končni niz odzivov, ki svoj pomen dobi v konfiguraciji vedenjskega vzorca (prav tam). Ob izostanku ali zamenjavi elementov v vedenjskem vzorcu občutimo nelagodje³²: "Dokler dejanja ne moremo interpretirati, smo v nezaključenem stanju." (prav tam). Naše lastne kulturne omejitve (iz različnih zornih kotov in z različno intenzivnostjo) vedno vplivajo na naše dojetanje realnosti; t.i. 'absolutne vrednote' so projekcije naših lastnih kulturnih predsodkov in vrednot na naše čutne zaznave (prav tam, 120).

³⁰ Sapirjeva plastična ponazoritev razlike med 'kulturnim' in 'nekulturnim' vedênjem: "Pasti po stopnicah ni kulturno ([četudi so stopnice same proizvod kulturne dejavnosti])." (prav tam, 51).

³¹ Primer kulturnega vzorca je za Sapirja sistem izobraževanja: izobraževanje kot osebni ideal je projekcija tega v prihodnost, kot kontinuiteta znanja s prenosom na mlade (prav tam, 85). Obenem je samoohranitvena tehnika kulture (prenos kulturnih vzorcev) (prav tam). Vzorec izobraževanja vsebuje različne tipe vrednot, predpostavlja ustanovitev institucij in administracije, z uradnimi stopnjami kot simboli napredovanja (prav tam).

³² Za primer nelagodja ob nepojasnjem vedênju Sapir navede nenaden odhod profesorja sredi predavanja, brez pojasnila (prav tam, 104).

Glede na ponotranjene forme posamezniki vnaprej projiciramo predstavo o tem, kakšen bi moral biti pomen posameznega kulturnega elementa. Kultura se nam tako razkriva kot možni dogodki, razumevanje kulture pa kot možno vedênje (prav tam). Kultura je koncept, ne pa realnost (Sapir in Irvine 1994, 55; Godina 2011, 7. pogl.).

Kulturni vzorec so kulturni elementi (stvari, dejanja, vedênje), ki so med seboj razmeščeni glede na druge elemente; so v medsebojnem odnosu, konfiguraciji (Sapir in Irvine 1994, 103; Godina 2011, 7. pogl.). Sami po sebi elementi oziroma 'kulturne značilnosti'³³ niso nič; potrebujejo vzorec, kontekst, ki jim da pomen (Cain 1980, 144). Ali kot pravi Sapir: "Mi ne vidimo stvari, vidimo pomene" (Sapir in Irvine 1994, 105). Kulturni vzorec je ta kontekst, načrt za umeščanje ne samo vedênj posameznikov, temveč vseh kulturnih elementov (Godina 2011, 7. pogl.; Sapir in Irvine 1994, 106, 179). Samo dejanje interpretacije, umeščanja stvari in dogodkov v kulturni kontekst, ki ga neprestano in intuitivno³⁴ vršijo posamezniki v dani kulturi (Sapir in Irvine 1994, 105; Vermeulen 1998, 11; Kodre 2011, 57), je dejanje opomenjanja realnosti. Pomen (in tudi sama možnost izraznosti) posameznega vedênja (dejanja, stvari) je torej odvisen od konfiguracije, v katero to vedênje umestimo (Sapir in Irvine 1994, 111; Godina 2011, 7. pogl.), "od njegovega mesta v vzorcu" (Sapir in Irvine 1994, 105). Kulturni vzorec ima vedno obliko konfiguracije, je estetska forma, v katero je možno vstaviti izbrano vedênje, dogodek ali stvar (prav tam, 119; Kodre 2011, 56).

Razlika med konfiguracijo in vzorcem se kaže v delovanju: medtem ko konfiguracija predstavlja statično razmestitev, mrežo simbolov, pa je kulturni vzorec njena "aktivna komponenta" (Godina 2011, 7. pogl.). Kulturni vzorec je delovanje konfiguracije v dani kulturi, v danem času in prostoru (Sapir in Irvine 1994, 106); je "teorija opomenjenih dejanj pod pogoji tipičnega dogodka izbrane družbe [...] je forma, gledana funkcionalno"³⁵ (prav tam), "je konfiguracija, gledana funkcionalno" (Godina 2011, 7. pogl.), je "estetska forma" (Sapir in Irvine 1994, 118–119).

³³ Kot primer kulturnih značilnosti oziroma elementov Sapir omenja "poroko med bratrancem in sestrično; doto; kupovanje kravata za Božič; žvečenje žvečilke; pisanje s kreda po tabli; umetno ogrevanje; sobotne večerne kopeli; igranje klavirja" (prav tam, 92), skratka "tisoče elementov, brez omejitev" (prav tam).

³⁴ Realnost kulture za posameznika se kaže v njeni zanimivi vsakdanosti (prav tam, 121).

³⁵ Sapir izbere naslednje prikaze razlikovanja med formo in funkcijo (prav tam, 88): prvič, molitev v 'zahodni' kulturi lahko ustreza obrednemu plesu v 'primitivni' kulturi (enaka funkcija, druga forma); drugič, v razvoju ang.

Kulturni vzorci gredo v svoji zgodovini³⁶ tako skozi stopnje napredka³⁷ kot tudi nazadovanja, njihov razvoj je ciklični (ibid, 130–135). Faze posameznega cikla Sapir ustrezno razdeli (prav tam, 131–135): na začetno fazo oziroma skromne ('primitivne') začetke; nato na klasično fazo, vrhunec delovanja; na upad, kljub poskusom oživljanja skozi razne 'trike' oziroma tehnološke spremembe; ter na potencial in morebiten nastanek nove forme. Forma je v svojih začetkih vedno nepopolna, nato pa se postopoma razvija do klasične faze (prav tam, 134). Cikel v klasični fazi je vitalen za kulturo, njegova forma in funkcija (potreba) sta popolnoma usklajeni, kar pa je lahko le začasno (prav tam). Sledi dolgo obdobje razgradnje, cikel postaja vedno manj razpoznaven, dokler potencialno ne ujame novega pomena ali kot pripomni Sapir: "napredek ni možen brez uničenja" (prav tam). Cikel ob pripisu drugega pomena tako postane že nov vzorec (prav tam). In ker je vsaka kultura ciklična (nazaduje in dosega vrhunec) po sebi lastnih pogojih, je nemogoče primerjati kulturne podrobnosti ene družbene skupine z drugo (na primer Beethovna s kitajsko glasbo v istem zgodovinskem obdobju), razen če imata skupno zgodovino (prav tam, 131, 134). Bistveno idejo cikličnosti³⁸ kot zgodovinskega napredka z možnostjo nastanka novega vzorca iz predhodnega vzorca najdemo v razvoju večine kulturnih vzorcev, na primer v zgodovini katerega koli religijskega gibanja; (prav tam, 132–133, 135).

Poleg ideje cikličnega Sapir razdeli tudi ideji tehnološkega in duhovnega napredka (prav tam, 125–130), ki pa sta zanj neznatno evropsko- oziroma amerocentrični ter kažeta, da se je Sapir v svoji analizi ujel v svojo past posploševanja skozi lastno kulturno optiko. Za idejo tehnološkega napredka trdi, da je objektivna, saj naj bi bila tehnična premoč prepoznana ne glede na kulturne razlike, ko ljudstva z manjšim tehničnim znanjem vedno prevzemajo znanje ljudstev z večjim tehničnim znanjem

jezika podobna forma (beseda) prevzeme drugo funkcijo (pomen), ko *huswif* (gospodinja) postane *hussy* (nespodobna, nagajiva, nesramna ženska, tudi prostitutka); tretjič, v angleškem jeziku druga forma začne opravljati enako funkcijo, ko je beseda *huswif* nadomeščena z *madam* (prav tam).

³⁶ Pomembnost zgodovinske rekonstrukcije kulturnega vzorca Sapir še dodatno poudari: "Če obstaja fundamentalna vzročnost [v kulturi], je to zgodovina." (prav tam, 71).

³⁷ Napredek Sapir opredeli kot "ovrednoten razvoj" (prav tam, 125), izboljšanje glede na prejšnje stanje (prav tam).

³⁸ Sapir poda nekaj primerov cikličnih vzorcev v vsakdanjem življenju: arhitektura, jezikovne forme, religija, pa tudi zgodovina železnice, avtomobila, demokratične politične ureditve (ki jo dandanes odnaša stran od prvotnih idej) in znanosti (prav tam, 134).

(prav tam, 126); potem se ali naučijo obvladovati napredno tehnologijo ali izumrejo (prav tam). Ne predpostavi pa, da nekatera 'izumrla' ljudstva očitno niso prepoznala objektivne vrednosti tehnične nadvlade drugih kultur, s katerimi so prišla v stik, kar pomeni, da v njihovih obstoječih kulturnih vzorcih ni bilo dovolj predispozicij za asimilacijo oziroma reinterpreteracijo 'objektivno' naprednih elementov. Rešitev iz 'tehnične pasti' je Sapirju delno uspela skozi teoretsko posplošitev koncepta tehničnega napredka: "ljudje neprestano iščejo ideje, ki jim omogočijo veliko z malo napora" (prav tam). Na primeru matematike pa izpostavi, da je prava tehnična 'moč' neke kulture zmožnost udejanjanja "skozi imaginarno v realno" (prav tam, 126–127). Duhovni napredek je za Sapirja že manj oprijemljiv pojem; zanj napredovanje kulture na duhovnem področju pomeni razvoj inhibicij za nasilno vedênje posameznikov v smislu širjenja zavesti o vrednosti človeškega življenja (prav tam, 128). Takemu dojemanju duhovnega razvoja je inherenten kulturni determinizem, saj vsem kulturam inhibicija nasilja ne more predstavljati prevladujoče vrednote (vsaj ne na primerljiv način oziroma v primerljivih kontekstih); iz koncepta 'humanizma' pa lahko prav hitro zaidemo tudi v njegovo sprevrženost³⁹.

Kakršna koli dokončna klasifikacija ali poenostavitev kulturnih vzorcev na posamične kulturne elemente brez konteksta njihovih medsebojnih odnosov ima lahko za posledico izgubo (ali pripisovanje popolnoma drugačnih) pomenov (prav tam, 104). Sapir sicer predlaga svojo opisno klasifikacijo vzorcev vedênja, ki pa je po njegovih lastnih besedah le priročna in ne more v celoti organizirati⁴⁰ vzorcev katere koli konkretne kulture (prav tam, 88). Prvi sklop v tej klasifikaciji predstavljajo vzorci, povezani z ekonomskim stanjem: iskanje hrane in zavetja (prav tam, 87). Drugi sklop sestavljajo vzorci, povezani s produkcijo materialnih dobrin: proizvodnja, obleke, okraski itd. (prav tam). Tretji sklop vsebuje vzorce, povezane s posameznikovim razvojem in vzajemnimi socialnimi odnosi: sorodstvo, poroko, vojno, bonton, jezik (prav tam, 88). Četrty sklop je sestavljen iz vzorcev, povezanih s človekovimi odnosi do nadnaravnega: religijskimi dejavnostmi, čarovništvom, šamanstvom, smrtjo (prav tam). Peti sklop obsega vzorce, ki formalizirajo željo po

³⁹ Za primer lahko pogledamo samo zgodovino evropske kolonizacije, ko se je tudi pod pretvezo humanizma izvajalo dolgoletno izkoriščanje neevropskih ljudstev.

⁴⁰ Sapir pravi, da je za antropologe nujno preučevanje dane kulture z njenimi lastnimi koncepti, "s terminologijo samih domačinov" (prav tam, 86).

estetskemu izkustvu: ples, vizualne umetnosti, glasbo (prav tam). Šesti sklop pa združuje vzorce, povezane z odnosom človeka do družbenih idealov: gladovno stavko, 'iskanje vizije' (obred iniciacije pri severnoameriških indijanskih plemenih z Velikih planjav) ipd. (prav tam).

Neko stvar prepoznamo šele v tipičnem kontekstu, sestavljenem iz vedenjskih vzorcev, situacij, v katere jo lahko umestimo (prav tam, 121). Sam kulturni element (vedênje, dogodek, stvar) je vedno presečišče več vzorcev in s tem "križišče več pomenov" (prav tam, 114, 119). Njegov pomen je torej večplasten oziroma ima vsak dogodek lahko več pomenov glede na vzorec, v katerega je umeščen; Sapir pravi, da "vsaka kulturna 'značilnost' ustreza več konfiguracijam" (prav tam, 119), zato je lahko funkcija vedno le površinski izraz forme (prav tam). Prav vsi skupni pomeni izbranega kulturnega vzorca pa omogočajo tudi njegovo obstojnost v primeru zunanjih kulturnih vplivov (prav tam). Forme se ponotranjijo in postanejo samoumevne, nato jih uporabimo pri nadaljnjih izkušnjah (prav tam, 112). Ali kot razloži Sapir: "[Obstojnost kulturnega vzorca in] nepripravljenost družbe na spremembe večinoma izhajata iz simbolne teksture vedênja ter [naše] nezavedne navezanosti na te načine vedênja, ki predstavljajo širše kontekste." (prav tam). Vzorci vedênja so "akumulirana sila socialne tradicije" (prav tam, 109), na njih smo navajeni, kljub temu, da nas lahko vodijo v nelogična dejanja (prav tam). Zaradi kulturnega konzervativizma vztrajamo pri starih vzorcih, ki jih lahko uporabimo tudi v za njih neprijaznem okolju⁴¹ (prav tam, 78). Obenem pa obstoječi kulturni vzorci določajo stopnjo pripravljenosti matične kulture na postopno asimilacijo elementov drugih kultur (prav tam, 98); povedano v Sapirjevem značilnem slogu: "Če lahko nove običaje poimenuješ s starimi imeni, se zdijo bolj sprejemljivi." (prav tam, 99). 'Sposojeni' elementi se tako vključijo v že obstoječ kontekst, to vključevanje pa je selektivno⁴² (prav tam, 98). Selektivno izbrani elementi se lahko zdijo nepomembni ali so celo v nasprotju z matično kulturo, ki si jih prisvaja, vendar

⁴¹ Severnoameriška indijanska plemena z Velike planjave so vztrajala pri bivališču *tipi* (izvedenki nekega predhodnega bivališča iz drugega okolja), čeprav aktualno fizično okolje ni ponujalo veliko lesa za podporne stebre tega tradicionalnega šotora (prav tam, 78). Zato so stebri pridobili na vrednosti, ljudje pa so jih bili prisiljeni nositi s seboj ob vsaki selitvi (prav tam).

⁴² Nekatere ideje se med kulturami širijo lažje kot druge, na primer miti se širijo hitro, sorodstvena struktura pa počasi (prav tam, 97). Pomen mitov oziroma mitoloških zgodb se z difuzijo in asimilacijo spreminja ter je lasten izbrani kulturi (prav tam, 98).

so lahko točno tisto, kar matična kultura (nezavedno) potrebuje (prav tam). Vsak element, ki se ga da reinterpretirati, je mogoče asimilirati (prav tam).

Kultura kot celota ni le lično urejen in vedno širši nabor kulturnih vzorcev (prav tam, 114), ampak je "mnogovrstna kontinuiteta funkcij"⁴³ (Godina 2011, 7. pogl.). Kulturni vzorci se med seboj prepletajo (Sapir in Irvine 1994, 119) in so sami v medsebojni konfiguraciji, zato je pomen posameznega vzorca v celotni kulturni shemi odvisen od njegove udeležbe v širšem kontekstu (prav tam, 114), v medsebojnih povezavah drugih vzorcev. Konkretno vedênje posameznikov je vedno potrebno gledati v odnosu do konfiguracije, kulturo pa posledično kot "niz človeških dejavnosti v konfiguraciji" (prav tam, 119). V razumevanju dinamike kulturnih vzorcev iščemo "vodilne motivacije teh konfiguracij – vladajoče ideje kultur"⁴⁴ (prav tam; Godina 2011, 7. pogl.), ki izhajajo iz dovolj velikih skupin članov skupnosti, izmed katerih vsak posameznik zaznava skupne interese glede na podani kulturni vzorec (Sapir in Irvine 1994, 231).

2.1.2. Medsebojni vplivi kulture in osebnosti

Na nivoju posameznika ni nikoli čistega izraza kulturnega vzorca, saj na vsako njegovo vedênje vedno vpliva njegova lastna osebnost kot ločena konfiguracija, v kateri so izkušnje organizirane v enoten sistem psiholoških pomenov (prav tam, 175, 179). Posameznikova lastna realizacija kulturnega vzorca se vedno razlikuje od kulturnega ideala (Kodre 2011, 59). Kultura "ponuja neskončne možnosti za konstrukcijo in razvoj osebnosti skozi selekcijo in reinterpretacijo izkustva" (Sapir in Irvine 1994, 176) ter "je drugače interpretirana glede na tip osebnosti, ki ga ima posameznik" (prav tam). Sapir jasno pove, da ima veliko človeškega izkustva, ki ga razumemo kot individualno, kulturne korenine⁴⁵: "[mnogo] posameznikovih

⁴³ Godina to opiše kot razliko med sinhronim in diahronim pogledom na kulturo (Godina 2011, 7. pogl.).

⁴⁴ Kot vladajočo idejo ljudstva Nootka Sapir izpostavi koncept *topati* ('privilegija') (Sapir in Irvine 1994, 113–119). V Sloveniji bi vladajočo idejo predstavljala na primer zgodovinsko-politična razdelitev na 'leve' in 'desne', ki vrednostno vpliva tako na politično in ekonomsko realnost (državne proslave, vodenje podjetij, korupcija), kot tudi na vsakdanje življenje in izbire posameznikov (mediji, digitalne vsebine, druženje, prijatelji). Seveda pa bi tudi ta značilni kulturni vzorec lahko spadal pod še večjo vladajočo idejo nadvlade neformalnih povezav v vseh sferah slovenske družbe ('naši-vaši').

⁴⁵ Sapir poda dva primera 'osebnih' izkustev, ki sta v svojem bistvu kulturni dejstvi (prav tam, 177): prvi primer so sanje, ki se v naši kulturi dojemajo kot osebno izkustvo, medtem ko jih v različnih neevropskih kulturah (obredno) vrednotijo znotraj skupnosti; drugi primer je maščevanje, ki je v mnogih kulturah kulturno

motivov in podzavestnih želja [izhaja iz] kulturnih vzorcev [in reakcij nanje]" (prav tam, 177). Kulturni vzorci so aktivni le skozi delovanje posameznikov, obenem pa predstavljajo tudi dejanske psihološke probleme, ki vplivajo na posameznika že od zgodnjega otroštva (prav tam, 196). Različne vrste prilagajanja na kulturne vzorce s strani različnih tipov osebnosti nam dajejo veliko številno socialno–psiholoških procesov, ki oblikujejo posameznike in posledično tudi samo kulturo (prav tam).

Kulture imajo idealne 'programe', ki naj bi jih posamezniki udejanjali oziroma se jim kar se da približali (prav tam, 177). V kolikor kulturni standard vedênja dojemamo, kot da bi predstavljal izraz naše osebnosti, projiciramo naše osebne vrednote pri obravnavi kulturnih vzorcev (prav tam, 181) oziroma se vedemo idealno tipsko. S tem psihološkim vidikom kulture je določena večina zunanjih drž in navad posameznikov, ki sestavlja njihovo zunanjo podobo, vseeno pa ti zunanji vplivi ne morejo definirati fundamentalne strukture posameznikove osebnosti (prav tam, 182). Obstaja torej razlika med posameznikovo dejansko osebnostjo in zunanjo podobo (vedênjem, držami), podrejeno idealnim kulturnim standardom, ki določajo, kako bi ta vedênja in drže morala izgledati. To zunanjo podobo osebnosti Sapir poimenuje "as-if osebnost" (prav tam, 193), v smislu "blefirane" osebnosti (Godina 2011, 7. pogl.), ki jo posameznik prikazuje 'kot da bi' bila to njegova prava osebnost. 'As-if' osebnost je posameznikovo individualno udejanjanje psiholoških standardov za idealno vedênje (v neki kulturni situaciji oziroma znotraj danega kulturnega vzorca), ki jih Sapir poimenuje "as-if psihologija" (prav tam; Sapir in Irvine 1994, 181–183, 193; Godina 1996; Kodre 2011, 59). Znotraj katere koli kulture obstaja vrzel⁴⁶ med posameznikom in 'as-if' psihologijo, med tem, kaj bi posamezniki morali početi (oziroma pravijo, da počnejo) in kar resnično počnejo (Kodre 2011; 59, 65). Bistvene za razumevanje posameznika v odnosu s kulturnim kontekstom so torej razlike med posameznikovo pravo osebnostjo ter njegovo vlogo, družbeno podobo

opredeljeno, njegova pravila in motivi pa podrobno razdelani (prav tam). V obeh primerih je jasno, da gre za kulturno oblikovano vsebino in kulturno vrednotenje pomenov (prav tam).

⁴⁶ Sapir pri opredelitvi 'as-if' psihologije in 'as-if' osebnosti kritizira tako Ruth Benedict kot Margaret Mead, saj pri obeh zazna posploševanje (prav tam, 183, 191–192): Benedictova v svojem najbolj znanem delu 'Patterns of Culture' popularizira sam koncept kulturnega vzorca, vendar konstantno meša psihologijo posameznikov (osebnost) z 'as-if' psihologijo, ali kot to opiše Sapir: "Kultura ne more biti paranoična." (prav tam, 183). Meadovi pa Sapir sicer prizna idejni prispevek, da različne kulture različno preobrazijo osebnost (prav tam, 191); obenem pa ji očita mešanje konkretnih osebnosti posameznikov z 'as-if' osebnostjo, saj Meadova ne zazna psiholoških razlik v osebnostih samoanskih najstnic in (vsaj posredno) zaključí, da so si vse osebnosti v 'primitivnih' kulturah podobne (prav tam, 192).

(Sapir in Irvine 1994, 192); prava osebnost posameznika se nam razkrije šele, ko odstranimo določene vidike kulturnega (prav tam). Iz navedenega se nam kažeta dva glavna cilja oziroma 'namen' kulture (prav tam, 92): prvi je omejevanje posameznika, da deluje čim bolj v skladu s pričakovanimi vzorci vedênja; drugi je udejanjanje osnovnih impulzov posameznikove osebnosti v harmonični obliki (prav tam).

Variacije med osebnostmi so enako pogoste in intenzivne ne glede na izbrano kulturo, s tem da v različnih kulturah privzamejo različne oblike (prav tam, 191). Iste kulturno vzorčene lastnosti se izrazijo drugače pri različnih posameznikih, ne samo zaradi različnih osebnosti, ampak ker svoje socialno vedênje organizirajo v odnosu do vedênja drugih (prav tam, 193). Tovrstna organizacija pomeni simbolno obnašanje, ki večkrat ni v skladu⁴⁷ z posameznikovimi lastnimi željami, ampak v podrejenosti do 'as-if' osebnosti, narekovane s strani kulturnih vzorcev dane družbe (prav tam). Sapir predvideva, da v vseh kulturah obstajajo mešanice istih osnovnih tipov osebnosti (po Jungu), vendar jih vsaka kultura po svoje preobrazi (prav tam, 192). Kultura to preobrazbo opravi skozi proces prilagoditve posameznika, pri katerem je način prilagajanja odvisen od tipa osebnosti in kulturnih zahtev oziroma vladajočih idej kulture (prav tam).

Prilagoditev posameznika kulturi je "povezovanje osebnega sveta pomenov z vzorčnim socialnim svetom pomenov" (prav tam, 196). Obstajajo različne metode prilagajanja, uspešne in neuspešne, različni posamezniki pa porabijo tudi različno količino energije za prilagoditev zaželenim kulturnim vzorcem (prav tam, 193). Sapir o prilagajanju posameznika pove naslednje: "Kulturni vzorec je močan sistem kanaliziranega vedênja, ki udejanja določene osnovne impulze in daje možnost za osebno realizacijo" (prav tam, 92). Ena izmed metod prilagajanja oziroma kanaliziranja osnovnih impulzov je lahko prekomerna osebna agresija⁴⁸, ki je v svojem bistvu strahopetnost (prav tam, 193); osebnost je v taki meri nekompatibilna s kulturnim vzorcem, da ji prilagajanje povzroča nelagodje, zato s

⁴⁷ Posameznikova osebnost je lahko celo v sporu z zaželeno kulturno vzorčenostjo njegove družbe (prav tam, 193).

⁴⁸ Taka agresija je učinkovita le, dokler je skupina v celoti ne zavrne in je različna od 'prave' agresije, ki dobi s strani družbe določeno mero potrditve (prav tam, 193-194).

(pasivno) agresivnim vedenjem išče pozornost (prav tam). Druga metoda za prilagoditev socialnemu okolju je sublimacija⁴⁹, ki pomeni izraz osebnostnih impulzov na kulturno sprejet način (prav tam, 194). Kulturni vzorec določa, kdaj je neko vedênje primerno (mu daje pomen), zato je kultura vedno "ključ do sublimacije" (prav tam). Zaradi različnih osebnosti posamezniki do sublimacije ne pridejo po enaki poti, poleg tega pa nekatere sublimacije niso posebej izražene, saj v matični kulturi že obstajajo kulturni vzorci, ki jih sprejemajo in urejajo (prav tam). Matična kultura posameznikom vedno predstavlja "teren za normalno sublimacijo" (prav tam)⁵⁰. Glede na razlike med kulturami se razlikuje tudi dojemanje 'normalne' sublimacije; lahko bi rekli, da je kulturni vzorec dovozen do določenih tipov osebnosti (določeni ljudje se bolje prilagajajo eni kulturi kot drugi), kulture pa izvajajo selekcijo sebi preferenčnih tipov (prav tam, 194). Sapir tu pravi, da "kultura omejuje izraznost osebnosti tako, kot ji najbolj ustreza [...] Včasih kultura ni dovolj bogata, da bi posamezniku dala priložnost za izražanje." (prav tam, 188). V primeru selitve posameznika v drugo kulturno okolje steče zanj proces akulturacije, ki pa je vedno stresna, saj se v primeru nezmožnosti reinterpretacije starih (domačih) simbolov le-ti porazgubijo. Podobno stresno je za odklonske oziroma nekompatibilne osebnosti v matični kulturi, kar Sapir opiše bolj neposredno: "Dejansko vsi procesi prilagajanja posameznika družbi vključujejo določeno žrtvovanje." (prav tam, 201). V primeru, da ima kultura predispozicije za sprejemanje odklonskih osebnosti, pa lahko te povzročijo tudi rast kulturnih vrednot (prav tam, 195): z učinkovito (prekomerno⁵¹) kompenzacijo svojih osebnih pomanjkljivosti se nekateri posamezniki⁵² bolje prilagodijo svojemu socialnemu okolju in za to porabijo relativno malo energije (prav tam, 195–196).

Pestrost uspešnih in neuspešnih načinov prilagoditve vpliva nazaj na kulturne vzorce, saj jih posamezniki skozi svoje prilagajanje neprestano testirajo (prav tam, 196). Sapir se pri vplivu posameznika na kulturne vzorce dotakne tudi same

⁴⁹ Kot primer Sapir navaja laž, ki v različnih drugih kontekstih ni zaželen vedenjski element, v kontekstu namena, da ne bi prizadeli čustev nekoga, pa služi kot sublimacija napetih socialnih okoliščin (prav tam, 194).

⁵⁰ Sublimacije brez kulturnega ozadja Sapir opredeli kot 'perverzije' (prav tam, 194).

⁵¹ Za Sapirja je na primer humor "dobra kompenzacijska institucija", ker "obogati stvari, ki so bile že izčrpane" (prav tam, 196).

⁵² Kompenzacija je nujen proces in v nekaterih primerih celo prednost, vendar pa vsi posamezniki ne kompenzirajo z lahkoto (prav tam, 195). Osebnosti, ki učinkovito kompenzirajo svoje pomanjkljivosti, so med najbolj vplivnimi v družbi, saj lahko posameznik šele iz nuje razvije svoje intelektualne predispozicije (prav tam).

kulturne kohezije, saj trdi, da je "stabilnost kulture [...] odvisna od počasnih osebnih reinterpretacij pomenov vzorcev" (prav tam). V dani družbi vedno obstaja "kulturni pluralizem" (prav tam, 199): vsak človek posebej, sprti v vsakem časovnem obdobju ponavlja vrednotenje kulturnih vzorcev ter tako reproducira lastno kulturo (prav tam; Godina 2011, 7. pogl.). V svoji kulturi so posamezniki del mreže medosebnih odnosov, prav vsi pa so v neprestanem odnosu⁵³ s kulturnimi vzorci (Sapir in Irvine 1994, 199). V tem procesu interakcije med posamezniki in kulturo se kultura vedno ponovno interpretira, kulturni vzorci pa se odzivajo na posameznike, ki se na njih prilagajajo (prav tam; Musil 2004, 3). Eden najpomembnejših dejavnikov razlik med osebnostmi je, kako se te odzivajo na iste splošne kulturne vzorce (Sapir in Irvine 1994, 199). Stopnja skladnosti med pomenom, ki ga zazna posameznik v vzorcih, in splošnim pomenom, ki ga imajo ti vzorci za druge, razkriva posameznikov način prilagoditve socialnemu okolju na imaginarni lestvici od popolnega sožitja do konflikta (prav tam). Sapir pri tem izpostavi, da iz kulturnih vzorcev ne moremo kar tako zaključiti, kaj ti pomenijo za posameznike ali kako na njih vplivajo, ne da bi to preverili pri posameznikih samih (prav tam, 183): "Posameznika moraš poznati, preden veš, kakšen pomen ima zanj prtljaga njegove kulture [...] kultura je brez pomena, dokler ji posameznik (s svojo konfiguracijo osebnosti) ne podeli pomena" (prav tam).

Kultura zadovoljuje naše biološke in psihološke potrebe, vendar jim skozi sebi lastno dinamiko doda veliko več (prav tam, 89). Močan kulturni vzorec se lahko postavi nasproti razumu, skupnemu dobremu, celo biološkim nujnostim posameznika (prav tam). Kot oblika prilagoditve na okolje kultura torej zadovoljuje primarne potrebe posameznika, vendar to počne skozi mentalne nadomestke oziroma simbole⁵⁴ (prav tam, 92, 232; Kodre 2011, 59). Razni kulturni elementi so torej simboli, ki vstopajo v posameznikovo osebnost; kultura predstavlja simboliko vedênja v družbenem smislu (Sapir in Irvine 1994, 179). Sapir simbol definira kot "neposreden pomen v posrednem vedênju, ki ga razumemo s pomočjo nekega dogovora" (prav tam, 219).

⁵³ Odnosi med posameznikom in kulturo so lahko skladni, konfliktni, lahko se krepijo, prekrivajo in križajo (prav tam, 199).

⁵⁴ Sapir v delu svoje "ekspanzije definicij" kulture (Godina 2011, 7. pogl.) zaobjame tudi simbolni svet: "Kultura bi lahko bila simbolno polje, fundamentalni sistem posrednikov, ki predstavljajo različne vrste izražanja in omogočajo usklajevanje osnovnih psiholoških vzgibov vsakega posameznika skozi sekundarne referenčne simbole." (Sapir in Irvine 1994, 92).

Simbol "predstavlja zgoščenost energije, saj je njegov pomen zelo nesorazmeren z navidezno neznatnim pomenom, ki ga predstavlja zgolj njegova forma" (prav tam, 232). Vsi simboli nakazujejo pomene, ki jih ne moremo neposredno pridobiti iz konteksta našega izkustva, so nadomestki za bolj neposredne vrste vedênja ali delovanja (prav tam, 220, 232; Vermeulen 1998, 13). Sapir pravi, da človeški um reagira simbolno, "ko nek del izkustva – stvar iz zunanjega okolja, ideja, dogodek, [pa tudi] osebnost, kulturni vzorec – priključimo prepričanja, ideje, čustva, mnenja ali načine vedênja, ki se nanašajo na pomen tega izkustva" (Sapir in Irvine 1994, 219). Simbolno reagiramo takrat, kadar elementi našega okolja (besede, dejanja, dogodki, stvari), ki prihajajo z naše strani ali s strani drugih oseb, ne predstavljajo (le) sebe, ampak označujejo tudi nekaj drugega (prav tam, 222).

Sapir simbole klasificira glede na njihovo povezavo s celotno simbolno strukturo kulture in posameznika v sebi značilne skrajnosti, ki pa so med seboj vedno povezane in neločljive (prav tam, 220–222): prvič, glede na posrednost ali neposrednost povezave simbola z njegovim osnovnim pomenom; drugič, glede na (čustveno) vsebinsko intenzivnost ali neintenzivnost simbola; tretjič, glede na to, ali je simbol individualen (stvar posameznika) ali socialen (stvar družbe); četrtič, glede na delovanje simbola v zavesti ali podzavesti; in petič, glede na homogenost (konsistentnost) ali heterogenost simbola znotraj simbolnega sistema oziroma konfiguracije (prav tam, 220–222).

V prvi kategoriji Sapir ločuje simbole po fizični podobnosti z njihovim izvornim pomenom na primarne in disociirane (prav tam, 220). Primarni simboli so podobni stvari ali dejanju, ki ga predstavljajo, medtem ko so disociirani simboli že precej stran od osnovnega pomena (prav tam). Za primer Sapir poda risbo neke živali, ki je lahko ali simbol za to žival ali pa znak za določen zlog v piktografski pisavi (prav tam). Primarne simbole Sapir poimenuje kar 'znake', ki postanejo 'simboli', ko ne moremo več zaznati njihove povezave z izvornim pomenom (prav tam, 222). Med znaki in simboli je več povezanih vmesnih stopenj, ki predstavljajo imaginarno lestvico disociacije (ločenosti) posameznega simbola od izvornega pomena; od najbolj neposrednih primarnih oblik do najbolj disociiranih, institucionaliziranih, 'podružbljenih' (prav tam, 221, 223). Znak in simbol sta dve skrajnosti istega

prostora, po katerem se neka stvar, dogodek ali vedênje premika (prav tam, 223). Znak, ki izgubi⁵⁵ svoj primarni kontekst, ima več pomenov, ta dvoumnost pa lahko vodi h konkretizaciji samo enega pomena ter tako k nastanku simbola (prav tam).

V drugi kategoriji se znajdejo znakovni in asimilativni simboli: znakovni simboli predstavljajo preproste znake brez čustvenih konotacij, asimilativni simboli pa imajo znotraj sebe asimilirane močne čustvene odzive (prav tam, 220–221).

V tretji kategoriji ločujemo med individualnimi (zasebnimi) in socialnimi (družbenimi) simboli; vse, kar je simbolno, je delno individualno in delno družbeno (prav tam, 224). Posameznikov svet ni nikoli ločen od družbe, družba pa je le koncept, saj je v svojem bistvu "totaliteta zasebnih svetov" (prav tam, 224). Vsi simboli so vrednoteni tako zasebno kot družbeno, čeprav neprestano prihaja do nestrinjanja med njihovimi zasebnimi in družbenimi interpretacijami (prav tam). Tako posameznik kot kultura nikoli ne nastopata ločeno, samostojno, ali kot pravi Sapir: "Posameznik se vpne v družbo skozi svojo večjo ali manjšo stopnjo soudeležnosti v socialnih simbolih." (prav tam, 230.)

Glede na zavestno ali podzavestno delovanje simbolov Sapir postreže s četrto kategorijo simbolnega: razlikuje med referenčnimi⁵⁶ (govor, pisava, zastava in drugi simbolni sistemi, ki predstavljajo referenčni pomen) in kondenzacijskimi simboli (zelo zgoščena oblika vedênja, ki nadomešča neposredni izraz osebnosti in omogoča zavedno ali nezavedno obliko sprostitve čustvenih napetosti) (prav tam, 232). Ti dve vrsti simbolnega sta v praksi združeni, saj referenčni simboli lahko nastopajo tudi kot čustveni rituali, ki za posameznika in družbo pomenijo pomembne nadomestne oblike emocionalnega izražanja (prav tam). Referenčni in kondenzacijski simboli imajo svoj začetek v situaciji, ko se znak disociira od svojega prvotnega konteksta; zavestna kulturna razdelava forme iz te ločenosti postopoma ustvari sistem referenčnih simbolov, podzavestna razdelava pa s svojo širitvijo čustvenih dimenzij sistem kondenzacijskih simbolov (prav tam, 234). Ko se ta dva sistema združita (kot na primer pri nacionalni zastavi, kjer se simbolni izraz združi s potlačenimi

⁵⁵ Vedno nekje obstaja (največkrat zabrisana) zgodovinska točka, kjer se je znak disociira od izvirnega pomena (prav tam, 223).

⁵⁶ Simbolna referenca pomeni preskok s simbola na njegov pomen (prav tam, 219).

čustvenimi vzgibi ega), dobimo močne simbole, ki so v določenih kontekstih lahko tudi nevarni⁵⁷ (prav tam).

V peti kategoriji Sapir loči simbole glede na njihovo povezanost v skupni konfiguraciji, simbolnem sistemu (prav tam, 221). Simbolni sistem ima svojo lastno logiko in je precej odmaknjen⁵⁸ od izvorne funkcije elementov, s katerimi se izraža (prav tam). Kulturni vzorci so kompleksni simbolni sistemi, saj ne vsebujejo le nabora posameznih simbolov, ampak tudi njihovo konfiguracijo (položaj v odnosu en na drugega) in medsebojne povezave, kar jim daje zaključen pomen oziroma jih dela homogene (prav tam). Za primer⁵⁹ preprostega homogenega sistema lahko vzamemo prometni semafor: sestavljen je iz treh homogenih elementov (rdeče, rumene in zelene, luči), kot sistem pa je od njihovih primarnih funkcij disociiran; ne odraža neposredne realnosti, a omogoča naše delovanje v njej (prav tam).

Nekateri veliki in kompleksni simbolni sistemi, kot lahko v naši lastni kulturi opredelimo znanost in religijo (v nekaterih kulturah tudi magijo), izražajo željo po nadzoru našega okolja skozi "simbolno kozmologijo" (prav tam, 212). Manj kot poznamo dejavnike okolja, ki lahko vplivajo na razplet določene situacije, bolj moramo na mestu svojega neznanja (oziroma pomanjkanja izkušenj) uporabljati simbole (prav tam, 211). Vsi ljudje imamo globoko prepričanje o vzročnosti in logičnosti svojega izkustvenega okolja, ki naj bi izhajalo iz nespremenljivosti tega okolja in naših bioloških potreb (prav tam, 212–213). Kjer nam okolja ne uspe oblikovati po naših željah, iz teh želja najprej oblikujemo koncepte (formule), s pomočjo katerih potem vplivamo na okolje (prav tam, 213). Tako neprestano uporabljamo vsakdanja 'verovanja', ki izhajajo iz kulturnih vzorcev (prav tam), ali kot Sapir to poetično prikaže: "Logični smo tam, kjer smo lahko, ostalo pa zapolnimo z magijo." (prav tam, 212). Magija, znanost in religija imajo enaka epistemološka izhodišča, za njih uporabljamo le drugačno terminologijo (prav tam). Kompleksni simbolni sistemi, kot so govor, pisava, matematični zapisi, "imajo pomen le za

⁵⁷ Podzavestne pomene, polne čustvenega naboja, radi racionaliziramo kot zgolj reference in s tem podcenjujemo njihovo (destruktivno) moč (prav tam, 234).

⁵⁸ Med najbolj disociirane simbolne sisteme spadata matematika in jezik (prav tam, 221).

⁵⁹ Dodatno Sapir navaja še primera heterogenih sistemov (prav tam): najprej simfonijo skladatelja, ki v svojih delih poleg zvokov glasbil uporablja tudi zvoke naravnega okolja (na primer ptic); nato dela slikarja, ki v svojih slikah poleg oljnih barv za izdelavo teksture uporablja tudi školjke in človeške lase (prav tam).

posameznike, ki jih znajo interpretirati glede na to, na kar se nanašajo" (prav tam, 231). Razširjenost reakcije posameznikov na nek simbol je preizkus homogenosti njihove kulture, čeprav je relativno malo število posameznikov v dani kulturi popolnoma udeleženo v čisto vseh njenih glavnih simbolnih vzorcih; vedno nastajajo manjše skupine, izmed katerih je vsaka udeležena v izbranem deležu in stopnji teh glavnih vzorcev (prav tam, 230).

Različni ljudje glede na lastno osebnost različno interpretirajo simbole, in ker je večina naših referenc simbolnih, položaj simbolov v odnosu eden do drugega pa zapleten, nam sama simbolna struktura onemogoča neposreden objektivni vpogled v družbena dejstva ter naše kulturno okolje (prav tam, 180). Osebna kultura⁶⁰ nekega posameznika je njegov lasten vzorec, psihična konfiguracija, ki ima zanj pomen in vpliva na selekcijo vrednot oziroma simbolov (prav tam, 196). Posameznik daje vrednotam osebne poudarke, ti pa dolgoročno lahko vplivajo na uspešno delovanje simbolov (prav tam). Čeprav se dva posameznika lahko ne strinjata v svoji razporeditvi simbolov in ne pripisujeta istih pomenov stvarim, lahko živita v sožitju (prav tam, 181). Počneta lahko celo iste stvari, ki pa imajo za vsakega izmed njiju popolnoma različen pomen (prav tam); pomembno je le, da si delita najmanjše zahtevano razumevanje o "mehanizmu" (prav tam) njune skupne situacije. Obstajata torej dva vidika umeščanja simbolov (prav tam): prvi vidik je umeščanje v kulturni vzorec, kar pomeni vrednotenje simbolov glede na situacijo oziroma glede na različne položaje, saj so simboli v različnih kulturah razpostavljeni v različnih konfiguracijah; drugi vidik je umeščanje glede na vrednote posameznika, saj vsak posameznik interpretira razporeditev⁶¹ simbolov na svoj način in uporablja simbole za zadovoljitev osebnih potreb, ki se med posamezniki seveda razlikujejo⁶² (prav tam).

Tako kultura kot vedenje posameznikov sta prežeta s simbolnim (prav tam, 234). Tudi 'preproste' oblike vedênja so dosti manj neposredno funkcionalne, kot kažejo

⁶⁰ Sapir je rad povedal, da je "kultur [...] toliko, kot je posameznikov med prebivalstvom" (Sapir v Benedict 1939, 467).

⁶¹ Konkretni simbol ni pomemben, pomembna je celotna konfiguracija, v katero je umeščen (prav tam, 237).

⁶² Celó ista oseba ima lahko različne reakcije na iste kulturne vzorce, glede na svoje trenutno dojetanje razporeditve simbolov; nato obstajajo še razlike glede stopnje osebne vpletenosti, glede čustvene občutljivosti posameznika, glede na samo kulturno situacijo ipd. (prav tam, 181).

na prvi pogled, saj jih (med drugim) motivirajo nezavedni in kdaj tudi neopaženi impulzi (prav tam). Vedênje je simbol, večina interpretacij vedênja pa so samo naknadne racionalizacije⁶³ nečesa, kar je nadzorovano s podzavestnimi vzgibi (prav tam). "[Iz stališča podzavestnih motivacij] je bazična potreba človeškega organizma, da izrazi svoj libido" (prav tam), kamor na nek način kažejo vsi kulturni vzorci, ki operirajo skozi simbolne mehanizme (prav tam). Sapir pokaže na simbolno kompleksnost kulture, ko pravi: "Tako posameznik in družba v neskončni izmenjavi simbolnih gest gradita piramidno zgradbo, ki jo imenujemo civilizacija. V tej zgradbi se le malo opek dotika tal." (prav tam). V primeru, da kultura preveč zaplete zadovoljevanje osnovnih potreb⁶⁴, pride do notranjega konflikta, ki povzroči sesutje "piramide kulturnih simbolov" ter omogoči novo konfiguracijo, nove zaplete, novo sesutje, skratka nov cikel (prav tam, 180).

Posameznikovo življenje nikoli ne more biti neposreden izraz njegove bazične osebnosti, vedno je potrebno upoštevati pritiske socialnega okolja, od katerih se nikoli ne osvobodimo (prav tam, 201–202). Prilagoditev zunanjim dejavnikom ne pomeni samo naše umestitve v kulturno okolje, ampak tudi prilagoditev same osebnosti in obliko naše udeležbe v družbi skozi vzpostavljanje odnosa med potrebami posamezne osebnosti in kulturnimi simboli (prav tam, 202). Simboli pomembno vplivajo⁶⁵ na posameznikove motive in izkustvo, saj so "bistveno vključeni v naše vsakodnevne interakcije z drugimi člani naše družbe" (prav tam 204). Z drugimi posamezniki uporabljamo iste simbole in s tem delujemo v skladu z lastnimi interesi in preferencami (prav tam). Prilagajanje naše osebnosti (in ne naša družbena vloga) je odločilno pri organizaciji našega sveta pomenov (prav tam). V vsakodnevem vedênju se "posameznik ne prilagaja 'družbi', ampak medosebnim odnosom" (prav tam), kar pomeni, da samo s kulturnimi oziroma družbenimi dejavniki ne moremo predvideti konkretnih dejanj posameznika (prav tam, 204–205). V socialnih situacijah na osebnosti reagiramo skozi naše pomene in kulturne definicije, ki pa ne pripadajo vsem posameznikom naše lastne skupine – lahko pripadajo tudi samo nam samim (prav tam, 227). Na drugi strani pa imajo simboli, ki

⁶³ Sapir pripomni, da mora tudi objektivnost imeti nek motiv (prav tam, 234).

⁶⁴ Osnovne potrebe so precej preproste v primerjavi s kulturnimi dimenzijami, preko katerih te potrebe dojemamo (prav tam, 180).

⁶⁵ Posameznikova moč je večja, če je v stiku s simboli, tako družbenimi (socialna dimenzija moči) kot tudi s svojimi lastnimi (individualna dimenzija moči) (prav tam, 203).

jih izražajo posamezniki (tudi najmanjše in površinske stvari, kot je na primer telesna drža), kulturno ozadje, ki ga pogostokrat ne vidimo (prav tam).

Kultura ni nekaj, kar nam je dano, ampak nekaj, kar postopoma in z negotovostjo odkrivamo skozi kulturni prenos (transmisijo) (prav tam, 197; Godina 2011, 7. pogl.). Otroci so že zgodaj (pri treh letih) popolnoma razvite osebnosti, kar se zgodi kot posledica njihovih interakcij z okoljem, predvsem v okviru primarne družine (Sapir in Irvine 1994, 197). Vendar pa sta tudi znotraj iste družine dva otroka vedno različna, saj so bazični čustveni odnosi vzpostavljeni na drugačen način v odnosu do njunega statusa oziroma položaja v družinski konfiguraciji (na primer prvorojenec, drugorojenec ipd.) (prav tam). Otrok glede na posamezne konfiguracije (družinskih) odnosov kulturnim vzorcem pripisuje čustva, kjer posebej poudarja pomene vzorcev, s katerimi lahko vpliva na ljudi in dogodke lastnega socialnega sveta (prav tam). V otroštvu posameznik podzavestno sprejema različne elemente kulture z drugačnimi pomeni, kot jih imajo ti za druge otroke, glede na lastno biografsko okolje, v katerem so mu bili ti elementi predstavljeni (prav tam). Kulturni elementi, ki so prisotni v zavesti enega posameznika, lahko popolnoma izostanejo iz zavesti drugega (prav tam).

Normalni posamezniki podzavestno stremijo k pomembnim formam v kulturi, ki jih motivirajo in dajejo pomen njihovemu vsakdanu (prav tam, 215). Posameznikova nagnjenost k izražanju osebnostnih impulzov skozi sublimacijo proizvaja vzorce vedênja, medtem ko znotraj skupin posameznikov, ki so med sabo v pomenski interakciji, prihaja do neke vrste kumulativnega procesa (selekcije), na podlagi katerega so določena dejanja podzavestno družbeno dovoljena⁶⁶ ali celo zaželena, določena pa ne (prav tam). Domišljija posameznikov je tako skozi akumulacijo in selekcijo podzavestni ustvarjalec kulturnih vzorcev (prav tam, 214–215), zato je sama kultura "samopojasnitvena; njenih form ne moremo pripisati zunanjim vzrokom" (prav tam, 214). Kulturni vzorci so izpeljani pomeni medosebnih odnosov (prav tam, 205): kulturo oziroma "kolektivni svet pomenov" (prav tam, 198) skonstruiramo iz pomenov, ki veljajo za večino posameznikov neke skupine (prav tam). Tako pridemo do dejstva, ki ga Sapir nakazuje skozi svojo celotno analizo

⁶⁶ Dokler družba vzorči ta proces (Sapir in Irvine 1994, 215)

odnosa med kulturo in posameznikom, namreč, da je "posameznik [...] nosilec kulture" (prav tam, 139).

Po drugi strani pa vsako posameznikovo izkustvo pridobi celoten pomen šele iz svojega kulturnega konteksta (prav tam, 226). Posamezniki vidijo različne kontekste, tako da isti element istega okolja ni enak za dva različna posameznika, ker ga umestita v različne kontekste (prav tam). Povedano drugače: kulturno okolje ni identično za vse, ki so v njem soudeleženi, zato ima vsako izkustvo različen pomen za različne posameznike (prav tam). Razlike, ki jih dojemamo v vedênju posameznikov drugih kultur, nastanejo zaradi različne vsebine kulturnih vzorcev, ne zaradi bioloških ali drugih (socialno)evolucijskih lastnosti (prav tam, 215).

Kultura je bistvena le, če ima pomen v aktualni psihologiji posameznikov, osebnost pa le, če je v odnosu s svojim kulturnim kontekstom⁶⁷ (prav tam, 239). Kultura in posameznik sta nerazdružljiva, saj ima kultura lahko pomen le v glavah posameznikov (prav tam, 241), ali kot to povzame Sapir: "Posameznik v odnosu do sebe je osebnost. Posameznik v odnosu do drugih je del kulture. Osebnost vidimo, ko gledamo od znotraj navzven; kulturo vidimo, ko gledamo proti drugemu posamezniku. [...] Kultura skupine je tista, ki pripisuje pomene simbolom, brez katerih posameznik ne more delovati ne v odnosu s sabo ne z drugimi." (prav tam, 244). Kulturni vzorci vodijo naše delovanje, čeprav jih sami ustvarjamo (prav tam, 245), kultura pa se "neprestano spreminja, ne samo pri izražanju svoje vsebine, ampak tudi pri razporeditvi psiholoških poudarkov na elemente in pomene te vsebine" (prav tam, 241). Naše metode opomenjanja izkustva so v taki meri "tiranske" (prav tam, 245), da "ne delamo, kar mislimo da delamo; ne vidimo, kar mislimo, da vidimo; ne slišimo, kar mislimo, da slišimo; ne čutimo, kar mislimo, da čutimo" (prav tam). 'Tiranijo' socialnega okolja Sapir ponazori tudi s tem, ko pravi: "Funkcije [naših dejanj in] potrebe, [na katere so ta dejanja usmerjena,] poznamo [le] skozi delovanje, ki jih poskuša zadovoljiti." (prav tam). Družbeni uspeh pogosto pomeni osebni neuspeh, sprijaznjenje s "socialno usodo" (prav tam, 243). V kolikor

⁶⁷ Sapir pravi, da "oseba v osebnih odnosih nikoli ni ona sama [...] osebnost potrebuje kulturo, da ji daje dokončne pomene" (prav tam, 244).

to 'sprijaznjenje' zahteva preveč naše osebnosti, potem ubije našo kreativnost, saj so njeni največji izrazi možni takrat, ko je osebnost izpopolnjena (prav tam).

V vseh kulturah lahko najdemo "fundamentalne pomene" (prav tam, 242), kulturne univerzalije, ki kažejo na univerzalnost človeškega izkustva glede na prostor in čas (prav tam). Tako na primer v vseh kulturah obstajajo bazične čustvene povezave med otroki in starši oziroma nadomestnimi starši, relativno glede na posamezno kulturo in njene možne družinske konfiguracije (prav tam). Ustvarjati hierarhijo med posameznimi kulturami ali delati vrednostne sodbe med posamezniki na podlagi kulturnih razlik je potemtakem precej jalovo početje. Prav nasprotno pa nam že umsko, kaj šele emocionalno vživetje v osebnosti, ki nam niso preveč blizu (pa naj bodo iz naše lastne ali kakšne druge kulture), lahko da širino, s pomočjo katere lahko utišamo nekatere strahove naše bazične osebnosti in na svet pogledamo bolj odprto. Verjetno je to mislil Sapir, ko je rekel: "Poskus vživetja v osebnosti, ki so ti popolnoma tuje, je eden izmed najbolj zdravih treningov." (prav tam). Noben kulturni vzorec tako ni ne dober ne slab, pomemben je njegov pomen (prav tam, 240). Ali kot Sapir lepo zaokroži: "Pomembno je zmagoslavje življenja, [ne nek določen način, kako ga živimo.]" (prav tam).

2.2. Osebnost in jezik

Ljudje pripisujemo zasebne občutke stvarjem ali dogodkom, katerih pomeni se nam zdijo univerzalni (prav tam, 226). Dejansko univerzalen oziroma splošen kulturni pomen pa je privzet le tistim sestavinam okolja, ki so postale del družbe skozi socialno konvencijo (prav tam). Jezik kot najmočnejše orodje socialne konvencije (prav tam) ne more obstajati ločeno od kulture (prav tam, 65); je primer dodelanega kulturnega vzorca, ki znotraj širšega kulturnega okolja predstavlja samozadosten organizem oziroma sistem vedênja posameznikov (prav tam, 106). Jezik predpostavlja tako posameznikov osebni sistem pomenov kot tudi kulturno resničnost (prav tam, 55); od zunaj ga dojemamo kot najbolj vzorčeno, kulturno navado, obenem pa smo z njim sposobni izraziti in z drugimi deliti naša najbolj intimna čustva (prav tam). Lahko bi rekli, da je jezik ena izmed najmočnejših stičnih

točk posameznika s kulturo, saj se z njim prenaša znanje in vrši "simbolna komunikacija" (Cain 1980, 146), ki omogoča opomenjanje realnosti skozi medosebne odnose, hkrati pa je tudi orodje kulturnega prenosa, ki (kot že omenjeno) v najzgodnejših otroških letih vpliva na izgradnjo posameznikove osebnosti. Vse pomene oziroma simbolne referenčne povezave ubesedimo skozi jezik; svet okoli nas je neznanka, dokler ga ne opomenimo z jezikom (Sapir in Irvine 1994, 107).

(Govorjeni) jezik je dejavnost, s katero družbene skupine v celoti simbolizirajo misli in ideje (prav tam), je "simbolno kazalo kulture" (Cain 1980, 145). A jezik je le delno v funkciji sistema simbolnih referenc, v veliki meri je tudi v funkciji izražanja čustev in želja posameznikov (Sapir in Irvine 1994, 213). Čeprav torej funkcija jezika ni popolnoma simbolna, pa je taka vsekakor njegova forma (prav tam). Ali kot pravi Sapir: "Izjemno dejstvo katerega koli jezika je njegova formalna popolnost." (ibid). V dveh različnih jezikih sta forma (zvok) in funkcija (pomen) elementov lahko enaki, njun kontekst pa popolnoma drugačen (prav tam, 107). Nobena dva jezika nista dovolj podobna, da bi predstavljala isto družbeno realnost (Vermeulen 1998, 10). Vsak jezik ima drugačno konfiguracijsko sestavo, svojo lastno "notranjo ekonomijo" (Sapir in Irvine 1994, 107). Isti formalni jezikovni elementi (besede) v različnih konfiguracijah tako lahko proizvedejo dva različna jezikovna vzorca, kar ima za cilj dva različna pomena⁶⁸ (prav tam). Besede kot take torej nimajo pomena brez konteksta; čeprav izbrani formi lahko pripišemo tipični pomen, se lahko ta v danem kontekstu popolnoma spremeni (prav tam, 108). Sama forma ni pomembna, pomen ji daje kontekst, v katerega je umeščena (prav tam), ali kot izpostavi Sapir: "Beseda je tisto, za kar jezik pravi, da je beseda." (prav tam).

Za odraslega človeka besede in drugi simboli nimajo povsem istih pomenov kot za otroka, za slednjega pa imajo gotovo vrednost le v smislu čustvene obarvanosti (prav tam, 53, 197). Brez čustvenih dimenzij torej besede za otroke nimajo pomena, za odrasle posameznike pa predstavljajo simbole, ki se skozi proces odraščanja ponotranjijo in izgubijo neposredne čustvene konotacije, tako da jih lahko

⁶⁸ Dva različna pomena iste jezikovne forme nakazujeta, da imamo opravka z dvema različnima jezikoma (prav tam, 107).

posameznik samodejno uporablja (prav tam, 53). Pomene oziroma simbolne referenčne povezave ubesedimo skozi jezik; svet okoli nas je neznanka, dokler ga ne opomenimo z jezikom (prav tam, 107).

Sapirjevo obširno ukvarjanje z jezikom v smislu vpliva pomenov in slovničnih form na oblikovanje in prenos idej je pripomoglo k oblikovanju t.i. Sapir-Whorfove hipoteze⁶⁹ oziroma hipoteze o jezikovni relativnosti (Kay in Kempton 1984; Godina 1996, 145; Godina 2011, 7. pogl.; Darnell in Irvine 1997, 290; Lucy 1997; Feinberg 2007; Prinz 2016; idr.). Kot zgoščeno povzame Roger Brown⁷⁰ v petdesetih letih 20. stoletja, je Sapir-Whorfova hipoteza v svojem bistvu sestavljena iz dveh hipotez (Brown v Kay in Kempton 1984, 66):

I Strukturne razlike med dvema jezikovnima sistemoma bodo pri domačih govornikih obeh teh jezikov na splošno ustrezale nejezikovnim kognitivnim razlikam nedoločljivega tipa.

II Struktura domačega jezika kateregakoli posameznika močno vpliva ali popolnoma določa pogled na svet, ki ga bo ta posameznik pridobil z učenjem jezika (Brown v Kay in Kempton 1984, 66).

V prvi (I) različici hipoteze je torej izpostavljeno delovanje strukture jezika, ki na splošno vpliva na strukturo kulturnih in osebnostnih vzorcev, v drugi (II) različici pa je narejena neposredna povezava med strukturo jezika in njenim popolnim vplivom na psihološko strukturo posameznika. Jezik se razkrije kot temelj kulture, prehod v svet pomenov (Kodre 2011, 54). Zunanjega okolja tako ne dojemamo neposredno, ampak se vsi podatki, ki jih prejemamo s čutili, na nek način filtrirajo (Feinberg 2007, 781). Vsak izmed nas poseduje svoj lasten zorni kot dojetanja sveta, ki je v veliki meri določen z našim maternim jezikom (prav tam). Posamezniki različnih kultur govorijo različne jezike, zato svet dojemajo na bistveno različne načine (prav tam). Sapir ponazori vseobsegajoč vpliv jezika na posameznike s tem, ko pravi, da je "jezik [...] najbolj množičen podzavestni vzorec v vseh kulturah" (Sapir in Irvine 1994, 53). Jezik je torej naš vodnik po družbeni realnosti, obenem pa je tudi naša lastna psihološka realnost (Vermeulen 1998, 10).

⁶⁹ Hipotezo je večinoma izoblikoval Benjamin Lee Whorf, Sapirjev učenec, po smrti svojega učitelja (Darnell in Irvine 1997, 290).

⁷⁰ Roger Brown je bil eden izmed sodelavcev Erica Lennerberga, ki je med leti 1953 in 1956 poskušal empirično podpreti hipotezo o jezikovni relativnosti z eksperimenti besednega kodiranja barv (Lucy 1997, 299).

Sapirjev učenec Benjamin Lee Whorf domneva, da različni jeziki vsebujejo med seboj fundamentalno različne "logike" (Prinz 2016), ki govorcem posameznega jezika postanejo tako običajne, da se jim zdijo naravne (prav tam). Kot posledica tovrstnega delovanja jezika se med različnimi kulturami vzpostavi fundamentalno različno dožemanje resničnosti (prav tam). Whorf idejo razlik v dožemanju resničnosti na podlagi različnih jezikovnih struktur podpre s svojo primerjavo angleščine in jezika severnoameriškega ljudstva Hopi (prav tam, Lucy 1997, 296–297). Trdi, da govorce angleškega jezika za različne vrste cikličnih časovnih pojavov (na primer za sosledje dni ali let) uporabljajo isti slovnični okvir kot za običajne predmetne samostalnice (Lucy 1997, 297), kar pomeni, da jezikovno te pojave obravnavajo enako kot fizične predmete, ki jih je mogoče meriti in prešteti⁷¹ (prav tam). Posledično je s tem vzorcem pri angleško govorečih posameznikih povezano abstraktno dožemanje časa kot nečesa splošnega, homogenega, brezobličnega in neprekinjenega, ki mora zapolniti vrzel v jezikovni analogiji s fizičnimi predmeti (prav tam). Za razliko od angleščine pa naj bi jezik Hopi ciklične pojave določal kot ponavljajoče se dogodke (prav tam). Čeprav Hopi poznajo besede, ki bi jih lahko definirali kot časovne cikle (dnevi, leta ipd.), pa njihova slovnična struktura⁷² ne proizvaja abstraktnega dožemanja časa, ki obstaja v angleščini (prav tam). Whorf predvideva, da si tako govorce angleškega kot Hopi jezika delijo koncept števnosti fizičnih oziroma oprijemljivih predmetov, na primer pet kamnov, tri drevesa, dva človeka itd. (Kay in Kempton 1984, 76). Medtem ko metafore, vsebovane v besednih in slovničnih strukturah angleškega jezika, omogočajo prenos koncepta števnosti tudi na druge pojave, se jezik Hopi tem metaforam izogne (prav tam).

Poleg Whorfove raziskave o "časovnih oznakah" (Lucy 1997, 296) v angleškem in Hopi jeziku v tridesetih letih 20. stoletja je po drugi svetovni vojni še več raziskav poskušalo empirično utemeljiti Sapir-Whorfovo hipotezo (prav tam, 296–304; Kay in Kempton 1984, 66–67). Paul Kay in Willet Kempton sta tako z enakimi barvnimi testi pri domačih govoricah dveh različnih jezikov ugotovila, da se bodo ob manku kognitivne kategorizacije posamezniki zatekli k besednemu (poimenskemu)

⁷¹ Kot primer štetja fizičnih predmetov si lahko izberemo 'deset ljudi', kot primer štetja cikličnega pojava pa 'deset dni'. V angleščini naj bi 'dan', tako kot 'človek' predstavljal fizično ločeno celoto (Kay in Kempton 1984, 76).

⁷² Jezikovni čas se v jeziku Hopi izraža z uporabo modalnih glagolov, ki opisujejo dogodke kot 'priklicane', 'sporočene' ali 'pričakovane' namesto 'preteklih', 'sedanjih' ali 'prihodnjih' (Prinz 2016).

razlikovanju med različnimi barvami (Kay in Kempton 1984, 68–77). Ta pojav sta definirala kot "poimenovalno strategijo" (prav tam, 75), ki po njunem mnenju podpira prvo (I) bolj omejeno različico Sapir–Whorfove hipoteze (prav tam, 75–76), medtem ko naj druge (II) različice sploh ne bi bilo možno dokazovati, saj ne poznamo tehnike, s katero bi lahko "določili pogled na svet nekega ljudstva ločeno od jezika, ki ga to ljudstvo govori" (prav tam, 66).

Tudi John A. Lucy v svojem popisu in kategorizaciji različnih tipov raziskav hipoteze jezikovne relativnosti (Lucy 1997, 296–304) pride do podobnega spoznanja: zaključí namreč, da kljub potencialnim pomanjkljivostim posameznega tipa raziskav, vse raziskave skupaj kumulativno kažejo na pomemben vpliv jezikovnih vzorcev na različne vidike človeškega mišljenja in vedênja (prav tam, 304).

Zaključek

Ob poslušanju predavanj profesorja Josa Platenkampa na poletni antropološki šoli leta 2004 se mi je utrnila misel, kaj bi lahko bil pravi namen antropologije – ustaviti in preprečevati vojne. Moje naivno sklepanje je bilo takrat preprosto: če intimno in podrobno razumemo ozadje dveh skupin v konfliktu, njune kulturne vzorce, delovanje, kozmološke pomene, ki jih resnično določajo in delujejo na podzavest njihovih pripadnikov, potem bomo opremljeni s tem znanjem lahko našli skupne točke, vzpostavili komunikacijo in razrešili kakršen koli konflikt. Kar nekaj let in izkušenj kasneje se zavedam, da je že za razrešitev manjših nesoglasij potrebno veliko več; poleg znanja vsaj še empatija in interes. A znanje je lahko začetek sprememb, če le pade na plodna tla kulturnih in s tem psiholoških predispozicij. Predvsem znanje o različnih ljudstvih in svetovih pomenov, ki ta ljudstva obdajajo, je po mojem mnenju odločilno pri vzpostavljanju kakovostnih medkulturnih odnosov.

Po Sapirjevo bi bil eden najbolj zdravih psiholoških treningov za vse nas, če bi se poskušali vživljati v osebnosti, ki so bistveno različne od naše. Podoben 'trening' bi se lahko priporočal tudi pri medkulturnih stikih – menim, da bi bil eden najpomembnejših pokazateljev zdravja naše kulture njen spoštljiv odnos do drugih kultur, brez žrtvovanja lastne simbolne moči in dostojanstva svojih pripadnikov. Žal je doseganje tega zdravja večkrat zelo oteženo, saj kulturni vzorci kot zgodovinsko zgrajeni kontekst v našem kulturnem okolju ne predstavljajo primernih nastavkov za zadostno sublimacijo šovinizma oziroma za dejansko uveljavljanje deklariranih vrednot. Kulturni vzorci so vgrajeni v našo podzavest, in čeprav je osebnost vsakega posameznika edinstvena, je primorana v okviru dane kulture deliti simbole z drugimi ter jih s tem vzdrževati skozi prostor in čas. Sprememba kulturnih vrednot je možna le postopoma, skozi daljše časovno obdobje, nanjo pa med drugim lahko bistveno vplivajo presežki v obliki delovanja izjemnih posameznikov ter učinkovanja izjemnih dogodkov, ki proizvajajo izjemna izkustva. Izjemni posamezniki odklone svoje osebnosti od kulturne normalnosti uspešno kompenzirajo in si s tem ustvarjajo družbeno moč, ki lahko proizvaja presežke. Izjemni dogodki povzročijo sesutje določenih ciklov in ustvarjanje novih.

Kultura je splet naključij, zgodovinska posledica dejanj nepregledne množice nezavedajočih se posameznikov. Naključja pomenijo, da kulturne spremembe zelo težko predvidevamo, še težje pa jih načrtujemo. Lahko se samo naknadno ozremo nazaj in opažamo vzorce, kako so posamezniki ali skupine z družbeno močjo povzročili določene zgodovinske premike, ki so nato, lahko tudi mnogo kasneje, povzročili določene kulturne spremembe. Družbena moč ni zgolj (oziroma je v manjšini) državna ekonomska kategorija večjega proračuna in modernejšega orožja, je predvsem simbolna dimenzija. Veliki mnenjski voditelji so sicer uporabljali zunanje izraze moči, množice pa so premikali predvsem z idejami, s čustvenim odzivom na mitologijo svojega kulta osebnosti, ki se je lahko udejanjila samo na podlagi specifičnega kulturnega oziroma simbolnega konteksta.

Kljub temu, da je pri opisu psihološkega kulturnega napredka Sapir govoril z evropocentričnega stališča, se v okviru lastne kulture z njim strinjam: sublimacija nasilja in širjenje zavesti o enotnosti človeške izkušnje bi bil za našo kulturo pravi pokazatelj človeškega napredka. Za njegovo doseganje pa bi bilo potrebno najprej pomesti pred lastnim pragom medkulturnega šovinizma. Najprej tako, da si pridobimo znanje o svoji kulturi in s tem zunanji pogled na njene nezavedne procese; kako v večini primerov resnično delujemo, kakšni so naši kulturni vzorci, zakaj kot družba ponavljamo iste 'napake', na vsa ta vprašanja bi lahko našli odgovor v poglobljenem antropološkem raziskovanju in analizi. Pravi izziv pa bi bil, če bi bili kolektivno sposobni iz tega znanja odpreti pot do novih izkušenj in tako ustvariti simbolni presežek.

Moje upanje za vsaj generacijsko razrešitev tega izziva leži, podobno kot pri Sapirju, v posamezniku. Tako kot kulturni vzorci vplivajo na posameznike, tako slednji vsakodnevno z vsakim svojim dejanjem soustvarjamo kulturno realnost. In tako kot izjemni posamezniki ustvarjajo presežke, tako lahko vsak od nas poskuša postati izjemen, s tem da skozi izkušnje osvoji in kompenzira svoje strahove. Osvoboditev izpod jarma osebnih strahov ni možna kot popolno zavračanje podzavestnih postavk kulture, ampak kot samorealizacija posameznika v njemu smiselnih kulturnih okvirih, skozi preboj lastnega izkustva. Kulturnih vzorcev ne moremo kar tako spremeniti, lahko pa bi na nekatere izmed njih vplivali skozi naše delovanje in s tem

morda, čeprav le posredno, povzročili spremembe v širši kulturni konfiguraciji. Povedano drugače, le posamezniki, ki manko prilagoditve svoje osebnosti na lastno kulturo uspešno kompenzirajo, lahko (začasno) spreminjajo svet na bolje; vendar ne samo skozi racionalno delovanje, ampak predvsem skozi aktivacijo svoje notranje 'svobode'.

S poznavanjem kulturnih simbolov, njihovega delovanja v konfiguraciji z drugimi simboli, njihove povezanosti v nezavedni imaginaciji posameznikov lahko torej pridobimo racionalne nastavke za ustvarjanje boljšega sveta. Nadaljevati pa ne moremo več z razmišljanjem naivnih mladih idealistov, ampak s stopanjem po poti samorealizacije, z nabiranjem kakovostnih izkušenj, s strastnim preseganjem samega sebe, z zavedanjem in čudenjem kompleksnosti življenja, z željo ne po uničenju normalnosti, ampak po njenemu izboljšanju. Z logiko in znanjem, kjer lahko, in z magijo, kjer logika neizogibno odpove.

Literatura

1. Barnouw, Victor. 1985. *Culture and personality*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
2. Bock, Philip K. 2013. *Razmisleki o psihološki antropologiji : stalnost in spremembe v proučevanju človeškega vedenja*. Maribor: Aristej.
3. Benedict, Ruth. 1939. Edward Sapir. *American Anthropologist, New Series* 41 (3): 465–477.
4. Benedict, Ruth. 1943. Franz Boas. *Science, New Series* 97 (2507): 60–62.
5. Cain, Michael. 1980. Edward Sapir and Gestalt Psychology. *Anthropological Linguistics* 22 (4): 141–150.
6. Darnell, Regna in Judith T. Irvine. 1997. Edward Sapir. V *Biographical Memoirs V.71*, ur. Office of the Home Secretary in National Academy of Sciences, 281–299. Washington, DC: The National Academies Press.
7. Feinberg, Richard. 2007. Dialectics of Culture: Relativism in Popular and Anthropological Discourse. *Anthropological Quarterly* 80 (3): 777–790.
8. *Franz Boas | Department of Anthropology*. Dostopno prek: <http://anthropology.columbia.edu/department-history/franz-boas> (7. avgust 2016).
9. Godina, Vesna. 1996. Edward Sapir: The Psychology of Culture. A Course of Lectures. Reconstructed and edited by Judith T. Irvine. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. *Družboslovne razprave* 12 (21): 145–147.
10. --- 2011. ***Antropološke teorije***. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV. Dostopno prek: iBooks.

11. Home / Department of Anthropology. Dostopno prek: <http://anthropology.columbia.edu> (7. avgust 2016).
12. Irvine, Judith T. 1994. Editor's Introduction. V *The psychology of culture: a course of lectures / Edward Sapir; reconstructed and edited by Judith T. Irvine*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
13. Kay, Paul in Kempton, Willett. 1984. What Is the Sapir-Whorf Hypothesis? *American Anthropologist, New Series* 86 (1): 65-79.
14. Kodre, Lenart. 2011. Psychoanalysis for anthropology: an introduction to Lacanian anthropology. *Anthropological notebooks* 17 (1): 53-72.
15. Lucy, John A. 1997. Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology* 26: 291-312.
16. Musil, Bojan. 2004. Interdisciplinarni in medkulturni pristopi v (socialni) psihologiji. *Anthropos (Ljubljana)* 36 (1/4): 167-182. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-1M84EC4D> (30. maj 2016).
17. Prinz, Jesse. 2016. Culture and Cognitive Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*, ur. Edward N. Zalta. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci> (31. julij 2016).
18. Rodseth, Lars. 1998. Distributive Models of Culture: A Sapirian Alternative to Essentialism. *American Anthropologist, New Series* 100 (1): 55-69.
19. Sapir, Edward in Judith T. Irvine, ur. 1994. *The psychology of culture: a course of lectures / Edward Sapir; reconstructed and edited by Judith T. Irvine*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

20. Vermeulen, Jeroen. 1998. Edward Sapir. *Handbook of Pragmatics: 1998 Installment*, ur. Jef Verschueren, Jan-Ola Östman, Jan Blommaert in Chris Bulcaen, 1-16. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.