

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Lenart Kodre, univ. dipl. geog.

**Kultura in subjektivnost: antropološka teorija odnosa kulture in osebnosti Edwarda
Sapirja skozi teorijo psihoanalize Jacquesa Lacana**

doktorska disertacija

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Lenart Kodre, univ. dipl. geog.

mentorica: izr. prof. dr. Vesna V. Godina

somentor: red. prof. dr. Mladen Dolar

**Kultura in subjektivnost: antropološka teorija odnosa kulture in osebnosti Edwarda
Sapirja skozi teorijo psihoanalize Jacquesa Lacana**

doktorska disertacija

Ljubljana, 2016

ZAHVALA

mentorici izr. prof. dr. Vesni Vuk Godini
za spodbudo, pomoč in strokovne usmeritve,

somentorju red. prof. dr. Mladenu Dolarju
za navdih, nasvete in odzivnost,

Katji
za čas, sprejemanje in zaupanje vame

in

Levu,
ker si.

POVZETEK

Kultura in subjektivnost: antropološka teorija odnosa kulture in osebnosti Edwarda Sapirja skozi teorijo psihoanalize Jacquesa Lacana

Disertacija skozi vzporedno branje Sapirjevega razumevanja odnosa med *kulturo* in *osebnostjo* ter tistih delov Lacanove teorije, ki zadevajo mesto sovpadu med *individualno* in *kolektivno* dimenzijo, predstavlja inovativen pristop k stari antropološki tematiki. Razmerje med obema sferama je v luči Lacanove psihoanalitične *teorije subjektivnosti* mogoče misliti tudi drugače, kot je to (bila) ustaljena praksa klasičnih antropoloških študij *kulture in osebnosti* ter lahko predstavlja začetno stopnjo v izgradnji novega antropološkega modela interakcije med subjektivno in družbeno dimenzijo.

Z uporabo Sapirjevega kategorialnega aparata v interpretaciji Lacanovega razumevanja intersubjektivnih odnosov in intrasubjektivne strukture ter obratno, poizkuša disertacija nakazati na tista mesta v lacanovski topologiji, ki odpirajo pot interpretaciji psihoanalitičnega pojmovanja subjektivnosti skozi stopnje in koncepte Sapirjevega razumevanja sovpadu med individualnim in kolektivnim, med *kulturo* in *osebnostjo*. Analiza temeljnih teoretskih konceptov obeh avtorjev potrjuje tezo, da je bil Sapirjev izhodiščni zastavek s psihoanalizo umesten in da je prav psihoanaliza omogočila tematizacijo, če že ne pravilno identifikacijo problema (navidezne) dihotomije med posamezniki in kulturo ter kulturnimi vzorci, torej tisto, kar vsaj evropska antropologija tridesetih let dvajsetega stoletja ni naredila. V disertaciji je postavljen raziskovalni cilj: preučiti uporabnost in smotrnost vpeljave lacanovskega koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti* za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture oziroma kulturnega vzorca. Disertacija povezuje skupne točke obeh polj ter z vpeljavo novih konceptov iz lacanovske teoretske psihoanalize - kot so subjektivnost in njen interaktivni odnos do družbene realnosti - na novo osvetliti interdisciplinarno interakcijo med obema disciplinama.

V prvem delu (2. poglavje) je z analizo, interpretacijo in sintezo primarnih virov predstavljena zgodovina odnosa med antropologijo in psihoanalizo ter zgodovinska umestitev obeh osrednjih pojmov, okoli katerih je strukturirana doktorska disertacija, to je *kultura* in *posameznik* oziroma njegova *osebnost*. Predstavljena so različna pojmovanja in definicije koncepta kulture v antropologiji, v nadaljevanju so na primeru prvih antropoloških študij le-te umeščene v kontekst, ki ga je z vpeljavo posameznika v teoretske modele, za razliko od sociologije, naredila prav »psihoanalitična« antropologija.

Drugi del (3. poglavje) proučuje stično točko, v kateri se posameznik in socio-kulturna realnost srečata in vzajemno dopolnjujeta, ter prikaže, kako ta stik konceptualizirata antropologija, s poudarkom na teoretskem modelu Edwarda Sapirja, ter lacanovska teoretska psihoanaliza. Natančneje je predstavljen Lacanov model realnosti, ki je sestavljen iz treh soodvisnih redov *Simbolnega*, *Imaginarnega* in *Realnega*, ter mesto lacanovskega subjekta v tem sistemu. Sledeč freudovskemu projektu je predstavljena ključna vloga govornice pri vzpostavitvi Nezavednega kot funkcije Simbolnega. Natančneje je predstavljen koncept *kulturnega vzorca* pri Sapirju in v širšem antropološko-zgodovinskem okvirju kot temeljnem nosilcu pomena za inkulturiranega posameznika. V nadaljevanju je poudarek na psihoanalitični (Lacan) pa tudi antropološki (Lévi-Strauss, Mauss) konceptualizaciji *Simbolnega* kot mediatorja realnosti. Izpostavljena je vloga Simbolnega kot *Zakona*, instance, ki regulira *Željo v Ojdipovem kompleksu*. Z vrnitvijo na ontološko zvezo med Simbolnim in *Nezavednim* ter strukturo označevalca in Subjektom je nato pripravljen prostor za umeščanje Sapirjevega teoretskega modela »kultura-posameznik« v kontekst Lacanove teorije subjektivnosti.

Skozi razumevanje Lacanove sheme štiristopenjskega *Grafa želje* je natančneje predstavljen pojem *subjekta* in njegovo mesto v intersubjektivni mreži odnosov. Z interpretacijo Lacanovega koncepta »točke prešitja« je predstavljen Sapirjev koncept domnevne »as-if« psihologije kulture. Dotaknili smo se koncepta kulturne transmisije in socializacijskega procesa, ki je interpretiran z lacanovskim pojmovnim aparatom. Predstavljena je vloga Ojdipovega kompleksa kot osrednje teme za razumevanje odnosa med kulturo in subjektom ter temelja vseh diskontinuitet v procesu *inkulturacije*.

Kot pomoč pri identifikaciji »povnanjenosti« strukture Subjekta smo se oprli na lacanovsko pojmovanje *fantazme*, predvsem v njeni kolektivni dimenziji kot stereotipizirane historične-specifične predloge za artikulacijo Želje. Osvetlili smo vlogo nezavedne Želje v fantazmi, katerega manko v lacanovski psihoanalizi označuje *objekt a*. Tematizirana je ideološka razsežnost fantazme – upravljanja s presežkom (užitkom) kot ene izmed možnih ključnih funkcij kulture.

Tretji del disertacije (4. poglavje) naslavlja predvsem tista ontološka, epistemološka, metodološka in vsebinska vprašanja v antropologiji, za katere lahko po našem mnenju ponudi odgovore prav psihoanaliza, predvsem ko gre za lacanovsko razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega za metodologijo ter epistemologije antropološke vede.

Peto poglavje vsebuje *Sklep*, ki v luči uvodoma postavljenih tez in raziskovalnih vprašanj sistematično in strnjeno prikazuje ključna spoznanja disertacije o vsebini in vlogi Lacanove teorije subjektivnosti za Sapirjevo (antropološko) razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom. Ta spoznanja so ovrednotena glede na njihov prispevek k proučevanju in razumevanju odnosa med kulturo in osebnostjo.

Umeščanje koncepta *kulture* v Lacanov kategorialni aparat redov *Simbolnega*, *Imaginarnega* in *Realnega* potrjuje (prvo) tezo disertacije. Logika argumentacije sledi dvema kategorialnima osema: osnovni, *lingvistično-strukturalistični*, ki sledi občim zakonitostim strukture označevalca, opisanih v poglavju 3.2, ter v nadaljevanju tretjega poglavja, ter širši, *holistični* - »antropološki«, ki obsega tako *socializacijski* (Ojdipov kompleks), *inkulturacijski* (točke prešitja, simbolna in imaginarna identifikacija, bazična »as-if osebnost«), *normativni* (Veliki drugi, Zakon in tabu incesta), *politični* (Lacanovska teorija diskurzov in (ideološka) hegemonizacija organizacije užitka), kot tudi *ontološki* aspekt – objekt Želje in vprašanje Subjekta kot bitja manka Biti.

Ključne besede: psihoanaliza in antropologija, kultura in osebnost, teorija kulture, subjektivnost, inkulturacija.

SUMMARY

Culture and subjectivity. Anthropological theory of the relation of culture and personality of Edward Sapir through the theory of psychoanalysis of Jacques Lacan

Through a parallel reading of Sapir's understanding of the relation between *culture* and *personality* and those parts of Lacanian theory that concern the place of coincidence between *individual* and *collective* dimensions, the dissertation presents an innovative approach to an old anthropological theme. The relation between the two spheres in the light of Lacanian psychoanalytic *theory of subjectivity* can also be considered otherwise than is (was) the established practice of classical anthropological studies of *culture and personality* and can represent an initial stage in the construction of a possible new anthropological model of interaction between subjective and social dimensions.

Using Sapir's categorical apparatus in the interpretation of the Lacanian understanding of intersubjective relations and intrasubjective structure, and vice versa, the dissertation attempts to indicate places in the Lacanian topology that open the way to interpretation of the psychoanalytical concept of subjectivity through the stages and concepts of Sapir's understanding of the coincidence between individual and collective, between *culture* and *personality*. Analysis of the basic theoretical concepts of the two authors confirms the thesis that Sapir's initial premise was set in psychoanalysis and that precisely psychoanalysis enabled the thematisation, if not already proper identification of the problem of the (apparent) dichotomy between the individual and culture and cultural patterns, thus that which, at least European anthropology of the nineteen thirties, did not do. The dissertation sets the research aim of studying the use and sense of introduction of the Lacanian concept of subject or subjectivity for interpretation of the relation between culture and the individual, at a point that starts with Edward Sapir and his "linguistic" interpretation of the concept of culture or cultural model. The dissertation links the common points of the two fields and, with the introduction of new concepts from Lacanian theoretical psychoanalysis – such as subjectivity and its interactive relation with social reality – sheds new light on the interdisciplinary interaction between the two disciplines.

The first part (chapter 2), by means of analysis, interpretation and synthesis of primary sources, presents the history of the relation between anthropology and psychoanalysis and the historical location of the two central concepts around which the doctoral dissertation is structured: *culture* and the *individual* or his *personality*. Various concepts and definitions of the concept of culture in anthropology are presented; they are subsequently placed in context in the case of the first anthropological studies, which with the introduction of the individual into the theoretical model, in distinction from sociology, created real "psychoanalytical" anthropology.

The second part (chapter 3) is devoted to contact points at which the individual and socio-cultural reality interface and mutually fulfil each other and how this contact is conceptualized by anthropology, with a stress on the theoretical model of Edward Sapir, and Lacanian theoretical psychoanalysis. The Lacanian model of reality, consisting of three interdependent orders; Symbolic, Imaginary and Real, is presented in more detail, together with the place of the Lacanian subject in this system. Following the Freudian project, the key role of speech in establishing the Unconscious as a function of the Symbolic is presented. The concept of *cultural model* in Sapir and in the wider anthropological framework, as the fundamental carrier of meaning for an inculturated individual, is presented in more detail. The following stress is on the psychoanalytical (Lacan) and anthropological (Lévi-Strauss, Mauss) conceptualization of the *Symbolic* as a mediator of reality. The role of the Symbolic is highlighted as *Law*, the instance that regulates *Desire* in the *Oedipus complex* and, with the

return to the ontological link between the Symbolic and the *Unconscious* and the structure of the signifier and the Subject, prepares the way for setting Sapir's theoretical model of "culture-individual" in the context of the Lacanian theory of subjectivity.

The concept of Subject and his place in the intersubjective network of relations is presented more precisely through an understanding of the Lacanian scheme of the four stage *Graph of Desire*. Sapir's concept of presumed "*as-if*" *psychology of culture* is presented by interpretation of the Lacanian concept of "*quilting points*". The concept of cultural transmission and the socialization process is touched upon, interpreted with the Lacanian conceptual apparatus. The role of the Oedipus complex, as the central theme for understanding the relation between culture and the subject and the basis for all discontinuity in the process of *inculturation*, is presented.

As an aid in the identification of the "*externalised*" structure of the Subject, we rely on the Lacanian concept of *fantasy*, above all in its collective dimension as a stereotyped historical-specific *matrix* for the articulation of Desire. Light is shed on the role of unconscious Desire in fantasy, *lack* of which signifies *object a* in Lacanian psychoanalysis. The ideological extent of fantasy – managing surplus *jouissance*, as one of the possible key functions of culture, is discussed.

The third part of the dissertation (chapter 4) addresses above all ontological, epistemological, methodological and contextual questions in anthropology to which, in our opinion, precisely psychoanalysis provides answers, mainly concerning the, Lacanian understanding of the dynamics of desire and its relation to the Other for the methodology and epistemology of anthropological science.

The fifth chapter contains the *Conclusions*, which in the light of the theses set in the introduction and the studied questions systematically and in condensed form, highlights the key findings of the dissertation on the content and role of Lacanian theory of subjectivity for Sapir's (anthropological) understanding of the relation between culture and the individual. These findings focus on their contribution to studying and understanding the relation between culture and personality.

Setting the concept of *culture* in the Lacanian categorical apparatus of the orders *Symbolic*, *Imaginary* and *Reality* confirms the (first) thesis of the dissertation. The logic of the argument follows two categorical axes, the basic *linguistic-structuralistic*, which follows the general law of the structure of the signifier described in chapter 3.2 and, in the continuation of the third chapter, the wider, *holistic* – "*anthropological*", which covers both *socializational* (Oedipus complex), *inculturational* (Lacan's "quilting points", symbolic and imaginary identification, basic "as-if" personality structure"), *normative* (the Big Other, Law and taboo on incest), *political* (Lacanian theory of discourses and (ideological) hegemonisation of *jouissance*, as well as the *ontological* aspect – the object of Desire and the question of Subject as a being of Lack-of-essence.

Key words: psychoanalysis and anthropology, culture and personality, theory of culture, subjectivity, inculturation.

KAZALO

UVOD	9
1 METODOLOŠKI OKVIR	13
1.1 Predmet proučevanja	13
1.2 Raziskovalni cilji in raziskovalna vprašanja	14
1.3 Hipoteza	16
1.4 Uporaba raziskovalne metodologije	16
1.5 Struktura doktorske disertacije	19
2 TEMELJNI TEORETSKI KONCEPTI	24
2.1 Antropologija in psihoanaliza	24
2.1.1 Kratka zgodovina odnosa med antropologijo in psihoanalizo	24
2.1.1.1 Freudova »antropologija«	25
2.1.1.2 Lacan in Lévi-Strauss	29
2.1.2 Sklep	33
2.2 Pojem »kulture« v antropologiji	34
2.2.1 Zgodovina koncepta kulture v antropološki teoriji	37
2.2.2 Sklep	46
2.3 Subjektivnost v antropologiji – študije »Kulture in osebnosti«	47
2.3.1 Subjektivnost »na terenu«: deskriptivna uporaba psihoanalitične teorije v psihološki antropologiji - <i>Kardiner, Mead, Kluckhohn in Whitinga</i>	49
2.3.2 Sklep	57
2.4 Metodološke in epistemološke zagate s »kulturo« in »osebnostjo« v antropologiji	58
2.4.1 Navideznost dihotomije »kultura-osebnost«: psihoanalitični pristop	64
2.4.1.1 Nezavedno in Freudova zapuščina »varljivega« jaza	71
2.4.2 Sklep	78
3 KULTURA IN NEZAVEDNO - EDWARD SAPIR IN JACQUES LACAN: OD »KULTURE IN OSEBNOSTI« DO SUBJEKTA NEZAVEDNEGA	80
3.1 Subjektivnost v teoriji Jacquesa Lacana	82
3.1.1 Sklep	84
3.2 Vzorec kulture in logika označevalca	86
3.2.1 Sklep	92
3.3 Gramatika nezavednega – Simbolno in Subjekt	93
3.3.1 Edward Sapir - Od zgodovine Subjekta k subjektu Zgodovine	95
3.3.2 Sklep	104
3.4 Kultura in Subjektivnost – intersubjektivni odnosi in intrasubjektivna struktura	106
3.4.1 Kultura in fantazma	126
3.4.2 Sklep	135
4 ANTROPOLOGIJA, VEDNOST, RESNICA	137
4.1 Antropologija in »subjekt«	141
4.1.1 Sklep	145
4.2 Želja in metoda	147
4.2.2 Sklep	159
5 SKLEP	161
6 VIRI IN LITERATURA	178
7 STVARNO IN IMENSKO KAZALO	210

UVOD

Medsebojno oplajanje med antropologijo in psihoanalizo ima dolgo tradicijo in sega do samih začetkov nastanka psihoanalize – Freudove objave prve obsežnejše antropološko-psihoanalitične študije *Totem in tabu* leta 1913. Nadaljnje sodelovanje je bilo predvsem enosmerno, v korist psihoanalize, ki je predstavljala in še vedno predstavlja skoraj neizčrpen konceptualni vir za mnoge humanistične vede. Čeprav so številni psihoanalitični koncepti splošno uveljavljeni, pa redukcionistično, parcialno in kvazi-transcendentalno branje Freuda danes (upravičeno) nima pomembne vloge v sodobni antropološki teoriji. Voget tako na primer glede trajnih prispevkov psihoanalize v antropologiji citira Murdocka (Voget 1975, 479), ki je menil, da je imela psihoanaliza družbe izredno zmožnost postavljanja hipotez, da pa je njena metodologija precej nejasna, celo obskurna.

Temeljno izhodišče, ki povezuje obe disciplini in na katerem sloni celotna ideja doktorske disertacije o možni sintezi med antropologijo in psihoanalizo, je centralnost jezika oziroma govorice za človeka. Najmanj od časov Sapirja in Whorfa (prim. Sapir 1958; Whorf 1940) velja, da je »resnica« v domeni govorice. Ta jezikovni determinizem ni zgolj stvar preteklosti, nasprotno: »Verjetno ne pretiravam, če rečem, da je bilo zadnjih dvajset let obdobje jezika. To vsekakor velja za filozofijo pa tudi za marsikatero drugo disciplino« (Potrč 1988, 250).

Ko je govora o »jeziku«, se Lacanovo razumevanje le-tega nanaša na dve različni francoski besedi, *langue* in *langage*. *Langue* ponavadi pomeni specifičen jezik (npr. slovenski), medtem ko *langage* pomeni jezikovni sistem kot tak, govorico, v smislu, da so jeziki realizacija govoric (prim. Milner 1991). Lacanov interes je osredotočen na slednji pojem oziroma pomen. V *Rimskem govoru* Lacan naprej loči med govorom, *parole*, in govorico, *langage* (glej Lacan 1956). Lacanov *parole* je v psihoanalizi osrednjega pomena, saj je edino z dosledno analizo govora v analizi mogoče pokazati na nezavedno¹. Naše razumevanje realnosti je omejeno in določeno s horizontom partikularnega jezika. Pojmi in stvari obstajajo zgolj, v kolikor jih lahko poimenujemo: »Tako naš univerzum diskurza – naše ingvistično obzorje – definira, kaj eksistira.« (Fink 1993, 228–229). Ali kot to isto idejo formulira Lacan: »Funkcija govorice... ni ta, da informira, ampak da evocira« (Lacan 1994b, 118).

¹ O vplivih antropologije, Heideggerjeve metafizike in teologije na Lacanovo pojmovanje govora glej Evans 1996, 191–192.

Medtem ko osrednje mesto jezika oziroma govorice v psihoanalizi ni sporno, je le-to v antropologiji omejeno zgolj na posamezne poddiscipline »vede o človeku« - na lingvistično in delno kulturno antropologijo. Jezik kot osnova kulture je bil ključen za tradicijo poznega boasovskega kulturnega relativizma in ameriške šole *kulture in osebnosti*, še zlasti za Edwarda Sapirja². Po njem je jezik »kompleks simbolov, ki odražajo celoto fizičnega in socialnega ozadja, v katerem je skupina ljudi.« (Sapir 1912, 227). Jezik je bil namreč za Sapirja, kot jasno poudarja tudi Irvinova, »najčistejši primer kulturnega fenomena« (Irvine 1994, 8), a to ne pomeni, da lahko pri Sapirju kulturo in jezik enačimo, oziroma umetno ustvarjamo neposredno povezavo med obema. Oblika jezika, njegove strukture, nimajo nič skupnega z narodnim značajem, saj se »čustveni vidiki psihičnega življenja v jezikovni zgradbi odražajo zgolj skromno.«³ (Sapir 2003, 200). In še: »Kulturo je mogoče opredeliti kot *tisto, kar* družba počne in misli. Jezik je poseben *način* mišljenja« (prav tam, 200). Iz tega sledi, da so vsi poskusi povezovanja posebnih vrst jezikovne oblikovanosti z določenimi vzporednimi stopnjami kulturnega razvoja brezplodni.

V zgodovini antropologije se ime Edwarda Sapirja praviloma povezuje z lingvističnimi in antropološkimi »*culture and personality*« študijami iz tridesetih let 20. stoletja ter z domnevo o jezikovni relativnosti oziroma o jezikovnem determinizmu, s t.i. Sapir-Whorfovo hipotezo (prim. Voget, 1975; Harris 1972), čeprav se sam Sapir temu vprašanju ni tako izrazito posvečal, kot se običajno misli (Ožbot 2003, 237). Sapirjev prispevek zunaj ameriške lingvistične antropologije se je omejil na že skoraj splošno sprejeto dejstvo, da je zgodnji odmik od teoretske pozicije začetnika moderne ameriške antropološke šole Franza Boasa zaznamovala trojica njegovih najpomembnejših učencev: Ruth Benedict, Margaret Mead in Edward Sapir, pri čemer je kljub številčnejšim objavam in večji prepoznavnosti Benedictove in Meadove teoretsko prednjačil prav Sapir (Godina 1998, 205).

Sapirjevo delo naslavlja probleme in odpira teme, ki so še danes aktualne: odnos med posamezniki in skupinami, metodološki problemi v antropološki analizi, izhajajoči iz prehoda od opazovanja na terenu do generalizacije in produkcije teorije, vloga ustvarjalnega

² »Človeška bitja ne živijo sama v objektivnem svetu, niti v svetu socialne aktivnosti, kot se običajno misli, ampak se nahajajo v (ne)milosti posameznega jezika, ki je postal medij za izražanje v njihovi družbi. Iluzorno si je predstavljati, da se nekdo lahko dejansko prilagodi realnosti brez uporabe jezika; ta jezik je zgolj priložnostno sredstvo za reševanje specifičnih problemov komuniciranja ali refleksije. Pravzaprav je 'realni svet' v veliki meri nezavedno izgrajen na jezikovnih navadah skupine. Niti dva jezika si nista zadosti podobna, da bi ju lahko obravnavali, kot da predstavljata isto socialno realnost. Svetovi, v katerih različne družbe živijo, so različni svetovi, ne pa zgolj isti svet z različnimi etiketami. Vidimo, slišimo in zaznavamo zelo drugače, ker jezikovne navade naše skupnosti predisponirajo določene možnosti interpretacije.« (Sapir 1949, 162).

³ Čustveno komponento izražajo »medmeti, drobne razlike v poudarku, tonu in formulaciji, razlike v hitrosti in poteku izrekanja, spremljajoči gibi telesa« (prav tam, 39).

posameznika v kulturni tradiciji⁴, vpliv socializacije na posameznikovo ustvarjalnost (in obratno) in nasploh, spremembe in konflikti v kulturi in družbi, odnos med (kulturnim) simbolizmom in fizično realnostjo, nastanek kulturno-posredovanih pomenov v družbenih odnosih, nujnost navezave kulturnih sistemov na konkretne biografije, temeljna enakost med t. i. »primitivnim« in »modernim« človekom (prim. Darnell 1999, 26).

Sapirjeva vloga v razumevanju nekaterih ključnih antropoloških tematik in njegovo mesto v zgodovini antropologije, še posebej pa njegov doprinos v izdelavi miselnega aparata za potencialno razumevanje odnosa med posameznikom in kulturo, ni pomembno zgolj za opredelitev samega področja »psihologije kulture« in t.i. študij odnosa kultura-osebnost, temveč tudi za razumevanje odnosa antropologije do drugih ved - sociologije etnologije, psihologije in kulturologije. Sapirjeva konceptualizacija kulture, ki jo je razvil do sredine 30. let 20. stoletja, jasno nakazuje, kako daleč je tovrstno razumevanje kulture od zgodnejših antropoloških definicij, po katerih je mogoče razumeti kulturo kot mozaik oprijemljivih značilnosti. Tovrsten nazor je bil za Sapirja vedno manj sprejemljiv, medtem ko je po drugi strani vedno večjo težo dobil posameznik in njegov odziv na simbolne forme specifične kulture. Ta premik od etnološkega razumevanja kulture k bolj psihologističnem se najbolje odraža v njegovih rekonstruiranih predavanjih, ki jih je Sapir imel med letoma 1927 in 1937, v tečaju na Univerzi v Chicagu iz let 1927 in 1928, Rockefellerjevem seminarju iz let 1932–33, treh tečajih na Yaleu v študijskih letih 1933–34, 1935–36 in 1936–37, in še nekaterih drugih gradivih, zbranih pod naslovom *Psihologija kulture* (1994) ter v članku o simbolizmu, ki ga je napisal za *Enciklopedjo družboslovnih znanosti* (1934a). Za razliko od psihologov in psihiatrov svojega časa, za katere sta bila simbolizem in koncept nezavednega vrata do globin človeške psihe, je Sapirja v prvi vrsti zanimalo oplemenitenje antropološkega koncepta kulture z dinamično in s procesualno dimenzijo, ki odraža dejanja konkretnih posameznikov.

Njegova metodološka in spoznavnoteoretska pozicija, temelječa na lingvistiki in antropologiji ter podkrepljena s psihoanalizo, se zdi danes po objavi rekonstrukcije njegove *Psychology of Culture* leta 1994 vsekakor pred svojim časom, v katerem je nastala, in vsaj spreminja podobo o zgodnjem ameriškem psihologizmu, če se v njegovih modelih, ki tematizirajo problem odnosa kultura-osebnost, že ne anticipira poznejših kritičnih teorij subjektivnosti in ideologije.

⁴ S tem mislimo na Sapirjevo misel, da je celo znameniti francoski simbolistični pesnik, novelist in literarni kritik »Remy de Gourmont, ki je večino svojega življenja preživel na podstrešju, [vplival na kulturo svojega časa]« (Sapir 1994, 35).

Poskusi naslovitve nekaterih teoretskih konstant antropološke teorije iz lacanovske perspektive, ki v svojem specifičnem teoretskem pristopu »vrnitve k Freudu« predstavljajo odklon od uveljavljenih etnopsihiatričnih in drugih antropološko-psihoanalitičnih pristopov, so še vedno redki (prim. Heald 1994, 131–163) in ne zajemajo celotne širine ter potenciala antropološke aplikabilnosti lacanovskega teoretskega polja.

Pričujoči tekst bo poskušal povezati nekatere skupne točke obeh polj ter z vpeljavo novih konceptov iz lacanovske teoretske psihoanalize - kot so subjektivnost in njen interaktivni odnos do družbene realnosti - na novo osvetliti interdisciplinarno interakcijo med obema disciplinama.

1 METODOLOŠKI OKVIR

Na podlagi pojasnjenega raziskovalnega izhodišča v tem poglavju opredeljujemo predmet analize, raziskovalne cilje, raziskovalna vprašanja ter metodološki pristop k raziskovalnim ciljem.

1.1 Predmet proučevanja

V pričujočem tekstu se nameravamo osredotočiti na »strukturalno-lingvistični kratki« stik med antropologijo in psihoanalizo v študijah *sovpada posameznika in družbene realnosti*, ki se je, kot bomo poskušali dokazati, v največji meri začel z Edwardom Sapirjem kot najzgodnejšo možno manifestacijo tovrstnega pristopa (»onkraj Freuda«) ter je svoj vrhunec dosegel s klasičnim Lévi-Straussovem strukturalizmom. Doktorsko delo bo v svojem poskusu reintrepetacije izbranih antropoloških vsebin iz polja *kultura in osebnost*, kot jih je v svojem delu razdelal Edward Sapir, izhajalo iz psihoanalitične tradicije in dela Jacquesa Lacana ter njegovih poznejših interpretov in učencev.

Koncept *kulture* v antropološki teoriji namreč še zdaleč ni monoliten. Obstaja množica definicij kulture, a nobena ni celostna teorija. Kroeber in Kluckhohn (1952) sta v svojem preglednem delu podala kar 164 definicij, kaj je »kultura« oziroma civilizacija. Če je očrt te konfiguracije vseh negenetsko posredovanih materialnih in nematerialnih vidikov življenja vsake samozavedujoče se človeške skupnosti dokaj jasen, še vedno ne ponuja globljega uvida v samo jedro kulture oziroma v interakcijo med posameznikom in kulturo, individualnim ter kolektivnim.

Definicija *osebnosti* je v primerjavi s *kulturo* še ohlapnejša, še bolj problematična. Medtem ko se pri pojmovanju kulture še vedno lahko iz pragmatičnih razlogov omejimo zgolj na določen segment življenja neke skupine ljudi in s tem pritrdimo socialnoantropološki nociji o nepotrebnosti »kulture« kot Gospodarja-označevalca, ki strukturira teoretsko polje kulturne antropologije, si te redukcije, ko imamo v mislih vprašanje celostne obravnave mesta konkretnega posameznika v neki družbi, ne moremo privoščiti brez upoštevanj implicitnih in eksplicitnih vzajemnih interakcij kulture in njenega naključnega pripadnika. Na eni strani imamo tako opravka z generalizacijami o univerzalni, vrojeni jedrni naravi človeških bitij, po drugi pa z opazovanimi, naučenimi vedenji, edinstvenimi določenemu posamezniku (Barnow 1985, 11). Ta ločitev je, vsaj v luči psihoanalitičnega (lacanovskega) premika od (ego) psihologije zaznavne osebnosti *Imagarnega* registra k redu *Simbolnega*, subjektu

Nezavednega - \$, zabrisana, in je hkrati možen razlog za relativen neuspeh teoretskega polja *kulture in osebnosti* in posledično za izgubo množičnega interesa za študije kulture in osebnosti po letu 1950 v antropološki vedi (Barnouw 1985, 458).

1.2 Raziskovalni cilji in raziskovalna vprašanja

Namen doktorske disertacije je predstaviti ključna teoretska stičišča antropologije in teoretske psihoanalize ter hkrati poiskati nekatere nove interpretacije izbranih temeljnih vprašanj antropološke vede, še zlasti ko imamo v mislih vprašanja interakcij med družbenim in individualnim, oziroma za to, kar je v antropološki vedi tematizirano kot interakcija med *kulturo in posameznikom*.

V skladu s temeljnim ciljem disertacije bo kot osnovno izhodišče k omenjeni problematiki izbran antropološki pristop Edwarda Sapirja, njegovo razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom oziroma njegovo osebnostjo, kot tudi epistemološka vprašanja, ki izhajajo iz srečanja med antropologijo in psihoanalizo. Medtem ko je doprinos klasične freudovske teorije, sicer v omejenem obsegu, v Sapirjevem delu o kulturi in posamezniku oziroma o »psihologiji kulture« jasen in docela pripoznan tudi iz Sapirjeve strani, cilja disertacija z reinterpretacijo Sapirjeve konceptualizacije odnosa med kulturo in posameznikom skozi pojmovno-kategorialni aparat lacanovske (teoretske) psihoanalize na novo osvetlitev razmerja in strukturacijo intra/intersubjektivnih odnosov. V disertaciji bomo na osnovi sorodnosti v razumevanju posameznika in vloge jezikovne dimenzije v konstituciji (družbene) realnosti kot tudi samega subjekta, temelječi na skupnem historičnem izvoru paradigmatičnih okvirjev, poskušali ne le dokazati kompatibilnost vzporednega »branja« Sapirja skozi Lacana, temveč tudi hkrati potrditi, oziramo utrditi Sapirjevo mesto kot začetnika nekega sklopa idej, ki presegajo kulturno-antropološki okvir svojega časa in so danes uveljavljen del teorij, ki mesto subjektivnosti gradijo na historično-materialističnih in psihoanalitičnih dispozicijah.

Prvi raziskovalni cilj v doktorski disertaciji se bo osredotočil na Lacanov konstituirajoči topološki sistem realnosti: na lacanovsko razumevanje konceptov *Simbolnega*, *Imagarnega* in *Realnega* in možnost uporabe le-teh za jasnejšo *teoretsko opredelitev antropološkega koncepta kulture* in razumevanje *razmerja med posameznikom in družbeno realnostjo*.

Drugi cilj disertacije, ki izhaja iz prvega, je preučiti uporabnost in smotrnost vpeljave lacanovskega koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti* za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture oziroma kulturnega vzorca.

Sledeč tema dvema osnovnima ciljema disertacije se bomo dotaknili tudi nekaterih bolj specifičnih vprašanj, ki se odpirajo na mestu stika med *kulturo* in *osebnostjo*, in sicer:

- (1) kakšno je bilo mesto koncepta »kulture« v antropološki teoriji nekoč in danes ter kje in zakaj se odpirajo vrzeli v teoriji o kulturi, ki omogočajo njeno reinterpretacijo,
- (2) kakšna je vloga posameznika v antropoloških študijah *kulture in osebnosti* in kam je možno umestiti koncept lacanovskega Subjekta,
- (3) kje je stična točka, v kateri se posameznik in socio-kulturna realnost srečata in vzajemno dopolnjujeta, ter kako ta stik konceptualizirata antropologija in lacanovska teoretska psihoanaliza,
- (4) v čem je inovativnost pristopa Edwarda Sapirja k teoriji *kulture in osebnosti* in kako je mogoče njegov teoretski model interpretirati skozi lacanovsko optiko ter
- (5) kaj pomeni lacanovsko razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega za metodologijo in epistemologijo antropološke vede?

1.3 Hipoteza

Dvorazsežnostno zastavljeni predmet proučevanja, ki ga v grobem lahko razdelimo na dva dela – na »kulturo« in »osebnost« - je operacionaliziran s hipotezo, ki jo v disertaciji sestavlja sklop dveh medsebojno povezanih tez o vsebini in vlogi Lacanove teorije subjektivnosti za antropološko razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom. Kot izhodišče je vzet Sapirjev model interakcije med kulturo in osebnostjo.

Prva teza disertacije je, da uporaba lacanovskih konceptov *Simbolnega*, *Imagarnega* in *Realnega* lahko prispeva *k jasnejši teoretski opredelitvi antropološkega koncepta »kulture« in k razumevanju razmerja med posameznikom in družbeno realnostjo.*

Druga teza disertacije je, da predstavlja vpeljava lacanovskega koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti* za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture in kulturnega vzorca, znanstveno relevanten način interpretacije obeh temeljnih pojmov predmeta proučevanja.

1.4 Uporaba raziskovalne metodologije

Doktorsko delo bo v celoti teoretsko. Opiralo se bo na analizo domačih in tujih primarnih in sekundarnih neperiodičnih zaključenih in periodičnih nezaključenih virov iz (kulturne) antropologije in (teoretske) psihoanalize.

Po Raginu (2007, 30) je znanstvena metoda najbolj učinkovita takrat, kadar lahko uporabimo za izvajanje hipotez različne teorije, ki so medsebojno konkurenčne. Doktorska disertacija bo interdisciplinarna, saj temelji na uporabi temeljnih del kot tudi teorij in konceptov obeh disciplin, antropologije in (teoretske) psihoanalize. Vsaka od obeh disciplin namreč ponuja različna orodja in spoznanja, ki pomagajo proučevati in razumeti posamezno razsežnost zastavljenega predmeta proučevanja. Odsotnost empirične razsežnosti antropološke terenske raziskave disertacijo umešča v polje *filozofske antropologije*.

O stičiščih med antropologijo in psihoanalizo v ožjem pomenu so na Slovenskem podrobneje pisali v raziskovalnih, magistrskih in diplomskih delih: Godina (1998), Šterk (1997, 1998), Kovačič (2002), Šumi (1990), Kurdija (1990), Verdir (1998), Perger (2000).

O teoriji odnosa kulture in osebnosti Edwarda Sapirja in njenih epistemoloških posledicah v antropologiji je bilo pri nas napisano malo; edini relevanten avtor je Godina (1996, 1998: 205–239), na delo katere se doktorska disertacija v marsičem opira (in nenazadnje prekriva ter nadaljuje).

Konstruktivni ekskurzi v polje družbenega z vsem, kar se posledično prekriva z domeno kulturne antropologije, so (bili) v največji meri narejeni v t. i. "ljubljski šoli" (lacanovske) teoretske psihonalize, predvsem v smislu analiz socio-kulturnih sistemov in njim odgovarjajoče libidinalne ustrojenosti na ravni posameznikov (prim. Dolar 1982, Žižek 1985b, Žižek 1987). Prav slednji pristop k interpretaciji kulturnoantropološkega polja skozi prizmo lacanovske teoretske psihoanalize pa je v slovenski antropologiji relativno malo zastopan (glej Šterk 1997).

Za iskanje odgovorov na prvi dve raziskovalni vprašanji bodo uporabljene:

- (a) metoda deskripcije za osvetlitev temeljnih pojmov predmeta analize iz točke 2.1: koncept kulture v antropologiji, razumevanje odnosa med kulturo in osebnostjo v teoriji Edwarda Sapirja, koncept subjekta/subjektivnosti v Lacanovi teoriji;
- (b) metoda zgodovinske analize, ki naj bi umestila psihoanalitične pojme v antropološko teoretsko polje in osvetlila antropološke pojme iz psihoanalitične perspektive;
- (c) analitična metoda v identificiranju tistih problemskih sklopov v antropološki teoriji *kulture in osebnosti*, ki omogočajo iskanje novih pristopov v analizi razmerja med individualnim in kolektivnim – v prehodu od fenomenologije »osebnosti« k strukturi subjekta Nezavednega.

Za iskanje odgovorov na preostala tri raziskovalna vprašanja bodo uporabljene:

- a) metoda deskripcije kot korak za vzpostavitev pojmovnega aparata in
- (b) analitična metoda, na podlagi katere je mogoče identificirati glavna mesta in akterje, ki omogočajo doseganje raziskovalnih ciljev.

Za doseganje znanstvene izvirnosti predlagane teme doktorske disertacije se zdi nemara samo po sebi smotrna uporaba *komparativne in sintetične metode* kot dveh legitimnih znanstveno-raziskovalnih metod v družboslovju.

Nekritično prevajanje konceptov iz psihoanalize v antropologijo je, kot je pokazal že Devereux (1990), neplodno, če že ne popolnoma napačno. Problem »zgrešenega srečanja« med antropologijo in psihoanalizo je v tem, da na nivoju (kon)teksta to, namreč srečanje, res obstaja. Navidezno koherentna psihoanalitična paradigma cilja in obljublja veliko več kot le identifikacijo, analizo in interpretacijo manifestnih oblik latentne strukture Nezavednega – obljublja splošne zakonitosti s strani govorice posredovane človekove realnosti. Vendar Lacanova logika *pas-tout* (logika "ne-celega") v njegovi teoriji presega polje (ženske) seksualnosti in je logična kategorija (Grigg 2005), prisotna v celotnem lacanovskem polju, ter je hkrati metodološka maksima, v kolikor naj bi (lacanovska) psihoanalitična paradigma predstavljala določen doprinos k antropološki teoriji. S tem mislimo na nezmožnost celostne reprezentacije totalitete realnosti v označevalcu in njeno, na Subjekt govorice vezano, nesimbolizabilno jedro – t.i. *Realno* v Lacanovi teoriji. Zato je vsakršnen poskus prevajanja lacanovske psihoanalitične teorije z drugimi (»evklidskimi«) družboslovnimi teorijami, ki ciljajo na neko skupno »točko«, »stik«, »presek« v strogem »matematičnem« smislu, kontraproduktiven. Odgovore na raziskovalna vprašanja, ko iščemo stik med lacanovskimi in »klasičnimi« družboslovnimi sociološko-antropološkimi pojmi, je posledično moč iskati zgolj v dialektičnem gibanju med induktivno in deduktivno metodo.

Skozi celotno disertacijo bomo sledili modelu, da bodo tematike in koncepti v posameznih poglavjih predstavljeni kontekstualno: najprej v širšem historičnem antropološkem ali psihoanalitičnem okvirju, nato pa še, v kolikor je to mogoče in smiselno, v specifični navezavi na oba pglavitna referenčna avtorja, Edwarda Sapirja in Jacquesa Lacana.

1.5 Struktura doktorske disertacije

Doktorska disertacija je razdeljena na sedem poglavij, od katerih so tri poglavja: *Metodološki okvir*, *Viri in literatura* ter *Stvarno in imensko kazalo* »tehnična«, spremljevalna poglavja osrednjim trem, ki predstavljajo jedro disertacije. Zaključki disertacije so predstavljeni v poglavju z naslovom *Sklep*.

V prvem poglavju, naslovljenem z *Metodološki okvir*, je opredeljen predmet analize, raziskovalna cilja in vprašanja ter hipoteza, na katera bodo odgovarjala naslednja, osrednja tri poglavja. Metodološko poglavje zaključuje pregled uporabljene metodologije in pristopov v doktorski disertaciji.

V drugem poglavju disertacije so opredeljeni temeljni teoretski koncepti, ki izhajajo iz predmeta proučevanja. Poglavje je metodološko razdeljeno na tri dele.

V prvem delu, podpoglavje 2.1 *Psihoanaliza in antropologija*, je z analizo, interpretacijo in sintezo primarnih virov predstavljena zgodovina odnosa med antropologijo in psihoanalizo. »Intimna« zveza med obema disciplinama izhaja iz samega objekta preučevanja, človeka, in želje po njegovem razumevanju, iz česar sledi izbira interdisciplinarnega teoretskega okvira disertacije.

Drugi del poglavja, podpoglavji 2.2 »Kultura« v antropologiji in 2.3 *Subjektivnost v antropologiji – študije »Kulture in osebnosti«*, je osredotočen na zgodovinsko umestitev obeh osrednjih pojmov, okoli katerih je strukturirana doktorska disertacija, *kulture* in *posameznika* oziroma njegove *osebnosti*. Predstavljeno je predvsem mesto obeh pojmov v antropologiji skozi čas, kjer se skozi heterogenost njunih reprezentacij odražajo »simptomatska« mesta različnih antropoloških teoretskih paradigem v zadnjih sto letih. Na tem mestu bomo odgovarjali na raziskovalno vprašanje o mestu koncepta »kulture« v antropološki teoriji nekoč in danes ter kje in zakaj se odpirajo vrzeli v teoriji o kulturi, ki omogočajo njeno reinterpretacijo. V ta namen so najprej zgoščeno predstavljena različna pojmovanja in definicije koncepta kulture v antropologiji, pozneje pa na primeru prvih antropoloških študij, ki so naredile epistemološki preskok v pojasnjevanju psiholoških značilnostih posameznikov v odvisnosti od socio-kulturnih dejavnikov z uporabo psihoanalitične teorije, le-te umeščene v kontekst, ki ga je z vpeljavo posameznika v teoretske modele, za razliko od sociologije, naredila prav »psihoanalitična« antropologija. Poleg kulture nas bo hkrati zanimala tudi vloga

posameznika v klasičnih antropoloških študijah *kulture in osebnosti* in nadalje, kam je možno umestiti mesto koncepta lacanovskega Subjekta.

Tretji del, podpoglavje 2.4 *Epistemološke zagate s »kulturo« in »osebnostjo«*, v antropologiji predstavlja izhodišče za naslednje, tretje poglavje, saj je na podlagi analize preteklih in pol-preteklih pristopov v antropologiji, temelječih na opisni rabi psihoanalitične teorije za pojasnjevanje odvisnosti med psihološko in socialno dimenzijo človeških bitij, problematizirana interpretacija tega odnosa, sestavljena iz, vsaj iz lacanovske perspektive, dveh inkomenzurabilnih polovic, kulture in osebnosti.

Tretje poglavje *Kultura in Nezavedno – Edward Sapir in Jacques Lacan: od »kulture in osebnosti« do Subjekta Nezavednega* proučuje, kje je stična točka, v kateri se posameznik in socio-kulturna realnost srečata in vzajemno dopolnjujeta ter kako ta stik konceptualizirata antropologija, s poudarkom na teoretskem modelu Edwarda Sapirja, ter lacanovska teoretska psihoanaliza. Sledeč prvemu raziskovalnemu cilju doktorske disertacije poglavje preverja prvo tezo disertacije, da uporaba lacanovskih konceptov *Simbolno*, *Imaginarno* in *Realno* lahko prispeva k jasnejši teoretski opredelitvi antropološkega koncepta »kultura« in k razumevanju razmerja med posameznikom in družbeno realnostjo. Opirajoč se na spoznanja iz tretjega dela drugega poglavja, podpoglavje 2.4, o mestu posameznika, njegove »osebnosti« v razmerju do »kulture« iz psihoanalitične perspektive, so z analizo in razlago opredeljeni narava, vsebina in pomen lacanovske topologije subjektivnosti.

V podpoglavju 3.1 *Subjektivnosti v teoriji Jacquesa Lacana* je natančneje predstavljen Lacanov model realnosti, ki ga sestavljajo trije soodvisni redovi *Simbolno*, *Imaginarno* in *Realno*, ter mesto lacanovskega subjekta v tem modelu. Sledeč freudovskemu projektu je predstavljena ključna vloga govorice pri vzpostavitvi Nezavednega kot funkcije Simbolnega. Vloga govorice oziroma jezika v Lacanovi psihoanalizi in Sapirjevi antropologiji je ključna za oba poglavitna avtorja, kar izhaja iz skupnih teoretskih, lingvistično-strukturalističnih izhodišč, ki bodo predstavljena v naslednjem podpoglavju.

V podpoglavju 3.2 *Vzorec kulture in logika označevalca* bo natančneje predstavljen koncept kulturnega vzorca pri Sapirju in v širšem antropološko-zgodovinskem okvirju kot temeljnem nosilcu pomena za inkulturiranega posameznika. Še posebej bo poudarek na Sapirjevem razumevanju kulturnega vzorca kot ne zgolj abstraktne lingvistične forme ampak predvsem kot funkcije s »psihološkimi« implikacijami za posameznika.

Analizo reda govorice, Simbolnega, bomo nadaljevali v naslednjem podpoglavju, 3.3 *Gramatika nezavednega – Simbolno in Subjekt*. Poudarek bo na psihoanalitični (Lacan) pa

tudi antropološki (Lévi-Strauss, Mauss) konceptualizaciji Simbolnega kot mediatorja realnosti. Prvič bomo izpostavili vlogo Simbolnega kot Zakona, instance, ki regulira Željo v Ojdipovem kompleksu, ter z vrnitvijo na ontološko zvezo med Simbolnim in Nezavednim ter strukturo označevalca in Subjektom pripravili prostor za umeščanje Sapirjevega teoretskega modela »kultura-posameznik« v kontekst Lacanove teorije subjektivnosti.

Zgodovinski razvoj Sapirjeve misli, začenši z njegovimi lingvističnimi študijami, njegov postopen odmik od Boasovega kroga in specifično proto-strukturalistično razumevanje kulture in kulturnih elementov bodo predstavljeni v podpoglavju 3.3.1 *Edward Sapir - Od zgodovine Subjekta k subjektu Zgodovine*. Nadaljevali bomo z analizo in interpretacijo Sapirjevega teoretskega prehoda od zgodovinsko-etnološkega paradigmatskega okvirja k njegovemu zanimanju za individualno psihologijo in njene determiniranosti s strani kulture, k polju, ki ga je sam poimenoval kot »socialna psihologija« (1994, 61, 72, 229 in drugje). S prikazom Lévi-Straussove teorije v zvezi z (nezavedno) strukturo jezika in njene preslikave na zavestni nivo, v domeno socializirane misli, se bomo dotaknili argumentacije o določenosti človekovega načina mišljenja s strani zakonitosti govorice in za referenčno točko uporabili Sapir-Whorfovo hipotezo kot uvod v naslednje poglavje, kjer bomo poizkušali odgovoriti na raziskovalno vprašanje, v čem je inovativnost pristopa Edwarda Sapirja k teoriji *kulture in osebnosti* in kako je mogoče njegov teoretski model interpretirati skozi lacanovsko optiko.

V naslednjem poglavju 3.4 *Kultura in subjektivnost – intersubjektivni odnosi in intrasubjektivna struktura* bomo nadaljevali z analizo lacanovskega pojma Subjekta ter ga poizkušali umestiti v intersubjektivno mrežo odnosov skozi razumevanje Lacanove sheme štiristopenjskega *Grafa želje*. Podpoglavje preverja drugo tezo disertacije, da predstavlja vpeljava lacanovskega koncepta Subjekta oziroma subjektivnosti za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture in kulturnega vzorca, znanstveno relevanten način interpretacije obeh temeljnih pojmov predmeta preučevanja.

Z interpretacijo Lacanovega koncepta »točke prešitja« v odnosu do Sapirjevega razumevanja konfiguracije kulturnega vzorca kot nezavednega konteksta vedenja bomo predstavili Sapirjev koncept navidezne, »as-if« psihologije kulture. Dotaknili se bomo koncepta kulturne transmisije in socializacijskega procesa, ki ga bomo interpretirali z lacanovskim pojmovnim aparatom, ter poizkušali pokazati, da je za »uspešnost« socializacijskega in inkulturacijskega procesa pomembna internalizacija Zakona, ki ga v psihoanalizi predstavlja instanca Imena-Očeta. Pojasnili bomo vlogo Ojdipovega kompleksa kot osrednje teme za razumevanje odnosa med kulturo in subjektom ter temelja vseh

diskontinuitet v procesu inkulturacije. Pokazali bomo na »mehanizme«, preko katerih je Subjekt integriran v družbeno-simbolno polje in Sapirjev koncept »as-if« osebnosti posameznika navezali na lacanovsko razumevanje simbolne identifikacije. Psihologistično tendenco tipologizacije osebnostnih variacij bomo naslovili z iskanjem povezav med (simbolno) kastracijo in kliničnimi (osebnostnimi) strukturami, kot jih pojmuje psihoanaliza, na eni strani ter bazično osebnostno strukturo v antropologiji na drugi strani. Poizkušali bomo torej podati odgovor na vprašanje, kako misliti skupaj nespremenljivi, kulturno pogojeni del »osebnosti«, kot ga razumejo družboslovne vede, in njen variabilni del, partikularno organizacijo užitka, s katerim se srečuje psihoanaliza. Odpiramo vprašanje, ali se zgodovinsko-specifično Nezavedno, ki je funkcija Simbolnega, odraža v osebnostih posameznikov in kateri vzvodi družbenih razmerij omogočajo produkcijo kulturno-specifičnih osebnostnih tipov ter vzpostavitev temeljnih družbenih razmerij.

Kot pomoč pri identifikaciji »povnanjenosti« strukture Subjekta se bomo v naslednjem podpoglavju 3.4.1 *Kultura in fantazma* oprli na lacanovsko pojmovanje fantazme, predvsem v njeni kolektivni dimenziji kot stereotipizirane historično-specifične predloge za artikulacijo Želje. Osvetlili bomo vlogo nezavedne Želje v fantazmi, katerega manko v lacanovski psihoanalizi označuje *objekt a*. Dotaknili se bomo ideološke razsežnosti fantazme – upravljanja s presežkom (užitkom) kot ene izmed možnih ključnih funkcij kulture.

Četrto poglavje *Antropologija, vednost, resnica* se po vsebinski osi oddaljuje od strogih teoretskih in referenčnih okvirjev, ki smo jih za poizkus reinterpretacije in revaluacije tematskega sklopa kultura-osebnost uporabili v tretjem poglavju. S tem mislimo predvsem na Sapirjevo razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom oziroma njegovo osebnostjo, predrugačeno skozi lacanovski pojmovni aparat, s ciljem po produkciji neke nove vednosti. Poglavje naslavlja predvsem tista ontološka, epistemološka, metodološka in vsebinska vprašanja v antropologiji, za katere lahko, po našem mnenju, ponudi odgovore prav psihoanaliza.

V podpoglavju 4.1 *Antropologija in »subjekt«* bomo odgovorili na vprašanje o možnosti doseganja objektivne vednosti v antropologiji, oziroma kako dosego tega znanstvenega ideala skozi objekt proučevanja mislita antropologija in psihoanaliza v primerjavi z drugimi, naravoslovnimi vedami.

V podpoglavju 4.2 *Želja in metoda* bomo odgovorjali na peto raziskovalno vprašanje, kaj pomeni lacanovsko razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega za metodologijo in epistemologije antropološke vede. Raziskovali bomo vprašanje, kako

premostiti razmak med reprezentacijo kolektivnih predstav in osebne fantazme. Resnica v psihoanalizi vedno zadeva vprašanje Želje. Psihoanaliza je to razmerje razdelala skozi koncept transferja, ki je, kot bomo pokazali, na »delu« tudi med antropološko terensko metodo in nakazuje na nujno strukturno partikularnost Resnice.

Peto poglavje vsebuje sklep, ki v luči uvodoma postavljenih tez in raziskovalnih vprašanj sistematično in strnjeno prikazuje ključna spoznanja disertacije o vsebini in vlogi Lacanove teorije subjektivnosti za Sapirjevo (antropološko) razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom. Ta spoznanja so ovrednotena glede na njihov prispevek k proučevanju in razumevanju odnosa med kulturo in osebnostjo. V zaključnem delu so izpostavljene tudi implikacije analize in temeljnih spoznanj disertacije za nadaljnje znanstveno raziskovanje.

2 TEMELJNI TEORETSKI KONCEPTI

2.1 Antropologija in psihoanaliza

Kljub širokemu zanimanju za interpretacijo simbolizma v kulturni antropologiji ima uporaba in pomen interpretacije socio-kulturnih fenomenov s psihoanalitično konotacijo na nivoju antropologije kot vede postransko vlogo. Trend je premik od psihoanalitične interpretacije simbolizma k tipu etnografije, ki se naslanja predvsem na individualno izkušnjo in dialog, kot se v najčistejši obliki udejanja v klinični situaciji. Vzrokov za takšno stanje je več: od splošnega nezaupanja kulturnih antropologov do »velikih« teorij in nasploh dvoma v pravilost Freudovega projekta, do izvornih nesoglasij, ki segajo do samih začetkov »sodelovanja« med antropologijo in psihoanalizo⁵ (Paul 1987, 82).

2.1.1 Kratka zgodovina odnosa med antropologijo in psihoanalizo

Sovpad med antropološkim in psihoanalitičnim poljem je (bil) v antropološki tradiciji še zlasti prisoten v študijah šole *kulture in osebnosti* in v nadaljevanju te tradicije, v t.i. *psihološki antropologiji* (Barnouw 1985, 3). Kar se danes z nadpomenko imenuje »psihološka antropologija«, se v svojih številnih podzvrsteh tako ali drugače sklicuje prav na širšo psihoanalitično tradicijo.

Interakcija med obema disciplinima se je začela že s samim začetkom oziroma nastankom psihoanalize. Freudove »vaje iz antropologije«, v katerih se je naslanjal na teoretska izhodišča skoraj vseh t.i. »očetov antropologije« (Frazerja, Morgana, Durkheima, Westermarka, Haddona, Fisona, Spencerja, Gillena in drugih - prim. Freud 2001a), brez dvoma predstavljajo poenostavljeno logiko analize družbene realnosti *par excellence*, v luči strukturalistične revizije nekaj desetletij pozneje (Lacan 2006) pa (še vedno) predstavljajo kvantni preskok v povezovanju individualne psihologije in socio-kulturnih fenomenov v iskanju stičnega razlagalnega elementa med psihičnim razvojem individuuma (otroka) in začetki človeške družbe.

⁵ Glej debato med Malinowskim in Jonesom o trobriandski matrilinearnosti (Jones 1924, Malinowski 2001, Spiro 1982).

Prvo konkretnjše oplajanje med psihoanalizo in antropologijo se je zgodilo v (ameriški) kulturni antropologiji v zgodnji prvi polovici 20. stoletja. Psihoanalitični seminar na newyorški Columbii je v letu 1939 institucionalno združil antropologe in sodelavce newyorškega psihoanalitskega inštituta (The New York Psychoanalytic Institute) in je po Vogetovi oceni (1975, 440) vzpostavil »formalno zvezo med antropologijo in psihiatrijo«. Dela seminarja so se udeležili številni antropologi, med drugimi Ruth Benedict, Clyde Kluckhohn in tudi Edward Sapir.

Zgodnje antropološke študije t.i. *kulture in osebnosti* so v celoti ali vsaj delno vključile dobesedna in deskriptivna branja freudovskih konceptov: od Boasovih učenk Meadove (Mead 1928, 1930, 1935) in Benedictove (Benedict 1934), kljub temu da slednja ni uporabljala freudovske terminologije, pozneje do Malinowskega in njegove študije Ojdipovega kompleksa na Trobriandskih otokih (Malinowski 2001), študij nacionalnega značaja ter študij modalne osebnosti Kardinerja, Kluckhohna, Lintona, Du Boisove, Gorerja in Wallacea (prim. Heald 1994, 2–13), dalje do prvih medkulturnih študij in testiranj freudovskih hipotez Whitingov, Spiroja in LeVinea (prav tam, 2–13) ter nenazadnje do etnopsihiatrije Roheima (Roheim 1930, 1934, 1945) in pozneje Devereuxa (Devereux 1951, 1967, 1976).

2.1.1.1 Freudova »antropologija«

Na razvoj klasične antropološke šole »kulture-osebnosti« je bil vpliv dela Sigmunda Freuda velikega pomena. Med samimi predstavniki omenjene antropološke tradicije ni obstajalo jasno strinjanje o tem, kateri deli Freudove teorije so ključni za izgradnjo polja, zato so bili koncepti, metode in nekateri deli teorije selektivno izbrani in do neke mere tudi prilagojeni trenutnim potrebam posameznih avtorjev.

Freudovo najbolj celovito »antropološko« delo, ki je uporabilo spoznanja iz psihoanalitične prakse za razumevanje družbenih institucij, je že omenjeno delo *Totem in tabu* iz leta 1913, a Freudov akademski interes za sociološke teme lahko sledimo najmanj do člankov *Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov* (2002) iz leta 1907 in *Kulturna spolna morala in moderna nevroznanost* (2002a) iz leta 1908, kjer so osrednja tema sociološki vidiki antagonizma med organiziranim in reguliranim življenjem v skupnosti, civilizacijo in posameznikovimi inertnimi, instinktualnimi silami v domeni *principa ugodja*. Podoben pristop zasledimo v delu *Množična psihologija in analiza jaza* (2007, 251–

311). *Nelagodje v kulturi* (2002b) iz leta 1930 je njegova najcelovitejša sociološka študija, v kateri je utemeljil analizo dužbenih in političnih tem na primeru »človeške narave«. V seriji »antropoloških« del - od *Totema in tabuja* (2007) iz leta 1913, *Prihodnosti neke iluzije* (2007, 323–373), do dela *Mož Mojzes in monoteistična religija* (2004) iz leta 1939 – gre Freudova analiza v smeri iskanja vzrokov v (kvazi)zgodovinskih dogodkih za nastanek družbenih vezi ob svitu civilizacije in pojavov, ki so v jedru »nelagodja« posameznikovega bivanja v kulturi.

Tako že Roheim (1936, 77) Freudu pripozna velik prispevek, ki ga je njegova teorija imela, oziroma ima za antropologijo, še zlasti tistih idej, ki so najbolj jasno zapisne v delu *Totem in tabu*,⁶ ter v odkritju inherentne logike v obsesivnih ceremonijah med potekom analize, ki je skupna (družbenim) ceremonijam in ritualom nasploh. *Totem in tabu* je bilo eno najljubših Freudovih del (Ferguson 2005, 108). Nanj je Freud nenehno opozarjal in ga navajal. Delo je, kot že omenjeno, pomembno tudi za antropologijo, saj predstavlja tekst vpogled v nekatere ključne psihoanalitične koncepte, aplicirane na arheološke, predzgodovinske in socialnoantropološke teme. Hipotezo o prahordi in uboju praočeta je pozneje Freud razvil v teorijo, ki naj bi jo bilo moč uporabiti za razlago prenekaterih socialno-kulturnih institucij.

Freudova vizija družbenega ustroja in dinamike v delu *Totem in tabu* je brez dvoma evolucionistično »spencerijanska«⁷. Pri tem ne mislimo zgolj za uporabo pojmov, kot so »primitiven«, »zaostal« ali »arhaičen«. Merimo predvsem za logiko, ki ji lahko sledimo od začetkov moderne evropske znanosti naprej, preko Humea, Kanta in končno do socialnega darvinizma Herberta Spencerja, enega najvplivnejših intelektualcev druge polovice 19. stoletja. Spencerjeva je teorija o univerzalnem, enotnem principu evolucije, po katerem se ravna vsi sistemi v naravi, od možganov, živalskih in rastlinskih vrst, do človeških skupnosti. Vsem sistemom je skupna dinamika spremembe od manj k bolj kompleksnim, pri kateri je »arhaično« bodisi povsem transformirano ali pa inkorporirano v »modernem« stanju. Vsaka stopnja predstavlja evolucijsko prilagoditev in je funkcionalna v danem zgodovinskem obdobju. Tem »arhaičnim ostankom«, prežitkom, ki jih zabriše časovni vektor, je mogoče slediti v preteklost kot geološkim plastem in iz hierarhične strukture posledično sklepati o posameznih vmesnih, razvojnih stopnjah. Preteklost torej zares nikoli ni nekaj, kar se je

⁶ Te ideje so zveza med incestom in eksogamijo, tabujem in nevrozo, ideja o narcistični naravi animizma, ideja o Ojdipalnem jedru totemizma (glej Freud 2007).

⁷ Herbert Spencer (1820–1903), britanski filozof, biolog, sociolog, eden izmed glavnih teoretikov evolucionizma in utelemljiteljev t.i. *socialnega darvinizma*. Spencer je bil izjemen polimat, starosta viktorijanske inteligence. Neposredno je vplival na Durkheimovo teorijo o arhaičnih in modernih družbah in nenazadnje na celotno strukturalistično/funkcionalistično antropološko misel. H. G. Rivers je npr. na terensko delo, ekspedicijo Torres Strait s seboj vzel zbrana dela H. Spencerja (glej Francis in Taylor 2014).

končalo na neki oddaljeni točki časovne premice. Je konstitutivni del sedanjosti. Iz te logike je izšla Haeckelova komparativna embriologija, model možganov Johna Hughlinsa Jacksona in Spencerjeva dediščina, ki je danes po stotih letih »spet« referenca za t. i. »revolucijo v nevroznanosti«. Sociobiologija, evolucijska psihologija/psihiatrija pa so že tako neposredne naslednice evolucionistične ideje (Young 2009). Avstralski domorodci tako predstavljajo »časovno okno« v našo paleolitsko preteklost in v tem gledanju Freud nikakor ni (bil) originalen. Celotna njihova družbena ureditev in nenazadnje njihov psihični ustroj je adaptacija na »okoljske pritiske« in lovsko-nabiralniški način življenja. Kot tak ustreza »naravnemu stanju stvari«. Evolucijska (paleo)psihopatologija vidi današnjega modernega človeka kot ujetega v telesu in umu v obdobju, ki se je končalo pred petimi milijoni let. Današnje nevro-psihopatologije so zgolj odmev, ostanek arhaičnih evolucijskih adaptacij. Freud sam tako direktnega preskoka sicer ni naredil, čeprav se je ponujal sam po sebi. Govorimo lahko zgolj o *podobnosti v formi*. Zavedal se je svoje inferiorne sociološke/etnološke teoretske podkovanosti, zato je ponudil skromno analogijo s simptomi »modernih« obsesivno-nevrotičnih bolnikov in »življenjem divjakov«.

A *Totem in tabu* vseeno ni najpomembnejši Freudov prispevek k razvoju psihološke antropologije, natančneje k tradiciji ameriške kulturne antropologije, ki se imenuje s skupnim imenom »*kultura in osebnost*«. Pomembnejši referenčni okvir je njegova teorija simbolizma, kot je zastavljena v delu *Interpretacija sanj* (2001) iz leta 1900. Še zlasti v primeru uvida v *dinamično naravo osebnosti*, sestavljene iz Nezavednega in zavednega uma, ki ju loči »prečka potlačitve«, ter identifikacijo *psihosimbolnih mehanizmov*, ki sodelujejo v predrugačenju nezavednih vsebin in v njihovih zavestnih prezentacijah. Ta »prečka potlačitve« je analogna prečki, ki ločuje označenca od označevalca v Lacanovi (1966a) modifikaciji Saussurjevega znaka (glej Shemo 3.2). Prikaz ontogenetske vzpostavitve nezavedne dimenzije uma nakazuje na *pomembnost obdobja (zgodnjega) otroštva* za razvoj posameznikove duševnosti oziroma osebnosti. Tudi sam Sapir sledi Freudu v prepričanju o pomembnosti najzgodnejšega otroštva na nastanek *bazičnega jedra osebnosti* oziroma *temeljnega osebnostnega tipa* (Šumi 1990) in o vlogi nezavednega v socialnem učenju⁸.

Dejstvo, da je mogoče psihične fenomene *znanstveno analizirati*, odkritje metode prostih asociacij in psihoanalitični pristop k empiričnemu študiju obdobja otroštva (prim. M.

⁸ »Naši otroci so popolnoma organizirane osebnosti že zelo zgodaj. Sicer ne vemo povsem natančno, kako do tega pride, vendar pa na to pomembno vplivajo interakcije med otrokom in njegovim zgodnjim okoljem do tretjega leta starosti« (Sapir 1994, 197). In še »nezavedna asimilacija igra večjo vlogo kot zavestno učenje in implicitne forme so bolj pomembne kot tiste eksplicitne.« (Sapir 1994, 38).

Klein, E. Erikson, G. Roheim, idr.), je vsekakor imelo pomembne in konkretne posledice nadaljnjih petdeset let v produkciji teorije (in prakse⁹) v psihološki antropologiji.

Seveda Freudov vpliv na ameriško psiho-antropološko tradicijo ni bil omejen zgolj na temeljno premiso o obstoju Nezavednega in primarnega procesa, ampak so bili pomembni tudi poznejši Freudovi koncepti, kot so *strukturni model duševnosti* oziroma osebnosti, sestavljeni iz Jaza, Nadjaza in Onega, z identifikacijo procesov in (obrambnih) mehanizmov, ki vplivajo na transformacijo (ne)zavednih psihičnih vsebin. Tridelni model duševnosti je bil pomembno konceptualno izhodišče za razjasnitev razvoja osebnosti v odnosu do *strukture* (npr. *Jaz in Ono*) in vsebine (npr. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*). Tako tudi Sapir šteje psihoanalitično, Freudovo, oziroma »psihiatrično« razumevanje osebnosti kot njemu najbližjo (1994, 145). Poleg Freuda se je Sapirjevo razumevanje kulture in osebnost v veliki meri navezovalo tudi na druge pomembne avtorje iz področja psihiatrije in psihologije, predvsem na Jungove objave na temo osebnosti, Koffkovo gestalt psihologijo in Sullivanovo psihoterapijo (Darnell in Irvine 1997, 292) ter druge avtorje, na kar kažejo njegove recenzije številnih psihitričnih del, ki jih Sapir napisal med leti 1917 in 1928¹⁰.

Za Freuda je (bila) psihodinamika simptomatologije začetna točka (psiho)kulturne analize. Freud pravi: »Kultura je za družbo to, kar je nevroza za posameznika.« (Bock 1980, 28). To videnje se na primer odraža v pristopih, kot je Kardinerjev (1945) koncept projektivnih, *sekundarnih institucij*, temelječih na *bazični osebnostni strukturi*, kjer je narejena enaka neposredna zveza med dejanji, mislimi, občutki vsakdanjega življenja in Nezavednim, kot obstaja med manifestno vsebino sanj in nevrotičnimi simptomi. Tovrstno enačenje religije, družbenih institucij, kulture »primitivnih« ljudstev z individualnimi »modernimi« psihopatologijami je značilno tako za Freuda (prim. 2001a), kot za nekatere poznejše »psihoanalitike kulture«. Uporaba klasičnih Freudovih konceptov za analizo kulture oziroma za neposredno prevajanje psihoanalitičnih konceptov za študij družbenih fenomenov se je kratkoročno izkazalo za problematično, a ne gre prezreti dejstva, da je prav psihoanaliza omogočila najplodnejše raziskave in dela s področja analize odnosov med osebnostjo in kulturo ter še vedno ostaja bogat vir za vse, ki se ukvarjajo s to tematiko. Prav tradicija »kulture in osebnosti« je v antropologiji delno premostila »freudovsko« vsebinsko enačenje kulturnih fenomenov z »nevrozo« ter z oporo na lastno epirično gradivo zgradila svoje

⁹ Primer teorije v praksi je na primer Devereux (1951), kjer gre za delo med severnoameriškimi Indijanci, na stičišču med antropologijo in psihoanalizo – »etnopsihiatrijo«.

¹⁰ Glej poglavje *Assessments of Psychology and Psychiatry* v Sapirjevih *Zbranih delih III*, kjer so vključene recenzije desetih pomembnih del avtorjev, kot so Freud, Pfister, W. H. R. Rivers, Pierce, Woodworth, Jung, Dorsey, Dunlap in Piaget. To poglavje daje uvid v Sapirjevo postopno seznanjanje s »psihiatričnim« poljem, ki je pozneje rezultiralo v Sapirjevi psihologistično obarvani teoriji kulture (Darnell idr. 1999, 687–727).

teoretske modele za razumevanje dinamike med kulturo in posameznikom (prim. Bock 1994, 2–4).

V kolikor imamo tako na eni strani freudovsko, »klasično« psihoanalitično tradicijo, med katerimi je strukturalistična, lacanovska le ena izmed njih, imamo prav tako na drugi strani različni srečanja med antropološkim in psihoanalitičnim teoretskim poljem.

2.1.1.2 Lacan in Lévi-Strauss

Antropologija je bila tudi za Jacquesa Lacana, kot za Sigmunda Freuda, poleg filozofije, matematike in strukturalne lingvistike eden izmed temeljnih teoretskih virov. Celo več, po Zafropoulosu je bil celoten Lacanov projekt »vrnitve k Freudu« mogoč edino preko Lacanovega branja Lévi-Straussove strukturalne antropologije (glej Zafropoulos 2010). Omeniti je potrebno tudi vpliv gradiva Malinowskega o Ojdipovem kompleksu (Lacan 2001 [1938]) in, kot že rečeno, še posebej Lévi-Straussovih *Elementarnih struktur sorodstva*, s katerim ga je povezovala Saussurejeva in Jakobsonova lingvistika. Lévi-Straussova interpretacija eksogamne menjave žensk je bila ključna za Lacana v njegovem prepričanju in sklicevanju na Maussa o obstoju neke splošne nezavedne strukture, ki regulira družbeno realnost. Govorica je torej tista »simbolna izmenjava«, ki »povezuje človeška bitja med sabo.« (Lacan 1988a, 142).

Lévi-Straussu in njegovi analizi strukture avunkulata, ki je pokazala, da osnovna enota sorodstva vedno vključuje minimalno štiri člene¹¹ (Lévi-Strauss 2001), gre pripisati tudi Lacanovo poudarjanje vloge *kvaternarnih struktur* oziroma strukture, ki je »od vpeljave pojma nezavednega postala nujna« (Lacan 1966a, 774) za razumevanje številnih Lacanovih konceptov. Čeprav v Lacanovem delu prevladuje število referenc na triadne strukture kot superiorne dualnim, pa so tudi kvaternarne pomembne. Lacan v članku iz leta 1953, v katerem se ukvarja z »indivdulnim mitom« nevrotika, navaja, da je »v nevrotiku kvaternarna situacija« (1989, 231–232) in dodaja, da ta kvaternarna struktura razkriva partikularnosti posameznega primera nevroze bolje od tradicionalne triadne tematizacije Ojdipovega kompleksa – mati, otrok, oče. Ta četrti element je smrt (prav tam, 237) oziroma na nekaterih mestih falos (1993a, 319). Druge pomembne kvaternarne strukture, ki se pojavljajo skozi

¹¹ Ti so: odnos brat in sestra, mož in žena, razmerja roditelj-otrok ter razmerja stric in nečak.

Lacanovo delo, so štiri presečišča v shemi L, štirje delni goni in njim odgovarjajoči štirje delni objekti, štirje diskurzi, sestavljeni iz štirih elementov na štirih mestih (po Evans 1966, 158). Nenazadnje omenja »štiri temeljne koncepte psihoanalize¹²« (Lacan 1996) in govori o *sintomu* (Lacan 2007) kot četrtem obroču, ki drži skupaj ostale tri redove v strukturi boromejskega vozla¹³.

Oblikovanje koncepta *simbolnega reda* gre v prvi vrsti pripisati plodnemu srečanju Lévi-Straussa in Lacana z Romanom Jakobsonom in njegovimi raziskavami na področju fonologije in afazije. S tem se je odprla pot uporabi načel strukturalne lingvistike v družboslovje: od strukture ne-celega Simbolnega kot specifične in avtonomne sfere realnosti do strukturalistične reintreptacije nezavednega, ki izkazuje jasno označevalno strukuro, pa je le še korak. Nezavedno je po Lévi-Straussu tisti lokus, kjer se simbolna funkcija avtonomno manifestira (Roudinesco 1999, 211). Za Lévi-Straussa je simbolni red, ki regulira vse družbene odnose in se odraža v mitih ter sorodstvenih strukturah, univerzalni nabor samostojnih in individualno neodvisnih logičnih operacij, katerih formulacije je mogoče dešifrirati (Lévi-Strauss 1969a). Lévi-Strauss navaja še druge pomembne sisteme, ki so v domeni simbolnega:

V vsaki kulturi lahko vidimo množico simbolnih sistemov, med katerimi so najpomembnejši govorica, poročna pravila, ekonomski odnosi, umetnost, znanost in religija. Vsi ti sistemi ciljajo k temu, da bi izrazili nekatere vidike fizične realnosti in družbene realnosti, pa tudi razmerja, v katerih sta ti vrsti realnosti med seboj, in razmerja, ki se vzpostavljajo med simbolnimi sistemi samimi. (Lévi-Strauss 1996, 236).

Vsekakor pa Lévi-Straussovega zaprtega, strukturiranega Nezavednega ne gre enačiti s freudovskim »nesimetričnim« Nezavednim, ki funkcionira po principu potlačitve. Lévi-Straussova (in Jakobsonova) struktura je zaprt, »cel«, koherenten sistem, medtem, ko je ta v (lacanovski) psihoanalizi ravno njeno nasprotje. Še več, Lévi-Straussova struktura se delno prekriva s področjem biološkega, z Naravo. Ta (nevrolška) značilnost človeškega uma je vrojena in univerzalna, »gramatična« logika, kjer se objekti in pojmi klasificirajo v odnose binarnih opozicij (Leach 1970, 15–33), objektivna dialektika, vrojena v fizični svet, pa se zrcali v organizaciji simbolnih struktur, ki regulirajo človeške odnose.

¹² Ti so: nezavedno, ponavljanje, transfer in gon.

¹³ »Povezava med R, S in I kot tremi zankami na način boromejskega vozla kaže, da ti registri niso povezani na ne-ločljiv, pač pa na so-ločljiv način. Ni enega brez drugega. Če odpove le eden, človeka kot človeka ni več.« (Hribar 1995, 501).

Lacan sledi Lévi-Straussu v pojmovanju simbolnega reda kot popolnoma avtonomne ravni realnosti. Za Lévi-Straussa je ta struktura objektivna forma, kjer mesta za subjekta ni in je ta ukinitelj »nujnost metodološke narave« (Lévi-Strauss 1974, 16), saj je subjekt in njegova navidezna »zavestnost« zgolj učinek te strukture. Kljub temu se Lévi-Strauss ni mogel povsem izogniti ideji subjekta in njegovega mesta v njegovi paradigmi, saj smisel obstaja samo zgolj in samo za subjekt, zato »ga je poskušal v strukturo pripeljati v obliki posplošenega človeškega duha, ki je nezavedno mesto strukture.« (Hrženjak 2002, 369). Po drugi strani je Lacanovo *Simbolno* red govornice, diferenciranih označevalcev, ki v svojem slepem avtomatizmu prekine *Imaginarno* homeostazo predojdipalnega odnosa med materjo in otrokom. Lacanova koncepcija zakona oziroma Zakona se v veliki meri navezuje prav na Lévi-Straussa (glej Lévi-Strauss 1951) in na njegovo pojmovanje zakona kot nabora univerzalnih principov, ki so podlaga vsem družbenim razmerjem in sploh omogočajo simbolni okvir, da so mogoči odnosi od menjave darov, sorodstvenih razmerij do oblikovanja zavezništov. Ker je najosnovnejša oblika izmenjave komunikacija, je Zakon v prvi vrsti lingvistična entiteta, zakon označevalca (Lacan 1977a, 66) oziroma sinonim za sam simbolni red. Lacan sledi Lévi-Straussovemu videnju Zakona kot izključno človeškega fenomena, ki loči človeka - Kulturo od kraljestva živali - Narave in regulira spolnost s prepovedjo incesta v Ojdipovem kompleksu, najprej kot imperativ, nato kot pakt. Zakon je tako v dialektičnem razmerju z željo, v kolikor je »... želja hrbtna stran zakona« (Lacan 1966a, 787). Zakon na eni strani željo omejuje, a jo po drugi strani šele omogoča, v kolikor je pogoj transgresije vedno neka določena osnovna prepoved. In to je prepoved incesta.

Ta nevidna družbena »pravila igre«, ki vzdržujejo družbeno realnost, se zdijo kot vzgib omnipotentnega »gospodarja lutk«, a so zgolj fikcija udeležencev, ki skozi udeležbo v »kolektivni norosti«¹⁴ (Sapir 1994, 245) pripoznavajo, da interpsihični Drugi (ne) obstaja. Predvsem pa to razumemo pri Lacanu in drugih francoskih strukturalistih, ki so sledili Lévi-Straussovemu projektu, kot dopolnitev razumevanja avtonomnosti simbolnega reda in mesta subjekta v njem.

Če je bilo prvotno oplajanje predstavnikov šole *kulture in osebnosti* na nivoju »konteksta« - interpretacija terenskega materiala s freudovskimi in z jungovskimi koncepti¹⁵ - je bil drugi stik na nivoju »strukture« - strukture, ki naj bi obstajala za manifestno družbeno realnostjo. A ta »struktura« se v argumentaciji močno razlikuje od skeletalne, »mrtve«,

¹⁴ Sapir kot »kolektivno obliko norosti« na neki točki označuje kar kulturo kot tako (Sapir 1994, 245; Darnell 1999, 484, 537).

¹⁵ Za uporabo psihoanalitične teorije in metodologije za druga področja družboslovja in humanistike se uporablja izraz t. i. »uporabna psihoanaliza« (ang. »*applied psychoanalysis*«).

objektivne, desubjektivizirane strukture socialnih institucij britanskega funkcionalističnega strukturalizma (prim. Radcliffe-Browna in drugih) ter Lévi-Straussove strukture simbolnega reda. Med slednje lahko uvrstimo tudi Edwarda Sapirja (prim. Sapir 1994), ki je z uporabo lingvistične logike in z oporo na psihoanalizo razvil svojevrsten »proto-strukturalističen« pristop k študiju odnosa med posameznikom in kulturo. Radcliffe-Brown in drugi predstavniki britanske socialno-antropološke šole so iz svojih modelov izključili posameznika in se osredotočili na samo formo, na kulturni vzorec. Temu primeren je bil tudi Sapirjev odnos do tovrstnega pristopa k antropološki analizi, saj je Sapir v središče analize postavil prav posameznika. Tako Sapir Radcliffe-Browna označi za »konceptualista« (Sapir 1994, 86), ki »skuša razumeti svet v povsem racionalnih terminih« (prav tam, 162). Osredotočanje na kontekstualni, »strukturalni« vidik in ne le na formo fenomena je med drugim tudi Sapirjevo razumevanje funkcionalne univerzalnosti Ojdipovega kompleksa, nastale v specifičnem tipu družinske situacije. Tovrstno razumevanje odstopa od dobesednega branja Freudove teorije, kot ga je uporabil na primer Malinowski (2001) za interpretacijo trobriandskega materiala. Njegovo razumevanje odnosa med posameznikom in kulturo ter kulturnimi vzorci načanja vprašanja socializacijskega procesa, ki presega stereotipe in raven analize, ki so v takratni antropologiji veljali v ameriški antropologiji - npr. Benedict in Mead - kot tudi v Evropi - npr. Malinowski (po Godina 1998, 229). Tako kronološko¹⁶ kot tudi teoretsko je Sapir izstopal iz kroga Boasovih učencev, najmanj ko gre za vprašanje socializacije. Zato ni odveč sklep Godinove, da je treba začetke proučevanja socializacije v ameriški antropologiji premakniti nazaj k Sapirju (Godina 1998, 229–230).

¹⁶ Za kronologijo objav prvega »vala« študij iz polja *kultura-osebnost* Benedictove, Meadove in Sapirja ter pozneje še Kardinerja in Lintona, iz katere je razviden Sapirjev doprinos k teoriji, glej Godina 1998, 230, op. 47.

2.1.2 Sklep

V podpoglavju 2.1 *Psihoanaliza in antropologija* smo z analizo, interpretacijo in sintezo primarnih virov predstavili zgodovino odnosa med antropologijo in psihoanalizo. »Intimna« zveza med obema disciplinama izhaja iz samega objekta preučevanja, človeka, in iz želje po njegovem razumevanju. Prikazali smo zgodovino odnosa med antropologijo in psihoanalizo in skozi prikaz antropološke dimenzije vprašanj, na katere je Freud odgovarjal v mnogih svojih delih, pokazali, da je interakcija med obema disciplinama nerazdružljivo povezana z nastankom psihoanalize, kot tudi »sodobne« kulturne antropologije.

Sovpad med antropološkim in psihoanalitičnim poljem je (bil) v antropološki tradiciji še zlasti prisoten v študijah šole *kulture in osebnosti* in v nadaljevanju te tradicije vse do danes v *psihološki antropologiji*. Ti zgodnji poizkusi vključitve psihoanalitične teorije v zgodnjo kulturno antropologijo so sicer imeli omejen teoretski domet, a globalno nikakor ni zanemarljiv Freudov dolgoročni vpliv na antropologijo, še zlasti ko gre za uvid v *dinamično naravo osebnosti* ter identifikacijo *psihosimbolnih mehanizmov*, ki sodelujejo v predruženju nezavednih vsebin in njihovih zavestnih prezenatacij. Prikaz ontogenetske vzpostavitve nezavedne dimenzije uma nakazuje na *pomembnost obdobja (zgodnjega) otroštva* za razvoj posameznikove duševnosti oziroma osebnosti, kar je odprlo pot številnim antropološkim empiričnim študijam obdobja otroštva in imelo pomembne in konkretne posledice nadaljnjih petdeset let v produkciji v psihološki antropologiji. Freudova ideja o psihodinamiki individualne simptomatologije kot začetna točka kolektivne (psiho)kulturne analize se je v antropologiji odražala v številnih pristopih, kot je Kardinerjev (1945) koncept projektivnih, *sekundarnih institucij*, temelječih na *bazični osebni strukturi*.

Zgodovinsko prenos idej med psihoanalizo in antropologijo seveda ni bil zgolj enosmeren. Kot smo že omenili, je samo Freudovo delo v marsičem »antropološko«; reference na tedanje antropološke avtorje in uporaba entografskega materiala sta pri Freudu vseskozi prisotna.

Tudi za Jacquesa Lacana je bila antropologija poleg filozofije, matematike in strukturalne lingvistike eden izmed temeljnih teoretskih virov. Celo več, po Zafiropoulosu (2010) je celoten Lacanov projekt »vrnitve k Freudu« bil mogoč edino preko Lacanovega branja Lévi-Straussove strukturalne antropologije. Brez Lévi-Straussa ne bi bilo Lacanovega koncepta *Simbolnega* kot popolnoma avtonomne ravni realnosti in mesta subjekta v njem. Lacanova koncepcija zakona oziroma Zakona se v veliki meri navezuje prav na Lévi-Straussa (glej

Lévi-Strauss 1951) in na njegovo pojmovanje zakona kot nabora univerzalnih principov, ki so podlaga vsem družbenim razmerjem.

Tudi v Sapirjevi teoriji, še posebej ko imamo v mislih njegovo razumevanje odnosa med konkretno psihologijo posameznika in širšim kulturnim miljejem, ima psihoanalitična teorija pomembno mesto. Pokazali smo, da je bila Sapirjeva uporaba psihoanalitične teorije sicer v »duhu časa«, kot tudi, da iz specifičnega umeščanja psihoanalitičnih konceptov v lasten teoretski model izhaja Sapirjevo posebno mesto v antropologiji tistega časa. Njegovo »proto-strukturalistično« razumevanje odnosa med posameznikom in kulturo ter kulturnimi vzorci načena vprašanja socializacijskega procesa, ki presega stereotipe in raven analize, ki so v takratni antropologiji veljali v ameriški, a tudi v evropski antropologiji.

2.2 Pojem »kulture« v antropologiji

Argumentacija doktorskega dela sledi temeljni ideji psihoanalize o človeškem fenomenu, to je subjektu Nezavednega, strukturaciji objekta Želje preko fantazme in posledično vseh iz tega izhajajočih manifestacij oziroma »intervencij« v »zunanost« družbene realnosti. Teoretična psihoanaliza je tako pokazala način interpretacije »objektivnih« sil, kot so politični in ekonomski dejavniki, družbene institucije ter biološki procesi, ki le-te radikalno postavi v domeno človekove »psihologije«. Tako Žižek v delu *Jezik, ideologija, Slovenci* (1987) v prvih treh poglavjih: Krekovostvo, Stalinski objekt in Patološki narcisizem skozi analizo prevladujočih form družbene vezi pri Slovencih - krekovsko domačijstvo, stalinski socializem in poznomeščanska družba - interpretira družbenim vezem odgovarjajoče »ustroje subjektivnosti«. Nadalje spomnimo zgolj na teorijo ideologije (prim. Žižek 1989), koncept gona v lacanovski psihoanalizi, ki implicira, da je gon simbolni (kulturni) konstrukt (Lacan 1977b, 162) in sploh celotne človeške seksualnosti, ko odgovarjamo na vprašanje biologije v freudovski teoriji.

Okviren model kulture, ki je predstavljen v doktorskem delu in je seveda zgolj to, okviren, nikakor ni mišljen kot nekaj statičnega, ampak kot dinamična, spreminjajoča se struktura, ki jo sooblikujejo interakcije med posamezniki in skupinami znotraj trenutno obstoječe mreže družbenih razmerij.

»Kultura« je eden najpomembnejših konceptov oziroma pojmov, ki so v zadnjih stotih letih suturirali antropološko znanstveno polje in je hkrati paradigmatški temelj kulturno-antropološkega pristopa k preučevanju človeškega fenomena. Antropolog Robert Lowie je v začetku 20. stoletja koncept kulture razglasil za »res edini in pravi predmet preučevanja etnologije, tako kot je zavest predmet psihologije, življenje biologije, električna energija za del fizike« (Lowie 1917, 5). Še več, »kultura« antropologov in sociologov je v sredini 20. stoletja dosegla status onipotentnega označevalca in »temeljnega kamna družboslovnih znanosti« (Chase 1948, 59). Tudi Sapir postavi pojem kulture med osrednja vprašanja polja »kultura-osebnost«. Poudarek je predvsem na študiju pomenov kulturnih vzorcev in ne na pojmu kulture kot take, saj je ta zgolj prazen pojem brez pojasnjevalne vrednosti (Sapir 1994, 240).

Vsaj v ZDA je bil v sredini 20. stoletja študij in teorija kulture zastavljen kot »resen« znanstven projekt (prim. Kroeber in Kluckhohn 1952), ki naj bi ta izmuzljivi koncept antropologom končno uspel iztrgati iz polja humanističnih »just-so stories«, podobno kot je to na svojih področjih uspelo psihologiji in sociologiji. Kroeber in Kluckhohn sta pozneje, v času po drugi svetovni vojni, ko so bile v ZDA kulturno-antropološke študije (še) na višku, vlogo in pojasnjevalno vrednost koncepta kulture v družboslovju in nasploh ocenila še višje: »ideja o kulturi, v tehničnem, antropološkem smislu je eden od ključnih konceptov sodobne ameriške misli« (Kroeber in Kluckhohn 1952, 3). Da pa bi študij kulture lahko postal predmet znanstvenega preučevanja antropologov, je bilo treba poiskati soglasje o sami definiciji besede. Kroeber in Kluckhohn se v svoji obsežni študiji tako strinjata, da je ena najprimernejših Parsonsonova definicija kulture kot sistema vednosti, vrednot in verovanj v smislu »kolektivnega simbolnega diskurza« (Kuper 1999, 16). To je vsekakor pomemben in daljnosežen premik v poizkusu razumevanja tega težavnega koncepta, saj je prvič jasno umeščena osrednja vloga Simbolnega, torej njena transindividualna, »diskurzivna« narava, ki ima na/za subjekt govornice realne posledice, ko se le-tega naslavlja iz nekega drugega lokusa¹⁷ in ima hkrati temeljno vlogo pri vzpostavitvi družbene vezi¹⁸: »svet idej« je torej tisti, ki strukturira in konstruira človekovo realnost. Po drugi strani pa je to predstavljalo jasen odmik od povezovanja »kulture« s pojmi iz vsakodnevne diskurza, kot so (visoka) umetnost, civilizacija in druga pojmovanja.

Kako v praksi, na terenu, preučevati kulturo v njeni na novo pozicionirani simbolni dimenziji, sta poizkušala odgovoriti dva temeljna modela, katerih variacije in iz njih

¹⁷ Na tem mestu mislimo na Lacanovo formulo Nezavednega kot »diskurza Drugega« (Lacan 1966a, 14).

¹⁸ Več o konceptu diskurza kot družbene vezi glej poglavje 3.4, stran 125–126.

izhajajoče »antropologije« so oblikovale tok sodobne kulturno-antropološke teorije. Prvi je »interpretativni«, ozko vezan na (kon)tekst posameznega simbolnega univerzuma (Geertz in drugi), in drugi, (etno)»znanstveni«, kartezijsko-kognitivni, ki ves poudarek daje generalizaciji in iskanju univerzalnih zakonov (Lévi-Strauss in drugi), ki se zrcalijo v lingvističnih strukturah. Po drugi strani (britanska) socialna antropologija proučevanje kulture kot miselnega konstrukta v celoti zavrača (Kuper 1999) ter pojem kulture dojema kot deduktivni teoretični konstrukt za razlago nečesa, kar je veliko bolj otipljivo in analizabilno s klasičnimi sociološkimi pristopi. Po Kuperju (1999, x – xi) tako obstaja pomembna razlika med nečem, kar je opazovano, opisano, celo delno pojasnjeno, in tistim, na kar se sklicujemo kot na edini temeljni pojasnjevalni okvir za razlago človeškega mišljenja in vedenja. Politični in ekonomski dejavniki, družbene institucije ter biološki procesi ne morejo biti potisnjeni v podrejeno vlogo sistemom vednosti ali verovanj.

V zadnjih desetletjih bi v grobem lahko mesto študija kulture med kulturnimi antropologi in z njim povezanimi metodološkimi pristopi postopoma umestili izven polja družboslovnih znanosti, v humanistiko, od sociologije in psihologije k interpretaciji ter dekonstrukciji. Zgodilo se je torej ravno nasprotno, kar je bil cilj Parsonsove epistemološke revoluciji v družboslovju: narediti novo znanost o kulturi¹⁹. Nasploh je v sodobni antropološki teoriji tendenca, da se je temu onnipotentnemu konceptu treba raje izogniti in v zameno za opis tovrstnih tem se uporablja bolj »skromne« koncepte, kot so vednost, tradicija, verovanje, umetnost, tehnologija in celo ideologija. Če so antropologi, vsaj v grobem, po desetletjih teoretiziranja in uporabe modelov kulture na praktičnih primerih (upravičeno) zadržani do vsega, kar je povezano s »kulturo«, tega nikakor ni mogoče trditi o vlogi koncepta »kulture« nasploh. To drži od »kulturnih študij« do znane Huntingtonove teze (Huntington 1993, 22). »Kultura« je postala objektivno dejstvo vsakodnevnega diskurza, vselej ko se raziskuje vprašanja kolektivne identitete in družbenega statusa (Kuper 1999, 3).

¹⁹ S tem mislimo na nove, kritične, interpretativne pristope, ki so se v (ameriški) kulturni antropologiji začeli pojavljati po letu 1970 (glej Clifford in Marcus 1986).

2.2.1 Zgodovina koncepta kulture v antropološki teoriji

Argumentacije te vrste niso nič novega, podobna (epistemološka) vprašanja na temo kulture so dosegle svoj (drugi) vrhunec že med 20. in 50. letom prejšnjega stoletja, ko so se številni avtorji naslonili na svoje predhodnike iz 18. in 19. stoletja ter prepoznali, da se diskurzi o »kulturi« zlahka umeščajo v že znane kategorije (Kuper 1999, 10).

V grobem lahko ločimo med tradicijami angleške, nemške in francoske šole teorije o kulturi ter diskurzi, ki so vezani na (filozofsko) tradicijo razsvetljenstva, romanticizma in klasicizma (prav tam, 5).

Različna pojmovanja pojma kulture izhajajo iz različnih družbeno-političnih kontekstov, ki bi jih v osnovi lahko opredelili kot temeljni družbeno-ekonomski svetonazorski antagonizem med »objektivno« univerzalistično francosko *Civilization* kot nosilko družbenega napredka in »subjektivno«, iracionalno, relativistično nemško *Kultur*, med svetovljansko civilizacijo razuma, znanosti, tehnologije in materializma, ki v fenomenologiji človeških odnosov in dejavnosti prepozna obris skupne človeške narave, ter mednarodno tradicijo ustvarjalnega individualnega uma, umetnosti in duhovnosti, na katerih temeljijo ideološke premise kulturnega relativizma. V primerjavi bi lahko šli še dlje in rekli, da govorimo o dialektični razliki med nizom nasprotujočih si pojmov: neživo strukturo in živo substanco, med družbo in posameznikom, med racionalnostjo individualnih strategij in iracionalnostjo Želje, med sociologijo in psihologijo, med pozitivizmom, sociologizmom in utilitarizmom na eni ter idealizmom, historicizmom in relativizmom na drugi strani, med Durkheimom in Freudom itd. Lacan je mejo med obema ekstremoma izničil, ko je v svojem delu skušal pokazati, da je »neživa« struktura še kako prežeta z »življenjem« (užitkom) - »Duh« nenazadnje tudi je »kost«, Heglova trditev, ki svojo potrditev najde v lacanovski teoriji. Nenazadnje je to odkril že Freud z Nezavednim, le da je Lacan Nezavednemu jasneje odstranil etiketo biološke psiho(pato)loške entitete.

Oba koncepta, »kultura« in »civilizacija«, sta se med evropskimi intelektualci pojavila v 18. stoletju kot nov, alternativni sekularni model govora o sistemu pomenov in vrednot, ki je zapolnil praznino, nastalo po postopni izgubi primata (krščanske) religije v odnosu do razsvetljenskih idej in znanosti (prav tam, 8). Febvre (1929, 14) ugotavlja, da pojma *civilizacija* v modernem pomenu besede pred letom 1766 v francoskih virih še ni moč pogosto najti. Pred tem se pojavlja zgolj kot tehnični termin v pravniškem žargonu, v smislu podrediti se zakonu: *civilité*, *politesse*, *police*. Benveniste prvo omembo termina pripiše Mirabeauju leta 1757 (Benveniste 1971, 291). S časom je pojem *civilisé* nadomestil termin za označevanje

osebka, ki mu manjka veščin obnašanja in socialne etikete. Okrog leta 1770 je bil skovan neologizem *civilisation* in se v letih med 1780 in 1830 v francoskih intelektualnih krogih hitro uveljavil kot sinonim za napredek in primeren označevalec za klasifikacijo in hierarhizacijo posameznih univerzalnih zgodovinskih etap in materialnega ter duhovnega razvoja ljudstev, ki naj bi po tem modelu prehajale od stopenj divjaštva, preko barbarizma do civiliziranosti (Kuper 1999, 23–26; Gilderson 1996).

V nemških deželah je pojem *Kultur* v začetku imel podoben pomen kot civilizacija, a se je utilitaristično pojmovanje ahistoričnega zunanjega družbeno-ekonomskega okvira - politike, ekonomije, morale, religije in tehnologije - kmalu obrnilo »navznoter«, v kolektivno duhovno dimenzijo posamezne družbene skupine v konkretnem času in prostoru. V zgodnji ameriški antropologiji, začenši z Boasom naprej, je bila tradicija nemške klasične misli bolj prisotna kot razsvetljenska, racionalistična. To velja tudi za Boasovega učenca Sapirja, rojenega v takratnem pruskem Lauenburgu, ki se je izobraževal pod vplivom nemškega duha, kakršen je v določenem obsegu preveval takratno ameriško visoko šolstvo, še posebej pa filološke študijske programe (glej Andresen 1990, 227). Tako je Sapir nemške romantike, kot je bil npr. Herder, cenil neprimerno višje od angleških in francoskih razsvetljencev, ki jih je imel za »naturaliste« in ki so se mu spričo svoje »neotesane« mehanicistične psihologije zdeli otročji (prav tam).

Na Otoku so specifične družbeno-ekonomske razmere, nastale s hitro industrializacijo, narekivale smer, ki je poizkušala premostiti kontinentalne razlike med »katoliško« civilizacijo in »protestantsko« kulturo. Novi produkcijski odnosi so prinesli korenite horizontalne in vertikalne družbene spremembe, ki so med teoretiki kulture v ospredje postavljali predvsem negativne posledice, ki jih je v vsakodnevno življenje množic iz družbenega dna prinašal skokovit tehnološki napredek in nova, t.i. »materialistična« civilizacija. V tem smislu so povečevali trajnostne kulturne vrednote, utelešene v evropski umetnosti in filozofiji (Kuper 1999, 8–9).

Po objavi Darwinove *The Descent of Man* leta 1871 so že omenjena različna kontinentalna filozofska prepričanja o naravi človeških razlik in univerzalnosti le-teh naletela na močnega konkurenta iz polja biologije. A je hkrati res, da je Darwinova teorija služila tako razsvetljenski ideji univerzalizma, iz katerega sta pozneje izšla socialni in kulturni evolucionizem Morgana, Maina, Tylorja in Frazerja, kot tudi teoretikom iz vrst nasprotnikov razsvetljenskih idej, ki so v kulturnih razlikah, o katerih so tako pogosto poročali etnografi,

etnologi in antropologi, videli jasen dokaz temeljnih rasnih (bioloških) razlik²⁰. Vsekakor pa je bila »kultura« z vstopom »novega igralca« v teoretsko polje jasno postavljena v opozicijo biologiji oziroma naravi (prav tam, 11), kot najbolj osnovna značilnost, ki človeka loči od ostalih živalskih vrst. To ne pomeni, da so zakonitosti, ki veljajo v naravi, enake, ko govorimo o človeški zgodovini. Ideja, da so kulture različnih skupnosti dinamične, hibridne entitete, odvisne od nešteti naključnih, demografskih, zgodovinskih in geografskih dejavnikov, je bila še posebej prisotna v ameriškem okolju, kjer so Boasove teze o partikularnosti kultur, skepticizmu do univerzalnih zakonitosti evolucije in splošnem zavračanju biološko determiniranih kategorij rase, spola in starosti, imele še kako pomembno (družbeno-politično) vlogo v formiranju antropološke vede (prav tam, 14).

V ZDA je podobno kot Febvre (1929), Elias (1978) in Williams (1958) za francosko, nemško in angleško tradicijo, Talcott Parsons (1937) predstavil svojo genealogijo tradicij mišljenja o civilizaciji in kulturi v delu *The Structure of Social Action*. V njej je s prepletom teorije in empiričnih raziskav poizkušal preseči globoko razdelitev med obema velikima svetovnima nazoroma, pozitivizmom in idealizmom, podobno kot je tudi sam pripisal Webru in Durkheimu očitno paradigmatsko sorodnost (Parsons 1937, 717). Družboslovnim znanstvenikom bi naposled bilo moč končno preveriti »nepreverljive« teorije, vključno s tistimi o kulturi in družbi. Ljudje se vedno ne vedejo racionalno, kot so to trdili utilitaristi, kar je Parsons pripoznal in hkrati identificiral tri pozitivistične znanstvenike, ki so dejstvo, da posameznik v sprejemanju svojih odločitev ni povsem samostojen in racionalen, tudi sprejeli: Durkheim, Parete in Marshall (Kuper 1999, 49).

A v kolikor pozitivistična družbena znanost ni mogla ponuditi odgovorov na vsa vprašanja, zakaj se ljudje vedejo na določen način, tudi idealisti Kantove tradicije niso mogli pojasniti objektivnih posledic, ki so sledile iz konkretnih dejanj za doseg nekega cilja. Sintezo obeh nasprotujočih si kontinentalnih tradicij je Parsons (pozneje) poimenoval *splošna teorija družbenega delovanja* (Parsons 1952), po kateri je objektivni svet mogoče klasificirati v tri velike prepletajoče se sklope objektov, ki vplivajo na posameznikove odločitve v doseganju ciljev: »družbene«, ki tvorijo družbeni sistem, »fizične«, del človekovega biološkega in osebnostnega sistema, ter »kulturne«, ki sestavljajo specifični kulturni sistem. Parsonsova teza je, da se posamezniki na določen način vedejo predvsem zato, da optimizirajo

²⁰ Ernst Haeckel, vodilni nemški darvinist iz konca 19. stoletja, je z argumentacijo, ki je v darvinizmu iskala znanstveno potrditev za primat svobodnega trga, superiornost »pruske rase« in Bismarckove politike, naletel na močan odpor dela stanovskih kolegov, še posebej pripadnikov liberalne »berlinske antropološke šole«, Rudolfa Virchowa, Adolfa Bastiana in nenazadnje njunega učenca Franza Boasa (Kuper 1999, 13), ki je ideje kulturnega difuzionizma in realtivizma pozneje prenesel v ZDA in osnoval moderno ameriško kulturno antropologijo.

svoje koristi, iz pragmatičnih razlogov, zaradi ekonomičnosti in to na način, da je njihovo »povnanjeno« vedenje osvobojeno subjektivne dimenzije in prenešeno na Drugega kot poroka smisla²¹.

V skladu s to »delitvijo dela«²² bi se z omenjenimi avtonomnimi sistemi interdisciplinarno ukvarjale sociologija in psihologija. Kulturni objekti, simboli, ideje, vrednote pa bi spadali v domeno »znanosti o kulturi«, kar naj bi prevzela »nova«, specializirana antropološka znanost, okleščena metodologij in teorij iz drugih humanističnih in družboslovnih disciplin.

Parsons je ideje nemške romantične tradicije o kulturi kot sistemu idej in vrednot umestil v »prakso«, na »teren« in antropologe pozval, naj sodelujejo v tem interdisciplinarnem podjemu in preučujejo materialno eksistenco specifičnih simbolnih univerzumov, ki se »zrcalijo« v posameznikih. To bi pomenilo redefinicijo in reorganizacijo antropologije ter posledično opustitev nekaterih velikih klasičnih antropoloških tem, kot so arheologija, difuzija kulturnih elementov, historična antropologija itd., saj bi te tematske sklope prevzela znanost o družbeni strukturi, sociologija, s čimer pa se niso strinjali nekateri takratni vodilni antropologi, za katere je bila družbena struktura integralni del večjega »kulturnega« sistema in ne njen neodvisen del (Kroeber in Kluckhohn 1952, 136).

Kroeber in Kluckhohn začneta svojo genealogijo pojma kulture v ameriškem antropološkem in družboslovnem znanstvenem diskurzu s (pre)široko zastavljeno Tylorjevo definicijo kulture iz leta 1871, ki govori o kulturi kot »kompleksni celoti, ki vključuje znanje, verovanje, umetnost, moralo, pravo, običaje in vse ostale sposobnosti in navade, ki jih posameznik pridobi kot član družbe« (Tylor 1877, 1)²³, ki je kar 32 let, torej od Tylorjeve prve definicije kulture do leta 1911 in Boasovega »relativističnega« obrata, predstavljala edino merodajno definicijo kulture, čeprav dolgo ni bil priznan njen epistemološki pomen (Kuper 1999, 62). V letih med 1920 in 1950, v obdobju, ki, kot bomo pozneje videli, sovpada z izoblikovanjem Boasovega teoretskega kroga, pa so ameriški družboslovci, na čelu z antropologi, proizvedli kar 157 novih definicij in tolmačenj pojma kulture (prav tam, 57).

²¹ »Ne glede na to, kam se v polju socialnega vedenja obrnemo, moški in ženske delajo, kar delajo, in ne morejo nič drugega, kot to delati, in to ne toliko zato, ker so pač tako narejeni, ali ker imajo takšne in takšne razlike v osebnosti ali ker se morajo prilagoditi svojemu trenutnemu okolju na ta in ta način zato, da bi sploh preživel, temveč predvsem zato, ker so ugotovili, da je lažje in estetsko bolj zadovoljujoče, da vzorčijo svoje vedenje skladno z bolj ali manj jasno organiziranimi oblikami vedenja, za katere ni nihče odgovoren, ki niso jasno razumljene v njihovi dejanski naravi in za katere je skorajda mogoče reči, da so povsem samoumevno imputirane v naravo stvari tako, kot so tri razsežnosti imputirane v prostor« (Parsons v Godina 1998, 226).

²² Skupni Kroeberjev in Parsonsov »manifest« je bil objavljen leta 1958 v *American Sociological Review*.

²³ Tylorjeva definicija kulture se glasi: »Kultura oziroma Civilizacija je, v najširšem etnografskem smislu, kompleksna celota, ki vsebuje znanje, vero, umetnost, moralo, zakone, običaje in katerekoli druge sposobnosti in navade, ki jih posameznik pridobi kot član družbe« (Tylor 1877, 1).

Težava s Tylorjevo pozitivistično definicijo in podobnimi »etnografsko« zastavljenimi pojmovanji, temelječimi na britanskem empiricizmu in francoski razsvetljenski misli, je, da so vključevale in združevale preveč raznolike elemente, med katerimi ni bilo jasne ločnice, kaj predstavlja družboslovna dejstva (institucije itd.) in kaj sisteme idej. Prav to dilemo, ki jo je izpostavil Parsons, Kroeber in Kluckhohn v svojem delu postavita v jedro »novega« antihumanističnega, znanstvenega pristopa preučevanja kulture, ki temelji na premisi o skupni *simbolno posredovani dimenziji človekove eksistence*. Ali kot domet Tylorjeve definicije razume Sapir:

Tylorjeva definicija kulture je preživela. V glavnem ponuja orientacijo, ne gre pa prav globoko. Tylorjeva definicija je neustrezna zato, ker preveč poudarja tiste posebne oblike vedenja, ki se zde najpomembnejši v političnem smislu, ter visoko ovrednotene²⁴ (en. *evaluative* op. L. K.) kulturne elemente, kot je religija. Tylor ne dela napake, vendar pa nas varuje pred tem, da bi jasno razmislili o takšnih kulturnih dejstvih, kot so gesta, žvižganje, jezik, drža ali o drugih elementih, ki so neopazni, čeprav povsem kulturni (Sapir 1994, 37).

Strukturalizem (na čelu z Lévi-Straussom) se je pozneje s simbolno teorijo družbe osredotočil prav na to skupno in edinstveno dimenzijo človeške (družbene) realnosti oziroma na njene začetke, na »simbolni vir družbe« (Močnik 1996, 291).

Kar antropolog opazuje in popisuje na terenu, predstavlja zgolj materialno manifestacijo simbolne strukture, katere najznačilnejši in najpomembnejši del predstavlja sistem specifičnih vrednot skupine ljudi v času in prostoru. Kot že rečeno, pred prelomom 20. stoletja težko govorimo o konsenzu o naravi kulture, ki bi ustrezal modernim antropološkim kriterijem (Stocking 1968, 201)²⁵. Stocking pripisuje Boasu »prve moderne (antropološke, op. L. K.) konotacije« besede kultura, kar je razvidno posredno iz njegovih del in elementov, ki ji izpostavlja: historičnost, vedenjski determinizem, relativizem itd. (prav tam, 202). Nenazadnje začne Boas govoriti o »kulturah« in ne več o »Kulturi«, značilnost, ki jo Kroeber in Kluckhohn pripišeta tudi Lintonu (1936) in Meadovi (1937) (Kuper 1999, 60). A šele od 30. let 20. stoletja dalje, pod vplivom sodelovanja s svojimi tesnimi sodelavci in študenti: Edwardom Sapirjem, Ruth Benedict in Margaret Mead, lahko govorimo o Boasovem »modernem« pojmovanju kulture kot o integriranem sistemu simbolov, idej in vrednot.

²⁴ Po menju Šumijeve so to elementi kulture, ki »močno odpomorejo k presojanju kulture« in bi mogoče bil za tovrstne kulturne elemente na mestu izraz »evalvativni« (Šumi 2000, 382).

²⁵ Po Kuperju (2000a, 61) pa to ni moč trditi za Lowieja, Kroeberja in Kluckhohna, ki nasploh niso upoštevali vplivov tradicije liberalne Berlinske etnološke šole Virchowa in Bastiana na Boasa.

Robert Lowie je leta 1917 v vrsti predavanj z naslovom *Culture and Ethnology* predstavil kulturo kot stvar *sui generis* (Lowie 1917, 66), ki je ne determinira niti okolje niti rasa. Podobno kot Lowie so tudi drugi Boasovi učeneci, kot na primer Goldenweiser in celo Kroeber (Kuper 1999, 64), v 20. letih 20. stoletja kulturo razumeli kot mozaik običajev, ritualov, prepričanj in verovanj, ki se prenašajo iz roda v rod, ali pa jih skupina prejme od druge skupine. Vsekakor pa je takratnem pojmovanju ključna njena historična komponenta.

Prelom s »klasično« boasovsko kulturno-antropološko tradicijo pride z drugo generacijo Boasovih učencev, med katerimi najbolj izstopa delo Edwarda Sapirja²⁶. Tylorjevo kot tudi Boasovo »etnološko« vizijo kulture zavrne v eseju *Culture, Genuine and Spurious* (Sapir 1924), saj naj bi bila tovrstna kulturno-historična perspektiva (ponovno) preširoka in bi tako »kulturo« lahko enačili s skoraj vsako družbeno-prenosljivo človeško dejavnostjo. Po drugi strani je bil Sapirjev pogled na kulturo v marsičem navidez metafizičen in neznanstven, v primerjavi s klasično definicijo, v tehničnem in v etnološkem smislu, pa vsekakor bolj »humanističen«, saj je kultura po eni strani celotna dediščina neke skupine, a po drugi strani vključuje predvsem specifično »duhovno dediščino skupine« (prav tam, 405), ki daje posamezniku smisel in mesto v družbi. Vsaka kultura ima torej svojstven set kulturnih elementov, s katerimi operirajo njeni pripadniki. Antropologija bi morala opustiti študij kulture kot »civilizacije« in sprejeti humanistično idejo (klasične nemške misli) kulture kot »duha« (*Geist*) neke skupine - pozicija, ki jasno nakazuje poznejšo psihologistično smer interpretacije kulture in odnosa kultura – posameznik. A če so avtorji kot Lowie in še posebej Kroeber razumeli kulturo kot samostojno entiteto, ki jo je moč znanstveno preučevati, Sapir od tega pojmovanja vsekakor odstopa²⁷, saj pri analizi kulture, v kolikor je ta mogoča, vedno ostaja izhodišče posameznik in njegovo vedenje: »Nikoli ne moreš videti kulture; vidiš ljudi, ki se vedejo.« (Sapir 1994, 50).

V kolikor so bili v ZDA Boas in njegov krog privržencev in nasprotnikov tisti, ki so bili gonilo novega relativističnega diskurza o kulturi, je v Evropi podobne daljnosežne premike v misli imela britanska »funkcionalistična revolucija« Malinowskega in njegovih učencev: Firtha, Schapere, Richardsove itd., za katere so bili »kultura« in njene socialne institucije nujno orodje oziroma vzvod, ki človeštvu služi za zadovoljevanje naravnih nagonov in instinktov (prim. Malinowski 1995). Teorija je protestanško utilitarsitično logiko pragmatično uporabila skupaj s Freudovo teorijo. Na tej točki je v zgodovini vede sovpad med

²⁶ V pregledih zgodovine antropoloških teorij je Sapirjevo mesto v tem »prelomu« splošno sprejeto dejstvo (prim. Harris, 1972; Voget, 1975 idr.).

²⁷ Svojo kritiko do tovrstnega (Kroeberjevega) reificiranega pojmovanja kulture kot »superorganske« entitete je Sapir predstavil v članku »Do we need a 'superorganic'?« (1917).

obema izjemno produktivnima trenutkoma v antropološki teoriji, Boasovim in Malinowskijevim krogom ter Freudovo teorijo, več kot zgolj naključje. Prav Freudova teorija je bila tista, ki je implicitno ali eksplicitno v antropologijo na obeh straneh Atlantika v prvi polovici 20. stoletja vnesla kreativni nemir in botrovala nastanku novih metodoloških in teoretskih pristopov, ki so imeli daljnosežne posledice v razvoju antropologije kot vede. Četudi se je vloga Freudove teorije v antropologiji skozi zgodovino spreminjala, pa je očitno, da vse različne »antropologije« v takšni ali drugačni obliki ne morejo več spregledati dejstva, da je človekova »psihologija« v svojem najširšem pomenu pomemben element v razumevanju odnosov na relaciji posameznik/skupina in struktur ter mehanizmov, ki te odnose regulirajo. Tovrstno razumevanje »psihološke narave« kulture je na primer Kardinerjeva definicija kulture: »Koncept kulture postane operacionalno orodje ob hkratni uporabi psihološkega vpogleda v dejstvo, da različni načini življenja predstavljajo različne probleme adaptacije in da imajo ti /načini/ specifične vplive na posameznika, kakor se pridružujejo njegovemu procesu vzrasti. To naziranje odpravlja problem odnosa med biološkimi na eni in sociološkimi vplivi na drugi strani.« (Kardiner v Šumi 1990, 25).

Freudova »kultura« kot regulator primarne potrebe po preživetju je v jedru podobna nevrozi, a ne v kliničnem, ampak v funkcionalnem smislu. Je mehanizem, ki brzda takojšnjo zadovoljitev človekovih primarnih bioloških potreb. Človek s kulturo izstopi iz Narave, kjer se Življenje udejanja v čisti in direktni obliki, s tem, ko si sam postavi meje zadovoljevanja svojih primarnih potreb, ki mu jih narekuje njegov biološki ustroj. Postane sam svoj stvarnik, Oče, avtoriteta, ki je sebi uvedla Zakon, koga ali kaj jesti-ubiti-ljubiti. Pravila poročanja, ki v veliki meri prepovedujejo poroko in spolnost med ožjimi sorodniki, so le en tak indikator človekovega sestopa v Kulturo. Če je človeška žival želela postati »človek«, je morala biti eden od prvih korakov na tej poti avtokreacije prepoved spolnosti z lastno materjo/očetom. Primarne tendence po naravni fuziji s prvim objektom Kulture, Materjo, prekine prohibicija incesta s strani Očeta kot nosilca Zakona, ki Mater šele retrogradno konsituira kot prvi izgubljeni *objekt Želje*²⁸. Ker je Mati izgubljena in nereprezentabilna, je njen status kot Nezavedne Stvari onkraj govorice (Lacan 1992). Freudova »kultura« je v svojem bistvu »nevrotična«, v logiki, da zahtevo (po Stvari) v kulturi zamenjujejo drugi metonimični objekti, ki pa so zgolj (ne)zmožnosti artikulacije (Nezavedne) Želje v označevalcu.

²⁸ »Posebni objekt potrebe je skozi označevalno zahtevo (skozi artikulacijo potrebe v obliki govorne zahteve, naslovljene na Drugega) ohranjen, ukinjen, povzdignjen...: ukinjen je v svoji neposrednosti; delovati začne kot nekaj posredovanega kot izpričevanje nečesa, kar se izraža skozenj... kot 'dokaz Ljubezni'« (Žižek 1984a, 14).

Klasičen primer strogo freudovskega branja kulture je Geza Roheim, ki je v svojem delu *The Origin and Function of Culture* (1943) trdil, da je moč rojstvo civilizacije oziroma kulture pripisati iskanju bolj ali manj uspešnih načinov obvarovanja pred izgubo (primarnega) objekta, ki izhaja iz situacije najzgodnejšega otroštva (Roheim 1943). Podobno razumevanje funkcije kulture najdemo pri Freudu v njegovem delu *Totem in tabu* (Freud 2001a).

Za poznejše avtorje, ki jih povezujemo s psihoanalitično antropologijo, kot so Devereux (Devereux 1967, 1978), DeMause (DeMause 1982) in Stein (Stein in Apprey 1987), je pojem kulture vezan na kolektivno fantazmatsko ozadje univerzalnih tesnob, pri čemer pa te niso več biološko determinirane, kot na primer pri Roheimu, ampak so rezultat pomanjkanja ljubezni v zgodnjem otroštvu in psihično obremenilnega projiciranja starševskih konfliktov ter fantazm na potomce.

Po drugi strani je Kardiner, še eden izmed velikanov psihoanalitične antropologije, zavračal predpostavko o univerzalnosti infantilnih stisk in tesnob ter z njo povezanimi univerzalnimi fantazmami (Kardiner in ostali 1945). Primarne fantazme naj bi bile situacijsko variabilne in odvisne od kulturno pogojenih institucionaliziranih vzgojnih in negovalnih praks ter od socializacije (Kardiner in ostali; Manson 1988). Ta predpostavka je pozneje oblikovala raziskovalne pristope Whitingov (Whiting in Whiting 1975) in Munroejev (Munroe in drugi 1981). Za Whitinga in Whitingovo (1960, 918) je temeljna značilnost določene kulture oblikovanje skupnih simbolnih determinant vedenja, a ne zgolj na primarni normativni in materialni ravni, ampak kot sistem za kodiranje in klasificiranje skupnih idej določene skupine ljudi (Whiting in Whiting 1960). Linton je posamezno kulturo »behaviouristično« definiral kot tisto »konfiguracijo naučenega vedenja in posledic vedenja, katere temeljni elementi so skupni in se prenašajo med člani posamezne družbe« (1945, 32).

Spiro (Spiro 1987c) je strogo kulturalistično pozicijo nekoliko omilil v smeri univerzalnosti temeljne človeške narave, ki jo je moč prepoznati na delu v raznoliki etnografski evidenci. Goodenoughovo (1957, 167–168) pojmovanje kulture gre še bolj v smeri kognitivne, mentalistične percepcije: »Kultura družbe tvori vse tisto, kar mora posameznik vedeti ali verjeti, da lahko živi na način, ki je sprejemljiv za člane te iste družbe.«

Shwederjeva definicija sovpada kulture in osebnosti pa je naslednja: »Posameznikova osebnost je skladna s prepričanji in institucijami družbe oziroma kulture, kateri pripada, do te mere, da lahko le-te zadovoljijo individualne potrebe« (1979b, 303). Geertzova trditev se navezuje na Freudovo in Tylorjevo nocijo o kulturi kot nadzornem mehanizmu: »Kulturo najbolje razumemo, če je ne vidimo kot preplet dejanskih vedenjskih vzorcev – običajev,

tradicij itd., ampak kot nabor nadzornih mehanizmov – navodil, pravil, napotkov (kar računalniški inženirji imenujejo »program«) – za regulacijo vedenja« (1965, 106–107).

Barnouw (1985, 5) predlaga široko definicijo kulture, ki zajame tako predpostavljene mentalni kot materialni aspekt kulture: »Kultura je način življenja skupine ljudi, kompleks skupnih konceptov in vzorcev naučenega vedenja, ki se med člani prenašajo iz generacije v generacijo z jezikom in s posnemanjem.«

Čeprav je Sapirjevo »mentalistično« razumevanje koncepta kulture strogo vezano na Simbolno kot na red pomenov, je kultura vseeno konstitutiven pragmatični mehanizem za kanaliziranje in zadovoljevanje posameznikovih potreb. Kultura ima namreč po njem dva temeljna cilja. Prvi cilj je »prisiliti posameznika, da deluje na način, ki je [predpisan v] vedenjskih vzorcih« in drugi, da »aktualizira bazične impulze v harmonični obliki. Kultura ima isti cilj kot [druge oblike] prilagajanja okolju - aktualizacijo [(tj. zadovoljitev)] primarnih potreb.« (Sapir 1994, 91).

Sapir je do jasnih, empirično preverljivih vzrokov kulture imel izrazito kritičen odnos, vsaj kar zadeva umeščanje le-teh v znanstveno, funkcionalno zaključeno celoto. Medtem ko so mnogi poznejši avtorji v svojih teorijah o kulturi izoblikovali in izpostavili predvsem njen funkcionalistični namen (zadovoljevanja različnih potreb), je bil Sapir glede začetkov in vzrokov kulture previden. Njegova relativistična spoznavno-teoretska drža je občutna skozi vse njegovo delo o »psihologiji kulture«²⁹ in tudi, ko je govora o tako pomembni temi, kot je vzrok neke kulture, Sapir ne ponudi neposrednega odgovora, kot bi pričakovali od nekoga, kateremu so odnosi med kulturo in kulturnimi vzorci na eni ter posameznikom in njegovo osebnostjo na drugi strani postali prava »obsesija« (Sapir 1994, 176). Vzrokov kulture po njegovem mnenju ni mogoče pojasniti, ker so po njegovem mnenju namreč predmet, ki dejansko ne obstaja in ga ni mogoče natančno proučevati: »Vzrokov kulture ni mogoče determinirati. Kultura je zgolj filozofsko determinirana abstrakcija in ne more imeti fizikalnemu podobnega vzroka« (prav tam, 81). Pojasnjevali kulturo ali specifično kulturno značilnost na primer z dejavniki in s silami zunanjega okolja je po Sapirju napačno. Govorimo lahko le o tovrstnih vplivih in procesih na posameznike, ne na totaliteto družbe. Družba, njen simbolni aparat je tisti, ki v skupni simbolni univerzum (jezika) vključi ali zavrže vsaki najmanjši element od zunaj (Sapir 1912, 226).

²⁹ Tukaj mislimo predvsem na njegovo posthumno objavljeno delo *Psychology of Culture* (1994).

2.2.2 Sklep

V podpodglavju smo orisali zgodovino in vlogo koncepta »kulture« v antropologiji skozi čas. »Kultura« je eden najpomembnejših konceptov oziroma pojmov v antropologiji in družboslovju nasploh.

Predstavljen je časovni razvoj koncepta, ki se je v akademskem in v javnem diskurzu pojavil v 18. stoletju kot nov, alternativni sekularni model govora o sistemu pomenov in vrednot, ki je zapolnil praznino, nastalo po postopni izgubi primata religije v odnosu do razsvetljenskih idej in znanosti. Predstavili smo tri glavne kontinentalne filozofske tradicije, razsvetljenstvo, romanticizem in klasicizem, ki je vsaka na svoj način konceptualizirala pojem »subjektivne« *kulture* oziroma »objektivne« *civilizacije*. Ta temeljna svetovnonazorska izhodišča in iz njih izhajajoče »antropologije« so v zadnjih dveh stoletjih oblikovale tok sodobne kulturno-antropološke teorije. Heterogenost različnih pristopov v uporabi koncepta za interpretacijo različnih vidikov družbene realnosti odražajo »simptomatska« mesta različnih antropoloških teoretskih paradigem. Odgovarjali smo na raziskovalno vprašanje o mestu koncepta »kulture« v antropološki teoriji nekoč in danes ter kje in zakaj se odpirajo vrzeli v teoriji o kulturi, ki omogočajo njeno reinteptacijo.

Pokazali smo, da je mogoče slediti genealogiji sodobnih antropoloških pristopov k študiju kulture do omenjene izvirne delitve. V grobem bi lahko oba pristopa delili glede na to, kako so različne tradicije razumele svoj objekt preučevanja, ali je imel ta absolutno vrednost, za katero jamči nek metajezikovni sistem, ali pa relativno. Ta drugi pristop bi lahko imenovali »interpretativni«, ozko vezan na (kon)tekst posameznega simbolnega univerzuma (Geertz in drugi) medtem ko prvi, (etno)»znanstveni«, kartezijsko-kognitivni, daje poudarek generalizaciji in iskanju univerzalnih zakonov (Lévi-Strauss in drugi), ki se zrcalijo v lingvističnih strukturah.

Iz teh različnih izhodišč izhajajo tudi različno zastavljeni objekti preučevanja, ki mesto posameznika v analizi vrednotijo na različne načine. Izpostavili smo Parsonsov skupni interdisciplinarni poizkus vzpostavitve novega antihumanističnega, znanstvenega pristopa preučevanja kulture, ki temelji na premisi o skupni *simbolno posredovani dimenziji človekove eksistence*. Ta nova teorija kulture naj bi presegla tradicionalna delna razumevanja kulture in njenega razmerja s posameznikom ter omogočila pogoje za holistično razumevanje omenjene problematike.

Sodobna antropologija je kot produkt svojega časa kakofonija različnih parcialnih in specializiranih pristopov k opisovanju in pojasnjevanju človeškega fenomena, kjer je koncept

kulture, odvisno od avtorja, lahko v uporabi, ali pa je lahko tudi popolnoma odsoten. Ta mnogoterost pristopov se odraža v množici različnih definicij pojma kulture, ki so si pogosto popolnoma nasprotujoče. Šibka pojasnjevalna moč koncepta izhaja iz primarne (navidezne) dihotomije med mikro in makrosistemsko percepcijo ter iz nezmožnosti podati celostno teorijo, ki lahko pojasni tako individualne motivacije posameznikov kot kolektivne, socio-ekonomske strukture. V tem smislu celotna ideja disertacije, natančneje njen drugi raziskovalni cilj, sledi Parsonsovemu idealizmu o možnosti »nove znanosti o kulturi«, saj bo v sledečih poglavjih, tako kot pri Parsonsu in posredno pri Sapirjevem psiho-lingvističnem pristopu, jasno umeščena osrednja vloga *Simbolnega*, kot ga pojmuje lacanovska (teoretska) psihonaliza, torej njegova transindividualna, »diskurzivna« narava, ki ima na/za subjekt govorice realne posledice, in ima hkrati temeljno vlogo pri vzpostavitvi družbene vezi.

2.3 Subjektivnost v antropologiji – študije »Kulture in osebnosti«

Zmožnost antropološke vede opisati vsoto vseh materialnih in nematerialnih proizvodov neke skupine ljudi oziroma (os)misliti razmerje med posameznikom in njegovo vpetostjo v širšo družbeno okolje je bila torej odvisna od vpeljave koncepta »kulture« v antropološki znanstveno-kategorialni aparat. Pojmi, kot so *subjekt* in *subjektivnost*³⁰, se v veliki meri pripisujejo poznejšim postmodernističnim pristopom v humanistiki in v družboslovju, a temeljitejša analiza predmeta pokaže, da je *subjektivnost*, vsaj v antropologiji, starejši pojem in nakazuje na problematiko, ki so jo za svoj projekt vzeli Boasovi učenci: Sapir, Meadova in Benedictova, Du Boisova in Kardiner, Hallowell in Devereux ter Erikson in Kluckhohn (Spiro 1996). Še posebej velja to za Sapirja, ki ga lahko upravičeno imenujemo enega izmed pionirjev »psihološkega« pristopa k razumevanju relacij v sistemu *kultura-osebnost-vedenje*, saj je prvi razumel pomen partikularne psihološke konfiguracije bio-socialnih karakteristik, »osebnosti«, na vedenje posameznikov.

Antropologija, oziroma del le-te, je »subjektivno« dimenzijo vključila v svoje paradigme in postavila posameznika kot ključen element v gradnji teoretskih modelov. Subjekt, posameznik, je v antropološki diskurz vstopil v prvih desetletjih 20. stoletja z

³⁰ S tem ne mislimo na pojem *subjekta* in *subjektivnosti* v strogem, lacanovskem smislu.

Boasom³¹, a predvsem z njegovimi učenci ter šolo *kulture in osebnosti* v ZDA ter z Malinowskim v Evropi. Le-ti so *posameznika* šteli kot izhodiščno točko v iskanju novega razumevanja koncepta kulture (Godina 1998, 215, 271). To nedvomno velja tudi za Sapirja, za katerega postane posameznik osrednjega pomena pri analizi kulture oziroma, natančneje, *kulturnega vzorca*, saj je posameznikovo vedenje konkretizacija intersubjektivne abstraktne sheme iz nabora nešteti pomenov, katerega pravilna »dešifracija« mora biti pripadnikom nekega skupnega simbolnega univerzuma (medgeneracijsko) transmisirana. Pri preučevanju kulture kot sistema je torej posameznik in njegovo (»tipično«) vedenje tisto, ki lahko ponudi uvid v mrežo kulturnih vzorcev. Pri tem Sapir opozarja na napačno enačenje konkretnega vedenja posameznikov in kulturnega vzorca, ki je vedno zgolj abstrakcija: abstrakcija v »umih« akterjev - posameznikov in nenazadnje tudi »antropologova abstrakcija«, abstrahirana iz opazovanja vedenj na terenu. To pa po Sapirjevih metodoloških napotkih ne pomeni, da je mogoče študij kulture omejiti zgolj na konkretna vedenja konkretnih posameznikov, saj to ni »resnični študij kulturnih vzorcev« (Sapir 1994, 44). Subjekt sicer je začetna in kardinalna točka študija kulture, a artikulacija odnosov vselej vključuje veliko mero (antropologove) generalizacije in abstrakcije, šele nato naj bi prišli do konfiguracije kulturnega vzorca. Po Sapirju naj bi namreč študij kulturnih vzorcev potekal po modelu: *študij vedenja - generalizacija - abstrakcija - kulturni vzorec* (prim. prav tam, 44, 49). Začetek je torej posameznikovo vedenje in šele potem iskanje vzorcev v strukturi. Kakor se je izrazil Evans-Pritchard »mora antropolog odkriti strukturalne obrazce, ki se skrivajo izza zapletene in na videz zmedene realnosti, da s selekcijo in abstrahiranjem elementov iz resničnega družbenega življenja zgradi modele mišljenja in delovanja ter da jih poveže v medsebojno zvezo, tako da se lahko sociokulturna struktura vidi kot sistem vzajemno povezanih delov« (Evans-Pritchard 1983, 28–29).

³¹ Tako je recimo Boas v tipičnem pruskem duhu zapisal, da je za antropologa posameznik pomemben samo kot pripadnik rasne ali družbene skupine. V ospredju antropologove pozornosti je družba in ne posameznik (Boas 1986, 12–13).

2.3.1 Subjektivnost »na terenu«: deskriptivna uporaba psihoanalitične teorije v psihološki antropologiji - Kardiner, Mead, Kluckhohn in Whitinga

Z vpeljavo *psihoanalize*, njenih teoretskih dognanj, antropologiji sorodne metodologije, kot tudi njenih epistemoloških vplivov na paradigmo same vede, se je v ameriški (kulturni) antropologiji iz prve polovice 20. stoletja skušalo razložiti *kulturo kot rezultat psiholoških procesov*. Že Malinowski je sprejel osnovne principe freudovske teorije, a je na podlagi trobriandskega terena sam zavrnil univerzalnost Ojdipovega kompleksa. Tudi Boas, drugi »očak antropologije« z druge strani Atlantika, ni bil Freudu nikoli zares naklonjen, zato je psihoanaliza v začetku le deloma prodrla v ameriško antropologijo.

V širši krog avtorjev, ki jih povezujemo s prvim valom psihološke antropologije, lahko med drugim uvrščamo tudi Edwarda Sapirja. Antropologi šole *kulture in osebnosti*, ki so (prvi) poudarjali pomen posameznika, pomen medgeneracijskega kulturnega prenosa, nezavednega vzorčenega vedenja itd., so bili torej Boasovi učenci, utemeljitelji ameriške šole »*kulture-osebnosti*«: Sapir, Benedictova in Meadova.³² Študij *kulture in osebnosti* je bil že dodobra utečen, ko je v 30. letih 20. stoletja Abram Kardiner na Columbii zbral okoli sebe krog ameriških antropologov: Ralpha Lintona, Clyda Kluckhohna, Ruth Benedict, Coro Du Bois, Jamesa Westa in ostale. Večina temeljnih postulatov antropološke šole kulture in osebnosti je bilo razdelanih v 40. in 50. letih 20. stoletja (prim. Gorer 1943, Kardiner 1945, Benedict 1946, Wallace 1952, Whiting in Child 1953). Družilo jih je prepričanje, da so psihološke dimenzije človeka ključne komponente kulture in vedenja. Medtem ko so se struktur-funkcionalisti osredotočili na študij družbenih institucij, so se »psihološki antropologi« osredotočili na problem *inkulturacije*, torej na proces, skozi katerega posameznik ponotranji simbolni univerzum zunanjega okolja. To je (*enculturation*) proces, v katerem posameznik pridobi potrebne mentalne reprezentacije (verovanje, znanja, itd.) in vzorce vedenja, da lahko funkcionira kot član kulture. Na nivoju kulture lahko koncept inkulturacije razumemo kot soroden procesu socializacije. Proces inkulturacije se za pripadnike matične kulture vrši v otroštvu kot del vzgojnih praks in učenja. Iniciacijski obredi in druge oblike učenj v poznejših obdobjih imajo prav tako lahko inkulturacijsko funkcijo (Barfield 1997, 149–150).

³² *Coming of Age in Samoa* (Mead 1928) je bila sploh prva knjiga, ki je aplicirala psihološka spoznanja na vedenje, utemeljeno na medkulturni primerjavi.

Za *Abrama Kardinerja* (1939, 1945) je bil posameznik razpet med biološke potrebe in institucije, ki usmerjajo in oblikujejo njegovo življenje. Poudarek je na institucijah in njihovi pomembni vlogi pri nastajanju posameznikovih adaptivnih sistemov. Kardiner je prevzel freudovsko pozicijo teorije osebnosti in poudarjal pomembnost formacije ega pri posamezniku. Premočno razvit id ali superego vodita v neobvladljivo čustvenost ali močne vzorce krivde in strahu. Kardiner izpostavi (1981):

1. izkušnje iz zgodnjega otroštva so ključne pri oblikovanju tipa osebnosti;
2. družbene norme (nadjaz) obstajajo zato, da omejujejo nekontrolirano zadovoljevanje bioloških impulzov (i.d.);
3. frustracije so potisnjene v Nezavedno;
4. nezavedni impulzi se realizirajo preko simbolnega.

Najpomembnejši Kardinerjev koncept pa je *bazična osebnostna struktura* ali »temeljni osebnostni tip« (Šumi 1990), ki jo oblikujejo *primarne*³³ *družbene institucije*. Po Kardinerju in Lintonu je »"temeljni osebnostni tip" v katerikoli družbi... tista osebnostna konfiguracija, ki je skupna večini članov družbe kot rezultat zgodnjih izkušenj, ki jih delijo« (Linton v Šumi 1990, 3). *Primarne institucije* so osebe in institucije, s katerimi pride otrok najprej v stik. So najbolj tradicionalne: najbolj konzervativno zagovarjajo kulturna pravila, ki veljajo za neko kulturo. V teh institucijah se zrcalijo družbena pravila in norme; so materializacija Zakona. Množica posameznikov z značilno, tipično bazično osebnostno konfiguracijo pa hkrati ustvarja nove in posledično podobne *sekundarne institucije*.

Shema 2.1: Kardinerjev linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa

PRIMARNE INSTITUCIJE → VZGOJNE TEHNIKE → BAZIČNA OSEBNOSTNA STRUKTURA → SEKUNDARNE INSTITUCIJE

Bazična osebnostna struktura je na prvi pogled podobna pojmu »nacionalnega karakterja«, a to ni pravilno terminološko, kot tudi ne vsebinsko, saj te značilnosti niso nespremenljive, ampak jih je treba razumeti bolj kot nekakšno matrico, model, po kateri nastajajo osebnostne lastnosti. Kardiner izpostavi nekaj *ključnih integrativnih sistemov*, ki vplivajo na formacijo

³³ Družina je tovrstna oblika primarne institucije in je najbolj tradicionalne oblika družbene institucije.

osebnosti. Seznam obsega dvanajst enot, močno orientiranih po freudovskih standardih za potencialno nevrozo povzročajočih okoliščin (1945a, 150–151):

1. *materinska nega* – pozornost, rednost hranjenja, nadomestni starši, procesi pomoči in učenja (hoja), nega, dojenje, zadrževanje izločanja;
2. *seznanjanje/izkazovanje čustev* - materinski odnos, oblikovanje nadjaza (ubogljivost in prisotnost/odsotnost sistema nagrajevanja);
3. *zgodnje vzgojne navade* – kaznovanje in nagrajevanje;
4. *vzgojna stališča do spolnosti* – igranje z nasprotnim spolom, odnos do starejših, odnos do masturbacije;
5. *razmerja med družinskimi člani (odnos do bratov/sester)* – tekmovalnost spodbujana/zavirana;
6. *začetek dela* – starost, spol, odnos do dela;
7. *puberteta* – sodelovanje staršev v pripravi na odraslo/poročeno življenje, spremembe participacije v družbi;
8. *poroka* – svoboda izbire, pozicija ženske, ekonomske zahteve, zvestoba, ločitev;
9. *načini participacije v družbi* – življenjski cilji, ločevanje po statusu/funkciji;
10. *faktorji družbene kohezije* - formacija nadjaza, dovoljeno in kontrolirano početje – sankcije;
11. *projektivni sistemi* - religija, miti, običaji ... ;
12. *tehnike proizvodnje*.

Objektivne razmere v otrokovem okolju in njegova interakcija z ostalimi pa niso edini vir (nezavednega) nastanka sekundarnih institucij. Upoštevati je treba učinek neposrednega, usmerjenega učenja o zunanjem svetu. Ta dva sistema, učenje in simbolno, sta seveda v medsebojni povezavi, včasih *projektivni sistemi*³⁴ na »sisteme realnosti (*reality systems*)« vplivajo bolj, drugič manj. Kardiner je razdelal tudi hierarhijo sistemov, ki vplivajo na razvoj bazične osebnosti:

1. *projektivni sistemi*, temelječi na izkušnji racionalizacije, na generalizacijah - npr. ideali (poštenost);

³⁴ »Projektivni sistemi so torej podaljški (*excrecencies*), ki se razvijejo iz posameznih travmatičnih izkušenj znotraj vzrastnega vzorca vsakega posameznika... Manj kot je anksioz v tem vzorcu, enostavnejši so projektivni sistemi (npr. Komanči).« (Kardiner v Šumi 1990, 12).

2. naučeni sistemi, povezani z nagoni (en. *drives*);
3. naučeni sistemi, ki nimajo veze z nagoni, a regulirajo določeno dejavnost (čistost);
4. sistemi tabuja, učen kot del realnosti;
5. čisti empirični sistemi realnosti...: vse ima npr. logično razlago (primer: bolezen je posledica kraje talismana);
6. vrednostni sistemi in ideologije.

Vrednostne sisteme je težko umestiti v zgornje kategorije, saj v svoji kompleksnosti presegajo kategorije enega razreda (čistost, poštenost, svoboda). Isto velja za ideologije; so del projektivnih sistemov, za katere so prirejeni empirični dokazi, da jih opravičujejo. Koncept je podoben durkheimovskemu funkcionalizmu, kjer posamezni deli družbe le-to povezujejo, a Kardiner ne navaja, kateri deli so bolj pomembni od drugih in v kakšnem medsebojnem odnosu so. V iskanju bazične osebnostne strukture je uporabil metodo *biografij*, saj se te razlikujejo glede na spol, status, starost in druge družbene spremenljivke: »Če opazujemo /opazovančevo/ vsakodnevno dejavnost, beležimo njegove reakcije na etnografa in navskrižno preverjamo njegova poročila o sanjah, lahko izluščimo zanesljivo zgodovino njegovega življenja in dinamično sliko njegove osebnosti.« (Kardiner v Šumi 1990, 11). Kardinerjevi zaključki so:

1. človekovo vedenje je v glavnem naučeno;
2. vedenje je podobno v istih starostnih, spolnih, statusnih skupinah;
3. vse družbe imajo koncept »idealnega« vedenja odraslega posameznika;
4. navade se izoblikujejo preko sistema nagrajevanja in kaznovanja;
5. vzorci vedenja naučeni zgodaj v življenju so ključni v nadaljnjem življenju;
6. učenje v otroštvu temelji na preoblikovanju osnovnih bioloških potreb;
7. starši nagrajujejo/kaznujejo otroke;
8. najmočnejši impulzi/nagoni/potrebe (»drives«) so nezavedni in neverbalizirani;
9. družbene institucije so odraz želja in primarnih potreb populacije;
10. v homogeni in integrirani družbi obstajajo vzorci vedenj, ki so stalni in vzajemno ohranjajoči.

Kardiner svoj koncept bazične osebnostne strukture naveže na koncept *nacionalnega karakterja* in trdi, da je nemogoče, da bi neka populacija delila osebnost, ki je skupna vsem. A poskuša pojasniti načine, kako nastanejo določene osebnostne značilnosti v določeni družbi.

Osebnost je torej rezultat institucionaliziranih procesov. Vrednost njegovega pristopa je v iskanju korelacij med vedenjskimi vzorci in procesi kulture. Na tovrstno redukcionistično videnje kulture, kot ga je zagovarjal Kardinerjev krog, je opozarjal že Boas. Problem je nastal pri definiciji institucij. Te niso nujno edini glavni razlog za določeno vedenje; v družbah, kjer matere delajo cel dan, so otroci pogosto zapostavljeni. To ima (lahko) celo serijo posledic in implikacij na otrokov nadaljnji razvoj. A tak način vedenja (mater) je naključen, kljub temu, da je po pomenu tip »primarne institucije«. Primarne institucije in sorodne prakse so torej formalizirane, ali pa tudi ne. O izvoru primarnih institucij lahko tako zgolj ugibamo; njihov izvor nima nič skupnega z učinkom, ki ga le-te imajo na posameznika. Drug problem v zvezi z institucijami je, da mnoge ne zadostijo kriterijem »primarnosti« oziroma »sekundarnosti«. To velja predvsem za tiste, ki so nastale iz povsem racionalnih razlogov. Kultura bi bila tako zgolj psihološki mehanizem, katere bistvo bi lahko razbrali iz prevladujočih osebnostnih tipov³⁵, ne pa iz zgodovinskega procesa.

*Margaret Mead*³⁶ (1928, 1930) se je ukvarjala s problemi adolescence, predadolescence in vplivi »bele« kulture na majhne neevropske družbe. Osebnost naj bi se po njenem mnenju oblikovala v zgodnjih otroških letih pod vplivi družbe. Pokazala je, da značilnosti zahodnih kultur v odnosu do teh starostnih kategorij niso univerzalne; vsaka kultura ima sebi lastne načine soočanja s temi problemi. Podobno kot Benedictova, se je Meadova zanimala za koncept »kulturnega vzorca«, oziroma za odnos med posameznikom in kulturnim vzorcem. S tem problemom se je soočila na svojem terenskem delu na Samoi; raziskovala je kako torej posamezniki, preko vzgoje, postanejo del družbe, s prevzemom določenega kulturnega vzorca. Kultura je za Meadovo pomenila kompleksen sistem, ki vključuje družbeno, politično, ekonomsko, ideološko in osebnostno strukturo, povezano v mrežo medsebojnih povezav. Vpliv mentorja Boasa in kolegice Benedictove se kaže v njenem dojemanju kulture kot »integrirane celote«, s poudarkom na pomenu posameznika (Applebaum 1987, 140–142).

Clyde Kluckhohn se je prav tako ukvarjal s konceptom *kulturnega vzorca*, konceptom, ki ga lahko zasledimo tako pri Benedictovi kot tudi pri Sapirju, ki je le-tega teoretsko tudi najbolj

³⁵ »Kultura ne more biti paranoidna«, je trdil Sapir (1994, 183).

³⁶ Nezanemarljiv je bil njen vpliv na moderne feministične in podobne skupine za pravice žensk ter nasploh za popularizacijo antropologije v širši javnosti. S svojim delom med novogvinejskimi Čambuli, Arapeši in Mundogumori je razbila mit o tipični moški in ženski socialni vlogi. Meadova ni zanikala bioloških razlik med spoloma, vendar samo z njimi ni mogoče pojasniti različnih družbenih vlog, ki jih imajo moški in ženske. Razlike med spoloma so umetne, kulturno pogojene, teza, ki bo pozneje močno napadena s strani sociobiologov.

razdelal. Konkretno opazovano vedenje za razumevanje kulture ni ključno, kultura je načrt, vzorec, abstrahiran iz vedenj posameznikov. Kluckhohn loči (1943):

1. idealno vedenje;
2. predpostavke o vedenju;
3. konkretno vedenje, opazovano z znanstvenimi metodami.

Povezave med konkretnimi akterji in dejanji niso tako zelo pomembne kot tiste v simbolnih, mentalnih povezavah ali vzorcih, ki le-te združujejo. Idealni kulturni vzorci so tako pomembnejši za razumevanje kulture kot konkretno vedenje. Drugi Kluckhohnov interes so bile *vrednote in svetovni nazor*. S preučevanjem vrednot je Kluckhohn iskal zveze s sociologijo in psihologijo; sodeloval je na Kardinerjevih psihoanalitskih seminarjih v New Yorku. Poudarjal je pomen Nezavednega kot temelj inkulturiranega vedenja; govori o »nevidni (*covert*)« in »vidni (*overt*)« kulturi (Kluckhohn 1943). Po njegovem ima kultura organizacijo v povezavi s psihološkimi procesi, delujočimi znotraj vrednostnega konteksta. Kultura torej ni zgolj niz opazovanih vedenj, ampak mentalni konstrukt in dozdevek o tem, kaj pomeni idealno vedenje.

John in Beatrice Whiting (1953, 1960, 1970 itd.) sta pomembna, ker sta iskala instrumente, kako znanstveno dokazati in preverjati hipoteze v družboslovju (antropologiji). Whitinga, v sodelovanju z Irvinom Childom, sta verjela, da je takšen instrument podatkovna baza *Human Relations Area Files (HRAF)*, ki jo je razvil G. P. Murdock³⁷. Antropologija takega tipa predstavlja problem, ki ga je prvi izpostavil Boas, saj so podatki o kulturnih fenomenih iztrgani iz konteksta; težko je nadzorovati difuzijo in neodvisnost spremenljivk. Whitinga sta za temelj svojih hipotez uporabila predpostavke iz psihoanalitske teorije pa tudi iz behavioristične, da bi dobila občo teorijo za razlago odnosa kultura-posameznik. Kot mnogi drugi antropologi iz njune generacije (Mead, Kardiner) dajeta vzgojo otrok na prvo mesto po pomembnosti pri razumevanju osebnosti in kulture. V svoji študiji (1975) sta izbrala in definirala 6 različnih vedenjskih sistemov ter iskala univerzalije, in jih tudi našla, v psihoanalitskem konceptu razvojnih faz/doživetij, skozi katere gredo otroci po vsem svetu - *oralna, analna, spolna* (te tri faze bazirajo na psiholoških motivih) ter *odvisnost in*

³⁷ Ta je zbral ogromno količino etnografskih podatkov na podlagi medkulturnih vprašalnikov. Zbrani podatki so (in še danes) dovoljevali preverjanje hipotez, statistične korelacije, brez potrebe po terenskem delu. Spletna baza je vzdrževana pod okriljem univerze Yale, dostopna pa je širom ZDA in po svetu.

agresivnost (posledica otrokove frustracije in nemoči). Teorija Whitinga in Childa - *vedenjska teorija motivacije* - trdi, da mehanizem človekove motivacije temelji na učenju, kako reagirati na nek dražljaj (ang. *Stimulus-Response Learning*).

Tabela 2.1: Odnos med primarnimi potrebami in vedenjem odraslih.

Primarna potreba	Vedenjski sistem	Primeri vedenja v odraslosti
lakota	oralni	lov, kuhanje, alkoholizem
izločanje	analni	čistoča
spolnost	spolni	zmenki, poroka
odvisnost	odvisnost	včlanjenje v npr. nek klub; domotožje
agresivnost	agresivnost	izbruhi jeze, žalitve, samokaznovanje

Vir: Whiting in Whiting (1987).

Po preučitvi HRAF, pa tudi terenskih podatkov, sta svoje hipoteze potrdila, vendar sta prišla do zaključka, da freudovska teorija pretirava v pomenu seksualnih in analnih impulzov.

Njune študije so ovrgle vsakršne spogledovanje s teorijo *modalne osebnosti*, tudi v manj kompleksnih družbah. To je postavilo pod vprašaj svobodno izbiro, nekaj, kar je Meadova poudarjala v svoji študiji o manuški družbi, kjer družba ne funkcionira kot nezavedni kulturni mehanizem, ampak kjer je posameznik manipulator in strateg.

Pri orisu polja, ki je s psihologističnimi pristopi, predvsem z oporo na psihoanalizo, skušal pojasniti odnos med širšim družbenim kontekstom in individualno psihologijo, izstopa ime Edwarda Sapirja.³⁸ Pri tem morda ni pretirano trditi, da predstavlja njegovo delo svojevrsten odklon od tedaj uveljavljenih »deskriptivno-psihoanalitičnih« interpretacij odnosa med kulturo in posameznikom. Njegovo mesto je potrebno razumeti v historičnem kontekstu takratne ameriške antropologije, a njegov teoretski model presega takratne epistemološke okvirje, zato lahko njegov »lingvistično-psihoanalitični« pristop (brez občutkov slabe vesti) umestimo v samostojno kategorijo. Avtorje, katerih delo se dotika problema medgeneracijskega kulturnega prenosa in je bilo orisano v tem poglavju, lahko umestimo v skupino, ki je zagovarjala tezo, da tip družbe neposredno določa tip vzgoje oziroma socializacije, ta pa linearno določa tip osebnosti oziroma njene stukture³⁹. Pri Benedictovi tip kulture pogojuje tip iniciacijskih obredov, ti pa spet linearno tip osebnosti. Pri Meadovi so na

³⁸ Izstopa v smislu, da se njegov metodološki pristop in teoretska izhodišča v veliki meri razlikujejo od ostalih predstavnikov ameriške šole psihološke antropologije.

³⁹ Več o problematiki linearnega modela medgeneracijskega kulturnega prenosa glej Godina (1998, 221).

mestu iniciacijskih obredov vzgojne tehnike in te linearno določajo tip osebnosti. Kardiner in Linton pa sta razvila štiristopenjski model, po katerem tip kulture določi tip primarnih institucij, te tip vzgojnih tehnik in te tip bazične osebnosti.

A je bil Sapir edini boasovec, ki je v jedru »zlomil linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa« (Godina 1998, 229). Delo *Psychology of Culture*⁴⁰, ki je v uredništvu Irvinove posthumno izšlo šele leta 1994, izmed vseh podobnih v ameriški antropologiji tridesetih let najbolj sistematično, natančno in celovito razdeljuje polje zgodnjega psihologizma oziroma polje zgodnjih študij »kultura-osebnost« in z oporo na psihoanalizo odpira nekatere epistemološke probleme družboslovnih znanosti - še posebej antropologije.

Sapir svojih teoretskih izhodišč ni razčlenil zgolj v svojih seminarjih, ampak se obrisi njegove teretske pozicije nakazujejo že v vrsti njegovih zgodnejših drugih del, kot na primer v *Language: An Introduction to the Study of Speech* (2003), v *Communication* (1931), v *Custom* (1931a) *Personality* (1934) in *Symbolism* (1934a). Polje »kultura-osebnost« sam Sapir opredeli tako:

[Začnimo z] definicijo polja. Kultura, [kakor so jo tradicionalno razumeli antropologi], ni glavni predmet proučevanja v [tem polju], v študiju ["kultura-osebnost"]. Znanje o zgodovini kulture, [na kar se osredotočajo tradicionalni pristopi], lahko zgolj malo osvetli sedanji pomen kulture [ali pa odnose s posamezniki, ki ji pripadajo]... Po drugi strani preučevati probleme odnosov med kulturo in osebnostjo pomeni, da se osebnost ne obravnava kot zgolj biološki organizem. Ko gre za omenjeni študij, je [koncept] kulture pomemben le, če nosi pomen v obstoječi psihologiji ljudi, [koncept osebnosti pa] samo, če se nanaša na ta milje informacij. Povedano natančneje, vse, kar je mogoče reči o osebi, je pomembno [saj bo to vključevalo veliko o socialnem miljeju in kulturnem ozadju], vendar gre za vprašanje stopnje. (Sapir 1994, 239).

Paradoksalno je, da Sapir v tej definiciji skorajda negira oba temelja pojma, kulturo in osebnost, oziroma ju označi za neprava objekta antropološkega preučevanja. To pomeni, da je njuna vrednost zgolj v abstraktnosti, ki ju je treba razumeti v kontekstu teorije, izgradnje teoretskega modela. Da je to umetna diada, napačna delitev dveh navidezno avtonomnih sistemov, bo predstavljeno v naslednjem poglavju, pozneje pa bo predstavljena tudi možnost prekoračitve te problematike, kot jo ponuja teoretska psihoanaliza, s topološko umestitvijo Sapirjevega doprinosa k tej tematiki.

⁴⁰ To je zbirka rekonstruiranih ustnih predavanj in seminarjev, v uredništvu Judith Irvine, ki jih je imel Sapir na University of Chicago v letih 1927 in 1928, v okviru Rockefellerjevega seminarja pa v letih 1932 in 1933 ter na Yalu med leti 1933 in 1937.

2.3.2 Sklep

V podpoglavju smo želeli izpostaviti doprinos študij iz področja oziroma iz antropološke šole *kulture-osebnosti* za razumevanje odnosa med posameznikovo osebnostno konfiguracijo in njene odvisnosti od kulture. Kljub temu, da so tovrstne študije po drugi svetovni vojni izgubile veljavo na račun vse večjega vpliva »depsihologiziranih« pristopov, smo na primeru prvih antropoloških študij želeli izpostaviti njihov epistemološki preskok v pojasnjevanju psiholoških značilnosti posameznikov v odvisnosti od socio-kulturnih dejavnikov z uporabo psihoanalitične teorije, torej osnovno premiso, da je kulturo mogoče razumeti kot rezultat psiholoških procesov. Natačneje nas je zanimala prav vloga posameznika v teoretskih modelih klasičnih antropoloških študij *kulture in osebnosti* in nadalje, kje so po našem mnenju tista hipotetična mesta, kamor bi bilo možno umestiti koncept lacanovskega Subjekta.

S predstavitvijo del in osnovnih idej nekaterih pomembnih avtorjev omenjenega kroga (Kardinerja, Meadove, Kluckhohna in obeh Whitingov) smo pokazali, da je subjekt, posameznik, v antropološki diskurz vstopil v prvih desetletjih 20. stoletja z Boasom in njegovimi učenci v ZDA ter z Malinowskim v Evropi. Le-ti so *posameznika* šteli kot izhodiščno točko v iskanju novega razumevanja koncepta kulture (Godina 1998, 215, 271). Eden izmed osrednjih pojmov, s katerimi so se ukvarjali ti prvi avtorji *psihološke antropologije*, je bil problem *inkulturacije*, torej proces, skozi katerega posameznik ponotranji simbolni univerzum zunanjega okolja.

To nedvomno velja tudi za Sapirja, za katerega postane posameznik osrednjega pomena pri analizi kulture oziroma, natančneje, *kulturnega vzorca*. Posameznikovo vedenje je zgolj udejanjanje abstraktne sheme pomenov, katere pravilno umeščanje v vedenje mora biti pripadnikom nekega skupnega simbolnega univerzuma (medgeneracijsko) transmisirano. A za razliko od drugih predstavnikov skupine, Benedictove, Meadove, Kardinerja in Lintona, ki so zagovarjali tezo, da tip družbe neposredno določa tip vzgoje oziroma socializacije, ta pa določa tip osebnosti oziroma njene stukture, iz njegovega dela tovrstna linearna kavzalnost ni razvidna, vsaj ne iz *Psychology of Culture*. Pri tem ni nezanemarljivo dejstvo, da je pri tem imelo vlogo tudi Sapirjevo razumevanje delov psihoanalitične teorije, kar samo po sebi sicer ni nič nenavadnega za obdobje med obema vojnama, a cilja naša (druga) teza na prav to specifično »razumevanje«, ki iz časovne distance daje vtis, da se od ostalih avtorjev pomembno razlikuje.

2.4 Metodološke in epistemološke zagate s »kulturo« in »osebnostjo« v antropologiji

Študije *kulture in osebnosti* so po II. svetovni vojni izgubile na pomenu, predvsem v luči novejših dognanj iz kognitivne teorije. *Osebnostna struktura* ali Kardinerjev koncept *bazične osebnostne strukture* niso bili več paradni konji za pojasnjevanje kulture in kulturnih razlik. Diada *osebnost-kultura* je postala zgolj ena od pojasnjevalnih spremenljivk strukture družbe. Shweder (1979a, 256) tako navaja štiri osnovne teme in njihove variacije, ki so prevladovala v antropološkem diskurzu študij kulture in osebnosti sredi 20. stoletja. Vse tovrstne generalizacije so se izkazale kot omejene in preveč kontekstovno odvisne v svojih implikacijah.

1. Iskanje univerzalnih osebnostnih karakteristik

Predpostavlja(lo) se (je), da obstajajo univerzalni trendi enotnosti individualnih ali kulturnih razlik v vedenju ljudi, ki jih je mogoče opisati z relativno malo kategorijami (intro/ekstravertiranost itd.). Na primer: razmerja in odnosi med otrokom in njegovimi starši postanejo matrika vseh poznejših odnosov in razmerij do drugih (prim. Gorer 1943), rituali in ritualne tehnike so generalizacije iz (manipulativnih) interakcij, s katerimi otroci vplivajo na vedenje staršev (Spiro in D'Andrade 1958). A metodologija, podprta z uporabo statističnih metod⁴¹, se je izkazala za neustrezno, saj je bila kvantifikacija in numerična valorizacija celotnega univerzuma posameznikove psihologije v resnici »trojanski konj« celotnega pristopa (Shweder 1979a, 259–260). Psihometrične metode za »merjenje« osebnostnih značilnosti, njihova »faktorizacija« in kvantifikacija, je v luči psihoanalitične teorije v osnovi zasnovana napačno, saj kot ključna spremenljivka »uhaja« dinamično Nezavedno.

Rezultati so med drugim pokazali, da je varianca metode večja kot varianca med spremenljivkami (t.j. »osebami«). Prav tako so se značilnosti psihometričnih tehnik za diagnosticiranje osebnostnih lastnosti izkazale za statistično bolj stabilne kot merjene spremenljivke, kar pa posredno pove več o samih metodoloških instrumentih določene (družboslovne) znanosti, kot pa o objektu preučevanja⁴². Tako (hipotetične) univerzalne

⁴¹ Glede uporabe statističnih metod za interpretacijo »družboslovnih« podatkov ima Sapir odklonilen odnos: »Eksaktna statistika na neeksaktnih predmetih je zavajajoča... Statistika je način manipuliranja s podatki; to ni metodologija...« (Sapir 1994, 59).

⁴² Interkorelacije med indikatorji osebnostnih lastnosti v psihološki literaturi o osebnosti ne temeljijo na antropološki metodi - dejanskem opazovanem vedenju.

osebnostne značilnosti (npr. samostojnost, dominantnost, družabnost itd.) predstavljajo le 9 do 15 % raznolikosti opazovanih individualnih osebnostnih variacij v vsakodnevni situaciji (Fiske 1978).

Že Boas je leta 1896 opozoril na problem konteksta v antropološki metodologiji (Boas 1987), kar velja tudi v primeru iskanja univerzalnih vzorcev pri pojasnjevanju odvisnosti osebnostnih značilnosti od zunanjih, družbenih dejavnikov. Individualne razlike v enem (kulturnem, situacijskem) kontekstu nikakor niso pogoj za napovedovanje individualnih razlik v drugem. Primerjalna medkulturna študija Whitinga in Whitingove (1975, 163) je pokazala najvišjo linearno odvisnost med določeno vedenjsko značilnostjo (»pro-družbeno« vedenje) in nizom primerljivih kontekstov le 0,29 (Pearsonovega koeficienta korelacije - r).

Tabela 2.2: Povprečne korelacije (*Pearsonov r*) med šestimi vrstami vedenja in tremi vrstami situacij, ki vplivajo na vedenje: otroci vs. vrstniki, vrstniki vs. starši, otroci vs. starši; izračunane na podlagi vzorca 134 otrok iz šestih različnih kultur.

Vrsta vedenja	r
<i>Pozornost</i>	.05
<i>Agresija</i>	.08
<i>Nadrejenost-podrejenost</i>	.10
<i>Intimnost - podrejenost</i>	.14
<i>Družabnost</i>	.17
<i>Pro-družbeno vedenje</i>	.29

Vir: Whiting in Whiting (1975, 163).

Problem kategorij oziroma konteksta – kriterij konsistentnosti hipotez nam namreč narekuje količino vključenega konteksta v našo definicijo določenega pojma. Preohlapna definicija vedno zajame dovolj široko množico pojmov nižjega reda, ki jih je mogoče združiti v nov pojem višjega reda in s tem najti red, kjer ga ne bi smelo biti. Potrebno je torej poiskati nivo opisa, kjer so opazovani vedenjski indikatorji notranje konsistentni in homogeni. Sledeč temu kriteriju bodo osebnostne opisne spremenljivke kompleksne in kontekstualno odvisne. Kot odgovor na vprašanje obsega konteksta se tako ponujata dva odgovora (Shweder 1979a, 266):

- *nomotetični znanstveni pristop*: upoštevati le toliko konteksta in toliko kategorij, kot jih dovoljuje načelo ontološke skoposti in
- *idiografski, klinični (»etnografski«) pristop*: upoštevati kar se da veliko konteksta in kategorij, da odkrijemo konsistentnost v vedenju.

2. Iskanje vplivov iz otroštva na osebnostne lastnosti odraslih posameznikov

Študije otroštva so od nekdaj imele posebno mesto v nekaterih pristopih analize odnosa med kulturo in osebnostjo, zaradi splošno sprejetega prepričanja, da imajo izkušnje iz zgodnjega otroštva pomemben vpliv na izoblikovanje osebnostnih lastnosti odraslih (prim. Whiting in Child 1953, Erikson 1950). Tako je tudi pri Sapirju in drugih predstavnikih zgodnjega psihologizma v antropologiji, na primer pri Kardinerju in Lintonu. Slednja sta svoja prepričanja o vplivu najzgodnejših obdobj človekovega življenja utemeljila v naslednjih postulatih (Linton v Šumi 1990, 2):

1. posameznikove zgodnje izkušnje imajo trajen vpliv na njegovo osebnost, predvsem na oblikovanje njegovih projektivnih sistemov;
2. podobne izkušnje povzročajo podobne osebnostne konfiguracije pri posameznikih, ki so jim izpostavljeni;
3. vzgojne tehnike, ki jih uporabljajo pripadniki katerekoli družbe, so kulturno določene (*patterned*) in bodo podobne, čeprav nikoli enake, pri različnih družinah znotraj opazovane družbe;
4. kulturno določene tehnike vzgoje in nege se razlikujejo od družbe do družbe.

Na vprašanje o vplivu preteklosti na osebnostne lastnosti odraslih pa je težko zanesljivo odgovoriti, predvsem zaradi pomanjkanja dokazov opazovanega vedenja v razvojno-psihološki literaturi (Shweder 1979a, 273). »Funkcionalno avtonomnost« odrasle dobe poudarja tudi Allport (1937, 1994): motivom v odraslosti je do neke mere res moč slediti do izvornih vzorcev iz (naj)zgodnejših obdobj posameznikovega življenja, a so hkrati od njih funkcionalno neodvisni.

Nekatere študije namreč kažejo, da je tovrstna retroaktivna reintrepatecija (Fischhoff in Beyth 1975), kjer se preteklost zrcali v sedanjosti, najmanj statistično zmotna⁴³ in je le ena v vrsti »kognitivnih iluzij«, ki jim podlega psevdo-znanstveni, »magično misleči«, zmotljivi jaz (Shweder 1980, 77–78). Caudill and Schooler (1978) sta poskušala v študiji japonskih in ameriških otrok napovedati vedenje pri šestih letih na podlagi podatkov o vedenju in negovalnih ter vzgojnih pristopov staršev v zgodnjem otroštvu. Ugotovljena je bila manjša korelacija, kot bi jo pričakovali naključno. Znižana meja na dve in pol leti prav tako ni dala

⁴³ »... dostopno objavljeni podatki ne potrjujejo hipoteze, da ima tip nege v zgodnjem otroštvu jasne in konsistente vplive na osebnost starejših otrok in odraslih.« (Chess, Thomas in Birch 1959, 793).

pozitivnih rezultatov. Statistično pomembnih rezultatov prav tako ni dala napoved vedenja pri šestih letih na podlagi opazovanega vedenja pri istih dve in pol leti starih otrocih. Do podobnih zaključkov sta prišla tudi Escalona in Heider (1959) v študiji 31 predšolskih otrok (starih med 32 in 66 mesecev), kjer odzivna nagnjenja iz zgodnjega otroštva niso nikakršni statistično pomemben kriterij za napoved prihodnosti.

Če se vrnemo k Sapirjevemu pojmovanju vloge zgodnjega otroštva na izoblikovanje osebnostnih lastnosti pri odraslih posameznikih, je treba poudariti, da sam Sapir pod vplivom gestalt psihologije in psihoanalize (Sapir 1994, 145) zavzema stališče o nevariabilnosti osebnostne strukture⁴⁴ (prav tam, 146). Obdobje zgodnjega otroštva po Sapirju odločilno vpliva na jedro osebnosti in ga učenje ter (socialne) izkušnje v poznejših obdobjih ne morejo temeljno spremeniti. To osnovno osebnostno strukturo, izoblikovano v zgodnjem otroštvu, predstavlja t.i. bazična *osebnost*, ki jo Sapir razume kot »permanentni psihiatrični temeljni plan za individua v zgodnjih letih« (prav tam, 146). Sedanjost pri razumevanju vedenja seveda ni nepomembna, še posebej, ko imamo v mislih pričakovanja v zvezi z vedenji v določeni socialni situaciji ali vlogi.

3. *Iskanje medkulturno primerljivih okoliščin - determinant individualnih razlik*

Kaj je posameznikova *osebnost*? Po Childu se »"osebnost" nanaša na nabor internih dejavnikov, ki posameznikovo vedenje ohranjajo konsistentno skozi čas in ki se razlikuje od situacijsko primerljivih vedenj ostalih posameznikov.«⁴⁵ (1968, 83).

Seveda vse, kar posameznik počne v vsakdanjem življenju, nima nujno pomena v analizi osebnosti (in kulture). Kar teoretikov osebnosti ne zanima, so vedenja, ki jih zahtevajo situacije, kakor tudi ne (racionalna) vedenja, ki bi jih lahko pripisali vsakemu posamezniku v podobnih okoliščinah. Zatorej je potrebno pokazati, da je bila opazna razlika v vedenju zabeležena v isti oziroma ekvivalentni (medkulturni) situaciji. Seveda se s tem odpre vprašanje enačenja situacij, konteksta in okolij, ki jih lahko enačimo po univerzalnih »objektivnih« kriterijih tipa »vse birokratske institucionalne strukture so podobne« in zato proizvajajo enake učinke (kontrolirajo seksualne in agresivne impulze itd.) – (prim. LeVine 1982, 247), ali po »subjektivnih«, kjer je posameznikova aktivnost vselej videna kot delno pogojena z določenim subjektivnim akterjevim ciljem. Pri slednjem pristopu, torej z vpeljavo

⁴⁴ »Naša sedanja doživetja lahko razumemo kot / ekvivalente izkušenj / iz preteklosti, saj neprestano / podoživljamo stara doživetja / in čutimo / ista čustva.« (Sapir 1994, 146).

⁴⁵ Podobno je Spirojevo stališče (1955).

»cilja« kot momenta specifičnega opazovanega vedenjskega vzorca, je posledično nujno potrebno vključiti v vedenjsko situacijo vse konvencije, norme in pravila, ki jim v grobem pravimo »kultura«. Dva akterja pa sta lahko v primerljivih oziroma podobnih situacijah le, v kolikor sta tudi pripadnika iste kulture. Koncept individualnih razlik osebnosti predstavlja tako nerešljivo dilemo za medkulturno raziskovanje: v kolikor vztrajamo pri situacijski primerljivosti, je skoraj nemogoče ločevati med osebnostno značilnimi vedenji in vedenji, ki bi jih bilo moč opazovati pri vsakem (racionalnem) posamezniku v podobni situaciji. Takšno »poosebljanje kulturnih razlik« (Shweder 1979b, 286) nam tako ne pove ničesar o vzrokih za te razlike.

4. Razlaga vzrokov s sklicevanjem na opazovane posledice

Tradicionalni teoretiki kulture in osebnosti ponavadi razlagajo dve pomembni temi s sklicevanjem na posledice: *razvoj modalne osebnosti* in *motivacijsko ustrojenost kulture*.

Koncept modalne osebnosti temelji na behavioristični logiki, kjer je totaliteta človeške subjektivnosti reducirana na naučeno vedenje in je posledično rezultat pozitivnih (nagrad) ali negativnih (kazni) regulacij iz socialnega okolja. Sociokulturno okolje je nato analizirano kot neposredno ali posredno zrcaljenje karakteristik modalne osebnosti njenih članov. Osebnostne spremenljivke so pogosto vpeljane kot predhodne objektivnim omejitvam sociokulturnih institucij. Na primer, samostanska tradicija burmanskih budističnih menihov je v tej luči interpretirana kot prilagoditev na (latentno) homoseksualnost in pretiran strah pred ženskami, ki sta prisotna v modalni osebnosti strukturi burmanskih moških (Spiro 1987b).

Vpeljava »posledice pred vzrokom«, po Shwederju (1979b, 287) ene izmed zmotnih strategij, se vrši s sklicevanjem na: (1) koncept »racionalne izbire«, (2) darwinovski koncept »naravne selekcije«, ali (3) »zakona posledice«.

Po prvem je moč vsako človeško aktivnost razumeti kot strategijo racionalnega akterja za optimalno doseganje zadanih ciljev. Simbolne (nezavedne) in kognitivne omejitve človeškega psihičnega aparata pa ne dopuščajo kaj več kot razlage za nekompleksna vedenja vsakodnevnih opravil, saj brez poznavanja celotne biografije opazovanega subjektva, njegove »narave«, ni mogoče podvreči znanstvenemu kriteriju predikabilnosti. Dobra znanstvena teorija je skladna z načelom ontološke skoposti: pojasni veliko z relativno malo kategorijami in principi in je hkrati preverljiva oziroma ima predikabilno vrednost (Shweder 1979b, 305). (Socialni) Darwinisti dajejo pred »racionalnimi«, a še vedno »subjektivnimi«, akterji prednost okolju kot ključnemu objektivnemu dejavniku, ki določa preživetje in reprodukcijsko

zmožnost organizma. »Zakon posledice« predvideva upoštevanje prejšnjih pozitivnih ali negativnih rezultatov nekega dejanja (vedenja) kot vzrokov za bodoče dejanje (vedenje) (prim. Seligman in Hager 1972).

Uporaba koncepta »racionalne izbire« nujno vodi v podrobno historično, klinično in etnografsko »subjektivacijo« strategij posameznikove odločanja (Shweder 1979b, 294), medtem ko uporaba »naravne selekcije« kot kriterija razlage vedenjskih efektov v študijah kulture in osebnosti dimenzijo subjektivnih kategorij izloči na račun omnipotentnosti neposrednih omejevalnih dejavnikov zunanjega okolja na reprodukcijsko uspešnost organizma. Argumentacija v študijah kulture in osebnosti tipa »zakona posledice« je podobna logiki »racionalne izbire« in sledi behavioristični logiki, da lahko posledica nekega dejanja (nagrade ali kazni) spremeni organizem v tej meri, da je posledica dejanja (nagrada ali kazen) vključena kot bodoči vzrok za neko vedenje. Kaj šteje kot posledica vedenja, ni empirično generalizirana kategorija, ampak hipotetični pogoj možnosti, ki po definiciji spreminja verjetnost pojavljanja prvotnega vedenja. Empirični dokazi iz testiranj laboratorijskih živali vsekakor ne govorijo v prid tej hipotezi. Prav tako obstajo dokazi, ki nakazujejo, da načina, kako posledica nekega vedenja povratno vpliva na to vedenje samo, ni mogoče z gotovostjo ločiti od posledice same. V vsakem primeru je »zakon posledice« napačen ali tautološki (glej Shweder 1979b, 299–302). Trditve, da sta osebnost in kultura skladni, izomorfni kategoriji in da so, posledično, sociokulturne institucije omejevane oziroma prilagojene predhodnim motivacijskim dejavnikom, niso daleč od argumentacije »zakona posledice«. Variabilnost osebnostnih karakteristik je veliko večja interkulturno kot intrakulturno (Kaplan 1954), podobno kot velja za genetsko variabilnost med človeškimi populacijami. Ta variabilnost je bila sicer jasna že Sapirju, ki jo odraža, za tedanji čas, odstopajoča trditev, da je variabilnost osebnostih razlik enako velika v vseh družbah, ne glede na njihovo stopnjo diferenciacije ali materialnega razvoja, »pri čemer imajo variacije v različnih kulturah zgolj različno formo.« (Sapir 1994, 191).

Shwederjeva definicija sovпада kulture in osebnosti je tako naslednja (1979b, 303): »Posameznikova osebnost je skladna s prepričanji in institucijami družbe, oziroma kulture, kateri pripada, do te mere, da lahko le-ta zadovoljijo individualne potrebe.« Tovrstna definicija sovпада socialnega in individualnega usmerja svoj fokus na potrebe in želje, ki jih zadovolji partikularno prepričanje ali institucija. A sklepanje o motivu na podlagi funkcije institucije ali prepričanja nam ne pove ničesar o motivih posameznikov. Normativno vedenje v družbenem kontekstu o psihologiji posameznika molči. Sahlins (1976, 7–8) in Spiro (1961, 115) sta tako mnenja, da je nemogoče predvideti specifičen motiv na podlagi tega, kar ta

oseba počne ali verjame; totaliteto človeškega vedenja je nemogoče omejiti na končno število označevalnih kategorij, saj v univerzumu govornice nič ne vsebuje vsega.

Uporabo psihologije in psihoanalize za pojasnjevanje odnosa med psihološkimi značilnostmi posameznikov in družbenim okoljem lahko tako razumemo kot logično *nadaljevanje historičnega partikularizma in funkcionalizma*, ki se navezuje na Bastianovo in Boasovo predpostavko o psihični enotnosti človeške vrste, iz katere je moč sklepati o izvorih tipičnih značilnosti določene kulture oziroma kulturnih vzorcev. Psihološka antropologija je povezala zgodovinsko in funkcionalistično perspektivo, saj se je ukvarjala tako s problemi ohranjanja družbenih sistemov kot z družbeno spremembo. Pomemben doprinos psihološke antropologije je v identifikaciji kulturnih spremenljivk, ki ostajajo skrite (Kluckhohnova »nevidna« kultura) opazovalcu iz lastne kulture, saj le-ta v vseh pogledih definira in s tem posledično omejuje uvid v bistvo odnosa med družbenim okoljem in psihološkimi značilnostmi posameznikov.

2.4.1 Navideznost dihotomije »kultura-osebnost«: psihoanalitični pristop

Za Sapirja je bil študij izoliranih osebnosti, kot tudi študij kulture brez posameznikov, (znanstvena) »fikcija« (Sapir 1994, 244). Z oporo na že omenjeno specifično razumevanje posameznika v lacanovskem psihoanalitičnem teoretskem polju bomo v tem poglavju poskušali prikazati, da je najprej nujno razmisliti o smiselnosti koncepta »osebnosti« v diadi obeh antropoloških absolutov, »kulture« in »osebnosti«. Nenazadnje je tudi Sapir nasprotoval uporabi izraza »kultura in osebnost«, ker ta implicira možnost dveh nasprotujočih si in samostojnih definicij. Sam je raje uporabljal izraz »psihologija kulture«, znotraj katere antropologija in psihologija predstavljata različna analitična pristopa k istemu fenomenu (Darnell in Irvine 1999, 25).

Danes večina antropološke teorije o odnosu med kulturo in posameznikom ostaja znotraj teoretskih okvirjev, ki so jih postavili že Durkheimova sociologija in njeni nasledniki, od Malinowskega, Radcliffe-Browna do Lévi-Straussa (prim. Kuper 2000, 14–15), pozneje še psihologija in kognitivne znanosti, vse oplemeniteni in podkrepjeni s primerno etnografsko evidenco (Barnow 1985). Dokazovati, da se univerzuma kolektivnega in individualnega dopolnjujeta in na določenih točkah prekrivata, je odveč.

Iz lacanovske perspektive je problem moderne znanosti, še zlasti naravoslovnih znanosti, da dajejo prevelik poudarek *Simbolnemu* registru, z osredotočanjem na formalno abstrakcijo, objektivnost, v prepričanju o možnosti dostopa do absolutnega vedenja, s pragmatičnim namenom nadzorovati naravo. »Ne-celo⁴⁶« *Realno* je dojeta in predstavljeno kot totaliteta Enega, preko sistema označevalnih redukcij, poenostavitev in abstraktnih reprezentacij. Posledično je vse, kar v najmanjši meri nakazuje na možnost prisotnosti dimenzije subjektivnega v »objektivni« realnosti v luči pozitivne znanosti zavrnjeno kot fikcija ali celo kot »leposlovje«, brez vrednosti pri merodajnem podajanju dejanskosti. Subjektivnost je zato problematična in jo je kot motnjo oziroma »šum« potrebno odstraniti iz formule, ki (nujno) rezultira v numerizirani Resnici.

Reformulacija antropološkega branja razmerja med družbenim in individualnim je inherentna samemu pojmu (lacanovske) *subjektivnosti*. Le-tega je na sebi nemogoče ločiti od nekaterih klasičnih socioloških kategorij tipa zakoni, običaji, morala in verovanja, ki so v domeni klasično pojmovane "kulture" – *Veliki drugi (A)*, kot tudi povsem psihologističnih v domeni »osebnosti« – *Jaz (m)*, *Ideal-jaza (I)*, *idealni-jaz (i)*. Lacanova teorija subjektivnosti je prav gotovo »na nasprotnem koncu vsakršne teorije osebnosti.« (Miller 1983, 77). Tisto, kar lahko opazujemo na terenu, torej vedenje posameznika, je tako rezultat notranjih dejavnikov – »osebnosti«, kot tudi povsem zunanjih, ki jih določajo družbene konvencije določene skupine. Slednje vključujejo pričakovane modele vedenja za posamezno situacijo, skladne z normami normalnosti, kot jih umeščajo kulturni vzorci. Ti družbeno-pričakovani vedenjski odzivi so si lahko povsem nasprotni s posameznikovo osebnostno »notranjo nastrojenostjo« za neko vedenje, a se le-ta (teoretično) vede kar se da skladno s temi idealnimi predpisanimi vedenjskimi shemami, saj to nosi socialno nagrado. Sama beseda »persona«, ki se prevaja kot »oseba«, izhajajoča iz latinske besede za gledališko obrazno masko⁴⁷ oziroma za gledališki lik ali vlogo, natančno opiše prav to razcepljenost (lacanovskega) *subjekta brez substance*, na njegovo zunanjo, kolektivno predpostavljeno eksistenco, in individualno, njemu lastno intenco. Sapir to razmerje oriše na naslednji način: »Posameznik v odnosu do sebe je osebnost. Posameznik v odnosu do drugih je del kulture.« (Sapir 1994, 244).

V mnogih kulturah je poslikava obraza, ekvivalent obrazne maske, znak Kulture, človečnosti, vpisa posameznika v družbeni simbolni red in duhovno občestvo skupnosti; v

⁴⁶ Pravzaprav je v osnovi ne-celo tudi Simbolno, kjer gospodar-označevalec »odpre« označevalno verigo in dodeli pomen ostalim elementom, s čimer »beseda ne pomeni stvari, ampak napotuje na drugo besedo.« (Hrženjak 2002, 372).

⁴⁷ Latinska beseda »persona« izhaja iz istopomenske etruščanske besede »phersu«, ta pa iz grške »πρόσωπον« (prosōpon).

njegovo družbeno vlogo, temelječo na posameznikovem rodovniku in družbenem položaju družine.

V domorodni misli... *je* (obrazni, op. L. K.) vzorec obraz, ali bolje, ustvari obraz. Oblika vzorca je tista, ki obrazu podeli njegovo družbeno dimenzijo, njegovo človeško dostojanstvo, njegov duhovni pomen. Dvojna reprezentacija obraza tako izraža globjo, bolj temeljno razcepljenost — namreč tisto, med “neumnim” biološkim posameznikom in družbeno osebo, ki jo mora utelešati (Lévi-Strauss 1963a, 259).

Obraz kot »zrcalo duše« je v teh kulturah lahko reprezentiran zgolj skozi masko, vtetoviran obrazni vzorec ali podobno formo nekega zunanjega reprezentativnega sistema, posrednika med organizmom in realnostjo ter nima v osnovi nič opraviti z neposredno eksplicitno, fizično pojavnostjo obraza. Podobna je logika z »osebnostjo«, mozaikom značilnosti, ki jih pripisujemo zavestnemu jazu. Kot smo videli, je Lacanova teza, da je jaz »sedež iluzij«, maska, entiteta, ki ne reprezentira v celoti subjekta, ker mu zaradi razpecljenosti skozi govorico nujno nekaj uhaja. Maska, s svojo statično, enoznačno izraznostjo, predstavlja podobo homogenosti in urejenosti ter zakriva fragmentirani, kaotični univerzum čustev za zastorom »normalnosti«. Koncept »osebnosti« je iz lacanovske perspektive zgolj mamljiv privid, ki ustvarja iluzijo posameznikove psihične enotnosti, celosti.

Lacan uporablja termin oseba, persona, posameznik kot sinonim za »subjekt« in ne za »osebnost«; tisti subjekt, ki nastane kot odgovor na glas Drugega (govorico staršev), na S_1 prvi označevalec, ki otroka prisili, da jok artikulira v klic (Lacan 2006, 596), da ga na nek način učloveči, vpelje v simbolni red. Lacan se je s problemom osebnosti ukvarjal že v svoji doktorski disertaciji, objavljeni leta 1932. V disertaciji zagovarja stališče, da osebnost ni metafizičen koncept, kamor spadajo pojmi, kot so duša, forma in/ali substanca. Prav tako je nasprotoval psihološkemu konceptu osebnosti, vključno s »sintezo našega notranjega doživljanja«, »intencionalne realnosti« in »osebne (etične)« odgovornosti (Fink 2013, 92). Z razliko od omenjenih pojmovanj vpelje razumevanje osebnosti, temelječe na dinamičnem, dialektičnem »razvoju osebe« (Lacan 1980, 37). Lacan v nadaljevanju poda »objektivno definicijo osebnostnih fenomenov« (prav tam, 42). Da bi ta odražala vez med celotno izraznostjo človeka in njegovo osebnostjo, bi morala vključevati tri stvari: 1) biografski razvoj - načini, kako subjekt razume svojo lastno zgodovino, 2) samorazumevanje, ki vključuje dialektični razvoj (ali gibanje) in 3) napetost v družbenih odnosih – konflikt med subjektovo lastno avtonomijo in razmerjem z drugimi. Iz tega je razvidno, da Lacanovo razumevanje koncepta osebnosti ni temeljilo na osebnostni sintezi ali nekakšni zaključenih psihološki enoti,

ki bi bila sinhrona. Ravno nasprotno, njena narava je diahrona, v smislu, da njena totaliteta nikoli ne obstaja naenkrat, ampak je njeno bistvo ravno njena dinamična in nepredvidljiva narava.

Problematika osebnosti je bila v tistem obdobju del širše znanstvene razprave o bioloških ali psiholoških izvorih psihoze (še posebej paranoje). V začetku 20. stoletja so osebnost v (francoskih) akademskih krogih pogosto navezovali na pojem vrojenih osebnostnih karakteristik ali je to, kot je to vprašanje pri Lacanu, serija značilnosti, na katere vplivajo dogodki iz subjektove zgodovine. Za razliko od nemških avtorjev, ki so pripoznali širok nabor raznovrstnih osebnostnih dispozicij med bolniki z blodnjami (Lacan 1980, 82), je bila težnja takratne francoske psihiatrije v natančni segmentaciji specifičnih osebnostnih tipov. Lacan trdi, da ne obstaja neposredna povezava med psihozo in določljivo karakterno (pred)dispozicijo (prav tam, 53), kar na prvi pogled v psihozi izgleda kot osebnostna lastnost, je prav lahko zgolj podobnost v značilnostih, ki jo je mogoče pripisati popolnoma drugi strukturi (prav tam, 51). Pri različnih ljudeh so podobne značilnosti lahko rezultat povsem drugačnih psihičnih struktur. Tako kot ni neposredne povezave med določeno osebnostno značilnostjo in simptomom ali partikularno psihoanalitično diagnostično strukturo, tako tudi določeno vedenje ali simptom lahko predstavlja povsem različne stvari v nevrozi in perverziji ali obsesivni nevrozi ter histeriji. Tako na primer narcisizem ni značilnost zgolj ene osebnostne strukture, ampak je prisoten v vsem diagnostičnem spektru.

Lacana torej ni zanimala povezava med paranojo in opredeljivimi karakternimi predispozicijami, ampak je poudarek dajal predvsem osebni zgodovini in vlogi razvoja paranoje na oblikovanje osebnosti kot diahrone entitete, ki se razvija v razmerju z drugimi subjekti (Fink 2013, 93). Čeprav se Lacan v svoji disertaciji, ko govori o svoji pacientki Aimée, nagiba v smeri podajanja neke vrste tipologije osebnosti, (Lacan 1980, 253), pa termin »osebnost« uporabljala samo v smislu ločitve psihičnih fenomenov od ravni organizma in da bi jasneje poudaril svoje, za tiste čase, nekonvencionalno prepričanje v nebiološkost izvora mentalnih bolezni. Glavni poudarek je vseskozi na posameznikovi osebni zgodovini, njegovem psiho-socialnem razvoju in njegovi lastni percepciji tega razvoja ter na konfliktih z drugimi ljudmi. Način razumevanje problematike že nakazuje Lacanovo poznejše večplastno razumevanje psihe, oziroma »osebnosti« v *Shemi L.* (Fink 2013, 93–95). Njegov zaključek glede vprašanja tipologije osebnostnih značilnosti v psihotični klinični strukturi je: »Ključ do razumevanja nosološkega, prognostičnega in terapevtskega problema paranoide psihoze je potrebno iskati v konkretni psihološki analizi, v katero je potrebno vključiti celoten razvoj posameznikove osebnosti - dogodke iz preteklosti, razvoj njegove vesti in njegovih odzivov v

družbenem okolju» (Lacan 1980, 346). Biološki, »organski procesi«, skupaj s travmatičnimi dogodki, sicer še vedno igrajo določeno vlogo v nastanku psihoz, a je potrebno upoštevati tudi tretji, »specifični dejavnik«, ki je lahko prisoten v obliki (Fink 2013, 93–94): anomalije osebnosti (posameznikove zgodovine), anomalije razvoja osebnosti, ali anomalije funkcij osebnosti (infantilnih fiksacij iz oralne in analne faze).

Lacan se problematike osebnosti dotakne spet petindvajset let pozneje, v besedilu, ki je komentar in kritika k Lagachovemu razumevanje statusa osebnostne strukture v psihoanalizi.⁴⁸ Kritika je usmerjena na Lagachevo personalistično razumevanje osebnosti, ki je v nasprotju s Freudovim drugim topološkim modelom duševnosti, ki ni harmonična celota Idealnega-jaza, Jaz-ideala, Nadjaza in Onega, ki jo usmerja neki višji, združevalni princip, kakor to razume Lagache. Lacan izrecno trdi, da idealni-jaz in Jaz-Ideal nikakor ne predstavljata dveh možnih vidikov osebnosti, kot to trdi Lagache. Ne predstavljata združene celote, saj je prvi imaginarna, drugi pa v glavnem simbolna tvorba (Lacan 2006, 572). Lacanova teza je, da je Jaz-Ideal entiteta, ki predstavlja insignije moči (starševskega) Drugega, je odgovor na glas nadjaza.

Po letu 1960 je pri Lacanu težko najti uporabo pojma »osebnosti« v njegovi teoriji. Pojem zasledimo zgolj, ko v izrazito negativno luč postavlja tiste avtorje, ki se sklicujejo na »celotno osebnost« ali osebnost kot združevalno, zaključeno celoto (Fink 2013, 103). Večkrat ponavlja, da subjekt ni cel in da Nezavednega ni smiselno razumeti kot neke druge, prikrite, zle osebnosti. Sam pojem »osebnost« je zanj poizkus razumeti subjektivnost, celoto človeške izkušnje, kot totaliteto, ki spregleda temeljno razcepljenost subjekta v odnosu do tistega dela neuspele simbolizacije, ki iz tega procesa izpade – *objekta a*. Fink navaja, da Lacan edinokrat, ko nedvoumno uporabi pojem »osebnost«, to stori v navezavi prav na *objekt a*; osebnost je tisto, s čimer se posameznik ohranja v razmerju do objekta a (prav tam).

Po vsem napisanem osebnosti ne moremo neposredno enačiti s sociološkimi kategorijami, kot so družbeni status ali vloga, ki so del medosebnih odnosov, saj je (individualni) del osebnosti v določenih družbenih situacijah podrejen normam in pravilom, še več, po Sapirju je v praktičnem interesu družbe, da čim večji del »individualne«, t.i. *bazične osebnosti* ostane prikrit (1994, 147). Tako subjekt s svojim vedenjem lahko torej »igra« osebnost.

To »navidezno« dimenzijo osebnosti Sapir označuje s konceptom »*as-if personality*«, »kot-da osebnost« (primerjaj Sapir 1994, 181–193). Ta »kot-da« navideznost predstavlja v

⁴⁸ Nanaša se na besedilo iz Lacanovih *Spisov: Remarks on Daniel Lagache's Presentation: Psychoanalysis and Personality Structure* (Lacan 2006, 543–575).

njegovem modelu študija osebnosti, kot tudi študija kulture, enega od osrednjih teoretičnih in metodoloških momentov. S konceptom »*as-if*« je Sapir želel iz metodološke nujnosti zamejiti fenomenološko polje, znotraj katerega prihaja do odstopanj od idealnega modela interakcije med posameznikom in kulturo. Posameznikovo vedenje ni enako posameznikovi osebnosti, kakor ga tudi ni moč enačiti s tistim, kar to vedenje iz ozadja usmerja. Hkrati kultura tudi ni čisto zares tisti lokus, ki v popolnosti usmerja posameznikovo vedenje, nenazadnje posamezniki nikoli strogo ne sledijo družbeno predpisanemu programu vedenja po slepem avtomatizmu. Koncept »kot-da« Sapir uporablja v povezavi s »kot-da«, »*as-if psihologijo*« kulture (prav tam, 182) in »kot-da«, »*as-if osebnostjo*«. V prvi vrsti Sapir s tem misli na neko opisno standardizirano, normativno kvaliteto »realnosti«, ki jo lahko pripišemo različnim hierarhičnim stopnjam v modelu preučevanja. Drugi moment Sapirjevega koncepta »kot-da« se nanaša na že omenjeno domnevnost, navideznost in fiktivnost »osebnosti« oziroma »psihologije kulture«, ki je vnaprej dvoplastna: najprej je to »imaginarna« fiktivnost »metodološke« narave, saj naj bi antropolog oba koncepta uporabljal zgolj, da bi prišel do »ozadja« kulturnega vzorca in nima ničesar opraviti z realno psihologijo posameznikov, in drugič je »simbolna«, »ontološka« domnevnost, ki cilja na fiktivnost samih akterjev v intersubjektivni strukturi. Podobnost je tu analogna Lacanovemu razlikovanju med *a* Imaginarnega reda in *A*, *Velikim drugim*, Simbolnega (Lacan 1988, pogl. 19). Posameznik kot psihološka entiteta obstaja torej zgolj, če je umeščen v referenčni sistem, ki s pomenom jamči za njegovo eksitenco in obratno: kulture ni brez posameznikov.

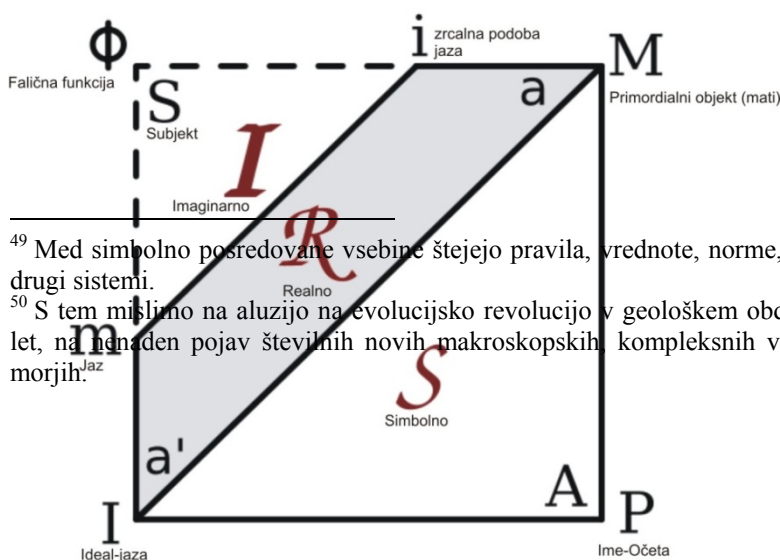
Konceptualizacija te standardizirane »navidezne osebnosti« nakazuje na soodvisnost in fluidnosti obeh kategorij ter na njuno težavno razmejevanje, saj preproste dihotomije med individualno osebnostjo in kulturo ni. Sapirjeva relativistična spoznavnoteoretska pozicija in iz nje izhajajoča metodološka opomba se jasno odraža v njegovem kontekstualnem, »boasovskem« razumevanju njunega odnosa. To ne moremo razumeti zgolj kot omejeno kontekstualnost v smislu njune neločljive soodvisnosti - kultura vpliva na osebnost in obratno - ampak predvsem kot dejstvo, da je oba pojma potrebno brati kot pomožna, abstraktna, celo »fiktivna« (prav tam, 244) koncepta v kontekstu izgradnje znanstvenega teoretskega modela: »/koncept/ kulture je pomemben zgolj, če nosi pomen v trenutni psihologiji ljudi, /koncept/ osebnosti pa samo, če se nanaša na svoj milje.« (Prav tam, 239). Melford Spiro (1951) je trdil podobno, da predstavljata »kultura« in »osebnost« napačno dihotomijo ter da ju ne gre ločevati. Poleg te metodološke precizacije problema konteksta ter navideznega umetnega razmerja med kulturo in posamezniki, je še pomembnejše Sapirjevo razumevanje kulture, ki gre v smeri, analogni Lacanovem Simbolnem registeru, *redu pomenov*, iz katerega črpa

posameznik. *Simbolno* je agens v jedru strukturacije vozlišča *Imaginarno-Simbolno-Realno*, ki je horizont subjektive eksistence. Subjekt govorce je kot tak del označevalnega para, njegova »substanca«, učinek Simbolnega. Sapir to eksterno pogoje(va)nost substance opiše z besedami: »osebnost potrebuje kulturo, da bi ji le-ta dala polni pomen. Kultura skupine je tista, ki daje pomen simbolnemu, brez katerega posameznik ne more funkcionirati, niti v odnosu do samega sebe, niti v odnosu do drugih.« (Sapir 1994, 244). Ta kontekstualna odvisnost je povsem skladna z lingvističnim razumevanjem prenosa informacije: »Če naj bo sporočilo operativno, zahteva kontekst, na katerega se nanaša..., ki je naslovljencu razumljiv in je bodisi beseden, bodisi tak, da ga je mogoče ubesediti.« (Jakobson 1989, 153).

Kar je torej bistveno, je vselejšno posredovanje v intersubjektivno strukturo in razmerja med njenimi elementi s strani nekega tretjega člena, reda označevalcev - simbolnega. Šele (nenadni) vznik tega arbitra je človeku omogočil, da je prešel univerzum imaginarnega, temelječega na logiki istosti, k dimenziji razlike (in raznolikosti), ki se odraža vselej in povsod tam⁴⁹, kjer je mogoče definirati simbolne elemente ter diferencialna razmerja med njim. Lévi-Strauss o tej nenadni »kambrijski eksploziji«⁵⁰ pomena pravi: »Jezik se je lahko rodil le naenkrat. Stvari niso mogle postopoma postati pomenljive. V toku neke transformacije... se je izvršil prehod od stopnje, ko nič ni imelo smisla, do neke druge, na kateri je vse imelo smisel.« (Lévi-Strauss 1996, 262).

Če tako koncept lacanovske »razčetrvene« *subjektivnosti*, kot je na primer prikazan v Lacanovi *Shemi R* (Lacan 2006, 462), že vsebuje tisto, kar se (je) v antropologiji umešča pod polje »kultura« in »osebnost«, s stičiščem v *Simbolnem*, bi bilo povsem legitimno oba omenjena pojma povsem opustiti. Vseeno pa za potrebe prikaza dinamičnosti razmerja med vzpostavitevijo subjekta (Nezavednega) »v« in »skozi« kulturno-partikularnega *Velikega drugega* v doktorski disertaciji vseskozi ohranjamo pojem »kulture« kot avtonomnega koncepta.

Shema 2.2: *Shema »R«*



⁴⁹ Med simbolno posredovane vsebine štejejo pravila, vrednote, norme, sorodstveni, religiozni, izobraževalni in drugi sistemi.

⁵⁰ S tem mislimo na aluzijo na evlucijsko revolucijo v geološkem obdobju kambrija pred 542 do 530 milijoni let, na nenaden pojav številnih novih makroskopskih, kompleksnih večceličnih oblik življenja v kambrijskih morjih.

Vir: Lacan (2006, 462, prev. L. K.)

2.4.1.1 Nezavedno in Freudova zapuščina »varljivega« jaza

Tipološki freudovski pristop bi lahko imenovali kot tisti pristop, ki kategorizira posameznike v osebnostne tipe na podlagi freudovskih konceptov, npr. oralni, analni ali genitalni. Tovrsten pristop se v luči (neuspešnega) iskanja univerzalnih osebnostnih značilnosti in z njim povezanim utemeljevanjem oziroma iskanjem medkulturno primerljivih okoliščin, determinant individualnih razlik, ne izkaže za plodnega.

Shweder (1980, 63) izpostavlja *hermenevtični pristop* kot tisto perspektivo, ki lahko psihonalični interpretativni proces konstruktivno uporabi tudi v antropoloških študijah kulture in osebnosti. Analiza pojavnosti sanj ali opazovanega vedenja posameznikov je zato možna, saj je s Freudom in njegovo dinamično transformativno metodo moč »prevajati«, oziroma prehajati med »teksti«, med manifestnim in latentnim, vzporednima in neodvisnima - nezavednim procesiranjem in zavestno, vidno manifestacijo. Med ta dva nivoja, ki najbolj zanimata družboslovne analize, se umešča Freudova najpomembnejša epistemološka inovacija, Nezavedno, iz česar posledično izhajajo antropološka, psihološka in sociološka iskanja nezavednih motivov in determinant zavestnih, vsakodnevnih oblik človeškega vedenja. Kateri del vsakodnevnega vedenja umestiti v domeno nezavednega, ni lahka naloga in je skozi zgodovino vključevala pisan nabor opisanih socialnih vedenj, ki se jih v grobem kategoriziralo kot neodzivna, nekritična, pogojna, sublimna, nespremljana, nepoznana, pozabljena, nenaučena, neprepoznana, ignorirana in nedostopna zavesti (Machotka 1964 v Rossi 1987, 421). Z vpeljavo obstoja aktivne, »misleče«, govoreče, ali bolje rečeno

»govorjene«, nezavedne komponente človeškega uma v humanistiko, je bil zavestni um⁵¹ vsaj delno postavljen na laž ali vsaj predstavljen kot najmanj zavajajoča psihična entiteta, katere študij ne razkriva globoke strukture in funkcije prikritih pomenov ter motivov.

Med varljive »jazovske« reprezentacije in dojemanja sveta je potrebno šteti tudi tiste, ki so zgolj napačne, brez skrite, nezavedne libidinalne »agende«. Človeški um dokazano izvaja številne logične operacije brez »zavestne« vednosti in pomoči lingvističnega sistema (Nisbett in Wilson 1977, Gazzaniga 1972). V zbiranju informacij, induktivnih in deduktivnih sklepanjih, napovedih in razlagah, pogosto podleže povsem kognitivnim zmotam, »kognitivnim iluzijam in iluzornim korelacijam«, kjer ne loči med navidezno podobnimi koncepti. Podobnost in povezanost ne loči od vzročnosti in možnosti. To so pokazali številni psihometrični poizkusi (Wason in Johnson-Laird 1972). Zamisel o zmotnem, »intuitivnem« umu normalnih odraslih posameznikov ni daleč od perspektive pseudo-znanstvene, magične »primitivne« misli Tylorja in Frazerja (Shweder 1980, 70)⁵².

Fenomenu »iluzorne korelacije« (Shweder 1980, 75), ki temelji na sicer racionalnih, a napačnih vzročnih zvezah med sicer konceptualno podobnimi in povezanimi spremenljivkami lahko nenazadnje pripišemo tudi napore teoretikov pristopa univerzalnih osebnostnih tipov (glej Shweder 1979a in D'Andrade 1974). Intuitivni um personificira kulturne razlike in jih razlaga kot razlike v t.i. *modalni osebnosti*. Precenjuje vzročno pomembnost osebnostnih dispozicij pred situacijskimi dejavniki, ki vplivajo na vedenje dveh primerjanih posameznikov (ibid.).

Kljub kompleksnosti Freudove formulacije koncepta jaza Lacan izpostavi dva glavna, nasprotujoča si pristopa k razumevanja tega koncepta v Freudovem delu: prvi postavlja jaz v domeno libidinalne ekonomije in ga veže z *načelom ugodja*, drugi povezuje jaz z zaznavno-zavestnim sistemom, ki deluje v nasprotju z načelom ugodja (Evans 1996, 50). A ta delitev je zgolj navidezna, saj je *načelo realnosti* zgolj družbeno sprejemljiva strategija, s katero jaz ob upoštevanju zunanjih okoliščin udejanja načelo ugodja Onega. Z odkritjem Nezavednega in relokacijo jaza kot subjektovega središča dobi jaz, po Lacanu, status strukture v domeni Imaginarne registra, za razliko od Subjekta (Nezavednega), ki je proizvod Simbolnega (Lacan 1977, 128). In še: »Promocija zavesti kot bistvene poteze subjekta v zgodovinskem nadaljevanju kartezijskega cogita je po našem mnenju varljivo poudarjanje prosojnosti dejavnega jaza na račun neprosojnosti označevalca, ki ga določa.« (Lacan 1994b, 286). Jaz je

⁵¹ Še najbližje temu konceptu je pojem jaza, ega v freudovski terminologiji.

⁵² Neo-tylorijanska in neo-frazerijanska reformulacija in umeščenje »primitivne« in »divje« misli z začetka preloma med 19. in 20. stoletjem v »vsakodnevni« in »intuitivni« um povprečnih odraslih ljudi različnih kultur je po Shwederju prisotna predvsem v klinični, kognitivni in socialni psihologiji (Shweder 1980, 61).

»sedež iluzij« (Lacan 1988a, 62) in ima strukturo simptoma: »Jaz je strukturiran natanko kot simptom. V samem srcu subjekta je zgolj privilegiran simptom, človeški simptom par excellence, duševna bolezen človekova.« (Lacan 1988a, 16). Nezavedno je tista stična točka, kjer sovpadata pojma subjekta in strukture, zato je posledično nemogoče govoriti o »zavestnem jazu« in »objektivni realnosti«.

Nekatere primerjalne antropološke študije koncepta jaza iz neevropskih kultur so potrdile psihoanalitična spoznanja o delovanju in naravi te psihične entitete. Zahodne percepcije posameznikove »celosti« tako ni moč zaznati v Zahodnih kulturah, kjer je (samo)percepcija jaza kontekstualna in močno relativizirana (Shweder in Bourne 1984). Ewingova (1987, 263) dokazuje naprej: fragmentirana in kontekstovno odvisna samozaznava jaza ni zgolj kulturno omejena, ampak je to univerzalen semiotični proces, ki odraža naravo samega jaza: proces, po katerem se tok doživetij reificira in postane objekt refleksije preko procesov metafore in metonimije.

V vseh kulturah je moč opazovati številne različne in nekonsistentne (samo)reprezentacije jaza (eng. »*self-representations*«), samopodobe, ki jih posamezniki izkazujejo navzven. Le-te so močno odvisne od družbenega konteksta, so dinamične in močno spremenljive. Ta variabilnost pa ne velja samo za posameznikovo imaginarno predstavo o sebi in nasproti Drugemu, ampak hkrati vpliva na dojemanje drugih in na organiziranje spominov, temelječih na teh reprezentacijah. Proces ustvarjanja »celosti« je v domeni *Imagarnega* registra in ne označevalca (*Simbolno*), kjer spomin igra pomembno vlogo pri zagotavljanju občutka avtonomnosti in kontinuitete. Proces je selektiven in organiziran v skladu s specifičnim simbolnim okvirom, ki vključuje tudi predstave o drugih (v odnosu do samega jaza). Vsekakor pa tovrstne vloge in narave spomina pri konstituciji jaza ni moč zaslediti pri Lacanu, ki spomin postavlja v *Simbolni* register, kot nekaj, kar je simbolna zgodovina subjekta, artikulirana v označevalni verigi (Lacan 1992, 223). Individualni psihični razvoj, vključno z oblikovanjem samopodobe, se vrši v matrici kulturno pogojenih situacij, v katerih so si vzajemno nekonsistentni simboli in psihični organizacijski principi nenehno postavljeni v soodvisna razmerja (prav tam, 251–252).

Posamezniki oziroma njihova samopodoba se nenehno spreminjata in poustvarjata glede na zunanje in notranje dražljaje, procese in okoliščine, katerim okvir predstavlja nabor različnih kulturno pogojenih »predlog«. Samopodoba je tesno povezana s percepcijo drugih, ki se prav tako spreminja sočasno s premikom samopodobe. Posamezne komponente tega procesa lahko neodvisno obstajajo sočasno, a novi dogodki oziroma dejavniki lahko hitro zamajajo in prestrukturirajo predhodno stabilen sistem (prav tam, 258, 261). Posameznik

lahko spreminja »vloge« v kratkih časovnih intervalih, pogosto povsem brez vednosti, četudi so popolnoma neskladne z njegovimi verovanji, kot je to pokazal Geertz (1973, 155). Crapanzano (1981, 140) podobno meni, da sta jaz oziroma »samopodoba« (po Ewingovi) v dialektičnem odnosu z d/Drugim(i), po katerem je posameznikova samopercepcija vedno odvisna od (Želje op. L. K.) slednjega. Vsakršna metodologija, temelječa na kvantifikaciji in sistemizaciji tovrstnih psiholoških prezentacij, ki cilja na (trenutno) izraženo »osebnost«, tega vidika oziroma same narave jaza ne more zajeti.

Med psihoanalitiki ne obstaja enotno mnenje, kaj (natanko) naj bi *jaz* in *osebnost* bila. *Jaz* (ang. »self«) se enači z individuom kot objektom lastne reflektivne zavesti in rezultatom kognitivne in afektivne reprezentacije lastne identitete. V svoji najširši definiciji, ki presega klinično, psihoanalitično razumevanje, vključuje »jaz« tako fizični organizem, vse aspekte psihološkega delovanja, kot tudi družbene attribute.

Koncept *osebnosti* je v antropologiji podobno ali še bolj problematičen⁵³ kot tisti o kulturi, še posebej, če je uporabljen za holistično razlago kolektivnih človeških praks. Glede na to, kako osebnostne teorije pojmujejo in razumejo odnose med osnovnimi osebnostnimi mehanizmi, lahko te razdelimo v tri skupine. V prvo skupino sodijo osebnostne (psihoanalitične) teorije, ki predstavljajo *konfliktni model*, za katerega je značilno, da je osebnost v znamenju inherentne (neločljive) konfliktnosti med temeljnimi mehanizmi. V to skupino lahko uvrstimo avtorje, kot so Freud, Murray, Jung, Rank. *Model izpopolnjevanja* predstavljajo osebnostne teorije druge skupine, ki predstavljajo osebnost kot izžarevanje velike, napredne in izpopolnjujoče sile (organizmične, samoaktualizacijske teorije, na primer avtorji, kot so Goldstein, Maslow, Rogers). V tretji, zadnji skupini pa so teorije *modela konsistentnosti*, ki pojmujejo osebnostno delovanje kot rezultat usklajevanja med osebo in povratnimi informacijami iz okolja, glavni mehanizem osebnosti pa predstavlja vzdrževanje konsistentnosti teh informacij: Kelly, McClelland, Fiske in Maddi (po Barnouw 1985, 11–14; Musek 1988, 88–90).

Izbira definicije osebnosti je znotraj antropološkega polja prepuščena posameznemu antropologu, skladno z njegovim osebnim teoretsko-nazorskim izborom. Obstajajo široke definicije osebnosti »odprtega« tipa, ki pod označevalec »osebnosti« vključujejo kar se da širok spekter človeških psiho-fizičnih značilnosti, a je hkrati po drugi strani njihov teoretski domet omejen. Tylorjeva definicija koncepta »kulture« je podoben primer tovrstne »omnibus« definicije, definicije (Barnow 1985, 6), kjer predmet preučevanja obsega praktično vse (in

⁵³ Kar pa ne bi mogli trditi za psihologijo, kjer ima koncept osebnosti oziroma psihologija osebnosti uveljavljeno mesto v akademskem diskurzu.

nič). Barnow (1985, 6) navaja (tovrstno) definicijo Princea, po kateri naj bi osebnost bila: »seštevek vseh posameznikovih bioloških vrojenih predispozicij, impulzov, nagnenj, potreb in instinktov ter dispozicij in nagnenj pridobljenih z izkušnjo.« (Prince 1929, 532).

Drug tip definicij osebnosti nasprotno poudarja integrativno naravo osebnosti, t.j. osebnosti kot zaključene celote, ki daje posameznikovemu vedenju konsistentnost in posledično edinstvenost, kot jo (lahko) prikažejo analize in lestvice specifičnih osebnostnih značilnosti. Takšna je Allportova (1937, 48) definicija: »Osebnost je dinamična organizacija tistih psihofizičnih sistemov v posamezniku, ki pogojujejo njegovim edinstvenim prilagoditvam na okolje.«

Tradicija pozitivistične in behaviouristične psihologije zavrača tovrstno reifikacijo osebnosti in se v izogib domnevni neznanstveni metafizičnosti, osredotoča predvsem na vidno, opazovano, merljivo in zavestno (ter nezavestno) dimenzijo človekove aktivnosti kot »najbolj primerno in kar se da natančno konceptualizacijo posameznikovega vedenja, ki ga lahko v nekem trenutku poda znanstvenik.« (McClelland 1951, 69). Vsekakor pa ne »nezavestno« v smislu nezavednega, kot ga razume psihoanaliza. Psihometrične in psihodiagnostične metode (vsaj v teoriji) lahko osvetlijo nekatere povsem prikrite in avtomatizirane kognitivne procese, ki se dogajajo izven zavesti ter volje subjekta in ki so po obliki podobni psihičnim (psihopatološkim) kongregacijam, ki jih je v kliniki »odkrila« in reinterepretirala psihoanaliza, a so le-te drugega reda. Prve ciljajo na funkcijo in formo v domeni (nevro)biologije, na delovanje in ustroj samega organizma, druge naslavljajo procese, ki se vršijo »na drugi sceni«, v redu Simbolnega (govorice). Skepticizem do neantropoloških pristopov k študiju polja kultura-osebnost je gojil tudi Sapir. Ko govori o ciljih njegovega seminarja iz leta 1933, poudari: »Najpomembnejši cilj tega seminarja je bil, da bi postali globoko skeptični do bioloških, psiholoških in socioloških pristopov glede kulture in osebnosti.« (Sapir 1994, 243).

Iz antropološke perspektive je koncept osebnosti, torej podobno kot Sapirjeva »kultura«, abstrakcija konceptov, ki jih »proizvede« znanstvenik. Antropologova »kultura« je hierarhija abstrahiranih vzorcev in njihovih kompleksnih medsebojnih odnosov in je »abstrakcija konceptov, pridobljenih iz izkušnje...; je koncept, ne pa realnost.« (Sapir 1994, 55). Ne glede na to, ali je opazovano vedenje vključeno v nabor opazovanih spremenljivk pri definiranju objekta preučevanja v teoretskem polju »osebnosti« oziroma »kulture«, se zdi, da je prav vključenost spremenljivke vedenja posameznika v teoretski model ali pa njena odsotnost v le-tem, tista nevralgična točka, kjer se »lomita« obe nasprotujoči si paradigmi.

Za razliko od klasične akademske (ego) psihologije, se je velik del (kulturne) antropologije navezal na kontinentalno psihiatrično (psihoanalitično) tradicijo, ki večji pomen daje integrativni in konfigurativen⁵⁴ naravi osebnosti, katere opazovano vedenje ni njen vzrok, temveč posledica. Tovrstve antropološke interpretacije osebnosti, ali bolje rečeno, diskurzivne oblike subjektivnosti »na terenu«, ponujajo odgovore zgolj na vprašanja »kako, kdaj in kje?«, a ne tudi »zakaj?«, kakor je v svojem teoretskem modelu, tudi ob »pomoči« antropologije, razdelala psihoanaliza.

Za Barnowa je tako ustrezna Adornova (Adorno in drugi 1950, 5) definicija osebnosti, kot je podana v Adornovi *Avtoritarni osebnosti*:

Osebnost je bolj ali manj obstojna organizacija sil v posamezniku. Te persistentne sile osebnosti omogočajo izbrati primerne odzive na različne okoliščine in prav njim gre pripisati nespremenljivo naravo vedenja. A vedenje, četudi konsistentno, ni isto kot osebnost; osebnost leži onkraj vedenja in je del posameznika. Sile osebnosti (torej) niso odzivi (na dražljaje in okoliščine, op. L. K.), ampak pripravljenost na odziv.

Tudi za Sapirja je bila psihoanaliza oziroma različne »psihiatrične teorije« (Sapir 1994, 148–151) glavni referenčni okvir za razumevanje pojma osebnosti, ki ga je uporabil v gradnji modela v odnosu kultura-osebnost, saj je po njegovem mnenju psihoanaliza »k razumevanju osebnosti prispevala več kot kdor koli drug.« (ibid. 242). »Psihiatrično znanost« Sapir ne razume zgolj v njenem psihopatološkem, medicinskem kontekstu, ampak kot (humanistično) polje, ki se ukvarja tako z osebnostjo kot s kulturo in kjer je: »... totalna osebnost osrednja referenčna točka za celotno problematiko vedenja in celotno problematiko 'kulture' (analizo socializiranih vzorcev)«, (Sapir v Mandelbaum 1949, 579). »Totalna osebnost« predstavlja celostno, »personalizirano« videnje posameznika, vključno z njegovimi biološkimi, sociološkimi in psihološkimi atributi.

Pojem osebnosti ima pomembno vlogo v Sapirjevi analizi kulture, a je metodološko pomembnejše izhodišče vedenje posameznikov, kjer je osebnost tisti individualni dejavnik, ki deuniformira predpisano tipičen vedenjski odziv iz registra kulturnega vzorca. Večji poudarek daje Sapir drugemu polu diade kultura-osebnost, torej kulturi in kulturnemu vzorcu, kar je razvidno v njegovi precej široki definiciji osebnosti: »Osebnost je določena nuklearna

⁵⁴ Glej analogijo s Sapirjevim pojmovanjem »konfigurativne« narave t.i. vzorca kulture, s katerim je določeno kulturno pogojeno vedenje v tesni zvezi: »Konfiguracija estetske forme... Vzorec kulture je enak gramatični obliki..., v katero je mogoče umestiti določeno vedenje ali dogodek.« (Sapir 1994, 118–119).

entiteta, ki je udeležena [v vseh naših aktivnostih] in objektivna v sebi.« (Sapir 194, 142). Glede dejavnikov, ki določajo oblikovanje osebnosti, Sapir (1994, 146–147) poudarja, da na razvoj osebnosti vplivajo tri skupine dejavnikov: biološki, torej genetika, nato proces dozorevanja in na koncu izkušnje zgodnjega otroštva, vključno s prenatalnimi pogoji in izkušnjami.

Čeprav obstaja korelacija med posameznikovim vedenjem in njegov osebnostjo, je zaradi težavnosti koncepta osebnosti težko natančno določiti točke, kjer se oba prekrivata. Kar je za Sapirja očitno, je, da predstavlja osebnost tisto ozadje, ki je pomembno odgovorno za posameznikovo vedenje. Po Ewingovi (1987, 255) je nadalje potrebno ločiti med vsebino in funkcijo freudovskega koncepta jaza, kot ga razume egopsihologija: razlikovanje med *jazom* (eng. »self«) in *samopodobo* (eng. »self-representation«) kot »kulturno pogojenim jazom«, ki je pogosto objekt antropološke analize.

(Kulturni) relativizem v antropologiji naj bi med drugim dokazoval, da je v domeni človeškega veliko manj univerzalnosti, kot je to videti na prvi pogled. Študije koncepta jaza, kot se ta manifestira in dojema v drugih kulturah (Geertz 1984, Marriott 1976, Rosaldo 1983, 1984, Shweder in Bourne 1984), so kritične do »zahodnocentričnega« koncepta jaza po (Kohutovi) »egopsihološki« definiciji (Kohut in Wolf 1978), kjer je jaz razumljen kot dinamični center celostnega univerzuma zavedanja, čustev in dejanj.

Pri omenjenih antropoloških kritikah, ki temeljijo na terenskem delu, zasledimo nestrinjanje s homogenim, »kohutovskim« jazom, ki ne loči partikularnih, kulturno pogojenih reprezentacij od univerzalnega ustroja človeške psihe (Ewing 1987, 257). Tovrstne študije prav tako ločijo med »Zahodnim«, avtonomnim in nekontekstualnim konceptom jaza, in »Nezahodnimi« koncepti jaza. Ne glede na kritike pa vsi neantropologi, ki se ukvarjajo s tovrstno tematiko, ohranjajo predpostavko, da specifična kultura na nek način »proizvede« značilnega posameznika, osebo. Ta predpostavka sočasno temelji na paradigmi, da so »kulture« koherentni sistemi, organizirani nizi simbolov, temelječi na specifičnih primarnih principih, ki predstavljajo ultimativni simbolni horizont⁵⁵ kateregakoli posameznika⁵⁶.

Psihoanalitično, lacanovsko razumevanje razmerja med obema realnostima, naredi korak dalje: ločnica med individualno psihologijo in družbeno sfero je tu radikalno ukinjena. Najbolj osebne značilnosti posameznika, njegova celotna psihična konstelacija, čustva,

⁵⁵ Lévi-Strauss (1966) je v svojih študijah totemizma in primitivnih klasifikacijskih sistemov to »shizofreno« univerzalno tendenco človeškega uma k sestavljanju skladnih simbolnih sistemov poimenoval *bricolage*.

⁵⁶ G. H. Mead o tej skladnosti med posameznikovo psihološko konfiguracijo in socio-kulturnim sistemom pravi: »Enost in struktura celovitega jaza je odraz enosti in strukture družbenega procesa kot takega.« (Mead 1962, 144).

človekova *persona*, njegova »notranjost«, je v luči lacanovskega strukturalizma vzgib »zunanosti«, historične družbene materialnosti, ki mu vladajo preko govorice posredovane konvencije simbolnega reda. Lokacijo in situacijo lacanovskega subjekta je torej treba iskati prav tukaj, v lokusu *Velikega drugega*, ali kot aludira že Sapir dolgo pred Lacanom: »Dihotomija med kulturo in osebnostjo ni resnična, saj se le-ta vzajemno dopolnjujeta v vseh točkah.« (Sapir 1994, 179).

2.4.2 Sklep

V podpoglavju smo z analizo preteklih in pol-preteklih pristopov v antropologiji, temelječih na opisni rabi psihoanalitične teorije za pojasnjevanje odvisnosti med psihološko in socialno dimenzijo človeških bitij, problematizirali klasično antropološko interpretacijo tega odnosa, sestavljeno iz, vsaj iz lacanovske perspektive, dveh inkomenzurabilnih polovic, *kulture* in *osebnosti*.

Po drugi svetovni vojni je diada *kultura-osebnost* postala zgolj ena od pojasnjevalnih spremenljivk strukture družbe. Shweder trdi (1979a, 256), da so se temeljne hipoteze, ki so prevladovala v antropološkem diskurzu študij kulture in osebnosti sredi 20. stoletja: *iskanje univerzalnih osebnostnih karakteristik, vpliv iz otroštva na osebnostne lastnosti odraslih posameznikov, medkulturno primerljive determinante individualnih razlik ter razvoj modalne osebnosti in motivacijska ustrojenost kulture*, izkazale kot neustrezne. Uporabo psihologije in psihoanalize za pojasnjevanje odnosa med psihološkimi značilnostmi posameznikov in družbenim okoljem lahko tako razumemo kot logično *nadaljevanje historičnega partikularizma in funkcionalizma*, ki se navezuje na Bastianovo in Boasovo predpostavko o psihični enotnosti človeške vrste, iz katere je moč sklepati o izvorih tipičnih značilnosti določene kulture oziroma kulturnih vzorcev. Psihološka antropologija je povezala zgodovinsko in funkcionalistično perspektivo, saj se je ukvarjala tako s problemi ohranjanja družbenih sistemov, kot z družbeno spremembo. Pomemben doprinos psihološke antropologije je (bil) v identifikaciji kulturnih spremenljivk, ki ostajajo skrite (Kluckhohnova »nevidna« kultura) opazovalcu iz lastne kulture, saj le-ta v vseh pogledih definira in s tem posledično omejuje uvid v bistvo odnosa med družbenim okoljem in psihološkimi značilnostmi posameznikov.

Sapir je nasprotoval uporabi izraza »kultura in osebnost«, ker naj bi ta impliciral možnost dveh nasprotujočih si in samostojnih definicij. Za Sapirja predstavlja »kultura« in »osebnost« napačno dihotomijo, ker da ju v bistvu ne gre ločevati. Še pomembnejše je Sapirjevo razumevanje kulture, ki gre v smeri, analogni Lacanovem Simbolnemu registru, *redu pomenov*, iz katerega črpa posameznik. V izogib metodološkim nekonsistentnostim s »kulturo« in »osebnostjo«, Sapir uporablja koncept »*as-if*«. S tem je iz metodološke nujnosti poizkušal zamejiti fenomenološko polje, znotraj katerega prihaja do odstopanj od idealnega modela interakcije med posameznikom in kulturo. Posameznikovo vedenje ni enako posameznikovi osebnosti, kakor ga tudi ne gre enačiti s tistim, kar to vedenje iz ozadja usmerja. Kar je torej bistveno, je vselejšno posredovanje v intersubjektivno strukturo in razmerja med njenimi elementi s strani nekega tretjega člena, reda označevalcev - Simbolnega.

Iz psihoanalitične teorije, kot tudi iz etnografske evidence, izhaja, da človekove »psihične totalitete« ne predstavlja jaz. Lacanova teza je, da je jaz »sedež iluzij«, maska, entiteta, ki ne reprezentira v celoti subjekta Nezavednega. Nezavedno je tista stična točka, kjer sovpadata pojma subjekta in strukture, zato je posledično nemogoče govoriti o »zavestnem jazu« in »objektivni realnosti«. Sam pojem »osebnost« je za Lacana poizkus razumeti subjektivnost kot totaliteto, ki pa ne upošteva razcepljenosti subjekta v odnosu do tistega dela neuspele simbolizacije, ki iz tega procesa izpade – *objekta a*. Vsakršna metodologija, temelječa na psihometrični kvantifikaciji in sistemizaciji tovrstnih psiholoških prezentacij, ki cilja na (trenutno) izraženo »osebnost«, ta vidik jaza ne more zajeti.

Jaz oziroma »samopodoba« (po Ewingovi) je v dialektičnem odnosu z d/Drugim(i), po katerem je posameznikova samopercepcija vedno odvisna od (Želje op. L. K.) slednjega. Tako Sapir kot Lacan za opis narave teh navzven manifestiranih psiholoških parametrov posameznikove osebnosti uporabita primer maske, ki nujno vključuje tudi socialno dimenzijo osebnosti. Ta vidik osebnosti Sapir imenuje kot »kot-da osebnost«, ki svoj referenčni okvir črpa iz kulturno-specifične simbolne ureditve. Poizkus zapisa »osebnosti« v lacanovski »algebri« bi bil matem $m \diamond A$ - jaz v odnosu do Drugega⁵⁷ oziroma $m \diamond a$, tisto, s čimer se posameznik ohranja v razmerju do *objekta a*.

Skozi specifično razumevanje posameznika v lacanovskem psihoanalitičnem teoretskem polju smo poskušali prikazati, da je (potrebna) reformulacija antropološkega branja razmerja med družbenim in individualnim inherentna samemu pojmu (lacanovske)

⁵⁷ »Drugi (je) mesto, kjer se subjekt vzpostavi kot ideal, kjer mora uravnavati to, kar nastopi kot jaz ali idealni jaz – ki ni ideal jaza –, se pravi, kjer se mora vzpostaviti v svoji imaginarni realnosti« (Lacan 1996, 133).

subjektivnosti, saj le-ta že vsebuje tisto, kar se (je) v antropologiji umešča(lo) pod polje »kultura« in »osebnost«, s stičiščem v *Simbolnem*.

3 KULTURA IN NEZAVEDNO - EDWARD SAPIR IN JACQUES LACAN: OD »KULTURE IN OSEBNOSTI« DO SUBJEKTA NEZAVEDNEGA

V poglavju so predstavljene temeljne teme, ki bodo k znanosti o razmerju med kulturo in posameznikom v antropologiji prispevale na področju razvoja znanstveno-kategorialnega aparata in teorije ter posledično vpeljale nekatere nove pojme v antropologijo - subjektivnost v lacanovskem pojmovanju.

Zaradi same narave lacanovske teorije se sama po sebi odpira možnost oziroma nujnost branja stičišč med historično specifično družbeno realnostjo in (libidinalnimi) formami subjektivnostmi. Disertacija bo naj tej točki (z)možnosti nadaljevala, z aplikabilnostjo tovrstne paradigme subjektivnosti oziroma "subjektivnosti" (glej poglavje 4.1) v antropološki diskurz *kulture in osebnosti*, s poudarkom na teoriji Edwarda Sapirja.

Iz perspective disertacije je za antropologijo je najzanimivejše obdobje 30. let 20. stoletja, ko je Sapir objavil najpomembnejša besedila o odnosu *kultura-osebnost* in imel znameniti mednarodni seminar na Yaleu, na podlagi katerega je iz rekonstrukcije zapiskov v uredništvu Irvinove posthumno izšla že omenjena knjiga *Psychology of Culture* (1994). Opus takratnega obdobja odpira temeljna vprašanja o samem pojmu kulture in mestu posameznika v njegovem družbeno-kulturnem okolju. Vprašanja so relevantna še danes, a jih je Sapir, za razliko od svojih lingvističnih raziskav, pustil odprta in jih ni uspel navezati na relevanten etnografski material.

Če je v sistemu serij soodvisnih in povezanih (»durkheimovskih«) družbenih dejstev malo ali nič prostora za individualno psihologijo, pri Lacanu sferi kolektivnega in individualnega sovpadata. Sovpadata v točki, ki je (bila) »sveti gral« antropoloških študij *kultura in osebnost* v Lacanovem pojmovanju *Simbolnega* reda. Historični materializem in Freudova libidinalna ekonomija si tu podata roki. Posameznikova »osebna zgodba«, njegova argumentacija lastne biti, je tako lahko povsem homologna z obćimi, kolektivnimi prepričanji skupine. Berger podobno izpostavi ta princip posameznikove psihične povnanjenosti in hkratne ponotranjenosti: »Družba namreč ni le tam zunaj v durkheimovskem smislu, temveč je tudi tu notri, je del našega najbolj intimnega jaza.« (Berger v Petric, Dokler in Knap 1985, 177). Po drugi strani pa so lahko kolektivni simboli ponotranjeni in uporabljeni za podoživljanje in izražanje konfliktnih fantazij, determiniranih s partikularno osebno zgodovino (Day in Davidson 1976; Crapanzano, 1973, 1980). Obeyesekere (1981) za ta isti proces vpelje termin »osebni simboli«. Gre za osebno mitopoezo z uporabo kolektivnih simbolov za izražanje povsem osebnih konfliktov in fantazij. Turner (1978) na primer izpostavlja dvojno, vzajemno, dimenzijo ritualne simbolike, ki na eni strani predstavlja kolektivne reprezentacije organizacijskih principov družbe, po drugi pa je v funkciji kanaliziranja individualnih afektivnih somatskih procesov in nezavednih fantazem. Sapir prav tako izpostavi vidik te sinhronizacije med posameznikovo duševnostjo, njegovim notranjim svetom in vzorčenim svetom družbeno konstituiranih pomenov. Od dinamičnosti tega usklajevanja pa je odvisna stabilnost kulturnega sistema (Sapir 1994, 196). Lacan ta sovpad subjektivnega in objektivnega, torej točke, kjer se partikularnost - v Lacanovi teoriji je ta

»družbena individualnost« vedno razumljena kot način subjektive organizacije užitka - navezuje na družbeno in njegovo določenost od tipa družbene vezi, razdela skozi svojo teorijo (štirih) diskurzov⁵⁸.

Kar definira lacanovski subjekt kot dinamično, želeče in procesualno bitje, je nenehen poskus »udomačiti« *Realno*, ga osmisliti in opomeniti s pomočjo imaginarnih form, projiciranih v simbolne objekte. Od samih začetkov človeštva je vsaka organizirana človeška skupnost iznašla nepregledno paleto raznovrstnih imaginarnih in simbolnih struktur, da bi opremila slehernega posameznika v tem eksistencialnem podjemu: »zato mora sleherni kultura tematizirati realno v svoji kulturni formi, na njegovo mesto mora postaviti njegovo podobo, ki zanjo meni, da je evfemizem realnega. S to podobo zamaši luknjo v svojem imaginarnem tkanju.« (Rotar 1984, 208).

3.1 Subjektivnost v teoriji Jacquesa Lacana

Za Lacana je subjekt pogojen s tremi prepletenimi redovi, imenovanimi *Realno*, *Simbolno* in *Imaginarno* (Lacan 1988b, 73). *Realno* je nedostopna in nemožna singularnost onkraj subjektivega jaza, konstitutivna, a hkrati nesimbolizabilna praznina, ki jo obkroža simbolna struktura, »fisura simbolne mreže« (Žižek 2006, 72). Označevalec oziroma množica diferenciranih označevalcev je osnovni element *Simbolnega*. Označenec oziroma pomenjanje sta v domeni *Imaginarne* registra.

Jezik s svojo funkcijo je del vseh treh osnovnih lokusov lacanovske topologije in je posledično ključni element, na katerem temelji psihoanalitična metoda. Za Lacana je *Simbolno*, za razliko od npr. Lévi-Strausovega pojmovanja simbolnega reda, v celoti integrirano z individuom, in obratno, nasičeno z užitkom in željo, kategorijama, ki ne sodita v strogo strukturalistični ali kognitivistični model razmerja med individualnim in družbenim. Stroga Lévi-Strausova empirizacija strukture kot take vodi v »desubjektivizacijo« simbolnega. Čista formalizacija pomeni namreč redukcijo *mane*, zabris prepovedi incesta in padec kulture v naravo, »sesutje« avtonomnosti simbolnega reda (Žižek v Hrženjak 2002, 368); formalizem uniči svoj objekt (Lévi-Strauss 1976, 132).

⁵⁸ Podrobneje glej poglavje 3.4, stran 116-117.

Najintimnejše subjektive specifičnosti in subje(a)ktivnost sama so posledica premika subjektive pozicije v mreži odnosov, tesno povezanih s simbolnim (lingvističnim) referenčnim sistemom, *Velikim drugim* v lacanovski terminologiji. V analogiji s Freudovo analizo zakonitosti sanj se »vsebina« poraja le kot posledica dinamične in procesualne narave »strukture«. »Posameznik, izoliran od družbe, je psihološka fikcija.« (Sapir 1994, 244). Posameznik obstaja zgolj kot integriran, aktualiziran in pripoznan skozi nekaj, kar bi v najširšem smislu imenovali »kultura«, via Velikega drugega, »nabora označevalcev« (Lacan 1993a, 184), ki »zastopajo subjekt za drug(e) označeval(e)c(e)« (Lacan 1977, 207). Subjekt lahko torej obstaja samo, v kolikor je posredovan skozi govorico, kadar je zastopan v in za Drugega. A ta simbolna operacija ne uspe popolnoma, saj en element iz nje vedno izpade: »drži [se je] nek preostanek, nek ireduktibilni delež realnega, nek objekt, ki ni zvedljiv na simbolno; lacanovsko ime za ta objekt pa je *a*.« (Kornel 2010, 124).

Lacanovski subjekt je, sledeč freudovskemu projektu, subjekt *Nezavednega* (Lacan 1977, 128). Nezavednega tu ne gre razumeti preprosto kot temačne zakladnice prvinskosti, iracionalnih bioloških nagonov in instinktov, ki vodijo predstavo izza kulis zaslepljenega jaza, ampak kot (ne)psihično domeno, ki jasno izkazuje lingvistično strukturo (Lacan 1993a, 167). Še več, »jezik« Nezavednega oziroma Nezavedno samo, ki se manifestira v zavestnih jezikovnih formacijah, je posledica govorice na subjekt: »Nezavedno je diskurz Drugega« (Lacan 1966a, 16). Ker govorica ni individualno omejen fenomen, ampak družben in posledično »zunanji« govorečemu subjektu, je bistvo človeške subjektivnosti locirano prav tam, v (*Velikem*) *Drugem*, saj: »Nezavedno ne zadeva niti telesa niti duše. Ni ga mogoče ustrezno umestiti v klasično razlikovanje med telesom in dušo, ki temelji na predpostavljeni skladnosti obeh. Nezavedno zavzema neko tretje mesto, saj je povezano z obstojem govorice.« (Miller 1993, 13). Plessner (1928) je ta specifičen način »ekstimnosti« (Lacan 1992, 139) človeške eksistence, razmerja do sveta, razvil in poimenoval kot človekovo *ekscentrično pozicijo*. *Veliki drugi* je lokus radikalne drugosti. Hkrati je to lokus Zakona, ki preko označevalca Imena-Očeta regulira željo v Ojdipalni situaciji. Želja, na videz edinstvena, tako presega dimenzijo individualnega, saj je posledica subjektivega (zgodnjega) vstopa v domeno Simbolnega.

Podobno bi lahko trdili za pojem Durkheimovega *družbenega dejstva*, ki ga prav tako označuje njegova zunanja in prisilna narava. Sapir je o tem (podobno) zapisal: »Tako tiranski so načini osmišljanja naše eksistence, da ne delamo (tistega), kar mislimo da delamo, ne vidimo, kar mislimo, da vidimo, ne slišimo, kar mislimo, da slišimo, ne čutimo, kar mislimo, da čutimo.« (Sapir 1994, 245). V tej Sapirjevi trditvi lahko jasno prepoznamo osnovno

definicijo ideologije, kot jo je podal že Marx v *Kapitalu*: »Ne vedo, kaj delajo, a to vseeno delajo.« (Marx 1988, 88). Devereux je podobno mnenja, da ni fantazme iz psihoanalitične prakse, ki je ne bi mogli tako ali drugače povezati z etnografsko evidenco, in obratno (Devereux 1978). Podobno je zapisal Malinowski o »ideološki«, fantazmatski percepciji trobriandske *kule*, katere bistvo, struktura in namen so bili aktivno udeleženi v sistemu recipročnih izmenjav popolnoma neznani⁵⁹, čeprav kula tvori središčni element socio-kulturne strukture. Ali kot je to nekje drugje zapisal Althusser: »Ideologija je predstava imaginarnega razmerja med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.« (Althusser 1970, 153). Spet, bistvo ideološke iluzije je na strani njene aktivnosti⁶⁰, dejavnosti in ne védenja. Tisto, kar je mogoče v participaciji posameznikov v kolektivnih družbenih udejstvovanjih opazovati, je le, da »so ljudje, ki se vedejo« (na določen način - op. L. K.), (Sapir 1994, 55).

3.1.1 Sklep

V poglavju smo precizirali pojem *subjekta* v lacanovski teoretski psihoanalizi v odnosu na njegovo pozicijo v sistemu *Realnega*, *Simbolnega* in *Imaginarnega*. Pokazali smo, da je ta ekvivalent posamezniku v antropologiji nek specifičen modus eksistence posameznika, ki se ga v psihoanalizi enači s Subjektom Nezavednega in kjer je pojem *subjektivnosti* prej kot na substanco biti, objekta-posameznika v analizi, vezan na nek lokus, kjer se le-ta skozi govorico konstituira.

Natančneje je predstavljen Lacanov model realnosti, ki ga sestavljajo trije soodvisni redovi *Simbolnega*, *Imaginarnega* in *Realnega*, ter mesto lacanovskega subjekta v tem sistemu. Sledeč freudovskemu projektu je predstavljena ključna vloga govorice pri vzpostavitvi Nezavednega kot funkcije Simbolnega. Vloga govorice oziroma jezika v Lacanovi psihoanalizi in Sapirjevi antropologiji je ključna za oba poglobljena avtorja, kar izhaja iz skupnih teoretskih, lingvistično-strukturalističnih izhodišč, ki bodo predstavljena v naslednjem podpoglavju.

Za nas je zanimiva predvsem teza, izhajajoča iz Lacanovega tridelnega modela realnosti, v kateri sferi kolektivnega in individualnega sovpadata. Za razumevanje razmerja

⁵⁹ Podobna nepripoznavnost velja tudi za simptom, katerega obstoj je pogojen z ne-vednostjo subjekta (glej Žižek 1989, 16).

⁶⁰ »Ideologija ima materialno eksistenco.« (Althusser 1970, 155).

med kulturo in tistim, kar se v psihologiji imenuje osebnost, je produktiven ravno princip posameznikove psihične povnanjenosti in hkratne ponotranjenosti z vzorčenim svetom družbeno konstituiranih pomenov.

Ta vidik »sinhronizacije« med posameznikovim notranjim in zunanjim svetom izpostavi tudi Sapir. Lacan ta sovpad subjektivnega in objektivnega razdela skozi svojo teorijo (štirih) diskurzov⁶¹. Specifično, lingvistično pojmovanje subjekta v lacanovski psihoanalitični teoriji kot nečesa, kar zastopa subjekt za neki drugi označevalec (Lacan 1994, 295), nam je omogočilo, da izpostavimo za subjekt govornice konstitutivno, referenčno polje, na katerega se je skliceval tudi Sapir, ko je izpostavljal nujnost »organskega« razumevanja posameznika v odnosu do simbolnega univerzuma, iz katerega se opomenja vsako kulturno-pogojeno vedenje. Ta simbolni referenčni sistem je v lacanovski terminologiji *Veliki drugi*. Subjekt lahko torej obstaja samo, v kolikor je posredovan skozi govornico, kadar je zastopan v in za Drugega.

A ta simbolna operacija ne uspe popolnoma, saj en element vedno iz nje izpade, izpade nek ireduktibilni delež realnega, *objekt a*. *Objekt a*, ta košček realnega, nam omogoča interpretacijo njegove dvojne vloge v razmerju do našega predmeta preučevanja. Sapir postavi tezo, da kulturni sistem, gledano globalno, teži k (re)produkciji »kulturno skladnih« posameznikov, takšnih, ki kar se da skladno s predpostavljenimi normativi udeležujejo kulturne vzorce. A hkrati trdi, da konkretno posameznikovo vedenje vedno odstopa od »idealne forme«. Kultura ne more v celoti totalizirati posameznika, ker ne more »ujeti« v označevalec tisto, kar označevalcu uhaja, torej že omenjeni *objekt a*. Kultura lahko ponudi zgolj tematizacijo tega realnega v specifični kulturni formi. Lahko pa omogoči simbolno konstrukcijo v obliki podobe, ki ohranja ta objekt Želje navidezno dostopnega⁶².

⁶¹ Podrobneje glej poglavje 3.4, stran 125–126.

⁶² Podrobnejšo analizo koncepta *fantazme* glej v poglavju 3.4.1.

3.2 Vzorec kulture in logika označevalca

Ni povsem jasno, v kolikšni meri je bil Lacan seznanjen z delom lingvista in antropologa Edwarda Sapirja. V *Spisih* Lacan sicer omenja Sapirja skupaj z Jerpersenom, a zgolj v navezavi na kritiko nekaterih avtorjev in njihovimi objavami v *International Journal of Psychoanalysis*⁶³. Evans celo trdi, da so reference na delo drugih pomembnih lingvistov, kot so Noam Chomsky, Leonard Bloomfield in tudi Edward Sapir, pri Lacanu popolnoma odsotne (Evans 1998, 102). Dejstvo pa je, da je metoda in pojmovni aparat, izhajajoč iz temeljnih načel strukturalnega jezikoslovja, kot jih je utemeljil švicarski jezikoslovec Ferdinand de Saussure (in Roman Jakobson), njuna stična in s tem posledično naravna vez med obema možnima interpretacijama sovпада kulture in posameznika.

Naj si bo to dokaz (nepriznanega) vpliva, kot je to namignil Bloomfield (1922) v svoji recenziji Sapirjevega *Jezika*, ali zgolj primer naključnega vzporednega intelektualnega razvoja, kot sta predlagala Hymes in Fought (1981, 15), je primerjava Sapirja s Saussurejem nedvomno na mestu za prikaz Sapirjevega pristopa k preučevanju jezika. Cantini-Morava (1986, 342) sicer navaja zgolj eno neposredno sklicevanje na Saussurja v Sapirjevih tekstih, in sicer v afirmaciji Saussurejevega razlikovanja med »jezikom« in »govorico«⁶⁴ v eni izmed njegovih knjižnih recenzij (Sapir 1926). Jasno je, da je Sapir poznal Saussurejevo⁶⁵ laringalno hipotezo⁶⁶ (prim. Sapir 1949a, 1949b), a ni neposrednega dokaza, da so Saussurejeve ideje odločilno vplivale na oblikovanje Sapirjeve gramatične teorije, katere obrisi so razpoznavni v Sapirjevih delih, objavljenih že pred izidom *Predavanja iz splošnega jezikoslovja* leta 1916, kar izpostavjata Hymes in Fought (1981).

Pri Lacanu je navezava na Saussurejevo delo, v primerjavi s Sapirjem, jasnejša⁶⁷. Lacanovemu interesu za lingvistične fenomene lahko sledimo najmanj do njegovega zgodnjega zanimanja za surrealistično poezijo in njegove analize psihotičnega govora pacientke Aimeé, ki ga je analiziral v svoji doktorski disertaciji (Lacan 1980 [1932]).

⁶³ »Tako z zanimanjem opazujem težnjo, ki se v zvezi s simbolizacijo in terminologijo pojavlja v *International Journal of Psychoanalysis*, pri čemer so ji v pomoč marsikateri vlažni prsti, ki prelistavajo Sapirjeve in Jerpersenove pole. Te vaje so sicer še zelo nevešče, nikakor pa nam ni všeč njihov ton. Ob tem, da nekakšna resnoba vstopa v razmerje z resnicoljubnostjo, nam gre na smeh.« (Lacan 1994b, 142).

⁶⁴ Mišljeno je razlikovanje med »language« in »speech«, jezikom in govorico.

⁶⁵ Glej Saussure 1879.

⁶⁶ Laringealna hipoteza oziroma teorija rešuje vrsto problemov v razvoju indoevropskega vokalizma in konzonantizma ter stremi k oblikovanju večje skladnosti v rekonstrukciji proto-indo-evropske fonologije v primerjavi s komparativno metodo. Za indoevropski prajezik rekonstruira več soglasnikov grlniške vrste, ki so vplivali na barvo sosednjega vokala in prek laringalov razlaga prvotno stanje praindоеvropskih vokalnih barv. (Glej Clarkson 2007, Linderman 1997).

⁶⁷ V *Spisih* so reference na Saussurja številne; glej Lacan 2006, 414, 447, 467, 497–503, 511, 623, 799, 853.

Nadaljevanje Lacanovega odnosa do jezika oziroma govornice je šlo skozi številne faze, a od petdesetih let 20. stoletja začne zavzemati osrednjo vlogo v njegovi teoriji. Pred tem obdobjem so reference na lingvistiko omejene na (Heglovo) filozofijo in ne na katero od splošnih lingvističnih teorij (podrobneje glej Macey 1988, 121–76). V obdobju med leti 1950 - 1954 so poleg Heideggerjeve fenomenologije še posebej pomembne navezave na (lingvistično) antropologijo Maussa, Malinowskega in še zlasti Lévi-Straussa, kjer je govorica osnovni strukturni element, na katerem temeljijo družbeni zakoni izmenjave dobrin (po Evans 1998, 96–98).

Medtem ko pri Sapirju obstaja zgolj bolj ali manj analogija med razčlenjevanjem gramatike jezika in razčlenjevanjem kulturnega vzorca, je pri Lacanu zveza med subjektom in specifično označevalno prakso direktna, v kolikor je Nezavedno vedno že družbeno posredovano in se poraja v logiki označevalca.

Za Sapirja in ostale ameriške kulturne antropologe 30. let 20. stoletja je bil koncept kulture torej tesno povezan z *vzorci* vedenja, simbolnimi strukturami in vrednotami: »Ta značilnost kulture - vzorčenost drž, motivov in vrednot pomaga razumeti življenja posameznikov in njihove odnose drugega do drugega... Tu gre za sistem vrednot in v sleherni kulturi obstajajo prav posebni sistemi... To so vzorci kulture...« (Sapir 1994, 178). Tovrsten *vzorec kulture* je potrebno razumeti strogo formalistično in jasno nakazuje Sapirjevo metodološko in spoznavnoteoretsko oporo na lingvistiko ter lingvistično analizo jezika pri preučevanju kulture in kulturnega vzorca, nenazadnje je bilo to tudi njegovo akademsko ozadje: » (Vzorec kulture je, op. L. K.). Konfiguracija estetske forme... Vzorec kulture je enak gramatični obliki..., v katero je mogoče umestiti določeno vedenje ali dogodek« (Sapir 1994, 118–119). Ta logika sledi Saussurjevi dikciji, da je jezik »forma ne substanca« (Saussure 1974, 122).

Sapir pa še zdaleč ni (bil) edini antropolog, ki je sledil logiki označevalca in označenca »na terenu«. Poznejša, recimo Turnerjeva (1967, 1973) razčlenitev ritualnega simbola prav tako sledi logiki označevalca in označenca in je hkrati v veliki meri konceptualno in terminološka podobna Freudovi nomenklaturi. Za Turnerja družbeni pomeni predstavljajo t.i. »ideološko« oziroma »normativno« komponento simbola, medtem ko so konkretni objekti in ritualni postopki del »čutne« oziroma, po Turnerju, »oretične« komponente specifičnega simbola. Turner, eden od velikanov simbolne in interpretativne antropologije, ni zgolj postavil novih standardov etnografije ritualnih praks, kot je to na primer storil sam v svojem terenskem delu med zambijskimi Ndembu (1967), ampak je ponudil tudi jasno hermenevitično interpretacijo semantike (1973) (ndembujskega) ritualnega simbolizma v odnosu do širše

družbene strukture in (skritih) družbenih pomenov, ki jih ritualne prakse imajo. Prav tako kot za Sapirja je bilo Freudovo delo referenca tudi zanj, kljub temu, da je Turner Freudovim teorijam, predvsem tistim, ki se nanašajo na interpretacijo simbolov in analize temeljnih mehanizmov sanj, pripoznal zgolj inspirativno vlogo, brez neposrednega vpliva⁶⁸.

Ravno tako kot je Saussure v strukturalni lingvistiki razdelal razumevanje razmerja med označevalcem in označencem, tako je Sapir (1994) ločil med dvema konstitutivnima nivojema, ki tvorita določen kulturni element. Tako imamo *pomen* (označenec, *signatum*, *semainomenon*) na eni in konkretno *vedenje* (označevalec, *signans*, *semainon*) na drugi strani; mentalni in materialni vidik istega elementa, dve vzporedni seriji. Ti dve seriji pa vendarle nista osnovni strukturni dispozitiv logike označevalca. V kolikor je jezik sistem razlik, potem je tudi vzporednost označevalne in označene serije »vzporednost dveh mrež razlik« (Šterk 1998, 88). V to mrežo razlik pa je potrebno všteti še eno razliko, razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo: »Ta razlika je nekako avtorefleksivna: paradoksalna, a navzlic temu nujna točka, na kateri se označevalec ne razlikuje več preprosto od nekega drugega označevalca, marveč od samega sebe kot označevalca.« (Žižek 1982, 295). V tem dvojno vpisanem elementu se struktura označevalca loči od strukture znaka. Je njena točka singularnosti, neskončne »ukrivljenosti«, kjer zunanost sovpade z notranjostjo. Drugo ime za to točko, kjer beseda postane stvar in ustvarja neko imaginarno celost realnosti, je seveda mana, ki predstavlja: »ničto simbolno vrednost, se pravi znak, ki zaznamuje nujnost dodatne simbolne vsebine..., preprosta forma, ali natančneje, simbol v čistem stanju in zatoorej sposoben, da prevzame katerokoli simbolno vsebino« (Lévi-Strauss 1996, 264).

Za Sapirja je dejansko vedenje posameznikov aktualizacija pomena, ki je intuitivno (nezavedno) razbrana iz kulturnega vzorca. Sam pomen (npr. kaj predstavlja rdeča barva v določeni kulturi) ni neposredno in »naravno« povezan z določenim vedenjem. Nasprotno, sama zase nam o določeni kulturi ne povesta dosti: »Kultura skupine je tista, ki daje pomene simbolom, brez katerih posameznik ne more funkcionirati, ne v odnosu do samega sebe ne do drugih« (Sapir 1994, 244).

Sapirjev kulturni element tako ni element pozitivne vrednosti. Definira ga namreč njegova diferencialnost do drugih elementov v označevalni verigi kulturnega vzorca⁶⁹. Ta interpretacija pojma kulturnega elementa, čeprav izhaja iz zakonitosti strukturalne lingvistike, sledi Boasovi ideji o kontekstualnosti in relativnosti kulturnih elementov (Boas 1896).

⁶⁸ Da temu ni tako in da ima Freudovo delo veliko večjo vlogo v Turnerjevi teoriji ritualnega simbolizma, kot je bil to Turner pripravljen priznati, je podrobno pokazal Oring (1993).

⁶⁹ Glej Lévi-Straussovo razumevanje diferencialnosti oziroma opozicionalnosti med elementi v sorodstveni strukturi (prim. Lévi-Strauss 1969a).

Podobno je jezik sistem soodvisnih razlik. Saussure je trdil, da »koncepti... niso definirani pozitivno v svoji vsebini, ampak negativno, v nasprotju z drugimi elementi v sistemu. Kar vsakega v največji meri označuje, je, da so to, kar drugi niso.« (Saussure 1974, 117). Tudi Lévi-Strauss, kot prej že strukturalna lingvistika, je pokazal, da se razlika med dvema elementoma nujno vzpostavi v odnosu do nekega tretjega (Leach 1970). Hegemonija kulturnega vzorca velja za sleherni opomenjen kulturni element (recimo simbol). Sam po sebi nima nikakršne vrednosti, v kolikor ni umeščen v kontekst kulturnega vzorca, ki mu daje smisel: »značilnosti nimajo pomena... Objekt kot tak je nič - *nekaj* (kot nasprotje nič) postane šele, ko in če je aktiven in interpretiran.« (Sapir 1994, 95, 89). Pomen je torej imanenten sami strukturi (kulturnega vzorca), podobno kot je to pozneje zaslediti pri Lévi-Straussu in njegovi strukturi in simbolnemu redu.

Tudi ko Sapir poda definicijo kulture nasploh in poudari, kaj naj bilo jedro analize, vedno postavi na prvo mesto kulturni vzorec, ki je, kot pove že beseda sama, nujno del nekega sistema (označevalnih verig), analogen sekvenci genomskega zaporedja, genu⁷⁰, ki aktualizira pomen – informacijo glede na kontekst: »poudarek ni na dejanskosti slehernega delčka vedenja, značilnosti ali elementu, temveč na njegovem mestu v odnosu do drugih elementov. /To torej pomeni, da ta vidik/ poudarja bolj umestitev kulturnega elementa kakor pa njegovo vsebino.« (Sapir 1994, 103).

Vsako Sapirjevo razumevanje kulture in *kulturnega vzorca* je potrebno definirati in razumeti v odnosu do njegovega pojmovanja splošnejših pojmov *forme*⁷¹ in *funkcije*⁷², hkrati pa je razumevanje obeh nujno za jasnejši uvid v nekatere njegove bolj dvoumne koncepte, kot sta »nezavedni vzorec« in »intuitivno občutena forma«. Razmerje med *formo* in *funkcijo*, analogno razmerju med označevalcem in označencem, ni fiksno in je odvisno od procesa kulturnega »prepomenjanja« tradicije in običajev skozi čas. Sapir v osnovi formo pri jeziku enači z zvokom, funkcijo pa s pomenom (Sapir 1994, 107). Z relokacijo v označevalni verigi se oblike in načini človeškega vedenja spreminjajo in dobivajo nove pomene, zato sta pojma forme in funkcije pri Sapirju nerazdružljiva in ju je v umeščanju kulturnega vzorca v širši kontekst potrebno misliti skupaj (Sapir 1949, 547): »Vzorec je forma, gledana funkcionalno.« (Prav tam, 106). Ključen je pomen vzorca in ne njegova funkcija, še zlasti z vidika stabilnosti

⁷⁰ Analogen ideji gena, nosilca informacije v biologiji, je koncept *méma*, kot nosilca simbolne informacije: idej, simbolov ali praks, ki so intra in inter kulturno prenosljivi preko pisanja, govora, gest, ritualov ali drugih podobnih fenomenov in ki jih povezuje neka skupna mimikrirana lastnost (Graham 2002, 196).

⁷¹ Forme, razumljene v smislu »matrice«.

⁷² Mnoga vedenja so na primer po funkciji lahko namenjena zadovoljevanju zgolj bioloških potreb človeškega organizma, a je pogosto ta, prvotno primarni, fiziološki namen (npr. prehranjevanje), umeščen v določeno družbeno prakso (npr. sedmina), kjer dobi povsem novo (simbolno) dimenzijo.

vzorca (prim. prav tam, 119); funkcija je torej »sekundarna« (prav tam, 91), iz česar tudi sledi osredotočanje njegove analize na formo in ne na funkcijo.

Vseeno pa Sapirjevega razumevanja razmerja med *formo* in *funkcijo* ne moremo razumeti kot popolnoma fluidnega. Za Sapirja, lingvista⁷³, obstajajo prešitja forme in funkcije znotraj celotne strukture (kulture) v obliki manjših delov, »kvantov« kulture, kot zaključenih⁷⁴ »vzorcev forme«. Ideje za koncept (kulturnega) »vzorca« naj bi Sapir črpal iz zgodnjih nemških publikacij iz *gestalt* psihologije, čeprav jih sam v svojem delu ne navaja, ter Crocejeve *Estetike* (1909), (Modjeska 1968, 346). Omenjena terminologija daje slutiti, da je tovrstni »formalni« okvir več kot le preprost model, kalup, v katerega se po avtomatizmu umesti posamezno vedenje; konceptu *forme* je tu dodana še »ritmična in estetska« (Modjeska 1968, 344) dimenzija. Za Proppa je tako *forma* tista, ki konstituira bistveni vidik, saj je lahko podvržena morfološki analizi, *vsebini* pa zaradi svoje arbitrarne narave Propp pripisuje drugotno pomembnost. Za strukturalizem pa to nasprotje med abstraktnim in konkretnim, kot že omenjeno, ne obstaja. Forma in vsebina sta iste narave in ju zatorej možno enakovredno analizirati. Vsebina črpa svojo realnost iz svoje strukture in kar je imenovano forma je »strukturna formacija« lokalne strukture, ki oblikuje vsebino (Lévi-Strauss 1976, 131). Zmota formalizma je po Lévi-Straussu tako dvojna: z omejevanjem zgolj na zakonitosti, ki regulirajo grupiranje predpostavk, izgublja uvid v dejstvo, da ni jezika, katerega besedišča bi lahko deduktivno izpeljali iz skladnje. Študij kateregakoli jezikovnega sistema tako zahteva sodelovanje med slovničarjem in filologom. Morfološka analiza specifične ustne tradicije bo tako ob neupoštevanju posrednega in neposrednega etnografskega opazovanje neustrezna. Poleg nerazumevanja komplementarnosti med označencem in označevancem Lévi-Strauss Proppovemu formalizmu očita tudi napačno »enakopravno« obravnavo (etnografskega) materiala glede ravni oziroma tipu vsebine, torej obravnavanje ustnega izročila kot istega jezikovnega izraza z drugimi, na primer mita. Po Lévi-Straussu besedišča zaenkrat še ni mogoče preučevati s strukturno analizo, kakor je to mogoče na nivoju fonemov in verjetno tudi slovnice (Lévi-Strauss 1976, 141). Kar lahko trdimo za nekatere jezikovne sisteme, lahko z isto gotovostjo trdimo tudi za mite in pripovedke. Slovnica in vokalarij v tem primeru nista samo tesno povezana, s tem ko delujeta na specifičnih ravneh; v resnici se dopolnjujeta

⁷³ Sapir je sebe v prvi vrsti štel za lingvista in šele potem za antropologa (Sapir 1985, 291). Jezik in jezikoslovje sta bila središče njegovega dela (prav tam, 292), ki se je začelo z diplomom (1904) in magistriranjem iz germanske filologije na Columbii (1905), nadaljevalo z doktorsko disertacijo na temo jezika oregonskih Indijancev Takelma (1909) in končalo z več kot 10 monografijami in 13 pomembnimi članki ter eseji iz lingvistike.

⁷⁴ Sapir imenuje ta aspekt psiho-lingvistične strukture kot »*formal completeness*« (Sapir v Modjeska 1968, 344).

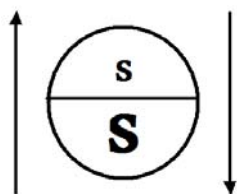
in si sledita na vseh nivojih. Iz tega vidika je »vse« v slovnici, a je po drugi strani tisto »vse« v besedišču, ker so diferencialni elementi same besede (Lévi-Strauss 1976, 144)⁷⁵.

To pa je tista točka, kjer svoje mesto, za razliko od klasničnega (durkheimovskega) sociološkega pristopa, v analizi najde konkreten posameznik. Po Prestonu (1966, 1118) sovпада Sapirjevo specifično pojmovanje te »psiholingvistične« *strukture* s premikom njegove profesionalne orientacije od lingvistike k študiju odnosa *kultura-osebnost*.

Lacan je sam pozneje predrugačil oziroma pretolmačil saussurevski koncept znaka. »Lacanova topografija Nezavednega« je utelešena v algoritmu (Shema 3.2), kjer gre za obrat oziroma modifikacijo Saussurjeve sheme znaka (Shema 3.1). Lacan postavi primat označevalca S, odstranjena sta krog in puščici, ki kažeta na urejeni, enakovredni in fiksni odnos med obema. Za Saussurea je bil odnos med označevalcem in označencem nerazdružljiv, medtem ko je Lacan njuno razmerje razlagal kot izjemno nestabilno (Lacan 1996, 154), kjer nikakor ne moremo govoriti o označencu in označevalcu kot paru, ki skupaj tvorita pomen. Lacanov označevalec (S) tako ne predstavlja več en element, ampak najmanj en par, verigo, označevalsko baterijo z minimalnim $S_1 - S_2$, ki je minimalna matrica govorice. Označenec je zgolj posledica, metafora, igra označevalcev: »je to, kar ima učinek označenca.« (Lacan 1985, 18). Hkrati predpostavi obstoj reda »čistih označevalcev« (označevalcev brez označencev), kjer le-ti obstajajo že pred označenci; to je red čiste logične strukture Nezavednega. Ta definicija pomeni konec Saussurjevega koncepta znaka, saj za Lacana jezik ni sestavljen iz znakov, ampak iz nizov označevalcev (Evans, 1996). Miller v zvezi s tem pravi: »Da bi lahko vse tiste lepe reči, ki jih skrivamo v glavi, rekli tako, kot jih hočemo reči, to je ideal. Med reči in hoteti reči je vselej nek razmik. Lacanova teza je, da je označenec učinek označevalca, da učinke označenca ustvarijo permutacije, igre označevalca. Smisel v osnovi vznikne skoz nadomestitev enega označevalca z drugim.« (Miller 1983, 34–35).

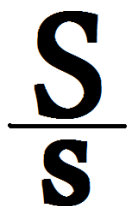
⁷⁵ Po Lévi-Straussu nekje mogoče obstaja celo jezik, kjer je celoten mit mogoče izreči z eno samo besedo (Lévi-Strauss 1976, 144).

Shema 3.1: Saussurejeva shematizacija koncepta znaka



Vir: Saussure (1916).

Shema 3.2: Lacanova preobrazba Saussurejevega grafema znaka



Vir: Lacan (1966).

Idejo o temeljni diskrepanci med reprezentacijo sveta in svetom samim lahko najdemo najmanj pri Heglu oziroma pri Kojèvejevi interpretaciji Hegla (Kojève 1980), ki je imel pomemben vpliv na Lacana in druge francoske intelektualce (Homer 2005).

3.2.1 Sklep

V podpoglavju 3.2 *Vzorec kulture in logika označevalca* smo predstavili koncept *kulturnega vzorca* tako pri Sapirju kot v širšem antropološko-zgodovinskem okvirju. Kulturni vzorec je temeljeni nosilec pomena za vsakega inkulturiranega posameznika. Sapir vlogi kulturnega vzorca daje prednost pred analizo kulture. Osredotočili smo se predvsem na Sapirjevo razumevanje kulturnega vzorca kot ne zgolj abstraktne lingvistične forme, ampak predvsem kot funkcije s »psihološkimi« implikacijami za posameznika. Osvetlili smo skupno Sapirjevo in Lacanovo teoretsko izhodišče iz področja jezikoslovja, natančneje dela Ferdinanda de Saussureja.

Pri Sapirju obstaja zgolj bolj ali manj analogija med razčlenjevanjem gramatike jezika in razčlenjevanjem kulturnega vzorca, medtem ko je pri Lacanu zveza med subjektom in

specifično označevalno prakso neposredna, v kolikor je Nezavedno vedno že družbeno posredovano in se poraja v logiki označevalca. Tako kot Saussure tudi Sapir loči med dvema konstitutivnima nivojema, ki tvorita določen kulturni element. Tako imamo pri Sapirju dve vzporedni seriji: *pomen* (označenec, *signatum*, *semainomenon*) na eni in konkretno *vedenje* (označevalec, *signans*, *semainon*) na drugi strani; sta mentalni in materialni vidik istega elementa. Ti dve seriji pa vendarle nista osnovni strukturni dispozitiv logike označevalca, kakršna izhaja iz Lacanove reinterpretačije saussurevskega koncept znaka. V to mrežo razlik je potrebno všteti še eno razliko, razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo. V tem dvojno vpisanem elementu se struktura označevalca loči od strukture znaka.

Lacanov označevalec (S) tako ne predstavlja več en element, ampak najmanj en par, verigo, označevalsko baterijo z minimalnim $S_1 - S_2$, ki je minimalna matrica govornice. Ob upoštevanju Lacanove definicije subjekta, ki »ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev« (Lacan 1985, 43) in je »interval v tem paru« (Miller 1983, 27), ter objekta, *objekt-razlog želje*, *a*, ki ob vstopu v označevalsko baterijo izpade iz subjekta, je bila ta Lacanova modifikacija znaka več kot le stilistični popravek, saj omogoča svojevrstno razumevanje subjekta, ki ga Sapirjevo saussurejevsko razumevanje označevalne strukture ne omogoča. Drugo raziskovalno vprašanje disertacije in na njem temelječa teza disertacije ciljata prav na to končno točko, do katere se izteče Sapirjev teoretski model odnosa med kulturo in posameznikom.

3.3 Gramatika nezavednega – Simbolno in Subjekt

Označevalec je konstitutivna enota simbolnega reda. Je element (beseda, fonem ali morfem, fraza, stavek), ki jemlje svoj pomen izključno iz relacijske pozicije do drugih označevalcev v simbolni mreži. Jezik je, tako kot za na primer Sapirja, tudi za Lacana ključen. Lacan pod vplivom Lévi-Straussa in Maussa razume govor kot »simbolno izmenjavo, ki povezuje človeška bitja«, »družbene strukture so simbolne (narave, op. L. K.)« (Lacan 1966a, 132). Simbolni red je v prvi vrsti lingvistična struktura. Intersubjektivna razmerja so vedno »posredovana« še s strani tretjega elementa, simbolnega reda, ki ga Lacan imenuje *Veliki drugi*. Simbolni red je popolnoma avtonomen in ni definiran s strani naše biologije; tako eksogamija nima genetske podlage, vznikne iz povsem druge dimenzije – *Simbolnega* in

zapolni horizont njenega pomena. Da je *Simbolno* izšlo iz *Realnega*, je torej zgolj iluzija (Lacan 1988b, 238).

Interakcija med dvema subjektoma kateregakoli spola oziroma med subjektom in svetom nikoli ni zares povsem direktna, saj je vmes vedno še nek tretji mediator, dimenzija jezika, kolosalen simbolni kod, ki je subjektu vselej ne-lasten, tuj in vsiljen. Subjektu je drugi (subjekt) vedno posredovan kot Drugi jezika, oziroma sam subjekt se vzpostavi v razmerju do Drugega kot njegova razlika, ki v svojem bistvu nosi zev, lasten manko celosti.

Simbolno je (med drugim) dimenzija Zakona, ki regulira Željo v Ojdipovem kompleksu. Nezavedno tako še zdaleč ni sedež instinktov in skritih živalskih primordialnih sil, ampak izkazuje isto strukturo, urejenost, kot Simbolno: »*Nezavedno je strukturirano kot govorica.*« (Lacan 1993a, 163). V Nezavednem se zrcalijo posledice vpliva specifične govorice - označevalcev na subjekt. Označevalec je tisti, ki je potlačen in ki se v obliki formacije Nezavednega – šal, simptomov, sanj itd. - razkriva v vsakdanjih praksah. Nezavedno torej ni zgolj stvar vsakega posameznika, ampak je res ravno nasprotno: ker je govorica in (materni) jezik transsubjektivni fenomen, je Nezavedno »transindividualno«, je »zunaj«. Je neke vrste spominska baza, shramba simbolne zgodovine označevalcev, ki so determinirali posameznika tekom življenja – njegova »življenjska zgodba«.

Lacan prav tako poudarja prevlado označevalca nad označencem. Še več, označenec je zgolj stranski produkt, posledica premika označevalca v označevalni verigi, ki ustvarja iluzijo pomena preko metaforičnih in metonimičnih procesov: »označevalec je to, kar ima učinek označenca« (Lacan 1985, 18). Struktura označevalca v lacanovski teoriji zavzema osrednje mesto, ko govorimo o definiciji subjekta, ki je vedno že subjekt Nezavednega, v kolikor je del označevalne verige vedno potlačen. To nakazuje Lacanova interpretacija prečke v Saussurjevem grafemu, ki kaže več kot zgolj nepremostljivo razliko med označencem in označevalcem.

Vzpostavitev matrice S_1 – S_2 pa še ni dovolj za celosten opis strukture označevalca, v kolikor Lacanova definicija označevalca zadeva tudi subjekt kot »tisto, reprezentira subjekt za drugega označevalca.« (Lacan 1994b, 295). (Zaprečeni) Subjekt (\$) je tretji osnovni element označevalne strukture, učinek označevalnega para S_1 – S_2 , unarnega in binarnega označevalca. Ta par je osnovna struktura označevalne verige in »subjekt ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev« (Lacan 1985, 43), je »interval v tem paru« (Miller 1983, 27). Kar označevalno verigo sproži v gibanje, je objekt, *objekt-razlog želje*, *a*, ki ob vstopu v označevalsko baterijo izpade iz subjekta. Tako dobimo minimalni dispozitiv označevalske verige, sestavljene iz štirih členov: S_1 , S_2 , \$ in *a*.

Ob vsem povedanem glede formalizacije strukture, v katero se zapisuje Subjekt Nezavednega, je pomembno izpostaviti, da Lacanovo oziroma Freudovo razumevanje govorice Nezavednega vendarle nosi tudi izrazito »anti-saussurjevski«, anti-lingvistični moment. Označevalna logika, ki jo opisal Freud v analizi sanjskega materiala, nikakor ne sledi istim zakonitostim kot zavestno govorjena govorica (budnega) subjekta. Freudov uvid temelji na odkritju »lapsusa« saussurjevske označevalne logike v Nezavednem, na kratkem stiku med označevalnimi elementi, med katerimi pogosto ni nobene kavzalne povezave, je zgolj homonimična podobnost. Tovrstno specifično lingvistiko, ki se ukvarja tudi z nezavedno motiviranimi znaki, uhajajočimi reprezentaciji, Lacan pozneje imenuje *lingvisterija*: »Nezavedno govori, kar ga postavlja v odvisnost od govorice, o kateri vemo le malo: navkljub temu, čemur pravim lingvisterija, da bi s tem razvrstil tisto, kar si prizadeva - in to je novo - pri ljudeh nastopiti v imenu lingvistike. Pri tem je lingvistika znanost, ki se ukvarja z jezikom [*lalangue*], kar pišem z eno besedo, da bi s tem opredelil njen objekt, kot se to počne pri vseh drugih znanostih« (Lacan 1993b, 49).

3.3.1 Edward Sapir - Od zgodovine Subjekta k subjektu Zgodovine

Pokazali smo, kako je pojem subjekta oziroma subjektivnosti v Lacanovi psihoanalizi neločljivo vezan na odnose med elementi (oziroma njihovo odsotnost) v govorici, torej v domeni, ki ni v nobeni povezavi z »organsko« komponento človekove eksistence. Nenazadnje temelji na tej predpostavki celoten terapevtski moment psihoanalize kot metode, ki »zdravi s (po)govorom.«

Sapirjev teoretski in metodološki pristop je bil nedvomno izmed najzgodnejših v antropologiji, ki je razumevanje odnosa med posameznikovo psihologijo in širšim družbenim kontekstom začel graditi in analizirati na ravni Simbolnega, torej jezika oziroma lingvistične strukture. Sapirjev pogled na jezik je vseskozi strukturalen, čeprav izraza »strukturalizem« sam ne omenja in v Sapirjevem času še ni bil skovan. Uporablja pa izraze, kot so »system« (sistem), »structure« (struktura)⁷⁶, »configuration« (konfiguracija, razvrstitev) in seveda »pattern« (vzorec), pri čemer ima izraz »vzorec« oziroma »tvorjenje vzorcev, vzorčenje«, kot

⁷⁶ Kot primer navajamo: »jezik kot struktura je od znotraj miselni model« (Sapir 2003, 25).

smo že pokazali, mnogo širši pomen, saj govori npr. tudi o vzorcih vsega kulturno pogojnega vedenja (prim Ožbot 2003, 233–234).

Sapir, Boasov študent, z mentorjem ni delil mnenja o naravi in izvoru jezikovne strukture. Po Boasu je »notranja struktura« jezika posledica komulativne difuzije raznolikih jezikovnih elementov, nastalih v procesu akulturacije (Boas 1920a, 374). Za razliko od Boasovega historičnega difuzionizma pa je bil za Sapirja vpliv zunanjih dejavnikov na vsebino in obliko jezikovne strukture zanemarljiv (Sapir 1949, 433).

Različna interpretacija vloge historičnih procesov na razvoj jezika pa je zgolj en vidik Sapirjevega teoretskega odmika od Boasa. Drugačno je tudi njuno pojmovanje »nezavednega« oziroma »nezavedne strukture«. Za Boasa je bila jezikovna forma »nezavedna«, vendar nikakor ne »nezavedna« v klasičnem psihoanalitskem pojmovanju (Boas 1920b, 3320 v Modjeska 1968). Za Boasa je »nezavedno« (ne-psihološka) kategorija, ki ni lastna posamezniku, ampak je rezultat idiosinkratskih historičnih dejavnikov. Zavestno, racionalno iskanje logičnih povezav med kulturnimi ali lingvističnimi elementi zato zakrije prikrit, »nezavedni« nivo »primarnih asociacij« med elementi. Po Boasu je kulturne forme - »vzorci«, pa naj so to artefakti materialne kulture ali družbene organizacije - mogoče kvalitativno enačiti z jezikovnimi; razlika je zgolj v tipu analize (Modjeska 1968, 345). Boasovo razumevanje strukture, kulture in jezika tako ne daje poudarka analizi »forme«, ker naj bi bila ta rezultat »sekundarnih racionalizacij«, medtem ko je nasprotno za Sapirja, vsaj pred objavo *Sound Patterns in Language*, formalna struktura neke kulture delno rezultat povsem zavestnih procesov.

Kulturni elementi so po (zgodnjem) Sapirju⁷⁷ v funkciji zadovoljevanja potreb skupine ljudi, kjer ima vsak kulturni element pomen, relativen položaj in pomen, dovzeten (hitrim) družbenim spremembam. Jezikovna struktura je v tem pogledu veliko bolj toga zaradi »nezavednega« (*subconscious*, ang.) značaja gramatičnih klasifikacij (Sapir 1949, 1011). Sapir tako, vsaj v zgodnejših spisih, kulturo oziroma kulturne elemente enači z njihovo (pragmatično) *funkcijo*. Kulturnih elementov torej po zgodnjem Sapirju ni mogoče kvalitativno enačiti z lingvističnimi strukturami, kot to enači Boas, saj gre pri Sapirjevi »kulturi« do določene mere za zavestne prakse individuov (prim. Modjeska 1968, 345).

Objava *Sound Patterns in Language* leta 1921 pa nakazuje na Sapirjevo svojstveno tolmačenje *fonema* in njegovega odnosa do »nezavedne« (jezikovne) strukture. Kar razlikuje Sapirjevo konceptualizacijo fonema od Boasove (in pozneje še Bloomfieldove), je Sapirjevo

⁷⁷ Torej pred letom 1921 in objavo *Sound Patterns in Language*, ki je po Modjeskaju (1968, 345) mejnik v Sapirjevem konceptualiziranju kulturnih in jezikovnih vzorcev.

vztrajanje na lastnosti fonema kot *vzorca* in njegov poudarek na *totaliteti vzorca* (Modjeska 1968, 346). Vzorec je razumljen ne kot nabor individualnih elementov (fonemov) ampak kot totaliteta. Metodološke implikacije tega Sapirjevega poudarka so v nujni kontekstualizaciji specifičnega kulturnega elementa, kar je nenazadnje trdil že Boas pred njim. S povezovanjem fonetičnih fenomenov s pojmi, kot so »psihološki mehanizmi« (Sapir 1921a, 57) in »intuitivno občutene forme« (Sapir 1949, 45), se Sapir v razumevanju jezikovne strukture teoretsko še bolj oddalji od Boasa in posledično (iz)najde model, kako intuitivna, »notranja«⁷⁸ jezikovna struktura prehaja v zavestno uporabo govorca. Lacan tako nekje zapiše, da je drugo, a pravo ime za intuicijo »nezavedno vedenje« (Lacan v Šterk 1998, 95).

Sapirjevo pojmovanje fonema po letu 1921 posledično preusemeri njegovo teoretsko os stran od zgodnje (boasovske) historično-difuzionistične funkcionalistične logike razumevanja kulture (in jezika) k *proto-strukturalistični poziciji*, ki v ospredje postavlja delovanje ritmičnih in vzorčenih univerzalnih, nezavednih⁷⁹ struktur človeškega uma⁸⁰, delujočih v ozadju naključnih in navidezno pragmatično-racionalnih vedenj oziroma kulturnih praks. Sklicevanje na en sam univerzalen princip v Sapirjevih delih ni prisotno. Sapirjevi objekti so preplet heterogenenih, nepovezanih in nasprotujočih si idej in principov, ki so med seboj povezani zgolj *de facto* po neki psihološki ali fiziološki nujnosti (Sapir 1985, 293). Sapir na ravni analize paradoksalno enači kulturne in jezikovne vzorce, kar pred letom 1921 lahko pripišemo zgolj Boasu. Kljub temu se z Boasom razhaja v samem razumevanju, kaj jezikovna struktura oziroma kulturni vzorec je. Prav ta prehod od »zgodovine« oziroma etnologije k »psihologiji«, od »diskurza« k »subjektu«, je pozneje, v drugi polovici Sapirjeve akademske poti, ko se je bolj kot terenskemu delu posvečal poučevanju, botroval Sapirjevemu zanimanju za psihiatrijo in osebno psihologijo (Modjeska 1968, 346) - pomik, ki se odraža v poznejših definicijah kulture Limona (1945), Kroeberja (1948), Kroeberja in Kluckhohna (1952) ter Geertza (1973) (prim. Godina 1998, 217). Na splošno je bilo to obdobje, ko se je ameriško družboslovje intenzivneje začelo zanimati za psihologijo in psihiatrijo. To je, kot že rečeno, veljalo tudi za Boasov krog, katerega del je bil tudi Sapir, kjer se je težišče antropološke analize prevesilo od »etnologije« h »kulturni antropologiji«; od močnega poudarjanja (kulturne) zgodovine in regionalnih primerjalnih študij k bolj integrativnem,

⁷⁸ »Notranja« v odnosu do jezika samega, ne »notranja« govorc.

⁷⁹ S tem mislimo nezavednih v »nepsihoanalitskem« smislu; npr. izven zavesti posameznika.

⁸⁰ S tem mislimo na delovanje uma kot množice urejenih, ritmičnih vzorcev, rezultat delovanja kognitivnih procesov.

sistemskem razumevanju kulture in vplivu le-te na posameznikovo osebnost (Darnell in Irvine 1999, 21).

Iz povedanega sledi, da lahko Sapirjevo strukturalistično gledanje s psihološko primesjo v razumevanju povezave med zakonitostmi kulture (kulturnim vzorcem) in nezavedno jezikovno strukturo v resnici razumemo kot predhodnico »klasičnega« francoskega strukturalizma, ki je z Lévi-Straussovo strukturalno antropologijo več kot trideset let pozneje (znova) v modele vključila Nezavedno, izhajajoče (tudi) iz moderne lingvistike⁸¹. A pomembna razlika med obema avtorjema vendarle obstaja v tem, da ja Sapir ostal (zgolj) pri »diskurzu« kot eksterni strukturi označevalca, Lévi-Strauss pa je Simbolno navezal na (nevro)biologijo. V tem pogledu je Sapir bolj »lacanovski« od Lévi-Straussa, ali bolj rečeno, Lacan bolj »sapirjevski« od Lévi-Straussa.

Moderna lingvistika je odkrila realnost fonemov in razločevalnih značilnosti ter pokazala, da isti pari nasprotij obstajajo v različnih jezikih (Lévi-Strauss 1963a, 20). Razločevalne značilnosti »objektivno« obstajajo tako v psihični kot v fizični razsežnosti in ne zgolj kot teoretični in metodološki pripomočki. V zadnjem delu *Mitologik* Lévi-Strauss izrecno trdi, da so nasprotja, ki jih opisujejo lingvisti, prisotna tako v biološki kot fizični realnosti; objektivna dialektika je torej vrojena v fizičen svet (1971, 616).

Za Lévi-Straussa je jezik strukturiran ne samo na fonološkem ampak tudi na slovničnem in leksikalnem nivoju pa tudi struktura diskurza »ni zgolj povsem naključna« (1963a, 85). Sledi izsledkom *Praške lingvistične šole* in fonološke strukture konceptualizira kot sisteme odnosov, foneme pa kot »svežnje razločevalnih značilnosti« (1963a, 57), zato se lahko jezik analizira v elemente, ki se jih lahko organizira glede na »določene opozicionalne in korelativne strukture« (prav tam, 86). Ti odnosi so osnove in determinante jezika, saj jezik vso svojo realnost dolguje svoji preprosti infrastrukturi, infrastrukturo pa sestavljajo »majhna in konstantna razmerja« (1966b, 35).

Lévi-Strauss poveže domnevne lingvistične dokaze z dinamizmom človeškega razuma: »jezik... je razum človeka, ki ima svoje zakonitosti, o katerih človek ne ve ničesar.« (1966a, 252); zakoni jezika strogo določajo človekov način komuniciranja in s tem njegov način razmišljanja (1963a, 43). Osnovne in objektivne fonemske realnosti, ki jih sestavljajo sistemi odnosov, so proizvod nezavednih miselnih procesov (Lévi-Strauss 1963a, 57) in posledično

⁸¹ Po Lévi-Straussu naj bi bila Jakobson in Troubetzkoy tista, ki sta dokazala obstoj nezavednih lingvističnih struktur (Lévi-Strauss 1963a, 33).

so lingvistični in drugi družbeni pojavi projekcije na zavedni nivo, v domeno socializirane misli, univerzalnih zakonov, ki urejajo nezavedno dejavnost duševnosti (prav tam, 59).

Druga temeljena Lévi-Straussova predpostavka je tista o »naravni osnovi« fonemskega sistema, ki je »struktura možganov« (1963a, 92). Možgani so osnovni mediator in regulator človeške misli (prav tam, 33), iz česar sledi, da nezavedni zakoni govorice strogo določajo človekov način mišljenja. Če sprejmemo ti dve predpostavki, bi lahko zaključili, da ima človeški um vgrajene notranje varovalke in omejitve, s katerimi strukturira fizične in psihične vsebine. Ker se ne zavedamo tega niza omejitev ali struktur, jih lahko imenujemo »nezavedna infrastruktura« naše psihične aktivnosti.

Interakcije med jezikom in kognicijo so bile empirično potrjene s fMRI tehnikami. Slikanja možganov z magnetno resonanco so pokazala, da učenje besede v resnici prestrukturira kognitivne povezave, da učenje imena barve preusmeri možgansko aktivnost iz leve na desno možgansko polovico (Franklin in drugi v Perlovsky 2009, 518). Obstajajo raziskave, ki potrjujejo idejo *lingvističnega determinizma* tudi, na ravni čustev. Tako je Gutfreund empirično pokazal, da dvojezični špansko-angleško govorci izkazujejo intenzivnejša čustva med psihološkimi intervjuji, če so bili ti v španščini, kot pa, če so bili izvajani v angleškem jeziku (Gutfreund v Perlovsky 2009, 519).

Lingvistika torej posredno razkriva, da je osnovne pojave, ki določajo najosnovnejše oblike mentalnega življenja, možno najti na nezavednem nivoju (1966b, 31), da nosijo jezikovni elementi na sebi tudi »psihološko« dimenzijo, torej nazor⁸², ki ga lahko zasledimo tudi pri Sapirju (npr. *La Réalité Psychologique des Phonèmes*) in nenazadnje tudi pri Saussurju (in Lacanu). Na tem mestu ne moremo mimo ideje, po kateri je verjetno Sapir tudi najbolj poznan v širših akademskih krogih. V mislih imamo *Sapir-Whorfovo hipotezo*, ki je v grobem rečeno, antropološka različica Wittgensteinove teze o jezikovnem horizontu razumevanja sveta, v smislu, da je »Stavek je slika stvarnosti« (Wittgenstein 1976, 4.01) oziroma da (je) »Stavek je model stvarnosti, kot si jo zamišljamo« (prav tam). Po ustaljenem imenu »Sapir-Whorfova hipoteza« si Sapir avtorstvo deli z učencem Benjaminom Lee Whorfom, ki je hipotezo v resnici dodelal, »radikaliziral« nekatera Sapirjeva stališča in posredno hipotezi omogočil širšo prepoznavnost. Hipoteza je bila podvržena številnim interpretacijam (glej Werlen 2002, 239–248) in kritikam (glej Schultz 1990, 1019).

⁸² Tak nazor ilustrira naslednja Saussurjeva misel: »Kakšna so razmerja med jezikoslovjem in socialno psihologijo? Pravzaprav je vse v jeziku psihološko, vključno z materialnimi in mehaničnimi pojavi, kakršni so spremembe glasov /.../« (Saussure v Ožbot 2003, 236, op. 6).

Vprašanje jezikovne relativnosti se je na prelomu 20. stoletja v evropski kontinentalni tradiciji zastavljalo prvenstveno v filozofskih okvirih, medtem ko je na drugi stani Atlantika problematika obravnavana predvsem iz antropološkega gledišča (prim. Trabant 2003, 257–258). Sapir-Whorfovo hipotezo vsekakor lahko umestimo v kategorijo ontologij, oziroma kot njihovo predhodnico, ki so po Potrčevem mnenju vse do danes v veliki meri oblikovale (filozofske) nazore o bistvu in ustroju realnosti. »Poudarek na jeziku je seveda na mnoge načine pripomogel k razumevanju vsega tistega, za kar mislimo, da je povezano z jezikom, da je posledica jezika ali jezikovne zmožnosti. Na to smo pogosto sklepali, ko smo določene realnosti razlagali, kar je bilo v filozofiji povezano z ontološkimi opredelitvami« (Potrč 1988, 250). Zaradi svojega »ontološkega naboja« je bila hipoteza nenazadnje deležna številnih izrab in reformulacij, tako da se njene interpretacije marsikdaj močno razlikujejo od tega, kar iz Sapirjevega dela neposredno izhaja. Sapir je jeziku nedvomno pripisal veliko vlogo v oblikovanju kulture dane skupnosti; klasifikacijski sistemi temeljijo na tipu uporabljenega jezika. Posameznik (tudi antropolog) bo kulturo razumel drugače glede na simbolno implementacijo, terminologijo določenega jezika (Sapir 1994, 87).

Teoretsko neprimerno drznejši od Sapirja je bil Whorf, iz spisov katerega je razvidna vsa zapletenost problema jezikovne relativnosti oziroma jezikovnega determinizma. Tako Whorf pogojenost človekovega dojemanja sveta s strani jezika opiše takole: »svet se nam predstavlja kot kaleidoskopski tok vtisov, ki morajo biti organizirani v naših umih. To pomeni, v veliki meri, s strani jezikovnega sistema v naših umih.« (Whorf 1956, 213). Ali kot pomembnost procesa oblikovanja koherentne slike realnosti skozi govorico pri človeku zapiše Škiljan: »Lahko se šteje, da je svet sam po sebi več ali manj kaotična tvorba in da v tem kaosu, ki je popolnoma neprilagojen človekovim sposobnostim razumevanja, človeška bitja najdejo svoje mesto ravno s pomočjo jezika, tako da njegove strukture predstavljajo svet okrog sebe in upoštevajo ta svet izključno s prizmo jezika, s katerim govori« (Škiljan 1978, 97).

Doktrino lingvistične relativnosti je potrebno razumeti v zgodovinskem kontekstu kot odgovor Boasovega kroga na etnocentrični, evolucionarni odnos antropologije 19. stoletja do jezikov »primitivnih« družb brez pisave (Kay in Kempton 1984, 65). O tej problematiki so sočasno sicer razpravljali tudi drugi⁸³, je pa vprašanje povezanosti med mislijo in jezikom, na katerega skuša domneva o jezikovni relativnosti odgovoriti, bistveno starejše. V ameriškem

⁸³ Na primer cambriški teoretik jezika in literarni kritik I. A. Richards in filozof, lingvist in pisec C. K. Ogden, v delu *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, h kateremu je v drugi izdaji suplementarni esej napisal tudi Malinowski (1989 [1923]).

jezikoslovju so se z njim ukvarjali Heymann Steinthal, Franz Boas, že omenjena Edward Sapir in Benjamin Lee Whorf, Carl Voegelin, Dell Hymes ter drugi (Koerner 1992). Začetki ideje izvirajo iz nemške klasične tradicije, kjer izstopata Johann Gottfried Herder in še zlasti Wilhelm von Humboldt. Še prej pa so o vprašanju odnosa med jezikom in mislijo razpravljali številni drugi pisci, od Francisa Bacona, Johna Locka, Giambattista Vica, Gottfrieda Wilhelma Leibniza do avtorjev portroyalske slovnice; v zahodni filozofiji lahko tej liniji sledimo vse do Platonovega dialoga *Kratilos* (po Ožbot 2003, 237–238).

Whorf je izpostavil dvojni princip omenjene jezikovne posredovanosti sveta: princip *jezikoslovnega determinizma*, ki pomeni način, kako je nekdo determiniran z jezikom, ki ga govori, in princip *jezikoslovne relativnosti*, ki pomeni, da se razlike med jeziki kažejo v govorčevih pogledih na svet (Salzmann 1993, 46). Brown je Whorfove teze strnil v dve točki: prvič, strukturalne razlike med jezikovnimi sistemi se bodo, na splošno, odražale v nejezikovnih kognitivnih razlikah med dvema govorcema različnih maternih jezikov in drugič, struktura materinega jezika močno vpliva ali popolnoma pogojuje pogled na svet posameznika, ki ga bo prevzel z učenjem jezika (Brown 1976, 128), iz česar po Kayu in Kemptonu (1984, 66) sledi logična izpeljava tretjega postulata: semantični sistemi različnih jezikov se med sabo razlikujejo.

Empirične raziskave Sapir-Whorfove hipoteze se delijo na dve tradiciji; prva sledi prvemu postulat, druga tretjemu. Obe tradiciji, še zlasti pa druga, ki se osredotoča na variabilnost semantičnih sistemov, sta večino empiričnih raziskav naredili na področju opisovanja in primerjave semantike barvnih leksikonov v različnih jezikih. Kot rečeno, se je večina novejših raziskav (po letu 1970) osredotočala na preučevanje klasifikacije barv in sprejela prvi postulat, kjer je percepcija barve odvisna od perifernih nevroloških mehanizmov, a je po drugi strani prav ta omejitev na fenomenologijo človeškega zaznavnega sistema nezadosten pogoj za sklepanja o vplivih in omejitvah nevrofiziologije na druge pomembne(jše) domene človeške misli, na primer tudi religije, kjer bi aplikacija idej drugega in tretjega postulata imela smisel (Kay in Kempton 1984, 67).

Za nas je pomembna predvsem druga (tretja) točka, torej tista, ki predvideva, da struktura materinega jezika močno vpliva ali popolnoma pogojuje posameznikov pogled na svet, torej njegove vrednote, verovanja. Po Južniču se v jeziku implicitno kažejo vrednote, ideologija, svetovni nazor in odnos do življenja (Južnič 1983, 153). Na tej točki je zanimivna predvsem povezava med jezikom in kulturo na eni ter posameznikom in njegovo osebnostjo na drugi strani. Jezik ima v tej triadi osrednjo vlogo, kot simbolna platforma, ki posreduje med obema in hkrati vzpostavlja razmerje s svetom predmetov. V tem smislu besedišče nekega jezika bolj

ali manj zvesto odraža kulturo (Sapir 2003, 201) v smislu, da se v simbolnem univerzumu⁸⁴ določene skupine zrcalijo pomembni družbeni in naravno-geografsko elementi okolja neke skupine ljudi: »Če slovnica govorcu ne omogoča, da opiše določena razmerja in odnose, je to znamenje, da jih ne razume ali jih ne šteje za pomembne.« (Jandt 2001, 135). Ta hkratna vzajemna povnanjenost notranjega duhovnega, nematerialnega življenja skupine in ponotranjenost zunanje realnosti je tipična lastnost človeka, simbolnega bitja, ki mu je omogočena zgolj skozi govorico: »narava je dednost, kultura je učljivost, oboje pa je človeku dano po besedi. Tako je človeška narava obenem njegova kultura. Nekulturni človek ni človek.« (Trstenjak 1989, 46).

Za Sapirja je pomemben predvsem odnos med mislijo in jezikom, torej staro ontološko vprašanje, kaj predhodi čemu, misel jeziku ali jezik misli. Dejstvo je, da jezik in misel, ki sta tipično človeška fenomena, ohranjata razmerje s svetom predmetov. Tako že Parmenid poudarja, da je bivati in misliti eno (Parmenid 1995, 32). Sapir misel s stališča jezika definira kot »najvišjo latentno ali potencialno vsebino govora, vsebino, ki jo je mogoče dobiti z interpretacijo vsakega elementa v jezikovnem poteku kot nosilca najpolnejše konceptualne vrednosti jezika.« (Sapir 2003, 20).

Zato tudi ne čudi, da je Sapir v antropološki analizi zagovarjal nujnost uporabe domačinske terminologije, če želi znanstvenik priti do bistva kulture, »nujnost, da antropolog študira kulturo v njej lastnih terminih« (Sapir 1994, 86). Temu načelu je sledil tudi Malinowski, utemeljitelj »moderne« antropološke metode opozovanja z udeležbo. Malinowski v svojem delu *Koralni vrtovi in njihova magija* (1935) tako izpostavi centralnost jezika kot etnografovega najpomembnejšega orodja pri analizi kulture. Malinowski je k jezikovni analizi pristopil iz praktičnih razlogov, ko se je soočal z analizo svojega terenskega materiala na Trobriandskem otočju. Delo z domačini mu je namreč pokazalo dvojje: prvič, pomembnost obvladovanja jezika opazovancev in drugič, centralnost konteksta za razumevanje vsebine jezikovnega sporočila. Jezik razume kot sredstvo za komuniciranje, in govori o tem, da ima jezik v »bistvu pragmatično naravo« (Malinowski 1923, 316). Le z znanjem jezika domačinov in z obvladanjem avtohtone slovnice lahko etnograf postavlja jasna vprašanja in tako dobi razumljive odgovore. Malinowski je svojo »deskriptivno lingvistiko« (Firth 1957, 98) začel razvijati ob soočenju s problemom prevajanja trobriandskega v angleški jezik in interpretacijo vsebine v razumljivo obliko, saj sam pravi, da

⁸⁴ Berger in Luckmann pojmujejo realnost kot (družbeno) konstituirano: »Simbolni svetovi so družbeni proizvodi z lastno zgodovino. Za razumevanje simbolnih svetov moramo torej razumeti zgodovino njihovega nastajanja.« (1988, 93).

je pot od ust avtohtonega informatorja do misli angleškega bralca dolga (Malinowski 1935, 4).

V lacanovski psihoanalizi je vloga jezika v njegovi simbolni dimenziji, v dimenziji označevalca, ključna za konstitucijo subjekta (Nezavednega). To simbolno dimenzijo jezika označuje os A-S v *Shemi L* (glej Shemo 5.1), kjer je jezik diskurz Drugega (A). Veliki drugi, ki ga Lacan enači z jezikom in Zakonom, označuje Drugost v polnem pomenu besede, drugost, ki presega navidezno drugost imaginarnega in ki je ni mogoče asimilirati skozi identifikacijo. Veliki drugi je Simbolno, v kolikor je partikulizirano za posamezni subjekt. Ker torej govorica in jezik nista locirana v jazu, niti v subjektu, ampak v Drugem, sta izven nadzora zavesti, locirana v nekem drugem lokusu, v neki »drugi sceni«, je nezavedno diskurz Drugega (Lacan 1977b, 16). Ko se Sapir ukvarja z vprašanjem odnosa med jezikom in mislijo, njegov zaključek pravzaprav ne sega dlje od trditve, da sta ta dva elementa med seboj kar najtesneje povezana, da pa nikakor nista identična:

Dejansko je kar najbolj verjetno, da je jezik instrument, ki se je izvorno uporabljal na ravneh, ki so nižje od konceptualne, in da se misel pojavlja kot izbrušena razlaga njegove vsebine. Z drugimi besedami, proizvod se razvija z instrumentom in misli si v njenem nastanku in vsakodnevni rabi morda ne moremo več predstavljati brez govora /.../. Ta zapleteni proces interakcije med jezikom in mislijo se dejansko odvija pred našimi očmi. Instrument omogoča proizvod, proizvod izpopolnjuje instrument. Rojstvo novega koncepta zmeraj uvaja skrčena ali razširjena raba starega jezikovnega gradiva; koncept ne zaživi lastnega in samostojnega življenja, preden ne najde svojega jezikovnega izraza. (Sapir 2003, 20; 22).

Kar iz Sapirjevega dela neposredno izhaja, je v primerjavi s poznejšimi izpeljavami precej neproblematično (Ožbot 2003, 238). Njegovo stališče, da je jezik zgolj poseben način klasificiranja izkušnje, pa se tudi zelo razlikuje od stališč nekaterih njegovih predhodnikov, recimo von Humboldta, ki je verjel v izvorno povezavo zasnove jezika in narodnega značaja (prim. Werlen 2002, 143; 189). Sapirjevo stališče je povsem nasprotno: nemogoče je dokazati, »da ima oblika nekega jezika najmanjšo zvezo z narodnim značajem.« (Sapir 2003, 200), s čimer se v osnovi strinjamo, a kot bomo argumentacijo izpeljevali v naslednjem poglavju, je jezik vezan na dimenzijo Drugega, ki je hkrati obraz (lacanovskega) Simbolnega. »Ko govorimo o človeku kot o simboličnem bitju, s tem mislimo predvsem na njegovo zmožnost simbolične govorice.« (Trstenjak, 1996, 47). Je osnovno orodje kulturno specifične oblike implicitnega in eksplicitnega uveljavljanja Zakona skozi označevalec, prepovedi

incesta v Ojdipovem kompleksu, ki rezultira v določenih kliničnih strukturah oziroma diskurzivnih oblikah subjektivnosti, po drugi strani je »nezavedno strukturirano kot govorica« (Lacan 1993a 167), kot »funkcija Simbolnega« (Lacan 1992, 12), primarno sestavljena iz označevalcev govorčevega prvega jezika in sledeča posebni sintaksi, ki jo je odkril Freud (prim. 2001, 265).

In zgolj kot opomba: iz lacanovske perspektive, kjer je Drugi govorice polje, kamor sociološka, antropološka in psihološka tradicija po »naravnem redu« umeščata kategorije »kulture« in »osebnosti« za osmišljevanje delovanja posameznika v družbenem, je bil Humboldt lacanovski poziciji precej bližje, kot je (lahko) vedel, in po drugi strani Sapir manj, kot je to sam verjel. Humboldtov »duh« je tako še vedno živ; obstajajo študije, kjer je semantična analiza besedišča sredstvo, da bi dokazali posebnosti nacionalne kulture, ki naj bi se skrivala v semantičnih posebnostih nekega jezika (Uhlik 2008, 79). Čeprav so nekatere študije potrdile tezo o jezikovni relativnosti na povezavi med jezikovnimi vzorci in kognitivnimi predstavami (Levinson 2003), to v luči psihoanalitične umestitve vloge jezika v konstitucijo subjektivnosti niti ne dokazuje ničesar novega niti takšna pozicija za razumevanje odnosa med kulturo in osebnostjo ne predstavlja nekakšnega teoretskega preboja, saj logika argumentacije ostaja na ravni kognicije, tej pa zaradi strukture označevalca, v katero je vpet subjekt, inherentno »uhaja« resnično razmerje do sveta stvari.

Te diskrepance med »besedami« in »stvarmi«, ki leži v samem jedru realnosti, pa nikakor ne moremo razumeti kot posledice zgolj nepopolne, popačene reprezentacije realnosti, ležeče pod imaginarno zaveso jezika, pod katero obstaja realnost v vsej svoji neposrednosti. Iz Lacanove konceptualizacije fantazme izhaja, da je način subjektive konstitucije objekta, čeprav prevzema formo iz registra Imagarnega, trdno vpet v Simbolno. Odprava fantazme ne bi pokazala »pravega obraza« realnosti, realnost *je* že fantazmatsko ustrojena. »Razcep je v tem, da je način, kako je "stvar" simbolizirana, radikalno kontingenten, zunanji glede na to "stvar".« (Žižek 1987, 174).

3.3.2 Sklep

V podpoglavju smo nadaljevali z analizo reda govorice, *Simbolnega*. Poudarek je bil na psihoanalitični (Lacan), pa tudi antropološki (Lévi-Strauss, Mauss) konceptualizaciji Simbolnega kot mediatorja realnosti. Jezik, katerega del je tudi pomembno vezan na

dimenzijo Simbolnega, je zato tako za Sapirja kot tudi za Lacana, ključen. Izpostavili smo Simbolno kot instanco Zakona, ki regulira Željo v Ojdipovem kompleksu, ter z vrnitvijo na ontološko zvezo med Simbolnim in Nezavednim ter strukturo označevalca in Subjektom pripravili prostor za umeščanje Sapirjevega teoretskega modela »kultura-posameznik« v kontekst Lacanove teorije subjektivnosti. Kot nadaljevanje prejšnjega poglavja smo se (ponovno) ustavili pri strukturi označevalca v lacanovski teoriji, saj iz nje izhaja definicija subjekta, ki je vedno že subjekt Nezavednega, v kolikor je del označevalne verige vedno potlačen.

V nadaljevanju smo predstavili zgodovinski razvoj Sapirjeve misli. Izpostavili smo njegov postopen teoretski odmik od Boasovega kroga in še zlasti njegovo specifično razumevanje kulture in kulturnih elementov, ki smo ga označili kot »proto-strukturalistično«. Pokazali smo, v čem je bistvo Sapirjevega teoretskega odmika od Boasa, še posebej pa je za nas pomembno Sapirjevo razumevanje »nezavednega« oziroma »nezavedne strukture«, ki se začne z *Sound Patterns in Language* iz leta 1921. Besedilo nakazuje Sapirjev začetek svojstvenega tolmačenja *fonema* in njegovega odnosa do »nezavedne« (jezikovne) strukture in posledično (iz)najde model, kako intuitivna, »notranja«⁸⁵ jezikovna struktura prehaja v zavestno uporabo govorca. Ne samo pri Sapirju, tudi pri drugih poznejših avtorjih je opora na jezikoslovna dognanja omogočala posredno razkritje, da je osnovne pojave, ki določajo najosnovnejše oblike mentalnega življenja, možno najti na nezavednem nivoju (Lévi-Strauss 1966b, 31); jezikovni elementi nosijo na sebi tudi »psihološko« dimenzijo, torej nazor, ki ga lahko zasledimo tudi pri Sapirju (npr. *La Réalité Psychologique des Phonèmes*) in nenazadnje tudi pri Saussurju⁸⁶ (in Lacanu). Sapirjevo »odkritje« »lingvisitičnega« nezavednega sovпада z njegovim teoretskim preходом od zgodovinsko-etnološkega paradigmatskega okvirja k njegovemu zanimanju za individualno psihologijo in njene determiniranosti s strani kulture k polju, ki ga je sam poimenoval kot »socialna psihologija« (1994, 61, 72, 229 in drugje).

Tudi Lévi-Straussova strukturalna antropologija je (znova) več kot trideset let pozneje v modele vključila Nezavedno, izhajajoče (tudi) iz moderne lingvistike. A pomembna razlika med obema avtorjema vendarle obstaja v tem, da ja Sapir ostal (zgolj) pri »diskurzu« kot eksterni strukturi označevalca, Lévi-Strauss pa je Simbolno navezal na (nevro)biologijo. S prikazom Lévi-Straussove teorije v zvezi z (nezavedno) strukturo jezika in njene preslikave

⁸⁵ »Notranja« v odnosu do jezika samega, ne »notranja« govorniku.

⁸⁶ Tak nazor ilustrira naslednja Saussurjeva misel: »Kakšna so razmerja med jezikoslovjem in socialno psihologijo? Pravzaprav je vse v jeziku psihološko, vključno z materialnimi in mehničnimi pojavi, kakršni so spremembe glasov« (Saussure v Ožbot 2003, 236, op. 6).

na zavestni nivo, v domeno socializirane misli, smo se dotaknili argumentacije o določenosti človekovega načina mišljenja s strani zakonitosti govorice in za referenčno točko uporabili Sapir-Whorfovo hipotezo kot uvod v naslednje poglavje, kjer bomo poskušali odgovoriti na raziskovalno vprašanje, v čem je inovativnost pristopa Edwarda Sapirja k teoriji *kulture in osebnosti* in kako je mogoče njegov teoretski model interpretirati skozi lacanovsko optiko.

Na tej točki je zanimivna predvsem povezava med jezikom in kulturo na eni ter posameznikom in njegovo osebnostjo na drugi strani. Jezik ima v tej triadi osrednjo vlogo kot simbolna platforma, ki posreduje med obema in hkrati vzpostavlja razmerje s svetom predmetov. V tem smislu besedišče nekega jezika bolj ali manj zvesto odraža kulturo (Sapir 2003, 201). Sapir-Whorfova ideja jezikovnega determinizma je zanimiva, v kolikor jo interpretiramo v smislu subjektive Simbolne determinacije in strukturacije realnosti, ki je skozi »točko prešitja« strukturirana v simbolni univerzum. Sovpad med besedo in stvarjo preprečuje sam vznik subjekta Želje kot funkcije označevalca, ki ohranja radikalno kontingentnost Simbolnega glede na njegovo nesimbolizabilno jedro, *Realno*.

3.4 Kultura in Subjektivnost – intersubjektivni odnosi in intrasubjektivna struktura

Kot že rečeno, pri Lacanu težko govorimo o »klasičnem« posamezniku, tistem, ki so ga za svoj objekt vzeli antropologija, sociologija in psihologija. Pojem *subjekta*, kot je v rabi v Lacanovi teoriji⁸⁷, v svoji transindividualnosti že vsebuje tisto, kar se (je) v antropologiji imenuje problem »kulture« in »osebnosti«, s stičiščem v registru *Simbolnega*, kot ga pojmuje Lacan.

Proces subjektivizacije posameznika, z vstopom le-tega v polje označevalne mreže, Lacan pokaže v t.i. štiristopenjskem *grafu želje*, ki je bil »zgrajen in dovolj odprto izpopolnjen... zato, da zariše stopnjevito povečini praktične strukture prispevkov našega izkustva. Pomagal nam bo predstaviti, kam se umešča želja v razmerju do subjekta, določenega z njegovo označevalno artikulacijo.« (Lacan 1994, 281).

⁸⁷ Za shematski prikaz razsrediščenosti subjekta in njegovega mesta v sistemu treh velikih lacanovskih klasifikacijskih registrov oziroma redov glej upodobitev v Lacanovi *Shemi R* (Lacan 2006, 462).

Na začetku prve stopnje grafa želje intenca Δ , ki jo Žižek poimenuje realna⁸⁸ (Žižek 1988, 121), prešije označevalno verigo S–S' v retroaktivni smeri, učinek katere je *subjekt*, $\$$. Dve točki križanja predstavljata zgoraj omenjena člena označevalnega para S_1 in S_2 , med katerima drsi subjekt.

»Točka prešitja je točka, skozi katero je subjekt "prišit" na označevalca, in hkrati točka, ki individua interpelira v subjekt, tako da se nanj obrača s pozivom nekega označevalca-gospodarja; na kratko: je točka subjektivacije označevalne verige.« (Žižek 1988, 122). Označevalci so sami po sebi elementi brez vrednosti, zgolj forma, ki ji pomen določi šele točka prešitja, t.j. označevalec-gospodar, v »radikalno kontingentnem procesu retroaktivnega proizvajanja pomena« (prav tam, 123). Ali kot problematiko ponazarja Sapir: »dogodku je treba za njegovo razumevanje dati lokus in konfiguracija je tista, ki daje lokus vedenju.« (Sapir 1994, 119). Pomen slehernega akta je torej »odvisen od njegovega mesta v vzorcu« (prav tam, 105). A »opomenjenje« je vedno retrogradno⁸⁹ glede na vektor označevalne verige: »Diahrono funkcijo točke prešitja je treba poiskati v stavku, saj le-ta zares sklene svoj pomen šele s svojim zadnjim izrazom.« (Lacan 1994, 282).

Obstajati mora neko minimalno število tovrstnih »sidriščnih« točk, da lahko posameznik funkcionira kot »normalen« član družbe v skladu s prevladujočimi kulturnimi standardi. Te »standarde normalnosti« lahko pri Sapirju zasledimo v njegovem konceptu, pojmu »as-if« psihologije določene kulture (Sapir 1994, 182). Vsaka kultura naj bi imela »idealni program, ki ga posamezniki skušajo realizirati skozi vedenje« (prav tam, 177). Lacan podoben set standardiziranih značilnost kulture poimenuje s »faktor c« (fr. *facteur c*, »c« predstavlja kulturo, *culture*), ki predstavlja »nespremenljivo značilnost poljubnega kulturnega miljeja« (Lacan 1977a, 37), torej tisti del simbolnega reda, ki označuje specifičnosti, po katerih se kulture ločijo med seboj. Lacan navaja zgolj en tak »faktor c«, ahistoricizem v ZDA in ga krivi za zmote ego-psihološkega pristopa k psihoanalizi (1977a, 37; 115).

A tu je dobro hkrati opozoriti, da vsakega vedenja posameznika ne moremo umestiti pod pojem »kulturno«. Naključno individualno vedenje (po Sapirju) ni »stvar kulture« (Sapir 1994, 51), ker za vsako situacijo pač ne obstaja kulturni vzorec, semantična shema, katero lahko posameznik intuitivno umesti v smiselni, skupni simbolni univerzum pomena, ki omogoča komunikacijo med dvema subjektoma. Pojavnosti različnih vedenj so splet nešteti naključnih situacij in individualnih variacij ter odzivov na le-te. Heterogenost tovrstnih

⁸⁸ Imenova tudi predsimbolna, subjektna in celo mitična.

⁸⁹ Tudi prepoved incesta retrogradno »odpre« metonimično drsenje subjektove Želje, ki presega biološko dimenzijo potrebe.

informacij poizkus analize kulture onemogoča, zato naj bi se antropolog osredotočal zgolj na tisti segment vedenj, ki so »vzorčena« in jih je moč opazovati pri večjem številu posameznikov, torej »značilno (*significant*) vedenje« (Sapir 1994, 36). Seštevek *tipičnih vedenj*, kot jih v skupen komunikacijski prostor posameznikov iste kulture umeščajo »standardne operativne sheme« - kulturni vzorci, pa ne dajejo zadostnega odgovora na vprašanje, kaj točno kultura je. Še več, to je zgolj teoretični približek modelu, ki nastane v procesu antropologovega abstrahiranja »iz vedenjskega fenomena« (prav tam, 64). Konkretno, tipično vedenje posameznikov je zgolj ena izmed stopenj v analitičnem študiju kulture. V tem pogledu je Sapir izredno kritičen do končnega (znanstvenega) rezultata, v kolikor naj bi ta bil v celoti natančna odslikava realnosti: »Zatorej so antropologove generalizacije o kulturi skupine ekstremno teoretične. Odvisne so od njegovega /občutka za/ gotovost in od njegove /zmožnosti/, da izloči signifikantne uniformnosti iz /ločenih/ kultur posameznikov in da jih generalizira v vzorec.« (Prav tam, 139).

Posameznik določene kulture »intuitivno« ve (Sapir 1994, 105), katero trenutno vedenje mora uporabiti glede na situaciji primeren vzorec kulture, torej »zmožnost videti shemo, vzorec vedenja, imaginativno. Tisto, kar je pomembno, ni navzven vidno sklepanje.« (Sapir 1994, 105). Pri tem kulturni vzorec predstavlja *kontekst* nekega vedenja in ga torej ne gre enačiti s samim vedenjem. Gre torej za podoben tip »vednosti«, ki ga Lacan definira kot *savoir* (Evans 1996, 94), *simbolno vednost*⁹⁰, ki ni nič drugega kot artikulacija označevalcev v subjektivem simbolnem univerzumu (S_2). Drugo ime za ta simbolni univerzum je Nezavedno, v kolikor gre za vednost (o subjektovi nezavedni želji), za katero subjekt ne ve. Tovrstna vednost je torej oblika *jouissance* in ni lastna subjektu, niti Drugemu, temveč je intersubjektivna.

Za posameznika je sam akt »opomenjanja vedenja« (Godina 1998, 208) seveda ključnega pomena, v kolikor naj le-ta uspešno komunicira z drugimi pripadniki konkretne kulture. Zmožnost »branja« kulturnega vzorca posameznik pridobi skozi proces *socializacije* in je torej kulturno transmisiran s strani »pomembnih Drugih« (Berger in Luckmann 1988, 123), članov kulture in institucij. Za Sapirja pomeni ta transmisivna narava kulture »prenašanje oblik vedenja skozi socialne procese ali skozi sugestijo ali skozi neposredno učenje mladih.« (Sapir 1994, 38). Gre torej predvsem za proces »vključevanja posameznikov v družbo in šele nato proces ontogenetičnega razvoja le-teh« (Godina 1986a, 238).

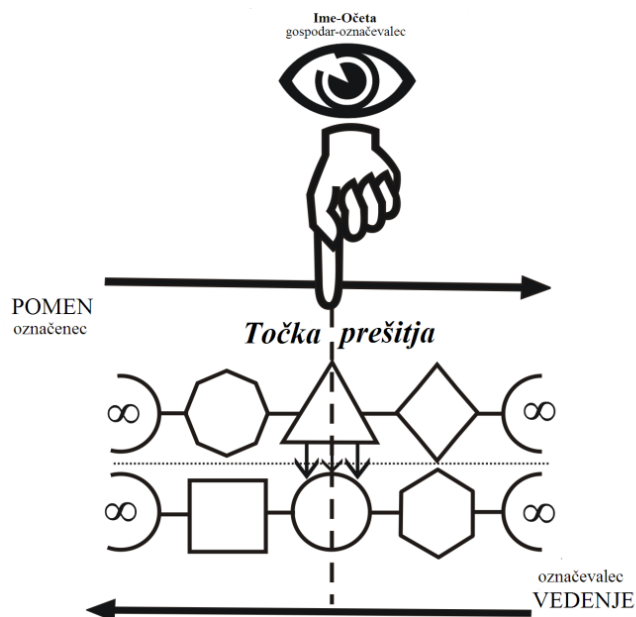
⁹⁰ *Simbolno vednost* gre ločiti od imaginarne, samoiluzorne, »paranoidne« vednosti jaza - (*mé*)*connaissance* (Lacan 1977b, 360; prav tam, 2).

V kolikor posameznik ne more izvesti intuitivne analize vedenja, bo neko vedenje za drugega ostalo nerazumljivo. »V procesu socializacije«, trdi Berger, »otrok internalizira svoj družbeni svet. Šele fenomen internalizacije nam omogoči razumevanje nemogočega dejstva, da večina ljudi brez odpora sprejema večino zunanjih kontrol neke družbe« (Berger v Petric, Dokler in Knap 1985, 177). Sapir ta proces razen z izrazom umeščanje (Sapir 1994, 179) označuje tudi z izrazom *interpretacija* (prav tam, 105): »Interpretacija - umeščanje vedenjskega akta v vzorec pomena - je tisto, kar šteje...« (prav tam, 105). Po Sapirju interpretacija kulturnega vzorca ne more biti uspešna, v kolikor torej že ne obstaja ponotranjen koder in dekoder pomena. Ta *internalizacija* pomeni »neposredno doumevanje ali razlago objektivnega dogodka kot nosilca pomena oziroma kot manifestacije subjektivnega procesa neke druge osebe, ki na ta način dobi subjektivni pomen tudi za določenega drugega posameznika« (Berger in Luckmann 1988, 121). Sapir je to sinhronizacijo med kulturnim vzorcem in posameznikom pol stoletja prej opisal z besedami: »Prilagajanje se sestoji iz povezovanja osebnega sveta pomenov vzorčenemu, socialnemu svetu pomenov.« (Sapir 1994, 196).

Zato torej naslednja nujnost in hkrati metodološki napotek, ki iz tega izhaja: »vzorec mora biti razumljen v okviru ultimatne analize, ki jo intuitivno izpelje katerikoli normalni član dane skupnosti... Zapomnite si torej, da je sam pomen kulturnega vzorca odvisen od /njegove smiselnosti za nosilca:/ emocionalne reakcije nanj. To je test resničnosti kulturnih elementov za posameznike neke skupine.« (Prav tam, 139 - 140).

Sapirjev vzorec kulture gre torej razumeti kot strukturo, konfiguracijo, oziroma kulturno pogojen niz *točk prešitij*, kjer se nenehno gibanje označevalnih verig začasno ustavi - Lacanovih *point de capiton*: »prehod(ov) označevalca v označeno« (Lacan 1966a, 164) – in kjer pomen »preskoči« bariero med označevalcem in označencem ter je manifestiran v materialnosti (t.j. vedenju ali gesti), (glej shemo 3.3). Kultura je torej red pomena, iz katerega črpa posameznik: »kultura ne pomeni ničesar, dokler ji posamezniki s svojimi osebnostnimi konfiguracijami ne podelijo pomena« (Sapir 1994, 183).

Shema 3.3: Vznik »inkulturiranega« subjekta skozi točko prešitja.

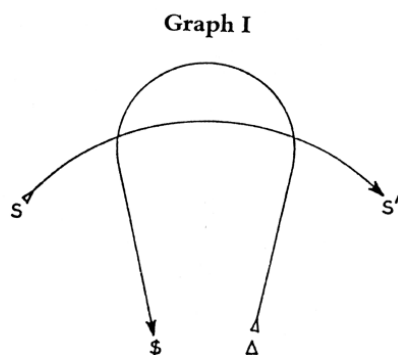


Avtor: Kodre (2012).

Lacan definira (»socializacijsko«) *funkcijo očeta (Imena-Očeta)* kot tisto, ki prekine narcisistično predoidipalno odvisnost od zahteve Dugega in vpelje posameznika v simbolni red določene kulture, »pravil družbene igre« ter hkrati označuje metaforično naravo ojdipalne prepovedi (Evans 1996, 119).

Prva stopnja Lacanovega *grafa želje* (shema 3.4) v prvi vrsti nakazuje na razsrediščeno naravo subjekta kot čiste forme (brez substance) in njegovo mesto v abstraktni strukturi.

Shema 3.4: Graf želje, I. stopnja.



Vir: Lacan (2006, 681).

Socio-kulturni sistem normativnih pravil in standardov vedenj, Sapirjeva »as-if psihologija« kulture torej, pa vendarle ni povsem hermetično zaprta in represivna struktura, ki popolnoma omejuje posameznika z občimi, s kulturno predpisanimi vzorci vedenj: »Vzorec kulture je mogočen sistem usmerjanega vedenja, ki aktualizira določene osnovne impulze in daje možnost za osebnostno realizacijo.« (Sapir 1994, 91). Kar zadeva pogojevanje med redom pomenov – kulturo in posameznikom, so lahko odnosi »skladni, eni druge krepijo, eni druge presegajo, se križajo, ali so v konfliktu« (prav tam, 199).

Subjektivno udejanjanje vzorca kulture torej vselej nekoliko odstopa od idealnega standarda – razlikovanje, na katerem Sapir gradi svoje razumevanje odnosa med kulturo in posameznikom ter iz tega izhajajočo metodologijo antropološkega študija kulture. Do neke mere je odprto raznolikim osebnostnim realizacijam in individualizacijam preko sistema »mentalnih nadomestkov« (Sapir 1994, 91) in »ponuja nešteto priložnosti za izgradnjo osebnosti skozi izbor in reinterpretacijo izkušenj« (prav tam, 176). Od tod tudi individualne razlike med posamezniki, ki so rezultat usklajevanja z za posameznika danim socialnokulturnim miljejem. Ker je med kulturnim vzorcem in posameznikom vedno posameznikova *osebnost*, »na individualni ravni kulturni vzorec nikoli ne more priti do čistega izraza. Zmeraj vstopi osebnost.« (Prav tam, 179).

Individualno »kulturno« vedenje posameznika je torej materializacija reda označevalcev - »as-if psihologije« v subjektu iz »mesa in krvi« ter »šuma« individualnih variacij idealne forme. Proces individualizacije je torej sestavni del kulturnega pogojevanja in ne nekaj, kar iz njega izpade. Izraz »as-if psihologija« Sapir v tem primeru uporablja za opis procesa »projiciranja osebnostnih vrednot s strani posameznika k evaluiranim kulturnim vzorcem/ tako, da je kulturni standard viden..., kakor da bi bil izraz osebnosti. Taka identifikacija je metaforična/ in je ne gre razumeti dobesedno.« (Sapir 1994, 181).

Povedano jasno ilustrira *bipolarnost socializacijskega procesa* (Godina 1985), ki teži k »produkciji« inkulturiranega posameznika na dveh ravneh in je usmerjen k dvema različnima ciljema. Na mikro nivoju po eni strani teži k razvoju posameznikove osebnosti oziroma spremembi njegove biološke v družbeno naravo (prav tam, 394). Na makro nivoju, z vidika skupnosti, pa je sredstvo, s katerim si družba in kultura zagotovi eksistenčno kontinuiteto oziroma predstavlja njeno reprodukcijo ter trajanje skozi prostor in čas (prav tam).

Sapirjeva »as-if« psihologija kulture je tu (spet) delno analogna Lacanovem pojmovanju mestu v Velikem drugem (*Simbolnega* reda), katerega avtonomnost ima bolj malo opraviti s kakršnokoli individualno psihologijo. Subjektivnost, vsaj v okvirjih lacanovske psihoanalitične teorije, v svojem bistvu ni neko pozitivno stanje, ki ga izkazuje

psihična entiteta, kot je npr. individuum, ampak nekaj, kar je zgolj učinek simbolne ureditve določene kulture. Funkciji tovrstne simbolne ureditve sta po Sapirju predvsem dve: prvič, njena omejitvena funkcija, in drugič, njena integracijska funkcija. V lacanovski optiki je Zakon v svoji socializacijski funkciji regulator Želje⁹¹, z omejitvijo posameznika na standarde, ki so lastni njegovi matični kulturi, v svoji »integracijski« vlogi pa kultura homogenizira »vodilne motivacije« (prav tam, 119) njenih pripadnikov preko ponotranjenih kolektivnih simbolov, uporabljenih za podoživljanje in izražanje konfliktnih fantazij, determiniranih s partikularno osebno zgodovino njenih subjektov.

Kot tudi Sapir pozneje, Freud postavi v središče svojega epistemološkega projekta posameznika. Moment individualizacije kolektivne prepovedi (incesta) je po Freudu *Ojdipov kompleks* - neksus limitacije in hkrati realizacije, determiniranosti in relativnosti. Po Freudu so totemizem, religija in družbene institucije nasploh tako zgolj mutirane posledice človeške krivde⁹², izhajajoče iz prastare krvave razrešitve le-tega. To teorijo pozneje Freud nadaljuje v svoji zadnji napisani knjigi *Mož Mojzes in monoteistična religija* (Freud 2004).

Po Freudu je moderna kultura civiliziranega človeka ta interni ambivalentni konflikt med željo in prepovedjo, ki jo izvaja avtoriteta, odpravila. Tabu je postal nepotreben. Le psihično »bolni« ljudje, nevrotiki, ohranjajo te vzorce reševanja osebnih konfliktnih situacij, ki so bile nekoč v preteklosti ali med »primitivci« formalizirane in konstruirane v obliki družbenih regulacijskih mehanizmov, kot je npr. totemizem. T.i. primitivna ljudstva so torej posameznikove infantilne konfliktne situacije, izhajajoče iz ambivalentnih odnosov ugodje-neugodje, *povzdignila v družbeni zakon*. Totemizem pa ni sama prepoved želje, je način, kako prepoved zaobiti in se karseda približati realizacije želje, pa čeprav nikoli popolnoma. Želja nikoli ne more biti realizirana, še pomembneje, Želja ne sme biti realizirana, sicer bi to pomenilo konec civilizacije in vrnitev v primordialno kraljestvo, kjer vladajo nagoni, kjer vlada Id.

Kot odgovor na kritike koncepta Ojdipovega kompleksa in njegove uporabe v teoriji o ontogenezi človeške družbe, Žižek (1991, 23–25) loči med Ojdipovim mitom in mitom o Praočetu. Ojdipovski oče je avtoriteta simbolnega reda, ki prepove užitek (z materjo). Le-ta vlada kot simbolna instanca »Imena-Očeta«, ki je »nadomestitev vladavine partikularne

⁹¹ »Kultura včasih ni dovolj bogata, da bi posamezniku dala možnost za izražanje.« (Sapir 1994, 188 v Godina 1998, 214).

⁹² V nasprotju z darvinističnim duhom dela *Totem in tabu* pa se zdi duh umorjenega Očeta s strani patricidne bratovščine, ki »straši« preko religije, bolj analogen lamarckovskemu filogenetskemu (kulturnemu) spominu.

kaprice Drugega (Matere) z vladavino univerzalne simbolne instance očetovskega zakona, Imena-Očeta.« (Žižek 1987, 155). »Ime-Očeta« predstavlja fiksiran označevalec v množici drugih, prostih, preskakujočih označevalcev, ki označujejo »simbolnega očeta«. »Simbolni oče« je lahko katerakoli avtoriteta, ki otroku uvede Zakon. A le točno določen označevalec, z (osebnim) imenom lahko izvaja absolutno avtoriteto. Sinovi iz mita o Praočetu z odstranitvijo Praočeta ne dosežejo ničesar, prav nasprotno: užitek, do katerega naj bi imel neomejen dostop praoče, ostane za njih nedostopen, ničen. Oče se zmagoslavno vrne kot instanca Imena-Očeta v socio-religioznih institucijah, ko sinovi uvidijo svojo napako. Ampak, če je bil Oče ovira do svobodnega užitka, lacanovska psihoanalitična teorija pravi, da je popoln užitek kot tak že v osnovi nedostopen govorečemu subjektu. »Sociološki« mit o Praočetu je tako komplementaren oziroma suplementaren »psihološkemu«, Ojdipovem. Če je ultimativni užitek že v osnovi nedosegljiv, je figura Praočeta iluzija, fantazija. Oče nikoli ni obstajal, oziroma je bil (»zaprečen«) mrtev že od samega začetka. »Oče mora biti stvarnik zakona, vendar pa ne more biti prav nič bolj kot kdorkoli drug – njegov porok, saj mora biti tudi sam zaprečen, kar iz njega... naredi kastriranega očeta.« (Lacan 1988d, 85). Svojo avtoriteto izvaja zgolj kot a priori predpostavka in brezkompromisna instanca. Kdo lahko prepove Užitek? Le tisti, ki ga »poseduje« v celoti, tisti, ki pozna vse trike in zakonitosti užitka, prvi »Uživač«. Varuh simbolnega reda (Ime-Očeta) je torej možen le ob predpostavki te obscene verzije uživaškega Očeta, ki je vzpostavil red v predojdipalni polimorfni perverziji. Prahorda in dominantni samec sta tako za pojasnitev geneze pozicije Očeta-Zakonodajalca (Ime-Očeta) v simbolnem redu lahko brez problema fiktivna pojava, zgodovinsko nepotrebna in teoretsko marginalna.

Tabu *incesta*⁹³ - limitacija na eni strani in razrešitev, realizacija Ojdipovega kompleksa z (ne)sprejetjem kastracije, na drugi - tako rezultirata v celem spektru *kliničnih osebnostnih struktur*, od nevrotične, psihotične do perverzne (Lacan 1988b, 1993). Ojdipov kompleks je posledično ena od centralnih tem za razumevanje odnosa med kulturo in subjektom ter temelj vseh diskontinuitet in konfliktov v procesu inkulturacije.

Vsak subjekt želi biti *objekt želje* drugega subjekta zaradi strukturne nujnosti, v kateri se govoreči subjekt znajde, ko stopi v govorico: biti tisti manjkajoči košček sestavljanke, ki bi lahko tvoril harmonično celoto. Še posebno velja to za negovorečega infanta. Predpostavlja

⁹³ Freud (2001a) razume tabu v smislu kantovskega »kategoričnega imperativa«, torej kot nekaj, kar teži k prisilnemu ravnanju in odklanja zavestno motivacijo.

se, da je dilema, ki v celoti zapolnjuje otrokov miselni horizont, kaj želi najpomembnejša in najmogočnejša entiteta v njegovem zgodnjem življenju, objekt nege (mati). Otrok želi biti v celoti objekt njene želje, le-ta pa vselej seže nekam onstran in ostaja otroku nedoumljiva, nedostopna in skrivnostna.

Ta, sprva imaginarni in predjezikovni objekt materine želje, je *falos*, označevalec Želje. »Ljubezenski trikotnik« predoidipalne faze med otrokom, materjo in imaginarnim falosom kot označevalcem Želje prvič kastrira, oziroma razdre šele zunanja intervencija funkcije imaginarnega Očeta, ki razbije iluzijo o možnosti istosti z imaginarnim falosom in hkrati postavi misli, besede in dejanja matere v domeno spoštovanja zakona, ki ji preprečuje dostop do falosa. Simbolno dejanje *kastracije* je tista točka »normalizacije«, ko se posameznik zave, da nikoli ne more biti in hkrati posedovati imaginarni falos - biti materin objekt Želje. Zadnja stopnja v Ojdipovem kompleksu je intervencija realnega očeta, ki subjekta dokončno razbremeni stremenja k »biti Tisto matere« in pokaže, da je realni oče tisti, ki poseduje realni falos.

Subjekt se torej mora s »sprejetjem« Ojdipovega kompleksa odpovedati določenemu potencialnemu užitku (z Materjo), to pa šele omogoči subjektu, da spozna logiko funkcioniranja Želje – da se nauči želei in postane funkcionalen pripadnik skupnosti človeških osebkov, tistih zavestnih in nazavednih praks, ki v veliki meri regulirajo vsakdanje življenje in hkrati osmišljajo in polnijo s pomenom svet. Kastracija je tista zev, ki subjekt hkrati ločuje in povezuje z njegovim užitkom in/ali simbolnim pomenom (Zupančič, 2004, 215).

Označevalec kastracije je *simbolni falos*, ki se razlikuje od imaginarnega iz predoidipalne faze. Razmerje subjekta do užitka namreč ni enostavno in enoznačno organsko. Obstaja nekaj, kar pride med človeka in užitek – falos je označevalec prav tega razmika. Psihoanaliza je iz anatomske posebnosti in simbolne zagate, ki jo falos zaseda, dobila izjemni simbolni pomen. Ta označevalec je neizogibno stičišče »biološkega« in »kulturnega«, ki opredeljuje človekovo Bistvo.

Kastracija in njen označevalec, falos, je tista pozicija, ki človeka kar najbolj predstavlja. »Sveti gral« antropologije, če spet povzamemo najbolj splošno definicijo le-te kot vede o človeku, naj bi bil ravno ta stik človekove organskosti, biološkosti (ki se z evolucijskimi vezmi brati z ostalim bližnjim in daljnim sorodstvom živega sveta) in simbolnega (človekove kulture, s katere simbolnimi mrežami označevalcev je omrežil svet). Mistifikacija človeka kot duhovnega, božanskega bitja, enkratnega v svoji različnosti od sveta materije, s tem zgreši poanto prav v tem, da je pojem kastracije iztrgal iz konteksta

konkretnega bivanja subjekta.

Falos ni zgolj simbol neke specifične, kulturne, religiozne in umetnostne prakse, temveč ravno obratno. Ni ga za razumeti kot nek nevtralni simbol, na katerega psihoanaliza kaže s prstom »tako pač je«, ampak prav kot pripetje označevalca kastracije na materialno, na anatomski del telesa, katerega misinterpretacija je proizvedla »učinke sublimnega pomena«. Falos ni samo označevalec, ampak je tudi tisto, kar uhaja samemu označevalcu, kot objektni presežek označevalca, »tisto, kar vznikne skupaj z označevalcem, vztraja ob njem in se mu hkrati vselej izmuzne« (Zupančič 2004, 240). Je eden tistih objektov, ki na odru simbolne kastracije nastopijo kot njen konstitutivni preostanek, kot nekakšna napaka, ki se materializira zaradi disfunkcije med označevalci in pomenom. Prav zato je prikladen objekt, saj igra pomembno vlogo v praksah človekovega življenja in še posebej zato, ker preko svoje logike kaže na simbolno zarezo, ki opredeljuje človeško bit.

Če je za Freuda spol določen z identifikacijo s spolom enega od staršev v Ojdipovem kompleksu, je po Lacanu razmerje do tega privilegiranega označevalca, falosa, tisto, kar govoreči subjekt konstituira kot »moškega« ali »ženskega«. Vsaj v teoretski psihoanalizi. To razmerje je določeno z »imeti« ali »ne-imeti« falos, predpostavka, ki je v celoti akt simbolnega. Ker biološke razlike med spoloma same po sebi niso garant moške oziroma ženske pozicije v simbolnem kot temeljnem registru subjektovega obstoja, označevalca spolne razlike za žensko pozicijo pa ni, je edini spolni označevalec lahko le falos, le-ta pa je vedno v lasti Očeta, torej na moški poziciji. Ta fundamentalna disimetrija v označevalnem redu je tista, ki vodi v disimetrijo v Ojdipovem kompleksu pri dečkih in deklicah. Medtem, ko deček želi starša nasprotnega spola in se identificira s staršem istega, je pri deklicah situacija drugačna⁹⁴, saj želijo starša istega spola in so se primorane identificirati s paternalnim objektom nasprotnega spola.

⁹⁴ Kaj pomeni biti ženska, njena Drugost (Lacan 1966a, 732), predstavlja težavo vsem; tako ženskam samim kot moškim. Prav dejstvo, da uganka Ženske nima rešitve, ker ne obstaja čisti označevalec le-te, postavlja žensko v posebno pozicijo in dvojen odnos do simbolnega reda (Lacan 1993a, 156). Po eni strani fantazma o »tisti« Ženski zapolnjuje horizont moške Želje in je lahko interpretirana kot objekt družbene izmenjave, ki ustvarja zaveznitva med skupinami moških (Lévi-Strauss 1949), po drugi strani pa del Ženske Simbolnemu uhaja. Če je moška pozicija utemeljena izključno na falični (binarni) logiki, po kateri moški subjekt v Ojdipovem kompleksu sprejme dejstvo oziroma obljubo, da bo nekoč posedoval falos tako kot oče, ob pogoju, da obstaja ali je nekoč obstajala izjema, Praoče, ki ga je prepoved incesta obšla (Freud 2007), je ženska pozicija »preko-falična«. Če je užitek moškega izključno faličen, užitek mesa, organa, je užitek Ženske poleg faličnega vedno užitek neke ekstatične, misteriozne dimenzije neizrekljivega (Lacan 1991b, 57–58). Ženska uživa dvakratno: s tem, ko zavzema pozicijo »biti falos« moškemu, ki verjame, da ga »ima«, in drugič, ko status sebe kot želečega subjekta vzdržuje še onkaj falosa.

Etnografska evidenca nakazuje, da imajo vse kulture ojdipalne mite⁹⁵ in zabeležene tipične individualne fantazije, ki jih lahko konceptualiziramo v smislu klasičnega Ojdipovega kompleksa (Blanck 1984; Lidz in Lidz 1989; Pollock in Ross 1988; Spiro 1982; Stephens 1962). Tudi Sapir vztraja pri univerzalnosti ojdipovske situacije, saj otroci sleherne kulture gredo skozi podobne oblike in faze, pogojevani s strani svojega socialnega okolja: »Nekakšen tip družinske situacije – neke vrste človeški odnos – je uveljavljen povsod, pa najsi je [posebej] po Ojdipovem zgledu ali ne... Tako je Ojdipov kompleks preprosto zdravorazumska človeška situacija, kakršno je mogoče najti tako na Trobriandih kot kjerkoli drugje – resda v različnih okoliščinah, vendar v enakem vzorcu preproste človeške situacije.« (Sapir v Šumi 2000, 387).

Po Godinovi Sapir sam dobesedno ne omenja Ojdipa kot možne točke diskontinuitete v socializaciji posameznika, a njegovo razumevanje univerzalnosti Ojdipa že nakazuje v to smer (1998, 229). A je ob tem pomembno omeniti, da Sapir opozarja na »fetišizacijo« uporabe t.i. Ojdipovega kompleksa oziroma na evropocentrično uporabo tega koncepta v drugih kulturnih sistemih: »(Posameznikova, op. L. K.) Njegova osebna simbolika je lastna njegovi kulturi, zato je zmotno fetišizirati doktrine simboleskega razvoja na temelju zgolj evropskega kliničnega gradiva.« (Sapir 1994, 149). Pri tem se Sapir sklicuje na reinterpretacijo trobriandskega materiala, ki v nasprotju z mnenjem Malinowskega dokazuje ravno univerzalnost same funkcije ojdipalnega trikotnika, četudi se ta lahko razlikuje po formi (Sapir 1994, 149). Malinowskijeva kritika univerzalnosti Ojdipovega kompleksa je temeljila na dejstvu, da funkcijo Zakona, ki pretrga predoidipalno dualno razmerje med materjo in otrokom, izvaja otrokov stric po materini strani in ne njegov (biološki) oče. Sapirjeva strukturalistična kritika tega evropocentričnega pogleda na družinske vzorce pa izpostavlja dejstvo, da je v primeru Trobriandcev materin brat tisti, ki funkcionira kot socialni substitut očeta. Čeprav Malinowski (2001) s svojim delom pokaže, da »pri Trobriandcih Ojdipov kompleks *per se* ne drži, pokaže, da tudi tu obstaja pomembno pogojevanje otroka s strani družinskih odnosov v zgodnjih letih« (Sapir 1994, 197). Žižek v zvezi s tem pravi: »Kmalu pa se je pokazalo..., da je tudi v družbah, kjer nimamo opraviti z zahodno patriarhalno družino, zmerom že na delu simbolna instanca Imena-Očeta kot tista instanca Zakona, ki ji je podložna mati in za katero nikakor ni nujno, da je utelešena v očetu.« (Žižek 1985b, 106).

⁹⁵ Mednje lahko štejemo številne mite klasičnega »ojdipalnega« tipa, ki vključujejo sorodstveno povezane starejšo in mlajšo moško figuro, žensko figuro ter (nasilno) smrt enega od (moških) akterjev. Tovrstni so miti o Ozirisu, Tamuzu, Adonisu, Ambrahamu, Mojzesu, Jezusu in Dionizu (glej Rank 1909).

Uspešno »uveriženje« človeškega bitja v simbolni red je torej inherentno pospremljeno s cepitvijo, kastracijo in subjektivizacijo ter priča o težavnosti in odprtosti tega procesa.

Druga stopnja Lacanovega grafa želje (glej shemo 3.6) prikaže, kako se formirata subjektova konstituirajoča *simbolna* in konstituirana *imaginarna identifikacija*, kar »tvori mehanizem, preko katerega je subjekt integriran v določeno družbeno-simbolno polje« (Žižek 1989, 110). Na mestu točke prešitja je sedaj (Veliki) *Drugi (A)*, kot simbolni kod, ki podredi in uredi razmerja med elementi označevalne verige. Drugo presečišče z označevalnim vektorjem je označeno s $s(A)$, ki je »označenec, smisel, ki se proizvede kot retroaktivni učinek prešitja, t.j. nazaj iz točke, na kateri se skozi nanos na sinhroni simbolni kod, na Veliki drugi, fiksira pomen dotlej lebdečih označevalcev« (prav tam, 124). V grafu je sedaj na mestu intence Δ subjekt $\$$, ki je skozi proces inkulturacije soočen s specifično simbolno ureditvijo neke »kulture«, iz česar se proizvede *Jaz-Ideal I(A)*, *simbolna identifikacija*. To je identifikacija subjekta z očetom v zadnjem stadiju razrešitve Ojdipovega kompleksa, natančneje identifikacija z neko označevalno potezo (I) v Velikem drugem, ki »zastopa subjekt za neki drugi označevalec« (Lacan 1994, 295). Konkretno je to identifikacija z označevalcem, z drugim imenom pa je to (družbeni) mandat, ki ga subjekt sprejme nase ali bolje rečeno, kot mu je dodeljen s simbolnim mandatom s strani Drugega v specifični mreži družbenih vlog in odnosov. Drugo branje istega procesa ponuja Lacanova shematizacija *diskurza gospodarja*⁹⁶, kjer je na mestu Velikega drugega (A) sedaj S_2 kot »baterija označevalcev« (Lacan 2003, 12), ki jih spravi v gibanje posredovanje S_1 , označevalec – gospodar, označevalec brez označenca, ki zastopa subjekt $\$$ pri drugih označevalcih, iz česar sledi nujni sklep, da je »govorica strukturirana kot gospodstvo« (Močnik 1985, 99). Za dominantnega označevalca ga dela arbitrarno dejstvo in ne katera od njegovih »fizičnih« kvalit. Že omenjena identifikacija z označevalcem subjektu $\$$ nadomesti gospodarja kot »živo osebo« s čisto označevalno potezo, *unarno potezo*: »Njegova celotna oseba je potujena v mrtvo črko, v označevalec, S_1 .« (Zupančič 2003, 121).

⁹⁶ Podobneje o Lacanovi teoriji diskurzov, glej poglavje 3.4, stran 125–126.

Shema 3.5: Shema diskurza gospodarja.

$$\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Vir: Lacan (2003, 12).

Rezultat tega kulturnega standarda forme subjektivnosti je po Sapirju »*as-if*« *osebnost* (Sapir 1994, 175–188), hipotetični idealni »tip osebnosti« neke kulture. Prevedeno v jezik psihoanalize je to pri »normalni« razrešitvi Odipovega kompleksa točka *simbolne identifikacije* z instanco Imena-Očeta, s ponotranjenim *Jaz-Idealom*, I(A), od koder je subjekt skladen z obstoječim simbolnim kodom: z zakoni, s pričakovanji, z vrednotami in s prepričanju »*as-if*« *psihologije*, oziroma »da se vidi iz točke v Drugem, od koder je vreden ljubezni Drugega« (Žižek 1985, 118). Kako se »kulturno« vesti, kako čustvovati in tako dalje, je torej del *as-if psihologije*, ki pripada kulturi ne pa posameznikovi osebnosti. (Sapir 1994, 182–183). Družba »oblikuje tudi našo identiteto, naše misli, naša čustva. Njene strukture postajajo strukture naše zavesti.« (Berger v Petric, Dokler in Knap 1985, 177).

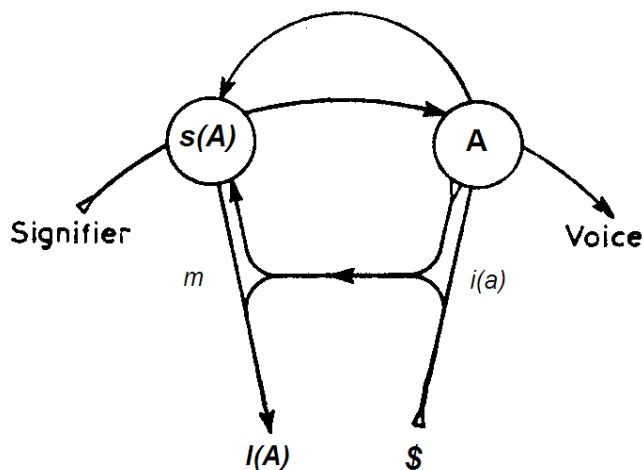
Med simbolni učinek prešitja in simbolno identifikacijo pa se vrine še raven imaginarne identifikacije, mehanizma, po katerem se jaz vzpostavi v t.i. *zrcalnem stadiju* razvoja otroka, ko se ta identificira s svojo podobo v zrcalu (skozi Drugega):

T.j. razmerja *imaginarnega jaza* (*m*) do svoje podobe, do *i(a)*. Omenjeni učinek retroverzije se opira prav na imaginarno raven, t.j. nosi ga iluzija jaza kot avtonomnega dejavnika, kot nosilca, ki je že od vsega začetka navzoč kot samodejni izvir svojih dejanj: to imaginarno samodoživljanje jaza kot izvira svojih dejanj je način, kako subjekt sprevidi, kako se zaslepi za svojo radikalno odvisnost od velikega Drugega, katerega učinek v resnici je. (Žižek 1988, 124–125).

Razlika med imaginarno in simbolno identifikacijo, torej med idealnim jazom *i(a)* in Jaz-Idealom *I(A)*, je v tem, da je »imaginarna identifikacija identifikacija s podobo, v kateri smo si všeč, z likom, ki predstavlja, "kar bi radi bili", simbolna identifikacija pa je identifikacija s samim mestom, od koder se gledamo, da se vidimo v obliki, v kateri smo si všeč« (Žižek 1988, 125). Pri tem velja izpostaviti, da je prav »simbolna identifikacija (točka, od koder se gledamo) tista, ki dominira in določa lik, v katerem smo si všeč« (prav tam, 125). »Drugi (je) mesto, kjer se subjekt vzpostavi kot ideal, kjer mora uravnavati to, kar nastopi kot

jaz ali idealni jaz – ki ni ideal jaza –, se pravi, kjer se mora vzpostaviti v svoji imaginarni realnosti.« (Lacan 1996, 133).

Shema 3.6: Graf želje, II. stopnja.



Vir: Lacan (2006, 684).

Vrzel med individualno psihologijo in tistim, kar je Sapir poimenoval »as-if« osebnost, kulturno standardiziran idealni model pripadnosti določeni kulturi, je Lacan imenoval *simbolna kastracija* (Žižek 2006, 34). To je vrzel med tistim, kar ljudje pravijo, da delajo, oziroma naj bi delali, katero pozicijo v simbolnem redu zavzemajo, in tistim, kar »res« delajo.

Prav »Kaj se v resnici dogaja?« je bilo za Malinowskega ključno vprašanje, na katerega je poskušal odgovoriti v svojih trobriandskih monografijah, še posebej ob dejstvu, da ljudje (informatorji) antropologu povedo zgolj tisto, kar mislijo, da želi le-ta slišati in po drugi strani tisto, kar je družbeno sprejemljivo in dovoljeno. Ameriški sociolog Cecil Wright Mills je že leta 1940 zapisal, da je osrednji metodološki problem družbenih ved dejstvo, da ljudje eno govorijo, drugo pa delajo (Mills 1940, 329). O tem govori tudi Kuper (2000b, 28).

Artikulacija enigme neskladnosti med subjektovo imaginarno in simbolno identiteto je po Lacanu definicija histerije (Lacan 1993a). V linearnem modelu medgeneracijskega kulturnega prenosa, ki je bil prevladujoč v Sapirjevem času, mesta za vlogo simbolne kastracije ni, saj Ojdipov kompleks, obdobje, ko otrok spozna, da ni materin objekt-želje (falos), nima vloge, kot jo do neke mere implicira Sapirjevo razumevanje te psiho-socializacijske razvojne faze: namreč točka radikalne diskontinuitete, ki jo otrok izkusi v zgodnjem otroštvu, ki pa hkrati odpira tudi možnost individualizacije in producira

individualne razlike med posamezniki: »kulturni vzorec je močan sistem kanaliziranega vedenja, ki aktualizira določene bazične impulze in daje možnost za osebno realizacijo« (Sapir 1994, 91).

V kolikor je univerzalnost označevalca Zakona (Imena-Očeta) tista, ki označuje Ojdipalno prepoved incesta in hkrati določa subjektovo mesto v simbolni mreži, njegovo identiteto (Lacan 1993a), je po drugi strani negacija te univerzalnosti dejstvo, da obstajajo jasne razlike med kulturami kot tudi jasna individualna razlikovanja istega kulturnega vzorca. »Individualizacijski potencial« je tu predvsem v povezavi med (simbolno) kastracijo in kliničnimi (osebnostnimi) strukturami⁹⁷. (Ne)sprejetje manka v Drugem – kastracije leži v jedru vseh (psihopatoloških)⁹⁸ osebnostnih struktur, kot jih pojmuje lacanovska psihoanaliza. Te strukture so univerzalne predloge, matrice, po katerih je človeku kot simbolnemu bitju preko simptomov omogočen dostop do neizogibno odtegnjenega predlingvističnega užitka, ki je ime za tisto »kar na začetni točki (logično in hkrati kronološko začetni) organizacije sveta v psihičnem aparatu nastopi in se izloči kot tujek, okoli katerega se suče vse gibanje.« (Lacan 1988c, 60). Lacan navaja tri temeljne klinične strukture: *nevrotično*, *perverzno* in *psihotično* ter njim odgovarjajoče diskurze (po Evans 1996, 23), v katere lahko klasificiramo slehernega posameznika. Bazične (klinične) strukture so samo okvirni modeli, ki določajo razmerje subjekta do Drugega oziroma so način spoprijetja s kastracijo.

Vsaj v teoriji bi se torej različne kulture oziroma skupnost »nosilcev«⁹⁹ le-te v procesu socializacije zmeraj omejile v težnji za reprodukcijo določenega družbi potrebnega tipa »osebnosti«. Ideja statičnega, invariabilnega dela človekove duševnosti je, kot smo že pokazali, (bil) del uveljavljenih paradigem, ki so sociološke teorije utemeljevale na psihodinamični teoriji: »Psihoanalitiki so pri svojem terapevtskem delu odkrili, da določene osebnostne konfiguracije zgodnjih izkušenj pripeljejo do določene osebnostne konfiguracije pri odraslem. Če ta odkritja prenesemo na družbe kot celote, moremo okvirno (*tentatively*) predvideti, kakšne vrste ljudi bo najverjetneje producirala vzgojna tehnika v posamezni družbi.« (Linton v Šumi 1990, 3). V svoji integracijsko-adaptivni funkciji bi kultura lahko »proizvedla« tip osebnostne strukture, ki v danih zgodovinskih okoliščinah najbolje odgovarja na ekstenzenčno vprašanje kastracije; iz perspektive njene ohranitvene funkcije pa se nanaša na

⁹⁷ ... in spolno identiteto. Samo s kastracijo lahko posameznik sprejme spolno vlogo kot »moški« ali »ženska« (po Evans 1996, 23).

⁹⁸ O psihološki »normalnosti« v klasičnem pomenu besede je v psihoanalizi težko govoriti, saj govorica histerizira sleherno govoreče bitje. Še najbližje »normalnosti« je nevrotična struktura, v vsakem primeru pa to prej vprašanje »kvalitete« kot pa »kvalitete« pojavnosti psihopatoloških fenomenov.

⁹⁹ Kulture brez posameznikov ni, ali kot pravi Sapir, (posamezniki) so »čisti nosilci kulture« (Sapir 1994, 145), »tisti, ki nosijo kulturo« (prav tam, 185).

povsem določene osebnostne lastnosti, ki jih morajo pripadniki neke skupnosti imeti, če želi le-ta preživeti. »Vemo, da posamezne kulture delujejo selektivno glede na posamezne tipe osebnosti. Kulturni vzorec kaže, lahko bi rekli, neko vrsto receptivnosti za določen tip.« (Sapir 1994, 194). Pri tem »za reprodukcijo družbe nikakor ne zadošča, da imajo njeni pripadniki zgolj razvito osebnost, temveč morajo imeti razvit prav določen tip osebnosti, določen sklop v osebnostni strukturi, ki je pripadnikom te družbe bolj ali manj skupen.« (Godina, 1986b, 211). Godina navaja Lintona, ki pravi, da »ti skupni osebnostni elementi skupaj tvorijo precej dobro integrirano konfiguracijo, ki bi jo lahko imenovali bazični osebnostni tip za družbo kot celoto« (Godina 1990, 99). Kardiner bazično osebnostno strukturo definira takole:

Skupino nuklearnih konstelacij v posamezniku smo označili za temeljno osebnostno strukturo. Termin... sem izbral, da bi obšel premalo jasne izraze, kot so skupinska, nacionalna ali družbena struktura ali značaj, kajti skupina more tako malo imeti skupen značaj kot ne more imeti skupne duše ali para pljuč. Pri tem je konstelacija, obsežena s pojmom temeljne osebnostne strukture, le matrica, na kateri se razvijajo značajske prvine, ne pa tudi zaključena karakterna podoba posameznika. (Kardiner v Šumi 1990, 5).

Ta pripoznana variabilnost bazične osebnosti je bila del sistema že pri Lintonu in Kardinerju, kjer le-ta »ne ustreza totalni osebnosti posameznika, temveč le projektivnim sistemom (*projective systems*), ali drugače rečeno, vrednostno-vedenjskim (*value-attitude*) sistemom, ki so temeljni za posameznikovo osebnostno konfiguracijo. Tako se more isti temeljni osebnostni tip odražati v mnogih različnih totalnih osebnostih.« (Linton v Šumi 1990, 3). Sapir tako navaja primere družb, kjer so posamezni osebnostni tipi oziroma značilnosti prevladujoči skladno s kulturnim vzorcem: šamani med Čukči in Eskimi naj bi bili histeriki, med Indijanci severnoameriškega Severozahoda homoseksulaci, arabska kultura naj bi »proizvajala« nevrotike (prav tam, 49). Večje kot je ujemanje med osebnostnim tipom oziroma klinično strukturo in kulturnim vzorcem, večja je vloga tovrstnega »interpreta« v družbeni hierarhiji (prav tam, 195).

Pri tem vpliva Simbolnega reda na vzpostavitev subjekta in njegovih merljivih manifestih psiholoških značilnosti, ki izhajajo iz tega odnosa, seveda ne smemo razumeti, kakor da gre za enosmeren proces. Tudi sama kultura, njena »drugost« je podvržena nenehni reinterpretaciji kulturnih vzorcev s strani posameznikov, ali kot pravi Sapir, »je stabilnost kulture odvisna od počasnih personalnih reinterpretacij pomenov vzorcev.« (Sapir 1994, 196).

V kolikor je res, da je tovrstna bazična osebnostna oziroma klinična struktura zgolj široko zastavljen oris nekaterih specifičnih psiholoških značilnosti subjekta in je tudi Sapirjev kulturni vzorec tu razumljen kot abstraktni model, to ne pomeni, da v konkretnih vsakodnevnih situacijah ne prihaja do interakcije med obema sistemoma, internim, »psihološkim«, in eksternim, »družbenim«. Nenazadnje je eden od ciljev kulture, da posameznika »intuitivno« opremi s karseda številnim naborom družbeno sprejemljivih odzivov na posamezniku interne, »psihološke« in eksterne, »družbene« dražljaje in okoliščine. Nasprotno, tisto, kar imenujemo osebnostna ali klinična struktura aktivno intervenira v samo opomenjanje kulturnega vzorca in se prilagaja, ilustrativno rečeno, z neko točko, atraktorjem, ki zaradi »disipacije«¹⁰⁰ (libidinalne enegije) v dinamičnih sistemih, kadar je le ta prisotna, povzroči, da se »libidinalni fazni prostor«¹⁰¹ s časom krči v točke ali množice točk (glej Gleick 1998).

Aluzija na fazni prostor predstavlja v našem okviru polje *juissancea*, uživanja, »unovčenega« iz simptoma, ki subjekta sili, da gre »onkraj načela ugodja« (glej Freud 1987c), kjer se užitek zlija z bolečino. Prepoved *juissancea*, ki ga diktira načelo ugodja, je inherentna vstopu subjekta v simbolni red preko kastracijskega kompleksa in je zato »*juissance* kot tak, prepovedan govorečemu« (Lacan 1977a, 319). Simbolna prepoved incestuoznega užitka v Ojdipovem kompleksu je torej paradoksalna v tem, da prepoveduje nekaj, kar je ontološko nedostopno; ojdipalna prepoved nastopa zgolj v funkciji (nevrotične) iluzije, da bi bil Užitek mogoč, če le ne bi bilo Prepovedi. Atraktor, h kateremu teži sistem, a se mu zgolj približuje v neskončnost¹⁰², je freudovska *Stvar*, objekt želje, izgubljeni objekt, prvi nepozabni Drugi – mati (Lacan 1994a, 67).

Če se vrnemo nazaj na izhodiščno misel, se potemtakem, po Sapirju, posamezniki z različno (osebnostno) strukturo tudi različno prilagodijo istemu kulturnemu vzorcu: »totaliteta kulture je zatoorej interpretirana različno, skladno z vrsto osebnosti, ki jo ima posameznik.« (Sapir 1994, 176). Subjektivna interpretacija kulturnega vzorca in kulture je torej predmet »brezkončne reevaluacije, takoj ko prehajamo od enega posameznika k drugemu in iz enega obdobja k drugemu« (Sapir 1994, 199). Nasploh je za Sapirja to dialektično gibanje med

¹⁰⁰ Disipacija je fizikalni pojav, pri katerem se troši energija in prehaja toplota od telesa na okolico: disipacija pri trenju (Bajec in drugi 1994, 142).

¹⁰¹ V fiziki je fazni prostor prostor, v katerem vsaka točka natanko določa stanje sistema. Vrednost vsake systemske spremenljivke določa eno izmed koordinat točke v faznem prostoru. Če ima sistem »p« systemskih spremenljivk, potem je njegov fazni prostor »p-dimenzionalen«, gibanje točke v tem faznem prostoru pa imenujemo tudi »p dimenzionalni tok«. Na primer, za gibanje delca v eni dimenziji je tako fazni prostor dvorazsežen, ena koordinata je hitrost delca, druga koordinata pa je njegova lega (glej Gleick 1998, 49–52; 134–139).

¹⁰² Gon tako zgolj kroži okoli *objekta a*, a ga ne doseže (Lacan 1997b, 168).

interepretacijo in reinterpertacijo kulturnega vzorca in posameznikovo osebnostno strukturo tisto, ki poraja »vsebino«, najsibo to z vidika kulture kot celote, ki se postopoma spreminja zaradi nenehnih individualnih pretolmačenj kulturnih vzorcev, kot to velja tudi za posameznika, ki se prav skozi ta težko oprijemljivi¹⁰³ nezavedni interpetativni proces vzpostavlja kot inkulturirani posameznik:

Z vidika osebnosti, tako verjamem, boj za smiselno formo kulture nezavedno animira vse normalne individuum in daje smisel njihovemu življenju. / In prav tako kot posameznikove osebnostne / težnje za izražanje lahko, če so sublimirane, spodbudijo nastanek vzorcev / vedenja, tako je tudi med konstelacijami smiselno interakcionirajočih posameznikov očitno / neka vrsta kumulativnega procesa, določeno načelo selekcije, skladno s katerim so določene težnje za spreminjanje človeških dejavnosti nezavedno dovoljene s strani družbe... in nekatere druge niso dovoljene.... (Sapir 1994, 215).

A naivno bi bilo pričakovati, da lahko zgolj kulturni dejavniki pojasnijo¹⁰⁴ vse modalitete osebnosti (prim. prav tam, 182), saj je, kot že rečeno, tudi sama »osebnost« - individualno variabilni del in fiksni standardizirani del domnevne »kot-da« osebnosti - aktivno udeležena v sami modifikaciji (prim. prav tam, 178) standardne psihološke predloge kulture – »kot-da psihologije«. Pri tem seveda ni dobro misliti, da so vsi (simbolni) podporni mehanizmi kulture v vsej svoj »imaginarni« pojavnosti, od institucij, običajev, religioznih praks, mitologij, itd., ki sodelujejo v socializacijskem in inkulturacijskem procesu, povsem zgodovinsko neodvisne in naključne strukture, nastale kot prostovoljni, kolektivni »nezavedni« konsenz vseh udeležencev. Zgodovina nakazuje ravno nasprotno. Centri moči vedno (pro)aktivno sodelujejo v regulaciji in manipulaciji intersubjektivnih odnosov (npr. ekonomskih, osebnih) z oporo na nekega specifičnega označevalca-gospodarja, ki preko simbolnega mehanizma »točke prešitja« hegemonizira simbolni univerzum neke skupnosti¹⁰⁵.

¹⁰³ »Mislim, da nihče od nas ne more povsem natančno razumeti, kaj to pomeni, toda o dejanskosti teh tokov, teh kumulativnih procesov, ne more dvomiti nihče, ki je kdaj koli proučeval zgodovino, jezik ali katero koli drugo vzorčeno aktivnost.« (Sapir 1994, 215).

¹⁰⁴ »Domnevna ali 'as-if' psihološka narava kulture je brez dvoma visoko determinativna za velik del eksternaliziranega sistema drž in navad, ki sestavlja vidno osebnost posameznika. Vendarle pa iz tega ne sledi, da lahko striktno socialne determinante, ki vsekakor težijo k temu, da bi dale vidno obliko, v kulturnem smislu, sleherni izmed tisoče modalitet izkušenj, ki skupaj tvorijo osebnost, definirajo temeljno strukturo takšne osebnosti.« (Sapir 1994, 181–182).

¹⁰⁵ Razcepljenost med uniformnostjo na eni in heterogenostjo na drugi strani lahko metaforično opišemo na drugem sematičnem sistemu. Propp tako pojasnjuje dvojno naravo (ljudske) pripovedke: po eni strani je neverjetno raznolika, slikovita in barvita, a hkrati presenetljivo uniformna in ponavljajoča (Propp v Lévi-Strauss 1976, 119). V resnici sta to dve temeljni premisi: nespremenljivost vsebine (navkljub njeni zamenljivosti) in zamenljivost funkcij (navkljub njihovi nespremljivosti) (Lévi-Strauss 1976, 138).

Tako klinična osebnostna struktura (kot tudi fantazma) sta torej obrambna mehanizma pred grožnjo kastracije, a v njunem jedru je partikularna organizacija užitka skozi označevalno strukturo.

Tako recimo Freud pojmuje presežni užitek, užitek »onkraj principa ugodja«, kot neke vrste stranski produkt v povezavi z Nezavedno Željo (v *Interpretacija sanj*) in gonom (v *Trije eseji o teoriji seksualnosti* in *Vic*), vselej v navezavi na zunanje intersubjektivne strukture, natančneje z ekonomskimi kategorijami, z delom. Freudovo (in pozneje Lacanovo) navezovanje na ekonomsko-socialne kategorije in marksistično teorijo lahko razumemo celo bolj radikalno (glej Tomšič 2012) - Nezavedno, kot ga je odkril Freud, ni zgolj katerokoli Nezavedno, ampak specifično, historično¹⁰⁶. Je dinamična kategorija, saj je, tako kot ga je postavil Lacan, strukturirano kot govorica. In celotna terapevtska uspešnost psihoanalize temelji na tem, da je psihoanalitikov poseg v nezavedno take narave, da ga spreminja. V četrtem predavanju o *Transferju* Miller opisuje, kako se je skozi zgodovino spreminjala sama narava freudovskega nezavednega: najprej je bilo »odprto in dojemljivo za analitikove posege«, nato pa se je pozneje »zaprl«, postopoma »umaknilo in uprlo psihoanalitičnemu vmešavanju.« (Miller 1983, 74).

Freud v svojem delu daje številne primere odvisnosti med specifičnim družbeno-ekonomskim okvirjem, med »kulturo in subjektivnostjo«, natančneje med (kapitalističnim) produkcijskim sistemom in vznikom nekaterih psihopatologij. Izpostavlja osrednjo vlogo kapitalističnih družbenih antagonizmov in t.i. »nelagodja v kulturi« ter obratno (prav tam, 98–99). Lacanovsko pojmovanje družbe je tako analogno sami nekonsistentnosti Drugega (A): »"...družba" je nemogoči-netotalizabilni objekt, zato je polje "družbenega" ireduktibilno odprto, naddoločeno, *necelo*, prav to izvirno ne-celost oziroma odprtost pa skuša "suturirati" /prešiti/ ideološka hegemonija, ki se opira na simbolni mehanizem "točke prešitja".« (Žižek 1985, 95). Kar ne pomeni, da je struktura Simbolnega, ki vzpostavlja subjekta in intersubjektivna razmerja, v svojem jedru »netotalizabilna« zaradi nezmožnosti dostopa do neke druge objektivno obstoječe ravni zunajsimbolne realnosti – Realnega. Ker je vsak označevalec že vedno razlika, je Realna ne-celost lastna samemu Simbolnemu. Označevalec, ki sploh naredi »označevalnost« označevalca, je v teoretski psihoanalizi označevalec manka – falos, fiktivni označevalec gospodar¹⁰⁷, a z realni posledicami za skupnost subjektov, ki si delijo skupno (fiktivno) Simbolno.

¹⁰⁶ Natančneje, »kapitalistično« Nezavedno oziroma Nezavedno kapitalizma.

¹⁰⁷ Prim. Žižek (1980).

Psihoanaliza se v prvi vrsti ukvarja prav s *funkcijo Simbolnega*, s katerim se povezujejo tudi družbeni zakoni in celotna družbena struktura. Simbolno je dimenzija radikalne tujosti. Nezavedno je v psihonalizi definirano kot »diskurz Drugega« in tako v celoti spada v register Simbolnega. S pojmom *diskurz* Lacan poudarja transindividualno naravo jezika ter njeno funkcijo v strukturaciji sveta, ki presega raven zgolj izmenjave informacij¹⁰⁸. Govorica vedno implicira drugega subjekta, na kar se navezuje formula, da je »nezavedno diskurz drugega« (Lacan 1977b, 16), torej na posledice govorce na subjekt, ki le-tega naslavlja (»pozabljeni drugi«) iz neke druge psihične lokacije (od »drugod«). Sama intersubjektivna narava (diskurza) posledično pomeni, da je v funkciji »družbene vezi utemeljene na govorici« (Lacan 1988, 21).

Lacanova teorija diskurzov¹⁰⁹ predstavlja najbolj »sociološko-antropološko« naravnano teorijo, s katero je Lacanova psihoanaliza stopila v domeno preučevanja družbe, saj poizkuša odgovoriti ravno na vprašanje, kako na enem mestu zaobjeti (intra)psihično dimenzijo posameznika in delovanje družbe brez (navidezne) redukcije družbene totalnosti na posameznikovo (psihološko) izkušnjo. Je paradigma temeljnih družbenih razmerij¹¹⁰, ki so na mestu prekrivanja posameznika in družbe, ter so predvsem način, kako družba poizkuša integrirati in regulirati tisti problematični element, ki vznikne skupaj z nastopom označevalca in se vselej kaže kot njen ireduktibilni manko/presežek – *objekt a*, ekstimno jedro Simbolnega. Diskurz torej organizira družbeno vez v urejeno razmerje z Velikim drugim (Miller 2011, 35–37).

Lacan identificira štiri možne različice družbene vezi, štiri možne artikulacije simbolne mreže, ki urejajo intersubjektivna razmerja. Ti »štirje diskurzi« so *diskurz gospodarja*, *diskurz univerze*, *diskurz histerika* in *diskurz analitika*, predstavljeni v variaciji algoritma iz štirih algebrskih simbolov, ki se v vsakem tipu diskurza premaknejo za četrtno kroga naprej:

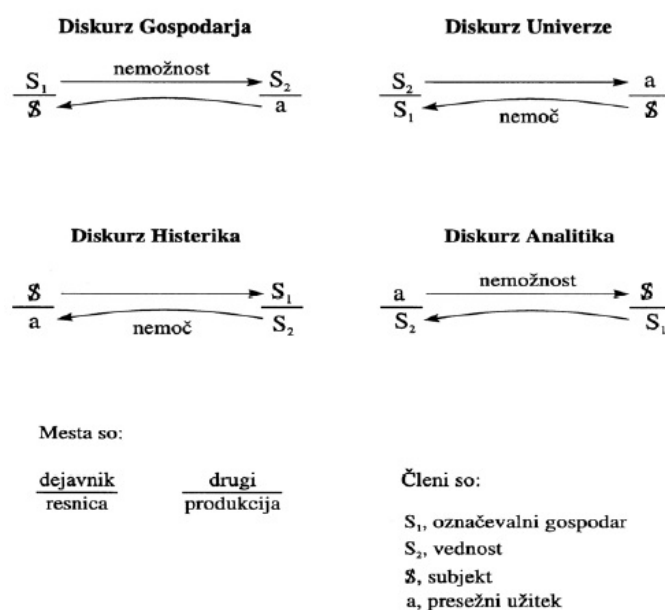
S_1 = gospodar označevalec, tudi unarni označevalec, označevalec brez označenca,
 S_2 = vednost (*le savoir*), označevalna veriga,
 $\$$ = razcepljeni subjekt in
 a = objekt-razlog želje / presežni užitek, ostanek procesa simbolizacije.

¹⁰⁸ »... diskurz čisto dobro shaja brez besed. Shaja v določenih temeljnih razmerjih. Le-ta pa se, dobesedno, ne bi mogla ohranjati brez govorce.« (Lacan 2003, 11).

¹⁰⁹ Koncept štirih diskurzov in družbene vezi je imel Lacan v letih 1969–1970 v okvirju Seminarja XVII, poimenovanega *Narobna stran psihoanalize* (glej Lacan 2003), a tudi že prej (prim. Lacan 1993b; Lacan 1985).

¹¹⁰ Po Balažicu je diskurz »družbena vez in kot tak paradigma temeljnih družbenih in političnih razmerij in ne-razmerij.« (2007, 344).

Shema 3.7: Lacanovi »štirje diskurzi«



Vir: Božovič in drugi (2003, 4).

Ti štiri elementi zasedajo štiri mesta v matrici: mesto *dejavnika* je zgoraj levo, mesto njegovega *drugega* zgoraj desno, mesto *produkta*, presežnega užitka na mestu, od govornice izrinjenega »predlingvističnega« užitka spodaj desno, in mesto *resnice* spodaj levo, pod dejavnikom.

3.4.1 Kultura in fantazma

Kot je bilo že omenjeno, je bil za nekatere avtorje iz psihoanalitične antropologije (Devereux 1967; 1978, Stein in Apprey 1987) pojem kulture vezan na *kolektivno fantazmatsko* ozadje univerzalnih tesnob kot rezultat pomanjkanja ljubezni v zgodnjem otroštvu in psihično obremenilnega projiciranja starševskih konfliktov ter fantazem na potomce. Na mestu pa je predpostavka, da so t.i. *primarne fantazme* situacijsko variabilne in odvisne od kulturno pogojenih institucionaliziranih vzgojnih in negovalnih praks ter socializacije¹¹¹ (Kardiner in drugi 1945).

Lingvistične strukturne zakonitosti in značilnosti jezika niso del individualne psihologije, temveč del veliko večjega interpersonalnega komunikacijskega sistema. Analogno tudi

¹¹¹ Analogija z Althusserjevim (1970) konceptom »ideoloških aparatov države« je tu na mestu, kljub dejstvu, da je med avtorji več kot dve desetletji časovne distance.

»freudovske simbolike« ne moremo razumeti le kot izključno funkcije individualnega uma¹¹², zato je Freudovo odkritje nezavednih mehanizmov simbolizma, ki jih je mogoče prepoznati tako v individualnih kot tudi kolektivnih fenomenih, odprto metodologijam antropološko-sociološkega polja. A komparativno, medkulturno iskanje »klasične« freudovske spolne simbolike (prim. Jones 1950) »na terenu« je upravičeno označeno kot primer slabe prakse uporabe psihoanalitične teorije v družboslovju.

Paul pa ugotavlja še en, primernejši koncept oziroma mesto »povnanjenosti« subjekta v psihoanalitični teoriji, to je *fantazma* (1987, 90). Fantazme oziroma fantazije so stereotipizirani kompleksi ali sistemi idej, ki se kažejo v obliki narativnih scenarijev, kjer se posameznikova želja izraža bolj transparento, kot je to primer v sanjah. Fantazma oziroma fantazija je eden od osrednjih konceptov v Freudovi teoriji in predstavlja enega od osrednjih momentov v razvoju njegove misli. S tem mislimo na prehod oziroma opustitev teorije infantilnih spolnih travm (teorija »zapeljevanja«) k teoriji fantazme kot tistega mehanizma, ki nenehno preblikuje spomine na pretekle dogodke skladno z nezavednimi željami do mere, da simpotni kot prikrite realizacije želje sami po sebi niso več posledica konkretnih, objektivnih (travmatičnih) dejstev in dogodkov, ampak so v kompleksnem dialektičnem odnosu, v katerem fantazma igra ključno vlogo kot tista »scena«, kjer se uprizarja nezavedna Želja, s Subjektom kot akterjem. »Pridobitve tega zasuka od travme k fantazmi stojijo kot konceptualno ogrodje celotne metapsihološke teorije in psihoanalitičnega interpretativnega aparata. To so: možnost pojasnitve patogene obrambe, odkritje infantilne seksualnosti in Ojdipovega kompleksa, vpeljava dinamike nezavednega, izenačitev materialne realnosti s psihično.« (Šterk 2003, 222). V fantazmatske scenarije se vpletajo in posredujejo »klasični freudovski« simboli s seksualno konotacijo kot tudi drugi simbolni mehanizmi, značilni za primarni proces, ki »cenzurirajo« osnovni, »dobesedni« pomen. A kot »klasični freudovski« simboli je tudi fantazma namenjena interni prezentaciji, torej jazu, kot tudi navzven ter jo je zatorej možno analizirati (prav tam).

Freud »kolektivno« dimenzijo individualne fantazme razume v smislu univerzalne, stereotipizirane in historične predloge, ki je šele pozneje podvržena primarnim procesom slehernega posameznika in se navzven »prezentira« kot avtonomna in izvirna nezavedna konstrukcija. Te tipične medkulturne »univerzalne predloge«¹¹³, ki jim je moč slediti skozi

¹¹² Freudovo Nezavedno je v samem svojem bistvu »kolektivno«; »nezavedno je diskurz Drugega [govorice]« (op. L. K, Lacan 1977b, 16) in je »strukturirano kot govorica« (Lacan 1993a, 167), zato je Jungov pojem »kolektivno nezavedno« pleonazem.

¹¹³ »Tipične« in najpomembnejše fantazme so t.i. *ojdipalne fantazme*: fantazme o primarnem prizoru, o zapeljevanju in fantazme s kastracijsko tematiko (Paul 1987, 90).

čas in prostor v mitologiji, ljudskih pripovedkah in legendah, so del obče človeške dediščine, obstoječe davno pred posameznikovim rojstvom, zato je vprašanje prenosa tovrstne »vednosti« pomembno. Freud na tem mestu ponudi sicer klasično socialno-darvnistično hipotezo: transmisija primarnih fantazem skozi čas in prostor ima filogenetsko osnovo. Freud o tem pravi:

Mislim, da so te prafantazme... filogenetskega izvora. Skozi njih posameznik prehaja skozi lastno izkušnjo v izkušnjo iz davnine, v kolikor je njegova lastna izkušnja nezadostna, nerazvita. Zdi se mi, da je vse to, kar se nam v analizi nakazuje kot fantazma – zapeljevanje otrok, prebujanje seksualnih impulzov zaradi opazovanja spolnega akta staršev, grožnja kastracije – kot tudi kastracija sama – bilo nekoč stvarnost, v davnini človeške vrste, in da je otrok enostavno izpolnil praznine svoje osebne resnice s fantazmami o tej pradedni resnici. Znova in znova se nam poraja misel, da nam je psihologija nevroz ohranila veliko več vednosti o primordialnih oblikah človeškega razvoja kot vsi ostali viri. (Freud 1916, 392).

Lacanovski Subjekt Nezavednega je bitje na »fantazmatski pogon«. Vzrok je v dejstvu, da ostaja oziroma mora ostati del primarne fantazme, njegovo »fantazmatsko jedro« (Žižek 2006, 55) subjektu nedostopno. *Tretja stopnja* Lacanovega *grafa želje* namreč osvetli prav vlogo »človekove esence« (Lacan 1977b, 275), nezavedne *Želje*, ki se strukturira okoli izgubljenega objekta, katerega manko označuje *a*, objekt-razlog želje. Na nemogoče vprašanje s strani Drugega, »Kaj hočeš (od mene)?«, subjekt zgradi *fantazmatski* okvir, znotraj katerega mu je omogočen vsaj nek stik z izgubljenim objektom, oziroma se obrani pred kastracijo, pred mankom v Drugem.

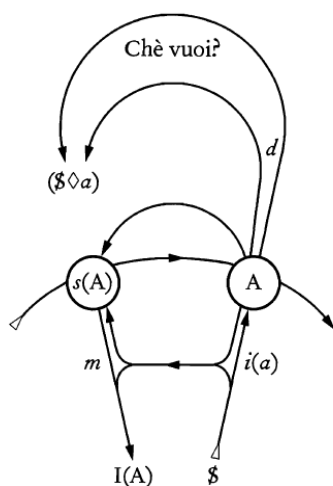
V subjektu, ki prevzame nase, ki sprejema nek 'simbolni mandat', ki pristane na to, da bo utelešal nek S_1 , nek označevalec-gospodar, ki pristane na to, da bo 'kralj', 'vodja', 'učitelj' ipd., (je) zmerom nek preostanek, nek presežek, ki se ga ne da zaobseči pod simbolni mandat, zajeti v opredelitev, ki jo zaznamuje S_1 (Žižek 1984, 90). Naj katerakoli točka še tako trdno prešije izjavno verigo, ji retroaktivno fiksira pomen, zmerom preostane neka zev, ki jo Lacan ponazori z vprašanjem 'Che vuoi?' – to praviš, toda kaj s tem hočeš? (Žižek 1988, 128).

Fantazma deluje torej kot obrambni mehanizem pred travmo kastracije, manka (smisla) v Drugem (Evans 1996, 59–61). Razumevanje kulture kot obrambnega fantazmatskega okvirja je izpostavil že Roheim, ki je trdil, da je rojstvo civilizacije moč

pripisati iskanju bolj ali manj uspešnih načinov obvarovanja pred kastracijo - izgubo (primarnega) objekta, ki izhaja iz situacije najzgodnejšega otroštva. Kultura je po njegovem nastala kot »obsežno omrežje bolj ali manj uspešnih načinov za obrambo človeštva pred nevarnostjo izgube objekta; (v njen se odraža, op. L. K.) velikanski napor majhnega otroka, ki ga je strah biti sam v temi« (Roheim 1943, 100).

Artikulacijo koncepta fantazme predstavljatajorej že omenjena *tretja stopnja* (shema 3.8) Lacanovega grafa želje. Na mesto vprašanja »Kaj hočeš (od mene)?«, ki se odpira onstran izjave, se »umešča želja (*désir* - *d*) kot različna od zahteve« (Žižek 1988, 130). Na koncu vektorja, ki predstavlja vprašanje »*Che vuoi?*«, Lacan umesti obrazec fantazme ($\$ \diamond a$), ki »je natanko odgovor na ta "Che vuoi?", je poskus zapolniti zev vprašanja z odgovorom.« (Prav tam, 131). »Fantazma je način, kako subjekt odgovori na vprašanje, kako nastopa v očeh Drugega, v želji Drugega; to je, kaj Drugi vidi v njem, kakšno vlogo igra v želji Drugega.« (Žižek 1994, 178). Vendar je vloga fantazme dvojna: »Fantazma nastopi kot odgovor na "Che vuoi?", na neznosno enigmo želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu želenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo.« (Žižek 1988, 134).

Shema 3.8: Graf želje, III. stopnja.



Vir: Lacan (2006, 690).

V *četrti stopnji* (shema 3.8) je grafu dodan »vektor užitka (*jouissance*), ki se križa s simbolno strukturacijo želje« (Žižek 1988, 138) in kjer je v končni obliki prikazana strukturacija človekove bivanjskosti skozi govorico. Interpretacija tovrstne »lokalizacije« človeka kot bitja, podvrženega strukturi označevalca, je najmanj dvojna: prvič, človek kot misleče, govoreče bitje, ki se aktualizira kot to, kar je, edino *skozi* »orodje« govorice, ki

vzpostavlja »svet stvari«, in drugič, človekova bit, oziroma koordinate bitja »manka biti« so umeščene v lokusu Drugega (govorice):

Problem drugega (zgornjega) nadstropja je, kaj se zgodi, ko v samo polje označevalca, velikega Drugega, trči predsimbolni (realni) tok užitka, t.j. kaj se zgodi, ko je predsimbolna instanca, telo kot utelešeno uživanje, ujeto v mrežo označevalca. Splošni rezultat je jasen: uživanje, ki gre skozi mrežo-sito označevalca, je podvrženo kastraciji, užitek je iz telesa evakuiran, telo »preživi« kot razkosano, omrtvičeno. Red označevalca in red uživanja sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna. (Žižek 1988, 138).

Točka $S(A)$ na presečišču med uživanjem in označevalcem je »označevalec manka v Drugem« (prav tam, 295), označevalec nekonsistentnosti Drugega; Drugega, ki mu manjka tisto, kar nadomešča *objet petit a*: »čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno, luknjavo – uživanje je tisto, kar se ne da simbolizirati, v polju označevalca ga lahko detektiramo skozi luknje in nekonsistentnosti, zato je edini možni označevalec uživanja *označevalec manka v Drugem*« (Žižek 1988, 138). Sistem intersubjektivnih simbolnih izmenjav lahko torej funkcionira zgolj, če je utelešen v čistem materialnem elementu, krožečem objektu izmenjave, označevalcu Drugega-brez-manka- $S(A)$, označevalcu gospodarju, faličnem označevalcu ali označevalcu brez označenca, ki nastopa kot njegov porok. Simbolni red, »veliki« Drugi, je v svojem jedru vedno nepopoln, neuspeh. Krožeči označevalec reprezentira, kot tudi presega ta kratek stik lastne negativnosti. V svoji čisti partikularnosti razkriva logiko same simbolne strukture; *je* struktura sama (po Žižek in Močnik 1981).

Pomembnost tega posebnega elementa, te »utopične točke v strukturi« (Miller 1981, 241), Lévi-Straussova mana, Lacanov falos, postavljenega na mesto združevalnega, faličnega označevalca, ki totalizira simbolno mrežo, je bila ključna že za Freuda. Ta je prepoznal ta imaginarni objekt kot tisti stični element, okoli katerega se gradi identifikacija skupine: »Primarna skupina je neko število posameznikov, ki so postavili isti objekt na mesto ideal jaza in se v svojem jazu med seboj identificirajo.« (Freud 1921, 116). Simbolna struktura zato mora nujno vključevati element utelešene lastne kontradikcije, okoli katere se sistem artikulira¹¹⁴: je način strukturiranja lastne nezmožnosti (Žižek 2008).

¹¹⁴ »Ta element ima poseben položaj, ker je pogoj procesa simbolizacije, a sam ni asimbolem, ker je znotraj simbolnega reda, ni pa na isti ravni z ostalimi elementi. Prav s svojo izjemnostjo, z nenehnim drsenjem in premeščanjem razpršuje in razporeja mesta in pozicije ostalih členov označevalne verige, jih pa tudi preči, šiva – je njihova točka prešitja, kratek stik strukture, mesto, kjer zunanost sovpade z notranjostjo. Lahko bi torej rekli,

V antropologiji je pomen elementov, ki totalizirajo in zaprejo strukturo, razdelal Lévi-Strauss, ki je kot pogoj delovanja simbolne misli postavil *mano* kot element presežka pomena: »Postaviti moramo eksistenco nekega označevalca, ki je sam manko označevalca, kar se ujema prav s krajem vpisa označevalca.« (Žižek 1982, 295). Etnografija je polna takšnih primerov: rdečeškoljčne verižice (*veigun* ali *soulava*) in beloškoljčne zapestnice (*mwali*) v obrednem sistemu izmenjav trobriandske kule (Malinowski 1999); hrana in *taonga* (dragocenosti) v maorskem običaju *koha* (Mauss 2006; Firth 1959); papuanska krožna izmenjava prašičev v sistemu izmenjav *moka* na področju Mt. Hagen (Strathern 1971) ter sepiški sistem izmenjav (Welsch in Terrell 1998), če jih naštejemo le nekaj¹¹⁵. Ta povezovalni element izjeme drži strukturo skupaj in je »lepilo« družbene realnosti, glavni referenčni označevalec, ki daje pomen vsem ostalim elementom, saj iz osnovne Saussurjeve predpostavke o jeziku kot sistemu razlik mora »obstajati (ex-sistirati) "vsaj En" element, ki zavzema mesto izjeme, ki deluje kot paradoks, kot "križišče", kratek stik obeh ravni, obeh navidez "vzporednih" serij označevalca in označenca.« (Žižek 1980, 27).

Kot že rečeno, je (bil) koncept kulture oziroma razumevanje kulture kot take v antropologiji britanske funkcionalistične šole v »službi Narave«. A če na tem mestu upoštevamo vlogo fantazme, delno kot obrambnega mehanizma proti intruzijam iz *Realnega*, potem smo s to argumentacijo bližje Lévi-Straussovi nociji Kulture kot opoziciji Narave. Še več, kultura z institucionalizacijo tabuja incesta ohranja Naravo na »varni razdalji«. Simbolna mreža, strukturirana okoli travmatičnega jedra (*Realnega*), je reakcijska oblika na ta domnevno mi(s)tični civilizacijski ustanovni akt, ki je človeka ločil od narave. Diada »Kultura/Narava« je torej posledica simbolne organizacije in ne njen primarni vzrok. Prepoved (incesta), Zakon je nujni strukturni predpogoj in izhodišče za samo strukturalizacijo *Simbolnega*, ki mu uhaja nemogoče, vedno znova vračajoče in vdirajoče *Realno*: »Vsa kultura obstaja zato, da realno ne bi prišlo do besede...; vdor realnega namreč utegne pomeniti razpad subjektive konstitucije, izgubo distance, razblinjenje nezavednega, to se pravi, konec kulture. Ta bojazen straši po sleherni kulturi: bojazen, da ne bi šli predaleč, da ne bi zadeli ob realno in s tem kulturo razpustili« (Rotar 1984, 208).

Vznik *Simbolnega* registra se torej v teoriji povezuje z določenim neuspehom oziroma z »ne-celostjo«, saj je strukturiran okoli določenega manka, singularnosti, ki drži strukturo na

da je relacijska, diferencialna določenost mogoča le v razmerju do 'absolutne', do paradoksalnega elementa - do Lévi-Straussovega sicer še dvosmiselnega 'plavajočega označevalca' ali 'mane', Barthesove 'ničelne stopnje', Lacanovega 'falosa'.« (Bahovec 1984, 166–167).

¹¹⁵ V to skupino bi lahko uvrstili tudi »denar« v kapitalističnem družbeno-ekonomskem sistemu.

mestu. Ta točka nemogočega, »lapsus *Simbolnega*« (Žižek in Močnik 1981, 350) je obdana s prepovedmi in mora biti sama prepovedana; en sam element v mreži (»ženska-mati«) mora biti izjema (»prepoved«), da so ostali lahko umeščeni (»dovoljeni«) v delujoč sistem.

V nadaljevanju analize četrte stopnje grafa želje je $\$D$ na desni strani preseka med užitkom in označevalcem matem¹¹⁶ *gona*, parcialne manifestacije Želje. Ne parcialne v smislu, da skupaj tvorijo koherentno celoto, ampak parcialni v smislu, da ne morejo reprezentirati seksualnosti v celoti, zgolj v njeni užitkovni dimenziji (glej Lacan 1977b, 204). Lacan navaja štiri delne gone: oralni, analni v domeni zahteve ter skopični in invokatorni (zaklinjalni) v domeni želje, katerim pripadajo štirje delni objekti: dojke, iztrebki, pogled in glas. Gon je kombinacija štirih disharmoničnih elementov: pritiska, cilja, objekta in izvora. Zato po Lacanu ne sme biti razumljen kot »nekaj arhaičnega, primordialnega« (Lacan 1977b, 162) ampak kot kulturni konstrukt Simbolnega.

Ko označevalec »razkosa telo«, iz telesa »evakuira« užitek, vendar se, kot poudarja Miller, to:

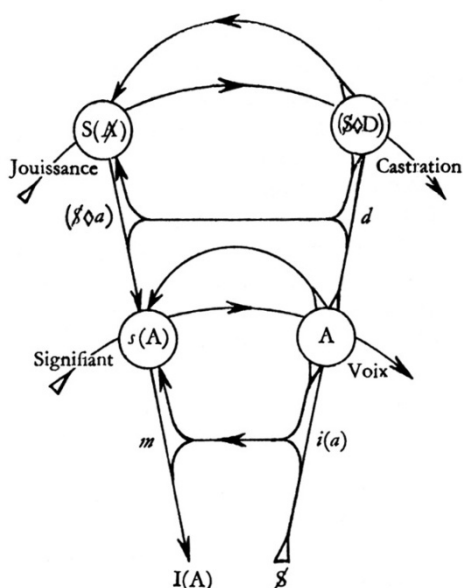
... "evakuiranje" ne izteče do kraja – sredi puščave simbolnega Drugega ostajajo otoki uživanja, tako imenovane »erogene cone«, fragmenti, še vedno prežeti z uživanjem, in prav na te fragmente se veže, okoli njih pulsira freudovski nagon (pulzija). Te erogene cone so označene z D (demande: simbolna zahteva), zato ker na njih ni nič 'naravnega': kateri del telesa bo preživel 'evakuacijo užitka' ni določeno s fiziologijo marveč z načinom simbolnega razkosanja. (Žižek 1988, 138–139).

Najzgorjši del grafa želje označuje razsežnost »onstran identifikacije«: »nemogoča 'kvadratura kroga' simbolne in/ali imaginarne identifikacije se nikoli ne izide, zmerom je nek preostanek, ki vpelje razsežnost želje in naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega – *fantazma* pa je v svoji temeljni razsežnosti prav poskus maskirati to nekonsistentnost, zakriti manko, luknjo v Drugem« (Žižek 1988, 139). Fantazma torej tvori konstitutivni del subjektive in posledično kolektivne, družbene realnosti in hkrati varuje pred travmatičnim *Realnim*¹¹⁷. Ker je po eni strani povsem »subjektivna«, po drugi pa hkrati »objektivna«, pripada »nenavadni kategoriji objektivno subjektivnega – ki označuje to, kakšne se nam stvari dejansko, objektivno zdijo, celo če se nam ne zdijo takšne« (Dennet 1991 v Žižek 2003, 178).

¹¹⁶ Miller definira matem kot obliko zapisa, ki je »črka, šifra, do skrajnosti reduciran element pisave.« (Miller 2011, 37).

¹¹⁷ Glej razlago tretje stopnje Lacanovega grafa želje, shema 3.8, stran 120.

Shema 3.9: Graf želje, IV. stopnja.



Vir: Lacan (2006, 692).

Na tej točki se spomnimo Sapiirjeve povedi, ko le-ta opredeljuje nepreglednost odnosa med posameznikovo subjektivno percepcijo širšega kulturnega okolja in dejanskim kulturnim okoljem. Referenca na Sapiirjevo misel o težavnosti tega dojetanja je tu zgolj okvirna, a pomaga ilustrirati, kako »diskurzivna« je narava realnosti in razmestitev posameznih simbolnih elementov, ki omogočajo najosnovnejše medčloveške odnose: »[V nekem smislu je konfiguracija iluzij]: razmeščanje simbolov je tisto, ki omogoča, da smo drug do drugega zlobni, kadar hočemo biti prijazni [ki omogoča, da je naše vedenje razumljeno na način, ki je povsem drugačen, kot smo nameravali – in ki gradi piramido vzajemnih nerazumevanj.]« (Sapiir v Šumi 2000, 386). Kot že rečeno, je bistvo ideološke iluzije na strani njene aktivnosti, kjer subjekt preko specifičnih dejavnosti proizvaja nek okvir, znotraj katerega je Želja (Drugega) sploh mogoča: »vzorec je teorija aktivnosti, ki ima pomen glede na tipične dogodke neke družbe... Stvari, ki se zde iste, to niso, dokler ne funkcionirajo enako.« (Prav tam, 106).

Kot je bilo prikazano v delu, ki orisuje Lacanovo teorijo diskurzov in družbene vezi¹¹⁸, merimo v resnici pri diskurzu na »vprašanje razmerja med označevalcem in užitkom« (Zupančič 2003, 113), ki ga predstavlja *objekt a*. Ta nastane kot ostanek simbolne operacije, predstavljene v matemu diskurza gospodarja, elementarne matrice diskurzivnosti, kjer en,

¹¹⁸ Glej poglavje 3.4, stran 125–126.

gospodar-označevalec S_1 , prevzame zastopstvo za subjekt pred drugimi označevalci, kar rezultira v produkciji presežnega elementa.

Upravljanje s tem presežkom (presežno vednostjo in presežnim užitkom) bi tako lahko bila ključna poteza oziroma funkcija kulture, ontološko gledano pa se torej samo polje realnosti vzpostavlja s pomočjo tega specifičnega objekta, ki ga mora subjekt za dosego realnosti »iz nje pregnati« (Šterk 1998, 107): »gre za prevod tega, čemur bi v freudovskih terminih rekli: pogoj za konstitucijo realnosti pri danem posamezniku je odtegnitev libidinalne investicije tej realnosti.« (Miller 1994, 92).

Kultura je v tem kontekstu seveda mišljena (pre)široko, zato je tu na mestu vprašanje, kateri so tisti posredni in neposredni mehanizmi, ki to rokovanje z vednostjo in užitkom regulirajo. Odgovor, ki bi šel v smeri linearnega identificiranja konkretnih družbenih institucij in vzvodov moči kot nosilcev te (samo)cenzure, bi bil v nasprotju s celotnim freudovskim projektom, kjer je Nezavedno nujna posledica podreditve subjekta označevalcu, kar nenazadnje izhaja tudi iz opisa delovanja primarnega diskurza (gospodarja). Prav odkritje tega specifičnega, »lingvističnega« Nezavednega je odprlo in odpira prostor, da se je lahko težišče analize subjektivnosti, »klasičnega« antropološko identificiranega in preučevanega odnosa med posameznikom ter družbo, premaknilo proč od neposredne realnosti k »ozadju« simbolnega reda, k njenemu netotalizabilnemu jedru, ki ga dela 'necelega': »določa ga nemožnost, da bi dosegel reč; toda prav to sklicevanje na praznino reči odpre prostor za simbolizacijo... V tem leži "zanka" simbolizacije; sam neuspeh simbolizacije odpre praznino, znotraj katere poteka proces simbolizacije.« (Žižek 1995, 34). To izpadlo jedro je hkrati edina prava »substancia« subjekta, to zaradi česar sploh je subjekt: »Subjekt je subjekt prav skozi to, da 'vsa' substancia ni mogla preiti vanj; le skozi tisti košček, ki se ni dal subjektivirati, je lahko subjekt. Ta košček je njegov korelat, njegov "pogoj možnosti".« (Dolar 1992, 115).

V tem je tudi razlika med Lévi-Strassovim razumevanjem mane kot razlike razlike, ki v označevalni verigi zasede mesto označevalca gospodarja, in psihoanalitičnim razumevanjem objekta *a*, *objekta-razloga želje* kot njenem paradigmatskem ekvivalentu. S tem le-ta ne predstavlja več začetnega stadija in končnega dometa logike označevalca ampak »njeno notranjo mejo, njen pogoj možnosti« (Šterk 1998, 98).

Vendar ta element, objekt *a*, kot presežek ne prinese v sistem ravnovesja, temveč »je dodatek, celo nepričakovan dodatek« (Zupančič 2003, 119) in tako prinaša zgolj novo neravnovesje (Zupančič 2003, 120). Ravno to novo neravnovesje naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega. Postane predmet *fantazme*, družbeno posredovanega konteksta, ki za subjekt vpelje razsežnost želje in omogoča organizacijo užitka skozi

označevalno strukturo ter hkrati poizkuša maskirati nekonsistentnost Drugega, ki ga perforira *a*. Lacan vztraja, da je asociacija fantazme s podobo, torej na *Imaginarno*, zgolj navidezna in da je fantazma v prvi vrsti v domeni *Simbolnega* registra, zato je »vsakršen poizkus redukcije (fantazme) na imaginarno... permanentna zmota.« (Lacan 1977a, 272)¹¹⁹.

3.4.2 Sklep

V podpoglavju 3.4 *Kultura in subjektivnost – intersubjektivni odnosi in intrasubjektivna struktura* smo nadaljevali z analizo lacanovskega pojma Subjekta ter ga poizkušali umestiti v intersubjektivno mrežo odnosov skozi razumevanje Lacanove sheme štiristopenjskega *Grafa želje*, ki smo jo uporabili za razlago procesa subjektivizacije posameznika, z vstopom le-tega v polje označevalne mreže. Podpoglavje preverja drugo tezo disertacije, da predstavlja vpeljava lacanovskega koncepta Subjekta oziroma subjektivnosti za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture in kulturnega vzorca, znanstveno relevanten način interpretacije obeh temeljnih pojmov predmeta preučevanja.

Z interpretacijo Lacanovega koncepta »točke prešitja« v odnosu do Sapirjevega razumevanja konfiguracije kulturnega vzorca kot nezavednega konteksta vedenja smo natančneje predstavili Sapirjev koncept navidezne, »as-if« psihologije kulture kot konfiguracije minimalnega števila »sidriščnih« točk, ki posamezniku omogočajo funkcioniranje v skladu s prevladujočimi kulturnimi standardi.

Koncepta kulturne transmisije in socializacijskega procesa smo interpretirali z lacanovskimi pojmovnim aparatom ter sledeč psihoanalitični teoriji pokazali, da je za »uspešnost« socializacijskega in inkulturacijskega procesa pomembna internalizacija Zakona, ki ga v psihoanalizi predstavlja instanca Imena-Očeta. Izpostavili smo vlogo Ojdipovega kompleksa iz psihoanalitične perspektive in kot jo do neke mere implicira Sapirjevo razumevanje te psiho-socializacijske razvojne faze: namreč kot točko radikalne diskontinuitete, ki jo otrok izkusi v zgodnjem otroštvu, a ki hkrati odpira tudi možnost individualizacije in producira individualne razlike med posamezniki.

¹¹⁹ Lacan logiki fantazme in njeni umeščenosti v *Simbolni* register nameni celo leto svojega seminarja 1966–67 (Seminar XIV, *La logique du fantasme*).

Pokazali smo na »mehanizme«, preko katerih je Subjekt integriran v družbeno-simbolno polje in Sapirjev koncept »as-if« osebnosti posameznika navezali na lacanovsko razumevanje simbolne identifikacije. Kot odgovor na kritiko tipologizacije osebnostnih variacij in splošne razdrobljenosti teorij in pristopov za pojasnjevanje problematike osebnosti smo ponudili alternativno interpretacijo geneze kulturno-specifične »osebnostne strukture« s povezavo med (simbolno) *kastracijo* in *kliničnimi (osebnostnimi) strukturami*, kakor jih pojmuje psihoanaliza na eni ter bazično osebnostno strukturo v antropologiji na drugi strani.

Izpostavili smo pojem kastracije in njenega označevalca, *falosa* - stik človekove biološke komponente in simbolnega, ki omogoča vstop v dimenzijo simbolov, v svet jezika. Uspešno »uveriženje« človeškega bitja v simbolni red je torej inherentno pospremljeno s cepitvijo, kastracijo in subjektivizacijo ter priča o težavnosti in odprtosti tega procesa.

Odgovarjali smo na vprašanje, kako misliti skupaj nespremenljivi, kulturno pogojeni del »osebnosti«, kot ga razumejo družboslovne vede, in njen variabilni del, partikularno organizacijo užitka, s katerim se srečuje psihoanaliza. Obravnavali smo torej vprašanje, ali se zgodovinsko-specifično Nezavedno, ki je funkcija Simbolnega, odraža v »osebnostih« posameznikov in kateri vzvodi družbenih razmerij omogočajo produkcijo kulturno-specifičnih osebnostnih tipov ter vzpostavitev temeljnih družbenih razmerij.

Kot pomoč pri identifikaciji »povnanjenosti« strukture Subjekta smo se oprli na lacanovsko pojmovanje *fantazme*. Zanimala nas je predvsem njena kolektivna dimenzija kot stereotipizirana, historično-specifična predloga za artikulacijo Želje. Osvetlili smo vlogo nezavedne Želje v fantazmi, katerega manko v lacanovski psihoanalizi označuje *objekt a*. Opredelili smo ideološko razsežnosti fantazme – upravljanje s presežkom (presežno vednostjo in presežnim užitkom) kot ključne poteze oziroma funkcije kulture, ki se, gledano ontološko, vzpostavlja s pomočjo tega specifičnega objekta.

4 ANTROPOLOGIJA, VEDNOST, RESNICA

Interpretacija psihoanalitičnega (sanje, fantazme, simptomi, itd.) in antropološkega (fenomenologija različnih človeških doživetij in izražanj bivajočega) predmeta preučevanja lahko vodi v dve, nasprotujoči si, smeri.

Prvi, »partikularistični«, pristop oziroma argumentativni okvir, utemeljuje materialne in nematerialne manifestacije človeške psihične aktivnosti kot dokaz neskončne, fluidne in neponovljivo kreativne zmožnosti človekove narave, delujoče skozi proces simbolizacije (Paul 1980, 286). Drugi, »univerzalistični«, to isto snov jemlje kot dokaz elementarne psihične enotnosti in podobnosti človeške vrste. Med prve vsekakor sodijo novejši interpretativni pristopi v simbolni antropologiji, s poudarkom na kulturni specifičnosti (Geertz, Sahlins, Schneider itd.), psihoanalitični tradiciji pa lahko v večji meri pripišemo drugi pristop. Slednje je moč trditi tudi za vse materialistične – evolucionistične, funkcionalistične in biologistične teoretske pristope v antropologiji.

Geertzovo načelno nestrinjanje z generalizacijo in z iskanjem skupnih principov delovanja določene kulture, t.i. iskanjem »najosnovnejšega skupnega imenovalca« (Geertz 2000, 43), se utemeljuje z izgubo avtentičnosti partikularne kulturne situacije; bistvo naj bi ležalo v podrobnostih, v bogastvu in barvitosti banalnosti, obskurnosti in nelogičnostih vsakdanjega življenja, običaja in ne v intelektualnem iskanju platonskega epitoma neke arhetipske¹²⁰ ravni obstoja.

Nasprotno logiko v antropologiji najbolje predstavljajo strukturalistična in druge materialistične paradigme. Ko govorimo o »materialističnih« paradigmah, mislimo na tiste, ki svoj temeljni aksiom lahko sledijo do nekega (materialnega) točkovnega začetka v času in prostoru (atom, označevalec itd.). Predvsem bi lahko v debati oziroma diskrepanci med modernističnim (npr. strukturalističnim, evolucionističnim itd.) in postmodernističnim (interpretativnim) teoretskim pristopom v antropologiji razumeli kot iskanje odgovora na vprašanje o »enem« in/ali »mnoštvu«. Torej: ali svet, njegove začetke in razvoj vidimo kot »univerzum« (npr. Bastianov koncept o psihični enotnosti človeške vrste, *Elementargedanke*) ali pa kot »multiverzum« (npr. Geertzov koncept oziroma metodologija t.i. »*thick description*«).

¹²⁰ Platon na začetku v X. knjigi *Države* (Platon 2009) predstavi Sokratovo metaforo o treh posteljah: ena obstaja kot čista forma, idejna osnovna matrica vseh nadaljnjih (materialnih) manifestacij »postelnosti«, druga je delo mizarja in nepopolna imitacija osnovne božanske ideje, tretja, delo umetnika, je imitacija tesarjeve in posledično imitacija imitacije prvobitne forme.

Klasična zahodna znanost, vključno s Freudovo psihoanalizo, grajena na (grško)judovski-krščanski tradiciji epistemološkega idealizma, v iskanja prapočela nazadnje vedno pride do neke točke singularnosti (npr. »Veliki pok«, arhé, Bog itd.), kjer se iz večnega Enega poraja mnoštvo Vsega. Postmoderni pluralizem v tem pogledu predstavlja prelom s klasično moderno znanostjo. Ta epistemološki konflikt bi lahko metaforično tematizirali tudi kot dihotomijo med filozofskima konceptoma *dionizičnega* in *apoloničnega*, kakor ju je v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* opisal Nietzsche (1995). Če so na razumu in logiki temelječi moderni znanstveni pristopi v antropologiji »apolonični«, poveljučujoči harmonično, statično in idealistično plastičnost realnosti, je pri novejših, postmodernih pristopih ravno nasprotno. Tu je na prvi pogled jedro analize kaotična, iracionalna in s strastmi prežeta sila Življenja. Vprašanje odnosa med *kulturo in osebnostjo* v antropološki teoriji, med »apoloničnim« Redom in »dionizičnostjo« človekove osebnosti, se odpira in zapira v procesu psihoanalize. Pri tem je na mestu pripomba, da psihoanaliza tovrstnega, »predsimbolnega«, od »strasti kipečega« Življenja ne postavlja v domeno narave, tistega primordialnega naravnega stanja, iz katerega je bil po govorici iztrgan subjekt. Samo mesto subjekta, njegova strukturacija, kaže na *jouissance* kot retrogradni učinek Prepovedi, ki šele vzpostavlja »seksualizacijo« sveta objektov.

Subjekt se v analizi kaže kot torišče obeh antagonističnih sil, katerih razmerje je porušeno. Terapevtska uspešnost poteka analize je odvisna predvsem od dialektičnega odnosa med analizantom in analitikom. V analogiji z grško tragedijo predstavlja v analizi dionizični element *zbor* (gr. *choros*) lokus, od koder in kamor se naslavlja analizantova Želja, medtem ko *dialog* med analitikom in analizantom predstavlja apolonični element, ki razkriva in artikulira resnico o analizantovi Želji. Subjekt analize, razpet med dilemo slediti in ravnati v skladu z lastno Željo ter represivnimi zakoni družbe, je tragičen subjekt v vsej svoji človečnosti. Tragičnost pa odpira prostor etiki.

A kljub temu se obe, tako univerzalistična – monistična – in partikularistična – pluralistična paradigma v antropologiji nazadnje iztečeta v enako etično držo, *kulturni relativizem*, čeprav je logika argumentacije med obema različna - »pod površjem različnosti smo si vsi enaki« nasproti »v svojem bistu smo si vsi različni, a podobni, ker ni ene Resnice«. Nadalje, razlika med monizmom in pluralizmom niti ni tako radikalna, vsaj iz vidika teoretske psihoanalize, saj obe metafizični poziciji zadevata isto vprašanje, tisto o enosti oziroma mnogoterosti objekta. Človekovo bistvo v lacanovski teoretski psihoanalizi pa ni utemeljno na nekem bistvu, primarnemu objektu, ampak natanko na njegovi odsotnosti. Subjekt govornice in Želje, bitje manka biti, se kot neuspeli poizkus totalizacije sveta skozi označevalno verigo

konstituira prav okoli neke zevi¹²¹. »Ta dopuščajoča zguba ('simbolna kastracija' ali 'prapotlačitev') torej ni negativna zguba nečesa, marveč je tako rekoč v sebi 'pozitivna' - ne da se je zapolniti, ker 'onstran' nje ni ničesar, ker nam je vse dano šele skozi njo.« (Žižek 1980, 148). Začetek (človekove) (ne)biti se torej ne navezuje na prisotnost nekega objekta, ampak prav na njegovo odsotnost.

Podobno kot Freud je bil Lévi-Strauss univerzalist v iskanju elementarne logike in principov človeškega uma, ki delujejo neodvisno od časa in prostora, rase in kulture. Freud je iskal ta osnovni princip v raziskovanju in dešifriranju sanj, Lévi-Strauss je uporabil isti pristop za analizo mita. Če se je Freud ukvarjal z manifestacijami potlačenih želja in impulzov iz nezavednega ter individualnimi psihopatologijami svojih pacientov, zanima Lévi-Straussa nezavedna dimenzija kolektivnih fenomenov, kot to definira v svoji *Strukturalni antropologiji* (1963a). Ideja o dinamični in aktivni nezavedni razsežnosti človeške psihe, ki se nenehoma materializira in manifestira, je tako skupni temelj med Freudom in Lévi-Straussom.

Če bi lahko postmodernistični, interpretativni, teoretsko-nazorski rigoroznosti očitali prevelik poudarek manifestnemu delu človekove bivanjske dimenzije, ki jo Lacan imenuje *Imaginarni red*, »red podobe«, bi lahko podobno trdili za univerzalistično držo pristopov druge vrste, ki ciljajo in obljublajo dostop do globlje in elementarnejše strukture, »latentnih« vsebin, ki jih regulira red *Simbolnega*. Oba pristopa sta vsak zase do neke mere legitimna, a kot ustrenejši bi se seveda ponujal nek »generativni« (Paul 1980, 287) teoretski pristop k razumevanju kulture, ki upošteva tako »globoke«, latentne plasti kulture, kot tudi »površinske«, manifestne plasti, če si izposodimo Freudovo terminologijo iz analize sanjskega procesa.

Tovrsten »generativni« pristop k razumevanju kulture pa nikakor ne bi smel pomeniti, da je moč z opazovanjem in pozneje z analizo etnografskega materiala prodreti od manifestne vsebine k njenemu »skritemu pomenu«, k latentnim vsebinam, ampak v odgovoru na vprašanje, zakaj in kako¹²² so latentne ideje za neko kulturološko prakso sploh privzele specifično in predružačeno obliko. Kultura kot struktura ni nič drugega kot posebna oblika *diskurza*, ki je rezultat posebne situacije, ki subjekt govornice umešča v nekakšen »neprostor« med Naravo in Kulturo¹²³, med katerima pa recipročno in simetrično razmerje ne obstaja¹²⁴.

¹²¹ Alegorično, v lurijanski kabalistični kozmogoniji predstavlja prvi korak stvarjenja svetovja, *tzimtzum*, umik, »skrčenje«, neskončnega Boga iz središčne točke - vakuuma, iz katerega je skozi akt božje volje nastalo fizično svetovje (Halevi 1994, 5).

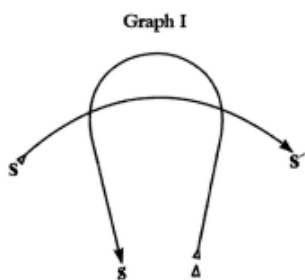
¹²² Odgovor na »kako« je predstavil Obeyesekere (glej Obeyesekere 1990).

¹²³ »Kultura« je tu mišljena v najširšem pomenu besede, ki opredeljuje celotno sfero človeškega v njegovi družbeni dimenziji.

To človeku lastno obliko preživetveno-družbenega mehanizma pa ustvarijo mehanizmi »primarnega procesa«, ki jih je v svoji interpretaciji sanj predstavil Freud¹²⁵; prav to je bistvo kulture in pojasnjuje njene posebnosti.

Na psihoanalizi temelječa antropološka analiza oziroma metodologija bi torej morala vedno upoštevati, da je »struktura« vselej trojna, kjer glavno vlogo igrajo trije elementi: manifestno »besedilo«, latentna vsebina ali misel in nezavedna želja, ki se artikulira v označevalcu. Slednja nastopa zgolj kot »forma«: prava vrednost (nezavedna želja) je izražena v »delu kulture«, v izdelavi njene »latentne vsebine«. Na tej točki se seveda odpira vprašanje individualnosti koncepta Želje: kaj ima povsem partikularna želja nekega posameznika skupnega z hierahično višjim nivojem družbene realnosti, npr. političnim, verskim, oziroma »ideološkim« okvirom njemu domače družbe. V kolikor naj bi bilo moč slediti logiki psihoanalize pri interpretaciji antropoloških fenomenov skozi prizmo koncepta Želje, bi ta vsekakor morala presegati individualno dimenzijo specifičnega posameznika¹²⁶ in s tem posledično omogočati vstop v analizo družbene sfere: »Želja ni nikoli zgolj želja objekta, marveč je vselej njen manko, posredovan z mankom Drugega, ki šele odpre željo Drugega. Prav ta vselejšna posredovanost, zaradi česar si ne želimo drugega kot takega, marveč njegov manka-željo, prepreči izpolnitev želje.« (Žižek 1972, 53). Po Lacanu je Želja vedno podvržena omejitvam označevalne verige (glej shemo 4.1): subjektu je tako onemogočen neposreden dostop do realizacije želje, saj vektor označevalne verige ($S \rightarrow S'$) preseka, »prešije« vektor želje ($\Delta \leftrightarrow \$$).

Shema 4.1: Graf želje.



Vir: Lacan (2006, 805).

¹²⁴ Tu merimo na referenco na znano Lacanovo formulacijo iz njegovega dvajsetega Seminarja: »il n'y a pas de rapport sexuel« (1975 [1972-3], 17), ki v kratkem povzema njegov pristop k razumevanju spolne razlike med spoloma, da simetrično spolno razmerje ne obstaja.

¹²⁵ Spet Obeyesekere (1990).

¹²⁶ In jo, po Lacanu, tudi presega: »Želja je želja Drugega.« (Lacan 1977b, 235).

Paul (1980, 288) je tako mnenja, da bi tak »dvostopenjski« metodološki model oziroma generativni pristop k razumevanju kulture omogočil jasno opredelitev univerzalnih in nespremenljivih značilnosti človeške eksistence. Te lahko razumemo kot najbolj osnovni generativni moment materialnih in nematerialnih produktov neke človeške skupnosti. Takšne so na primer množice opazovanih oblik na »terenu«, z določljivim nizom simbolnih operacij (transformacij), ki iz generativnega nivoja ustvarjajo fascinantno paleto »etnografskih« manifestnih vsebin in rešitev navidezno nasprotujočih si nezavednih imperativov¹²⁷, na primer, prepleta patricidnih in filicidnih vzgibov med očetom in sinom v doledenem razvojnem obdobju. Arhetipska ojdipalna situacija ali ne, stanje vzajemne čustvene ambivalence zahteva rešitve na konkretnih problemih, za katere je potrebno najti ustrezne simbolne rešitve.

4.1 Antropologija in »subjekt«

V jedru lacanovske epistemologije zavzema problem *vednosti (savoir)*, *resnice* in *znanosti* pomembno mesto¹²⁸. Za prehod védenja v znanost je značilen poseben, formaliziran način ravnanja z določeno vsebino, naj bo to etnografski material ali vrednosti letne količine padavin. (Simptomatsko) Bistvo vsake znanstvene discipline je prav v artikulaciji, argumetaciji in načinu podajanja forme, znanstvenega modela z objektom preučevanja. Razmerje z le-tem, da se lahko realizira, nujno sledi strogim konvencijam, ki so po naravi v domeni govorice¹²⁹.

Na tem mestu se poraja vprašanje, ki ga odpira lacanovska epistemologija: je torej absolutna vednost o (antropološkem) objektu proučevanja možna? Ali je mogoče postati »eno z (s)objektom« in malinowskijansko »čutiti in razumeti kot domorodci«, zavzeti t.i. *emsko* pozicijo? V antropologiji¹³⁰ je tovrstna situacija problematična in zapletena, saj je objekt (preučevanja) hkrati tudi (drugi) subjekt. Sapir ima do problematike jasno stališče: ideal objektivnosti v antropologiji je v osnovi nemogoč zaradi nezmožnosti posredovanja realnosti skozi metagovorico. Subjekt - antropolog bo tuj kulturni vzorec vedno nezavedno interpretiral skozi njemu lastno, ponotranjenje tuje konfiguracije vzorca pa bi posledično pomenilo izgubo

¹²⁷ Za bibliografijo etnografske evidence očetovskih infanticidnih impulzov glej Paul 1980, opomba 3.

¹²⁸ Glej na primer besedilo *Znanost in resnica* v Lacanovih *Spisih* (2006, 726–746).

¹²⁹ Porok, ki ideji vednosti in znanosti spaja v navidezno naravno celoto, pa je institucija univerze.

¹³⁰ Nenazadnje tudi v (klinični) psihoanalizi.

distance do objekta preučevanja: »Bolj ko se vtapljaš v kulturo, manj zmožnosti imaš za analizo kulture, skladno z antropološkim idealom, kajti prav tako kot se Indijanec ne zaveda vzorcev svoje lastne kulture, [prav tako se jih ne boš zavedal ti, ko boš vedno bolj postajal tak, kot je on]. Bolj kot se identificiraš z ljudmi, manj si antropolog...« (Sapir 1994, 42).

Antropologija je ena redkih družboslovnih »znanosti«, ki relativnostne narave opazovanih fenomenov, s katerimi se srečuje na terenu, ne jemlje za samoumevne. Nasprotno, če kaj, potem je izmuzljivost in nedoločljivost fiksnih koordinat »človeškega«, analogne Heisenbergovi nedoločljivosti in Gödelovi nepopolnosti, ter neko temeljno neskladje in univerzalnost različnih manifestacij, ki jih proizvaja konstitutivna zev, vznikla na meji med Naravo in Kulturo, tista točka, ki bi morala biti za antropologijo najmanj sporna.

Za Lacana je harmonija subjekta in objekta iluzija. Nocija o nezdružljivosti obeh kulminira v eni izmed mnogih Lacanovih tez: »*Il n'y a pas de rapport sexuel*« (Lacan 1975, 17); (simetrično) »spolno razmerje ne obstaja« in posledično, »*Il n'y a pas La femme*« (Lacan 1975, 68), »Ženska ne obstaja, obstajajo zgolj ženske«. Moderna zahodna znanost, rojena iz matematike in fizike 17. stoletja, je v svojem jedru pogojevala to isto diskrepanco med objektom in subjektom; še več, moderni znanstveni pristop je zahteval »deseksualizacijo sveta« (Miller 1983, 53), ločitev označevalca od vsake imaginarne vrednosti ali forme. Le taki pogoji so lahko ustvarili prostor za Newtonove matematične formulacije o eliptičnih, posledično nepopolnih, v odnosu do božansko sferičnih, nebesnih krožnicah (Koyré 1957).

Emska pozicija opazovalca – antropologa je skozi prizmo lacanovske komenzurabilnosti »subjekta« v osnovi spodletel projekt, tako kot lahko želja zgolj kroži okoli objekta-razloga želje, ne da bi se le-ta kadarkoli spojila. A če je antropologija lahko uspešna pri poskusu interpretacije sveta človekove prakse, ali niso poskusi antropologije in humanistike nasploh najti to topološko mesto, kjer sovpadeta ti dve nasprotni gibanji: gibanje zavesti, ki se materializira v duhu/svetu, in gibanje duha, ki se materializira v subjektovi zavesti, prav tisto, kar bi lahko bila esenca Heglove *Fenomenologije*. Ali ni to ta ista dialektika, ki je na delu v logiki odnosa *kultura – osebnost*?

Hegel v svoji *Fenomenologija duha* v razdelkih »Duh« in »Religija« prikaže dialektiko duha do sveta oziroma absolutnega duha do samega sebe; duh razume kot materialno obstoječi um, svet človeške prakse, torej kot vse tisto, kar antropologi, arheologi, sociologi idr. proučujejo kot rezultat manifestacije le-tega. V razdelku »Religija« pa Hegel naredi obrat v odgovoru na vprašanje, kako duh dojema samega sebe, kako se duh (kot svet) prikazuje zavesti. Um postane duh, ko se zaveda samega sebe kot sveta in sveta kot samega sebe. Absolutni duh je nekaj povsem realnega, nekaj, kar ima svoj materialni obstoj.

Podobno je v psihoanalizi: subjekt se mora zavedati svojega nezavednega, ki sili na površje v vseh svojih materialnih manifestacijah, torej kako se »heglovski Duh« prikazuje zavesti, a hkrati so pomembni, če ne najbolj, premiki v zunanjih praksah, ritualih in vedenjih. Nezavedno si mora priti samemu sebi nasproti in spoznati, da je samo svet, da obstaja. Konec analize je točka, ko se srečata subjekt in Drugi - simbolni red utelešene subjektivne zavesti. Priti mora do kratkega stika med »zunanjim« in »notranjim«. »Sodelovanje« Drugega je v analizi omogočeno preko transferja – zaupanje¹³¹ subjekta v lastno istost, ki dela zunaj njega, v Drugem. Če naj bo antropologija resnična veda o človeku kot totaliteti, antropolog pa kot njegov poklicani interpret, ali ni ta podjem podoben psihoanalitičnemu - iskanju tiste stične točke, tistega gledišča, kjer je slika »cela«, kjer se subjekt in Drugi srečata, na »pravem mestu svoje tipologije« (Zupančič 2004, 27)?

Paul (1987) upravičeno izpostavlja nelagodje, če že ne popoln odpor, dela družboslovnih znanosti do vpeljave psihoanalitične metodologije v njeni »uporabni«, aplikativni dimenziji v družboslovne in humanistične vede, ki se ukvarjajo s kolektivnimi fenomeni. V kolikor je »uporabnost« psihoanalize (za nekatere) še lahko dokazljiva v kontroliranem, kliničnem okolju, s poudarkom na aktivni udeležbi analitika in analizanta, pa situacija ni ista, ko interpretiramo besedila, mite ali rituale, saj v njih ni neposrednega Drugega, s katerim bi lahko potekal »dialog«. Transfer (fr. *transfert*), oziroma transferni odnos kot specifičen tip dialektičnega odnosa med analizantom in analitikom, ki se manifestira pod krinko močnih (vzajemnih) čustvenih stanj med obema, je temeljni pogoj za terapevtsko uspešnost analize. Strogo gledano nima nič skupnega z »aktivnostjo« v smislu zavestne dejavnosti in participacije analizanta v procesu analize. Nasprotno, proces je avtonomen, saj v analizi »govori« analizantovo Nezavedno. Interpretacija je v tem pogledu enosmeren, nevalidiran proces, brez stika s subjektom, »avtorjem« vsebin, ki se jim pripisuje nezavedna dimenzija.

Klinična psihoanaliza sama ni aplikativni derivat abstraktne, »teoretske« psihoanalize. Psihoanaliza je v svojem jedru »uporabna«, pragmatična disciplina, ki ni ločena od svoje »teoretske« podstat, kot je to primer npr. v fiziki, kjer se teoretska dognanja, pogostno z zamikom več desetletij, preverjajo v praksi, ko to omogoča tehnologija. V primerjavi z naravoslovnimi znanostmi, kjer je mogoče pravilnost teoretskih konceptov preverjati s pomočjo tehnologije ter primerjati z drugimi, že merjenimi in validiranimi pojavi v naravi, sovпада v psihoanalizi teoretični in praktični vidik celotne discipline z njeno metodo, ki v svoji

¹³¹ To slepo zaupanje subjekta Zupančičeva imenuje »komična razsežnost analitičnega izkustva« (Zupančič, 2002), saj Nezavedno »na lastno pest« vpleta posameznika v takšne in drugače komične situacije, pa čeprav se le-te nesrečnemu subjektu ne zdijo nič kaj smešne, prej tragične.

enačbi nujno vključuje konkretnega posameznika. Tudi Sapir je odklonilen do enačenja objekta antropologije z naravoslovnimi znanostmi in njihovimi metodološkimi pristopi, saj so v družboslovju preučevani objekti, ki so znanstvenikove umetne, abstraktne tvorbe drugega reda, kot je to primer v matematiki, kemiji ali biologiji. Ali kot pravi Sapir: »Obstojnost entitet v [fizičnem] svetu je nekaj čisto drugega kot obstoj entitet v družbenem svetu... Družboslovje deluje v svetu relativnih fikcij - v "svetu pomenov"... To je svet, "kot pravijo", ki se ukvarja s tem, "kakšno vrednost ima stvar", ne pa s tem, kakšne so v resnici v fizičnem smislu... Zatorej je v družbenem svetu fizikova kavzalna sekvenca izložena, saj je družbeni svet umetno [konstruiran] svet.« (Sapir 1994, 82).

V kolikor je bistvo psihoanalize njena metoda in posameznik, ki ji je podvržen v kontroliranem kliničnem okolju, potem je vsakršen potencialno legitimen in natačen poizkus uporabe Freudove metapsihološke teoretske strukture za interpretacijo kulturnega simbolizma v osnovi jalov. To osnovno premiso dobro povzema naslednji LeVineov citat: »Posameznike in izključno posameznike je mogoče psihoanalizirati. Običajev, institucij in organizacij ni mogoče, zato vsakršen tovrsten poizkus vključuje odpravo tistih elementov iz klinične metode, ki dajejo psihoanalitičnim postopkom njihovo vrednost.« (LeVine 1982, 209). Strogo sklicevanje na jasno »delitev dela« med psihoanalizo in antropologijo, med »individualno« in »kolektivno« sfero vsekakor izhaja iz teoretskih izhodišč psihoanalitične paradigme, a kot to umestno ugotavlja Paul (1987, 87–88), tudi sam Freud v *Interpretaciji sanj*, v poglavju *Predstavljanje s simboli v sanjah – Še nekaj tipičnih sanj* (Freud 2001, 327–375), odpira vprašanje o sovpadu »kolektivne« in »individualne« simbolike, kar je vsebinsko nekoliko kontradiktorno, saj sam vztraja, da je v veliki meri simbolika in delo sanj izključno enkratno in posamezniku lasten proces. Pa vendar Freud z rahlim nelagodjem ugotavlja, da obstaja poseben tip sanjske simbolike z obćim, nevariabilnim in neindividualnim pomenom, katerih interpretacija ni učinkovita z oporo na osebne motive posameznikov v klinični situaciji¹³².

Freudova metoda analize sanjskega materiala je veliko več kot zgolj osredotočanje na enoznačno seksualno simboliko¹³³ (*Symbolik*), seksualno, v strogem pomenu besede. Iskanje tovrstnih »mehaničnih« interpretacij in pomenov, ki se osredotočajo zgolj na »čutno«, senzorično os simbola, je v luči Freudove celotne metodologije iz *Interpretacije sanj* in iz nje

¹³²»Ko ugotovimo, kako pogosto je za predstavitev spolnega gradiva v sanjah v rabi simbolika, se bomo vprašali, ali se številni simboli ne pojavljajo s trdno doloćnim pomenom, tako kot »sigla« v stenografiji, in prišli bomo v skušnjavo, da bi skicirali novo sanjsko knjigo po dešifrirni metodi. K temu moramo pripomniti: ta simbolika ni posebnost sanj, ampak je znaćilna za nezavedne predstave, zlasti med ljudstvom, in še več kot v sanjah jo najdemo v folklori, mitih, pripovedkah, idiomih, pregovornih modrostih in šalah, ki krožijo.« (Freud 2001, 328).

¹³³Freud je v *Interpretaciji sanj* tovrstnim simbolom in »simboliki« kolićinsko namenil zgolj dobrih 8 % strani (Oring 1993, 276).

izpeljanih zaključkov glede strukture nezavednih procesov sekundarno, saj se *Interpretacija sanj* v prvi vrsti osredotoča in izpostavlja večplastno, kontradiktorno in metaforično dimenzijo idej (*Vorstellungen*) in predstav (*Darstellungen*). Iskanje freudovske (spolne) simbolike v mitih, legendah in ljudskih pripovedkah, kot je to pogosta praksa, je napačno, saj so prav to izvorna mesta tovrstne simbolike, torej »zunaj«, od koder se simboli določene kulture »vrinjajo« v sanje, v Nezavedno konkretnih posameznikov. Delo sanj lepi v kolaž podobe oziroma označevalce različnih izvorov, »individualnih« in »kolektivnih«, zato ni razloga, da psihoanalitična argumentacija ne bi bila aplikabilna tudi za slednje. V kolikor del Freudove sanjske simbolike izvira »zunaj«, v neidiosinkratskih kolektivnih tvorbah (miti, legende, pripovedke itd.), te pa naj bi bile zapisane v simbolnem jeziku, ki je podzavestno »razumljiv« in prevedljiv s primarnimi »gramatičnimi« strukturami človeške psihe (Paul 1987, 89), potem je mogoče le-te analizirati podobno, kot lingvist iz govorce enega posameznika sklepa o slovnici jezika skupine. Paul (prav tam, 91) navaja strukturalno analizo, ki jo uporablja Lévi-Strauss v svojih analizah mitov, kot primer uporabne metodologije, kjer za analizo besedila ni več potreben predpostavljeni govoreči subjekt, ampak z uporabo diskurza Nezavednega lastnih algoritmov (premeščanje, zgoščevanje) vstopa v dialog z diskurzom samim. Kot lingvistične strukturne zakonitosti značilnosti jezika niso del individualne psihologije, tako tudi freudovske simbolike ne moremo razumeti kot izključno funkcije individualnega uma. (Freudovo) Nezavedno je v svojem bistvu »kolektivno«; »nezavedno je diskurz Drugega (govorice, op. L. K)« (Lacan 1977b, 16) in je »... strukturirano kot govorica« (Lacan 1993a, 167).

4.1.1 Sklep

Poglavje naslavlja predvsem tista ontološka, epistemološka, metodološka in vsebinska vprašanja v antropologiji, za katere lahko po našem mnenju ponudi odgovore prav psihoanaliza.

Najprej smo iskali mesto psihoanalize in na njej temelječih pristopov v antropologiji v širšem sistemu znanstvenih epistemologij. Izpostavili smo partikularistični in univerzalistični paradigmatški okvir kot dva osnovna načina, kako pristopiti k problemu temeljnih ontoloških vprašanj, povezanih s subjektivnostjo, kot jih posredno in neposredno naslavlja tudi problematika razmerja med *kulturo in osebnostjo*, ter na podlagi posebnega, vsekakor anti-

pozitivističnega, odnosa psihoanalize do produkcije vednosti, ki izhaja iz same narave¹³⁴ objekta psihoanalize ali bolje rečeno njegovega manka. Skupaj z logiko metodologije, kot jo implicira Freudovo »odkritje« delo sanj, smo nakazali smotrnost teoretskega pristopa, ki ga je Paul poimenoval »generativni« (Paul 1980, 287). Ta pristop bi, v kolikor bi bil uporabljen za analizo kulture, moral upoštevati tako »globoke«, latentne plasti kulture, kot tudi »površinske«, manifestne plasti. Na psihoanalizi temelječa antropološka analiza bi morala vedno upoštevati trodelnost »strukture«, kjer glavno vlogo igrajo trije elementi: manifestno »besedilo«, latentna vsebina ali misel in nezavedna želja, ki se artikulira v označevalcu. Slednja nastopa zgolj kot »forma«: prava vrednost (nezavedna želja) je izražena v »delu kulture«, v izdelavi njene »latentne vsebine«. Takšna psihoanalitična analiza kulture bi teoretično omogočila jasno opredelitev univerzalnih in nespremenljivih značilnosti človeške eksistence ter partikularnih materialnih in nematerilnih pojavnih oblik z določljivim nizom simbolnih operacij (transformacij), ki iz generativnega nivoja ustvarjajo »etnografske« manifestne vsebine.

V podpoglavju 4.1 *Antropologija in »subjekt«* smo odgovarjali na vprašanje o možnosti doseganja objektivne vednosti v antropologiji, ki izhaja najprej iz jasne umestitve same narave objekta-subjekta preučevanja oziroma, kako dosego »objektivnosti« tega znanstvenega ideala skozi ta objekt proučevanja mislita antropologija in psihoanaliza v primerjavi z drugimi, naravoslovnimi vedami. Izpostavili smo sorodnost antropologije in psihoanalize v iskanju tiste stične točke, tistega gledišča, kjer je slika »cela«, kjer se subjekt in Drugi srečata na »pravem mestu svoje tipologije« (Zupančič 2004, 27). Na prvi pogled bi lahko trdili, da strogo sklicevanje na jasno »delitev dela« med psihoanalizo in antropologijo, med »individualno« in »kolektivno« sfero vsekakor izhaja iz samih teoretskih izhodišč psihoanalitične paradigme. A je že pri Freudu mogoče najti logiko sovпада »kolektivne« in »individualne« simbolike (ki je pri Lacanu vseprisotna), ko z rahlim nelagodjem ugotavlja, da obstaja poseben tip sanjske simbolike z obćim, nevariabilnim in neindividualnim pomenom, katerih interpretacija ni učinkovita z oporo na osebne motive posameznikov v klinični situaciji. Kulturno-specifično Simbolno pogojuje kulturno-specifičnega Subjekta, kateremu je mogoče pripisati kulturno-specifično, »kolektivno« Nezavedno, ki je »diskurz Drugega« (Lacan 1977b, 16) in je »strukturirano kot govorica« (Lacan 1993a, 167).

¹³⁴ »Narava« tega objekta je vse prej kot naravna. To je objekt, ki z vstopom človeka v Kulturo, v red govornice, izpade iz simbolizacije – prvi objekt kulture.

4.2 Želja in metoda

Lacanova razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega odpira poleg ontoloških predvsem vprašanja, povezana z metodologijo in epistemologijo znanstvenega preučevanja. Še posebej to velja za antropologijo, kjer je antropolog, ponavadi ob pomoči informatorja, zgolj interpret navidezne objektivnosti, kjer je skozi antropologu (in informatorju) lasten libidinalni ustroj posredovana realnost uokvirjena v desubjektiviran znanstveni model.

V zadnjih nekaj desetletjih sta tako antropologija kot psihoanaliza doživeli številne pomembne spremembe, ki so nastale kot posledica številnih novih vprašanj in izzivov od zunaj, še zlasti s strani nevroznanosti, kot tudi samega razvoja teorije znotraj obeh disciplin. Podobnosti med obema disciplinama v smislu teorije ostajajo in vztrajajo onkraj očitnih sorodnosti v predmetu preučevanja, ki so oplajanje med obema disciplinama pred skoraj 100 leti sploh omogočile. Še zlasti velja to za *proces interpretacije* kot ključne faze v razumevanju oziroma osmišljanju predmeta preučevanja, pa naj bo to »kultura« ali pacientova psiha v psihoanalitični praksi (Ricoeur 1974; Leavy 1980; Sperber 1985). Novejši pristopi v psihološki antropologiji v popolnosti sprejemajo hipotezo, da je moč človekovo psihologijo razumeti zgolj v kontekstu družbenega in se posledično izogibajo preteklim tendencam »patologiziranja« posameznika in celih družbenih sistemov ter psihološkega redukcionizma med individualnimi in kolektivnimi ravni znanstvene analize. Ali kot pravi že Sapir: »kultura ne more biti paranoidna« (Sapir 1994, 183)¹³⁵. Zato je (bil) glavni poudarek t.i. psihoanalitične antropologije na *premeščanju razkoraka med kolektivnimi predstavami na eni in osebno fantazmo na drugi* ter na hkratnem pripoznavanju njunih vzajemnih specifičnih razlik in avtonomnosti (po LeVine 1982, 203–214).

Waud in Kracke (1987) navajata dva temeljna antropološka pristopa pri soočanju s tem problemom. Prvi pristop bi lahko pomenovali »osebna« ali »individualna« *etnografija* (glej Crapanzano 1980; Ewing 1987), ki svoj fokus preučevanja v celoti usmeri v psihološko analizo posameznika in temelji na podobni tesni zvezi med preučevalcem (antropologom) in predmetom analize (informantom), kot je značilna za klinično analizo.

Drugi pristop oziroma strategija cilja na izbrane *kulturne simbole* in išče njihove individualne pomene za člane neke skupnosti ter to, kako določena kultura simbole (npr. ritual,

¹³⁵ Pri tem je treba opomniti, da Sapir v tem primeru ne misli na »paranoidnost« kot psiho-patološko lastnost posameznika, ampak ima v mislih kritiko enačenja »as-if« psihologije kulture s individualno psihologijo posameznika.

mitološka figura) dojema analogno s psihičnimi procesi človekove duševnosti. Spiro (1987a) je to uporabo kulturne simbolike in institucij za razreševanje osebnih konfliktov imenoval »kulturno konstituirani obrambni mehanizmi«. Spiro (1987b) argumentira, da je moč specifično (kulturno) institucijo v celoti pojasniti zgolj, če se razkrije njen obči, neprikriti pomen v povezavi s psihodinamičnimi fantazijami, ki motivirajo posameznike, da v le-teh sodelujejo. Turner (1978) izpostavlja dvojno vzajemno dimenzijo ritualne simbolike, ki na eni strani predstavlja kolektivne reprezentacije organizacijskih principov družbe, po drugi pa je v funkciji kanaliziranja individualnih afektivnih somatskih procesov in nezavednih fantazm.

Obstaja pa še *tretji pristop*, ki je v antropološki teoriji manj prisoten. Pri tovrstnih pristopih je poudarek na ozaveščanju in beleženju afektivnih in kognitivnih »etnocentričnih« odzivov na tuj simbolni univerzum, s čimer naj bi šele bil omogočen pogoj zmožnosti generiranja nove vednosti. Gadamer je kognitivno zmožnost preboja kulturno-zgodovinsko posredovane zavesti in dojemanja česar koli novega vezal na koncept predsodka (Gadamer 1965, 238–273), podobno kot je moč razumeti metodološka navodila Malinowskega (in Riversa), kako pristopiti k terenskemu delu brez predhodnega poznavanja preučevane kulture. Moderna antropologija v zahodno znanstveno sfero namreč ni vstopila brez fantazmatskih podlag o »primitivnem človeku«, saj je bila tudi sama delno odsev oziroma podaljšek splošnega evropskega kolonialnega odnosa do drugega (Kuper 1988). Paradoksalno, »varovalna« funkcija popolne neseznanjenosti s socio-zgodovinskim ozadjem v prihodnosti preučevane enote cilja prav na vedno prisotno, kulturno pogojeno fantazmatsko polje, ki kultivira in domesticira opazovani fenomen (»plemeniti divjak« itd.).

V psihoanalizi, natančneje za Lacana, resnica vedno zadeva (nezavedno) Željo in Nezavedno, strukturirano kot označevalna veriga, saj je prav Nezavedno od Freuda dalje tisti kraj resnice, kjer je »nezavedno veriga označevalcev, ki se nekje drugje (na drugi sceni) vztrajno ponavlja, da bi posegla skozi reze, ki jih ponuja dejanski diskurz in kognicija, ki jo ta tvori« (Lacan 1994b, 276). (Ne)objektivnost antropološke reprezentacije drugosti (prim. Marcus in Fischer 1986) je tesno povezana z antropologovo, pa tudi informantovo Željo, saj objekt le-te vedno izkrivlja realnost. Omenili smo že posebnost antropološke analize objektivnega pojava, kjer je v interpretativni proces vpleten tudi sam antropolog¹³⁶. Psihoanaliza je odnos med analitikom in Željo analizanta razdelala skozi koncept *transferja*, ki predstavlja osnovno gibalno psihoanalitične obravnave. Je »termin, ki po splošnem soglasju

¹³⁶ Ta sovpad subjekta-antropologa z objektom-subjektom antropološke analize smo na nekem drugem mestu poimenovali s skovanko »subjektivnost«.

psihoanalitikov konceptualizira *modus operandi* psihoanalize, ključni vzvod zdravljenja, njegovo terapevtsko gonilo in sam princip njegove moči« (Miller 1983, 72).

V kolikor je psihoanaliza pripoznala »tehnični« problem (ne)posredovanosti analizantovega sporočila v »okrnjeni« obliki, ki preprečuje analizi njen gladki iztek in je psihoanalizo, iz terapevtske nujnosti, usmeril v iskanje povsem praktičnih rešitev za ravnanje s tem pojavom¹³⁷, antropologija tega na sistemski ravni ni storila. Seveda to ne pomeni, da problem objektivnosti v antropologiji ni tematiziran. Nenazadnje se tudi Sapir zaveda, da je prav antropolog »najšibkejši člen« v interpretaciji zunanje realnosti in je kot Subjekt govorce nujno pristranski: »V polju kulture in osebnosti vprašanje objektivnosti in subjektivnosti ni zelo pomembno. Kajti z introspekcijo vemo, da zmeraj izvajamo določeno nasilje nad dejstvi. Ne moremo priti do absolutno objektivne ravni, [in četudi bi to lahko] bi nam ostal prikrit resnični pomen tistega, kar proučujemo.« (Sapir 1994, 240).

Resnica nikoli ne more biti univerzalna. Je vedno partikularna, svojstvena slehernemu subjektu (glej Lacan 1992, 24). Je torej nekaj, kar ne more biti v domeni eksaktne znanosti, saj je koncept resnice po Lacanu smiselno zgolj v kontekstu govorce (Lacan 1977b, 172), kar posledično raznovrstne antropološke pristope posredno usmerja v »mehkejšo« (postmoderno) interpretativno disciplino subjektivnosti. Iz Geertzovega razumevanje kulture kot »skupka besedil« izhaja, da antropologija sicer je znanost, vendar znanost posebne vrste (Geertz 1973, 452). Evans-Pritchard je recimo antropologijo umeščal v kontekst humanistike in ne znanosti: »Antropologija... proučuje družbe kot moralne sisteme in ne kot naravne sisteme, bolj jo zanima vzorec kot proces, zato išče obrazce in ne znanstvene zakone, zato interpretira in ne razlaga.« (Evans-Pritchard 1963, 26). Antropologija je, oziroma bi morala biti, interpretativna znanost, ker so kultura in njeni fenomeni v domeni reda pomenov, nosilcev sporočila, tekstov, za katere je zgolj interpretacija najprimernejša oblika za opisovanje tovrstnih oblik pomenjenja (Sperber 1985, 10).

Sapir izrecno opozarja na zagato, ko proučujemo antropologovo gradnjo modela kulture, abstrahiranega iz vedenja in kulturnega vzorca, saj je ta proces v domeni subjekta – antropologa, ki lahko prehitro zapade v napačno sklepanje ali posploševanje, pa naj si bo to zaradi »kognitivnih iluzij« jaza ali skozi prizmo Želje, ki preko *objekta a* izkrivlja sliko realnosti:

¹³⁷ Glej na primer Freudova besedila *Spominjanje, ponavljanje, predelava* (Freud 2005a, 139–149), *Opombe o transferni ljubezni* (Freud 2005a, 151–165), *Končna in neskončna analiza* (Freud 2005a, 289–332), *Konstrukcije v analizi* (Freud 2005a, 333–346) in besedilo *Iz zgodovine infantilne nevroze* (Freud 2005b, 373–476) in druge (Miller 1983, 74) ter Lacanova besedila *Presentation on Transference* (2006, 176–185), *Seminar VIII* (1960–61).

... čeprav antropologi včasih mislijo nasprotno, je antropologija zelo odvisna od posameznika ... /To zadeva najprej antropologove odnose s posameznimi informatorji, od katerih izvira toliko njegovih informacij./ Prevara, vsekakor pomembna /v antropološki metodi/ je, da so rezultati /teh odnosov s posamezniki/ obravnavani – in z zagotovostjo razumljeni kot - kultura, kot celota. /Kar pomeni,/ oseba na terenu predstavi kulturo kot celoto, brez upoštevanja, da je informacija odvisna od informatorja. (Sapir 1994, 139).

Kot ne more biti kulture brez njenih posameznikov, tako ni (nepristranske) metagovorice brez sledi želečega subjekta, ki lahko »pove resnico o resnici«¹³⁸ (Lacan 1966a, 867–868). Namreč strukturo, ki je struktura označevalca, ni mogoče označiti za »objektivno«, saj je zaradi manka, v katerega se vpiše subjekt, nujno »subjektivirana«. Označevalci se ne nanašajo na objektivno, empirično realnost, temveč zgolj drug na drugega. Neskladje med resnico in neresnico vznikne zaradi samega ustroja reprezentacije realnosti in ne zaradi nekega zunanjega pogoja, ki bi omejeval dostop do Resnice (Lacan 1977b, 139–140). Vprašanje resnice odpira tudi Lacanova teorija diskurzov, kjer je resnica mesto, ki ga določajo posamezni elementi v shemi *matema*. Kar pomeni, da »lahko za resnično opredelimo zgolj skladnost z neko strukturo, za katero... niti ne bom rekel, da je logična, temveč, da je gramatikalna« (Lacan 2008, 65). Subjekt govorice in resnica o realnosti sta si torej radikalno heterogena, vmes je namreč vedno fantazma: »Fantazma torej ni iluzija, ki zastira resnico, marveč "iluzija", ki zastira, zapolni manko resnice, in "sprava" med resnico in realnostjo je lahko le v tem, da izkusimo, kako sprevid resnice v fantazmatični realnosti temelji na neki luknji v sami resnici.« (Žižek 1985a, 99).

Soočanje s tujo konfiguracijo kulturnih vzorcev in nezmožnostjo participacije v specifičnem simbolnem univerzumu je za antropologa pogosto (lahko) izkustveno neprijetno in tudi travmatično doživetje. *Veliki drugi* druge kulture navidezno funkcionira v formi kot »nezaprečeni« sklenjenega, psihotičnega univerzuma, kjer beseda res pomeni stvar in ne napotuje na drugo besedo. Določen kulturni element ima lahko v različnih kulturnih vzorcih povsem različne, nasprotno, celo povsem izključujoče se pomene. Posledice kulturno drugačnega prešivanja označevalnih verig je mogoče prepoznati v občutju oziroma z izkušnjo

¹³⁸ Na tem mestu naj kot zanimivost navedemo med antropologi znano prigodo o lovcu iz indijanskega plemena Cree, ki je prišel na montrealško sodišče, da bi pričal o usodi svoje lovske skupnosti v zalivu James, ki jo je ogrožala izgradnja nove hidroelektrarne. Pod prisego je opisoval življenje svoje skupnosti in pripomnil: »Nisem prepričan, da bom povedal resnico [...]. Lahko povem le, kar vem.« (Clifford in Marcus 1986, 8).

t. i. *kulturnega šoka*¹³⁹: »šoka ob odkritju obstoja povsem drugačnih vzorcev v dani kulturi od tistih, za katere se je očitno zdelo, da so prisotni« (Sapir 1994, 106).

Če sta sociologija in zgodovina v svoje modele nezmožni vključiti dimenzijo nesimbolizabilnega *Realnega* oziroma objekt kot njegovo travmatično jedro, kakor tudi psihoanaliza nima jasno izraženih ambicij postati instrument analize družbenih procesov, potem antropologija, utemeljena na specifični *metodi opazovanja z udeležbo*, morebiti vendarle presega ta »komplementarni« (Devereux 1990) prepad z *Realnim* kot retroaktivnim stranskim produktom simbolizacije, ki je subjektu načrtno dan v izkustvo v pojavu t.i. »kulturnega šoka«.

Ali ni ravno antropologija tista disciplina, ki poskuša odgovoriti na vprašanje »Kdo smo?« preko študija tujih kultur in socialnih organizacij? Ali ni antropologovo doživetje *Realnega* »kulturnega šoka« neke vrste travmatično »drugo simbolno rojstvo«: tesnoben občutek odtujenosti, nepripadnosti in nezmožnosti ponotranjiti tuja »pravila igre«, podoživitev nasilnega akta kastracije iz zgodnjega otroštva? To je točka, ko antropolog zre v obličje Drugega v vsej njegovi drugosti, katerega obraz je drugi subjekt, bližnjik. Je tisto neravnovesje, do katerega pride v fantazmi (o Drugem antropologije), »ko le-ta prestopi meje, ki so ji bile naprej določene, se razkroji in se združi s podobo drugega« (Lacan 1988d, 67) in ga je Freud poimenoval kot *das Unheimliche* (Freud 1994).

»Histerična« antropološka (samo)analiza v obliki znanstvenega raziskovalnega dela tako ne razkriva samo različne operativne sloje, kjer se srečata specifična kultura in posameznik. Po eni strani to srečanje z Drugim ne predstavlja zgolj srečanja s kulturami, ki so različne od naše, ampak je v formi interpretacije te razkrite drugosti vedno prisotna tudi sled antropologove lastne kulture. To pa (lahko) ima tudi povsem politično-etične implikacije. Tako Maglijeva razume antropologijo najprej in predvsem kot nov in drugačen način zgodovinskega ozaveščanja zahodnega človeka o lastni zgodovini. Antropologijo pojmuje kot metodo, ki do skrajnih možnih meja razširja zgodovinsko zavest človeka (v Štrubelj 1990, 69).

Po drugi strani pa antropologija, kar je mogoče še bolj pomembno, posredno in nehotе tematizira temeljno »vrzel« človeške subjektivnosti – manko biti, ki jo antropolog osebno doživi kot »kolateralno« posledico terenske metode z udeležbo; metode, ki je za vedo o človeku konstitutivna. Poleg etičnih (in posledično političnih) vprašanj, ki jih odpira antropologija, kot veda, ki je svoj objekt preučevanja vzela prav drugega in Drugega, je ta

¹³⁹ Glej npr. Furnham in Bochner 1986.

drugi, ontološki vidik antropologije prav tako pomemben. Alienacija, ki jo izkusi antropolog na terenu zaradi specifične konstelacije partikularnega Drugega (lahko), priča tudi o nekakšni izhodiščni, prvinski tesnobi, ki je lastna govorečemu subjektu: »Denimo, da sta svoboda in individualna zavest, ki ločujeta človeštvo od živalskega sveta, hkrati tudi izvor tesnobe.« (Cazeneuve 1986, 29). Za razliko od Freuda, pri katerem tesnoba ni vezana na določen objekt, Lacan ne trdi, da je tesnoba brez objekta. Gre zgolj za posebno vrsto objekta, objekta, ki ga ni mogoče simbolizirati, kot je to mogoče vse druge objekte. Govora je seveda o objektu-razlogu želje, *objektu a*. Tesnoba nastane, ko nek drugi objekt zavzame mesto *objekta a*, ko je subjekt soočen z željo Drugega in ne ve, kakšen objekt predstavlja v tej želji Drugega (glej Lacan 2014). V istem seminarju Lacan nadalje tesnobo naveže na koncept manka. Želja vznikne iz manka, tesnoba pa nastopi, ko umanjka tudi ta manko – tesnoba kot manko manka (Evans 1996, 12).

»Realno kulturnega šoka« je torej v tesni zvezi s koncepti *fantazme*, *Drugega* in *objekta a*, ki nastane zaradi omenjenega dvosmernega neravnovesja v (antropologovi) fantazmi: najprej v fantazmi o drugem, ki/ko sovpadе z njegovo realno podobo, in drugič, zaradi iluzornega pričakovanja subjekta, da je možno zapolniti zev vprašanja Drugega, »*Che vuoi?*«, z realnim odgovorom, a ta spodleti zaradi nepoznavanja internih »pravil igre«. Cazeneuvejeva antropološka tematizacija te primarne tesnobe, stranskega produkta človekovega »vstopa v govorico«, ki človeka kot misleče bitje loči od živali, je podobna temeljni logiki fantazme. Človekov odgovor na to tesnobo je lahko dvojen: da poskuša pomiriti tesnobo z maskiranjem vsega, kar mu odkriva njegov nedoločen položaj, torej s konstrukcijo fantazme; ali pa sprejme tesnobo, da bi ohranil in uveljavil vse, kar ga dela večvrednega (Cazeneuve 1986, 29). Iz argumentacije je pozneje razvil tezo o nastanku obredov (prav tam, 31), »kar na določen način ohranja in povzema diskusijo o vprašanju razmerja med človekovo naravo in kulturo« (Poštrak 2001, 220).

Za produkcijo antropološke teorije ima to dve posledici: prvič, če antropološka analiza kulturnega vzorca v resnici tematizira neko ontološko razsežnost človekove biti, potem to pomeni, da zaradi specifične posredovanosti realnosti skozi »ideološki« fantazmatski ustroj slehernega antropologa »transferna« intepretacija tujega kulturnega vzorca pove več o kulturi oziroma bazični libidinalni strukturi samega antropologa, kot pa o tisti, ki jo antropolog preučuje (na terenu). Freud izraz transfer uporablja od *Interpretacije sanj* (2001) naprej in ga v zelo splošnem pojmovanju razume kot prenos smisla oziroma način, kako se nezavedna želja izraža s formami (označevalci iz budnosti), ki jim v sanjskem procesu podeli nov pomen – novega označevalca (Miller 1983, 76). V našem primeru so forme, na katere se

»lepi« nezavedna želja, seveda antropologovo besedilo, saj »je transfer le del ponavljanja... in je ponavljanje transfer pozabljen preteklosti« (Freud 1995b, 46), ki v resnici o objektu pove manj kot misli, a več kot ve. Sapir o tem pravi: »[Zato nekatere] težave opazovanja izvirajo iz raziskovalčeve nezavedne projekcije njegovih lastnih kulturnih vzorcev... Tako so opazovanja izkrivljena, obarvana z opazovalčevim lastnim egom in s tistim, kar je v njegovem lastnem interesu ali koristi.« (Sapir 1994, 58).

Tudi sama interpretacija interpretacije, ki naj bi »razkrila« pasti transferne pristranskosti, je zaradi transferne narave le-te problematična, saj ne obstaja metajezikovni referenčni okvir, od koder bi lahko antropolog iz ptičje perspektive ponudil razrešitev svoje transferne interpretacije Drugosti, ki temelji na njemu lastni kulturno pogojeni psihični ekonomiji. Lacan sicer pravi »da je naravno interpretirati transfer« (1977a, 271), a hkrati ne goji iluzij o pomembnosti tovrstne interpretacije.

Drugi sklep, ki iz povedanega izhaja, je, da je druga možnost interpretacije kulturnega vzorca tista, ki bi bila po zgledu metode »prostih asociacij«, kot jo razvila psihoanaliza. Takšna, ki bi temeljila na necenzuriranem, »gostem«¹⁴⁰ zapisovanju in opisovanju interpretu lastne kulture, brez zunanje interference objektivnega opazovalca. Metoda, ki v psihoanalizi predstavlja algoritem njenega začetka in omogoča dostop preko označevalca, mimo označenca, do analizantovega nezavednega, bi vsaj teoretično dala uvid, pogled »z domačinskega stališča ali gledišča« (*from the native's point of view*, glej Geertz 1996). Takšna je praksa v nekaterih novejših antropoloških monografijah, da se pripovedi informantov, ki so vedno imeli pomembno vlogo v »pisanju antropologije«, v dela vključujejo v celoviti obliki. Tako se besedilo bere kot vzporeden zapis antropologovih opazk, opažanj, mnenj in opisov informantov (prim. Clifford in Marcus 1986, 15).

Morebiti gre v tej smeri razumeti Sapirjevo vztrajanje na uporabi domorodne terminologije za opis različnih konceptov, v čemer se Sapir razlikuje od ostalih sodobnikov, in jo je smiselno slediti do njegovih zgodnjih »boasovskih« etnografskih študij in esejev, na primer v monografiji o metodologiji kulturno-zgodovinskih študij, *Time Perspective in Aboriginal American Culture* (1916). Sapir izrecno poudarja »nujnost, da antropolog študira kulturo v njenih lastnih terminih« (Sapir 1994, 86) in kot primer neprimerne kulturne analize navaja Wisslerja in Roheima, ki naj bi domorodno avstralsko kulturo interpretirala skozi lasten simbolizem. Vendar tudi tovrstna »domačinska antropologija« ne reši zagate z interpretacijo; toka bralčeve interpretacije ne ukine, premakne le mesto, od koder se

¹⁴⁰ Aluzija na Geertzov koncept »*thick description*« (glej Geertz 2000, 3–30).

interpretacija, »sestavljanje slike«, vrši. Namreč, v psihoanalizi je ravno strukturni položaj analitika v razmerju do analizanta tisti, ki šele omogoča, da bo karkoli že analizant spregovori, dobilo pomen. In ta, ki presoja, interpretira, posluša, sprejema, ima v analizi vlogo *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve* (Lacan 1996, 128–129). Ve, kaj? V resnici nič, a prav ta moment omogoča analizi, da teče. V kolikor bralec tovrstne antropologije ni tudi sam analitik, bo interpretacija teksta znova podvržena izkrivljanju skozi lasten ponotranjeni kulturni vzorec, ali pa bo popolnoma nerazumljiva, nesmiseln labirint tuje terminologije. Sapir problem človekove percepcije stvari, ki je nujno filtrirana skozi njegovo subjektivnost v najširšem smislu, zaradi česar je nevtralen opis realnosti v osnovi nemogoč, opredeli takole:

Zatorej se lahko izkaže, da je njegova (antropologova - op. L. K.) "kultura"... tako formalizirana, da obstaja zgolj kot mentalni konstrukt in nima nikakršne objektivne realnosti. [V tem primeru] je noben individuum [iz skupine, za čigar kulturo gre], ne bo prepoznal kot svojo lastno kulturo - v številnih vidikih se mu bo zdela docela tuja... Posledično so vse klasifikacije v domeni kulture nenatančne [in nujno relativne]. Klasifikacije, kot so religija, socialna organizacija in tako dalje [nimajo natančnih ekvivalentov] v primitivni misli. Informatorji ne vidijo smisla v naših ustaljenih konvencijah za klasificiranje njihove kulture. (Sapir 1994, 139, 57).

Antropologiji torej (tudi po Sapirjevem mnenju) ne preostaja drugega »kot vztrajanje pri razliki« (Godina 1998, 233) in zapisovanje le-teh.

Resnica in lacanovsko *Realno* sta si podobna v svoji »ne-celosti«, nezmožnosti polne artikulacije v označevalcu; v svoji materialni nezmožnosti pa resnica vendarle cilja na *Realno* želje preko akta polnega govora¹⁴¹ med potekom analize. Dodana vrednost (antropološkega) metodološkega pristopa, ki v proces interpretacije vključuje *samorefleksivno analizo (antropologovih) lastnih odzivov* na simbolno kastracijo tujega kulturnega okolja (npr. Briggs 1987), je, da v svojem simbolnem aspektu preko repetitije potlačenih idej v stiku z Velikim drugim »tujega« simbolnega univerzuma, katerega mesto najpogosteje zaseda informant, vzniknejo ključni označevalci subjektive (antropologove) zgodovine.

Po drugi strani močni čustveni odzivi, ki spremljajo soočanje s tujim *Simbolnim*, dajejo slutiti, da je v tej dinamiki med antropologom intra/inter-subjektivnim Drugim spet podobno paradoksalno razmerje kot med analitikom in analizantom, ki je v psihoanalizi

¹⁴¹ »Lacanova definicija polnega govora kot govora, ki se vzpostavi v identiteti s tistim, o čemer govori, je definicija, ki vpelje identiteto med resnico (simbolnim) in njenim objektom (realnim).« (Lacan 1966b v Žerjav 2007, 182).

imenovan *transfer* oziroma *kontratransfer*. Freud loči med tremi oblikami transferja – ponavljanje, odpor, sugestija (prim. Freud 1987a). Lacan razume transfer in kontratransfer – nabor analitikovih predsodkov, strasti, zagonetnosti in celo pomanjkljivega znanja – na neki točki v dialektičnih procesih v analizi (Lacan 1966a, 225) kot dva različna obraza istega fenomena, v katerega sta vpletena tako analizant kot analitik (Lacan 1971, 231). Transfer je seveda eden temeljnih konceptov in osrednjih momentov, na katerih temelji proces psihoanalize (Lacan 1996), a hkrati med posameznimi družboslovnimi vedami, vključno z (kulturno) antropologijo, vedno bolj obstaja strinjanje, da so pojavi, ki jih je psihoanaliza povezala in opisala pod pojmom »transfer«, v jedru vseh medčloveških odnosov, saj označuje prav mesto vstopa subjekta v intersubjektivno razmerje in je zatorej prepoznavanje transfernih vsebin eden izmed osrednjih gradnikov v procesu razumevanja kulture (Waud in Herdt 1987, 6).

V zgodnjih študijah iz šole *kulture in osebnosti* je metodološki pomen transferja, z nekaj izjemami¹⁴², zanemarljiv, in enako je stanje tudi danes v sodobni psihološki antropologiji (Spiro 1996, 761)¹⁴³. Obrat h kritičnim pristopom pisanja etnografije kot temeljne metode beleženja, sestavljanja in razlaganja kulturnih fenomenov, je podobno pokazal način(e), kako različni modusi oziroma (literarni) stili reprezentacije realnosti rezultirajo v različnih in pogosto novih vpogledih (Clifford 1986), v »resničnih fikcijah«, razkrivajoč subjektivizirano objektivnost »piscev« antropologije. Podobno kot Clifford tudi Sapir dojema svet, ki ga preučuje antropolog, kot svet »relativnih fikcij – "svet pomenov"« (Sapir 1994, 82) in opozarja na tendenco v družboslovju na splošno, da opiše (in kvantificira) svet kot sosledje kavzalnih dogodkov: »Opustiti moramo iskanje teh kavzalnih sekvenc in se omejiti na tipične sekvence.« (Prav tam). V podobnem duhu lahko nadaljujemo s Feyerabendom, ki pravi, da je znanost samo ena od mnogih oblik mišljenja, ki jih je človek razvil, ne nujno najboljša, vsekakor pa je dosti bližja mitu, kot je filozofija znanosti pripravljena priznati (Feyerabend 1987, 287). Zgodovina antropoloških teorij ni nič drugega kot porajanje različnih metagovorov, metadiskurzov, ki so gospodovali določenemu času in prostoru ter totalizirali, »prešivali« družbeno realnost: »Zgodovina humanističnih znanosti bi bila tako v nekem smislu diahronija metagovorov, in vsaka znanost... bi vsebovala lastno smrt v obliki govorce, ki bo to znanost govorila.« (Barthes 1990, 203).

¹⁴² Spiro (1996, 761) navaja dela Devereuxa (1951) ter Gladwina in Sarasona (1953).

¹⁴³ Spiro (1996, 761) izpostavlja izjeme, med katere spadajo dela Crapanzana (1980), Ewingove (1987), Krackeja (1978) in Lévineja (1981).

Pozicija Lacanove psihoanalize je seveda povsem nasprotna: namreč »ni Drugega (od Drugega« (Lacan 1994b, 289). Pomeni, da metapozicija (za govorico) ne obstaja, ker obstaja neki objekt posebne vrednosti – *objekt razloga-želje a*, ki onemogoča totalizacijo polja govorice. A to hkrati ne pomeni, da lahko psihoanaliza s svojim miselnim aparatom in vednostjo kot taka predstavlja metapozicionalno vednost, ki naj bi drugim družboslovnim znanostim omogočala dostop do vednosti onkraj specifičnega diskurza. Ta nezmožnost psihoanalize, da bi s svojo vednostjo prešla družbeno realnost, je vpisana v samo bistvo psihoanalize, v njen »kronski« objekt, oziroma v manko le-tega, kot ga poraja struktura označevalca.

Če je kdo, potem so antropologi lahko tisti, ki lahko v fenomenologiji teorij o »drugem« pokažejo dokaz, da je *objekt znanosti* vedno privid, fikcija (Lacan 1966a, 306), izmuzljivi objekt-razlog želje, lacanovski *objet petit a*. A v kolikor je antropologov interpretativni proces, začeni s samo terensko izkušnjo, nujno podvržen zakonitostim lastne (in informantove) Želje in lahko kaj hitro dobi »newageovski« pridih¹⁴⁴, po Lacanu (prav tam, 225) sam transfer in interpretacija z njim povezanih pojavov ne bi smel biti jedro analize. Njegova funkcija je, da ohranja interpretativni proces¹⁴⁵ v gibanju, da ponuja pogled iz drugega zornega kota, ob upoštevanju pasti, ki jih interpretaciji nastavlja lastna Želja. V psihoanalitični praksi to pomeni, da je pogoj za to predhodno opravljena analiza samega psihoanalitika.

Vprašanje transferja pa seveda ni omejeno zgolj na odnos »na terenu«, ki naj bi proizvedel objektivno znanstveno vednost. Spomnimo se zdaj že skoraj mitične debate med Freemanom in Meadovo o problemih adolescence na Samoi (Freeman 1983). Komu verjeti? Kdo je tista avtoriteta, porok pomena, predpostavljeni-subjekt-vednosti (*sujet supposé savoir*), če lahko verjamemo Lacanu, v katerega prenesemo svoje vedenje in verovanja (Miller 1983, predavanje 4 in 5)? Kdo ali kaj je tisti Gospodar-označevalec, okoli katerega je organizirano diskurzivno polje in ki ima poseben dostop do vednosti (o drugem)?

Klasične antropološke monografije, ki naj bi jih prebral vsak študent antropologije, so neke vrste *rite de passage* teoretičnega šolanja, a so hkrati viri navdiha in gradniki posameznikovega prihodnjega paradigmatskega okvirja. To je točka prehoda v problematično domeno predpostavljenega pomena in antropologija, tako kot vse druge znanstvene discipline, temelji na tovrstni aktivnosti, vsaj kadar govorimo o umeščanju terenskega materiala v že

¹⁴⁴ S tem mislimo na prepričanje, da je v resnici mogoče spoznati oz. »najti« samega sebe.

¹⁴⁵ V analizi bi to pomenilo ohranjati analitični dialog med analizantom in analitikom.

obstoječ teoretski okvir. To nedvomno še posebej velja za antropologijo, saj terenska opazovanja, čeprav kodirana v formo znanstvenega diskurza, vedno odsevajo subjektivne interpretacije »objektivne« realnosti. Problem pretiranega sklicavanja na izključno terensko metodo, ki pogosto vključuje tudi informantov subjektiven pogled na kulturni element, ki pa je skozi antropologovo interpretacijo povzdignjen v objektivno dejstvo, temelji na reduciranju antropoloških problemov na terenske »just-so stories«, s čimer se veda sistematično izogiba zgodovinski in teoretski kontekstualizaciji.

Ponovno nimamo opravka z merljivimi dejstvi, ampak z interpretacijami (interpretacij), kjer obstaja »težnja razumeti¹⁴⁶ drugo družbo skozi lastne izkušnje« (Sapir 1994, 58). Leach zatrjuje, da »bo vsak opazovalec, ne glede na to, kako dobro je strokovno usposobljen, videl nekaj, česar ne bo mogel potrditi noben drug opazovalec; namreč nekakšno harmonično projekcijo svoje lastne osebnosti« (Leach 1984, 22). Kot je to formuliral Geertz: »... vsak ima pravico ustvariti svojega divjaka za svoje namene« (Geertz 2000, 347), ali kot je to ideološko nastrojenost interpreta formuliral tudi Sapir, pri katerem je pri antropologu vedno že na delu »tendenco, da beremo drugo družbo skozi svojo lastno izkušnjo« (Sapir 1994, 58). Relativno kratkotrajno (nekajmesečno) bivanje v tuji skupnosti s subjektivnimi lastnimi opažanji, bolj ali manj zanesljivimi podatki, pogosto pridobljenimi od informantov, ne rezultira nujno v poglobljenih antropoloških analizah opazovanih skupnosti. »Etnografske in antropološke resnice so delne, nepopolne.« (Clifford in Marcus 1986, 7)

Sapir na več mestih izpostavi »fiktivnost« antropološkega objekta, v tem primeru antropologove »kulture«, ki je vedno zgolj »koncept, ne pa realnost« (Sapir 1994, 55), nek subjektiven, abstraktni model, ki nam govori o zgolj redu pomena stvari in ne o stvari sami: »antropologova 'kultura' je potemtakem hierarhija abstrahiranih vzorcev in njihovih kompleksnih medsebojnih odnosov« (prav tam, 54). Sapir o neobjektivnosti pri definiranju pojma kulture trdi, da je »zares zelo težko in morda celo nemogoče [identificirati, kaj je kulturno povsem] objektivno.« (Sapir 1994, 41). Iz tega razloga antropolog v objektu zmeraj vidi odsev lastne Želje in je njegovo razumevanje realnosti simptomatsko: »[tisto, kar izbereš za proučevanje]¹⁴⁷, je odvisno od tistega, kar želiš videti« (prav tam, 49).

Vzporednice s fenomenom *transferja* v psihoanalizi se tu zdijo (spet) na mestu. Analizant lahko pride do pomena svojih simptomov, »kodiranih« sporočil iz Nezavednega, le v primeru, da predpostavlja, predvideva, torej verjame, da analitik že ve »skriti« pomen in

¹⁴⁶ Sapir uporabi besedo *read*, torej »brati pomen« označevalcev v neki družbi (Sapir 1994, 58).

¹⁴⁷ V tem primeru Sapir daje primer preučevanja religije. Ni prav vsako vedenje ali praksa povezana z religijo religiozne narave, ker je razpon človeških dejavnosti in vedenj povezanih z religijo v njenem najširšem pomenu izjemno širok.

rešitev njegovih težav. Objava Malinowskijevega osebnega dnevnika (1967) je bila grenka in streznujoča izkušnja za njegove najbolj zveste učence in somišljenike. Geertz pravi, da je dnevnik Malinowskega prikazal, »da so uveljavljena mnenja o tem, kako delajo antropologi, precej neverodostojna. Mit o kameleonskem terenskem raziskovalcu, popolnoma notranje uglašnem z eksotičnim okoljem, živ čudež empatije, obzirnosti, potrpljenja in svetovljanstva, je porušil človek, ki je verjetno največ prispeval k njegovemu nastanku.« (1996, 91).

Privid guruja moderne etnografske metode se je razblinil in z njim mesto avtoritete človeka, ki naj bi vedel, kako domačini resnično razmišljajo (glej Pratt 1986). Geertz navaja, da je:

Šok zvečine povzročilo zgolj odkritje, da Malinowski ni bil, rahločutno rečeno, čist, dober dečko... Diskusija se je zvedla na moralni značaj Malinowskega oziroma njegovo pomanjkanje, izvirno globoko vprašanje, ki ga knjiga zastavlja, pa je bilo prezrto. Namreč, kako je antropološka vednost o tem, kako domorodci mislijo, čutijo in dojemajo, sploh mogoča, če ne, kot so nas učili verjeti, skozi neke vrste izjemno občutljivost in s skoraj nenaravno zmožnostjo misliti, čutiti in zaznavati kot domorodec. (1996, 92).

Če je bilo to razkritje po eni strani tragično, hkrati predstavlja kronski primer komičnosti samega antropološkega podjema. Zato za začetek izhajajmo iz vezi med psihoanalizanalizo in komedijo oziroma Lacanove konceptualizacije analitičnega diskurza. Za razliko od Freuda postavi lacanovska psihoanaliza v ospredje *objekt mali a* in ne označevalca-gospodarja. Gre za komično izkustvo le-tega, ki se izkaže za komično šele za nazaj, iz konca analize, oziroma ko je analiza že napredovala (Zupančič 2002, 53). »Ljubezen je slepa,« pravi pregovor. In zato komična, bi lahko dodali. Analogen omamljenemu zaljubljenцу je antropolog, ki v slepi veri po odkritju temeljnih zakonitostih družbe (v svoj metonimični objekt – mit, sorodstveni sistem, vzorce kulture itd.), ki jo proučuje na terenu, prehodi dolgo kalvarijo, preden pride, če sploh, do željenega rezultata. Ta »predhodna komedija«, spomnimo se le komičnih peripetij Malinowskega na Trobriandskih otokih, vselej vključuje strastno razmerje antropologa do njegovega objekta preučevanja in se pogosto komično razkrije šele retroaktivno. Malinowskega so se pozneje domačini spominjali kot tistega, ki je spraševal najbolj neumna in neumestna vprašanja (Kuper 2014, 17). Komični subjekt – antropolog tako trdno verjame in zaupa v svoj metonimični objekt, pri čemer je ta vera vselej nekoliko naivna. Kljub temu, da se neomajna vera v objekt pogosto izkaže za neutemeljeno (spomnimo se debate med Meadovo in Freemanom), pa mu te naivnosti ne gre šteti v zlo, saj vselej pride na svoj račun oziroma najde svojo zadovoljitve: »Prav ta moment zadovoljitve je tisti, zaradi katerega

komični subjekt kljub temu, da se njegov objekt lahko izkaže za varljivega in njegovo zaupanje za neutemeljeno, iz tega razočaranja ne izide razočaran in trpek, ampak vedno nekoliko dobrovoljen.« (Zupančič 2004, 62).

Kljub temu, da so posthumno objavljeni osebni dnevniki Malinowskega njegovo življensko delo predstavili v povsem drugačni luči, nekaj kar bi lahko razumeli kot diskreditacijo ene največjih antropoloških avtoritet, pa sodobna antropologija tega motečega dejstva ne vidi kot poraza.

4.2.2 Sklep

V podpoglavju 4.2 *Želja in metoda* smo odgovorjali na peto raziskovalno vprašanje, kaj pomeni lacanovsko razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega za metodologijo in epistemologijo antropološke vede. Antropologija se v pojasnjevanju človeškega fenomena srečuje s »dvojnimi obratom« istega problema: fenomenološki dimenzija problema se skozi prizmo Želje hkrati vrne kot metodološka zagata. Odprli smo vprašanje, kako ločiti med reprezentacijo opazovanih kolektivnih predstav in subjektu lastno interpretacijo kolektivnega fenomena, predrugečenega skozi lastno libidinalno ureditev, in po drugi strani, kako opisati antropološki fenomen neodvisno od osebne, antropologove fantazme.

Nezmožnost objektivne antropološke reprezentacije drugosti je torej povezana z antropologovo, pa tudi informantovo Željo, ki izkrivlja realnost. Resnica v psihoanalizi vedno zadeva vprašanje Želje. Subjekt govornice in resnica o realnosti sta si torej radikalno heterogena, vmes je namreč vedno fantazma. Tematizirali smo vrzeli v antropološki metodi, vse povezane z nezmožnostjo preseganja interpretu lastnega fantazmatskega okvirja. Psihoanaliza je odnos med analitikom in Željo analizanta razdelala skozi koncept *transferja* in s konkretnimi metodološkimi napotki za »ravljanje« z njim in je torej zmožna misliti tovrstne pojme brez sklica na neko metagovorico. Kot taka je lahko koristen epistemološki temelj, na katerem bi lahko gradila tudi antropologija. Resnica nikoli ne more biti univerzalna. Je vedno partikularna, svojstvena slehernemu subjektu, zato ne more biti v domeni eksaktne znanosti, saj je koncept resnice po Lacanu smiselno zgolj v kontekstu govornice (Lacan 1977b, 172). Ker so kultura in njeni fenomeni v domeni reda pomenov, je lahko antropologija interpretativna znanost, ki beleži partikularne resnice. Sapir izrecno opozarja na zagato, ko razlaga

antropologovo gradnjo modela kulture, abstrahiranega iz vedenja in kulturnega vzorca, saj je ta proces v domeni subjekta – antropologa, ki lahko prehitro zapade v napačno sklepanje ali posploševanje, pa naj si bo to zaradi »kognitivnih iluzij« jaza ali skozi prizmo Želje, ki preko *objekta a* izkrivlja sliko realnosti.

Koncepte fantazme, Drugega in *objekta a* smo navezali na *Realno kulturnega šoka*, katerega nastanek smo (med drugim) interpretirali z nastankom dvosmernega neravnovesja v (antropologovi) fantazmi. Realno v antropologiji posredno tematizira temeljno »vrzel« človeške subjektivnosti – manko biti, ki jo antropolog osebno doživi kot »kolateralno« posledico terenske metode z udeležbo.

5 SKLEP

Lacan nekje omenja, »da se je bilo s trenutkom, ko je bilo odkrito nezavedno, težko izogniti lingvistiki« (Lacan v Šterk 1998, 91). Podobno bi lahko trdili v zvezi s Sapirjem, le da je pri njem teoretski razvoj šel v obratni smeri: ko so bile enkrat odkrite obče zakonitosti (strukturalne) lingvistike, se je bilo težko izogniti nezavednemu. Nezavednemu, ki izkazuje strukturo in neke obče zakonitosti, celo lingvistične, a je hkrati »osebno«, partikularno, torej nezavedno kot »vsota učinkov govora na subjekt, in sicer učinkov, ki se gibljejo na isti ravni, kjer se subjekt vzpostavi prek učinkov označevalca« (Lacan 1996, 118). Pri Sapirju je interes za tovrstno nezavedno dimenzijo, ležečo v ozadju kulturnih fenomenov, izšel iz njegovih jezikoslovnih raziskov, natančneje, z njegovim pojmovanjem fonema. Njegovo razumevanje fonemskih vzorcev v ospredje postavlja delovanje ritmičnih in vzorčenih univerzalnih nezavednih struktur človeškega uma in hkrati nakazuje smer njegovih nadaljnjih antropoloških raziskav iz področja kulture in osebnosti.

Vzpostavitev tega novega polja »socialne psihologije« (Sapir 1994, 239), temelječe na spoznanjih iz jezikoslovja in psihiatrije, kjer je teoretsko prednjačila prav Freudova psihoanaliza in njene različice, je najprej temeljila na redefiniciji samega pojma kulture v takratni ameriški antropologiji. Samega pojma Sapirjev pristop nikakor (popolnoma) ne ukinja, a premakne njegove meje iz področja sociologije in etnografije, etnologije v bolj humanistično smer. Klasični, linearni, naturalistični antropološki pristopi so s Freudovim odkritjem »novega kontinenta« človeške eksistence izgubili svojo pojasnjevalno moč. V kolikor je do tedaj etnologija oziroma antropologija v jedro svojega proučevanja postavljala totaliteto materialnega in na njem temelječega duhovnega razvoja celih družb, je novo stoletje prineslo epistemološki obrat, v katerem posameznik ni zgolj več pasiven element zgodovinskih in naravnih procesov, ampak aktiven dejavnik in sooblikovalec le-teh. Primer tovrstnega historično-materialističnega pristopa k študiju človeške družbe je na primer Lewis H. Morgan, najvidnejši in najpomembnejši predstavnik t.i. *socialnega evolucionizma*, ki je svoja razmišljanja in model zgodovine povzel v antropološki klasiki *Ancient Society* (1871). Delo predstavlja sintezo socialnoevolucionistične misli, ki se je v mnogih aspektih nezavedno ohranila do danes. Morganovi kritiki so poudarjali, da je njegova teorija neizvirna in da je le združil parcialne evolucionistične študije (pravo, družina, ekonomija...), ki so obsegale številne aspekte družbenega življenja. Morgan je pisal in deloval sočasno z Marxom, čeprav se nista poznala, sta prišla do mnogih podobnih zaključkov. Podobno kot Marxov in Engelsov model zgodovinskega razvoja je Morganov temeljil na ekonomiji. Ekonomija je torej glavno

gibalo in bistvo vseh družbenih pojavov (tip družine, tip sorodstva, politični sistem itd.). Morganov model zgodovine je bil trofazen. Vse družbe naj bi šle skozi razvojne stopnje divjaštva, barbarstva in civilizacije (glej Morgan 1985; Godina 1998, 43–75).

Čeprav je Freudovo delo eno v vrsti tistih¹⁴⁸, ki v srži redefinirajo človekovo mesto v utečenem naravnem redu stvari in ga z odkritjem Nezavednega deavtonomizira, to velja zgolj za določen segment človekovega duševnega aparata, za zavestni jaz. Posameznik iz analize je začetna stopnja v Freudovem induktivno izpeljanem modelu človekove duševnosti. Ta ideološki zastavek, ki se obrača na »novega« posameznika liberalnega kapitalizma, osvobojenega arhaičnih družbenih razmerij, izhajajočih iz povezanega življenja v skupnosti, ustreza strukturnim premikom v socio-ekonomskem sistemu, kjer individualno, tudi v znanstvenem diskurzu, dobi prednost pred kolektivnim. Zato ne preseneča, da je bil pojmovno-kategorialni aparat psihoanalize v »duhu časa« viden kot izjemno uporaben in ploden pristop tudi v antropologiji, še zlasti v ameriški (kulturni) antropologiji. Za Sapirja je psihoanaliza oziroma »psihiatrične teorije«, ki jih enači s psihoanalizo (prim. prav tam, 148), »dragocena zaradi svojega načina razmišljanja, ne pa zaradi svojih trenutnih formul« (Sapir 1994, 148) in še dodaja, da »je psihoanalitična šola zelo verjetno prispevala več kot kdorkoli drugi k razumevanju osebnosti« (prav tam, 241).

V evropski socialni antropologiji iz prve polovice dvajsetega stoletja je torej prevladoval sociološki, »makro« pristop k analizi antropoloških problemov, kjer posameznik, še zlasti njegova »psihologija«, ni v ospredju, ampak je predmet analize (mehanično) delovanje družbe kot sistema. Tovrstna izvensistemska perspektiva je (bila) manj prisotna v ameriški (kulturni) antropologiji, ki se je vse od Boasa in njegove šole naprej ukvarjala s pojmom kulture, kot tudi posameznikom, njenim integralnim delom, še zlasti ko je šlo za socializacijske teme in inkulturacijske procese. V sedemdesetih letih 20. stoletja pa je prišlo v sami disciplini do kritične samorefleksije temeljnih postulatov in paradigme vede, kjer je bila pod vprašaj postavljena ustreznost antropološke (terenske) metode, razmerja z informanti, verodostojnost zapisov v monografijah itn. Šele v zadnjem desetletju ali dveh se vse bolj, ne zgolj skoz prizmo Geertzove zahteve po pogledu »z domačinskega zornega kota«, pojavljajo zahteve po vključevanju dimenzije subjekta v analizo (Poštrak 2001, 213), k epistemološkemu izhodišču, ki je bil ključen že za Sapirja (1994, 88, 139–42, 192, 198, 227, 241).

¹⁴⁸ Prim. Bahovec 1990.

V disertaciji smo skozi vzporedno branje Sapirja z Lacanom poskušali pokazati, da je bil Sapirjev zastavek s psihoanalizo umesten in da je prav psihoanaliza omogočila tematizacijo, če že ne pravilno identifikacijo problema (navidezne) dihotomije med posamezniki in kulturo ter kulturnimi vzorci, nekaj, kar vsaj evropska antropologija tridesetih let dvajsetega stoletja ni naredila. S tem mislimo na vztrajanje na delitvi med strukturalistično paradigmo z osredotočanjem na sistem brez posameznika ter funkcionalistično, ki se ukvarja še vedno tudi s posameznikom. V disertaciji smo tako postavili raziskovalni cilj preučiti uporabnost in smotrnost vpeljave lacanovskega koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti* za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture oziroma kulturnega vzorca.

Sapirjeve hipoteze o »psihologiji kulture« to delitev poskušajo preseči v tem, da njegov model v prvi vrsti šele vzpostavlja prostor, v katerem je odnos med posameznikovo psihologijo in kulturnim vzorcem mogoče misliti. Brez pripoznanja, da ja ta odnos resničen, Sapirju ne bi bilo mogoče zgraditi antropološkega teoretskega modela, ki naj bi dal odgovore na vprašanja in opažanja o tipizaciji človekovih psiholoških značilnosti, ki so zaposljevali mislece najmanj od Hipokrata naprej (glej Lindberg 2007): katere so splošne psihološke korenine slehernega kulturnega vzorca in normativne matrice, ki proizvajajo »tipične« pripadnike neke kulture? Kakšna je »bazična« osebnostna struktura tistih individuumov, ki si prizadevajo za to, da sledijo prvo, vzorčeno »as-if psihologijo«, in kakšna je osebnostna psihologija odklonskih posameznikov, ki se pomembno razlikuje od kulturno predpisane matrice? (Sapir 1994, 194).

A pomembnost psihoanalitičnih teorij za antropologijo ni zgolj v idejah in poskusih razrešitve konkretnih antropoloških dilem, ampak v odkritju nekaterih temeljnih konstant človeške narave¹⁴⁹, njegovih verovanj in želja. Smer izmenjave idej med obema vedama tako ne bi smela biti v neposrednem stiku: psihoanaliza→antropologija, temveč je nujni vmesni člen človek in njegova univerzalna narava: psihoanaliza→človek←antropologija. Gre torej za navidezno dualnost materialnega, etnografsko »merljivega«, ter na drugi strani njegovega nasprotja - nematerialnega, duhovnega, simbolnega. Prav s tem razcepom, ki se stika v človeku, naj bi se ukvarjala antropologija kot veda o totalnosti človeškega fenomena. Medtem ko prvi element para ni sporen, je drugi izmuzljiv in težje neposredno »berljiv« s klasičnimi empiričnimi znanstvenimi metodami.

¹⁴⁹ S tem mislimo na univerzalnost psihoanalitične metode kot dokaz obstoja Nezavednega in procesa potlačitve pri govorečem subjektu. Roheim v tej luči navaja medkulturno skladnost med analizo sanjskega materiala med evropskimi in neevropskimi posamezniki (glej Lincoln 1935).

Ena prvih teorij, ki je poskušala zaobjeti kompleksen odnos posameznikove navezave na (družbene) simbolne sisteme, je Maussova. Telo je preko *telesnih tehnik*, torej načinov »kako znajo ljudje v različnih družbah tradicionalno uporabljati telo« (Mauss 1996, 203), neposredno navezal na družbeno na relaciji *individualna psiha – družbeni simbolizem*. Vendar naj bi Mauss po besedah Lévi-Straussa (prav tam, 239) iskanje povezave med obema sistemoma iskal na napačnem koncu. Šele iz simbolnega se poraja družbeno in ne obratno. Lévi-Strauss vpelje pojem ničtega označevalca kot tistega stičnega elementa, ki zagotavlja funkcioniranje celotnega sistema in predstavlja točko subjektovega vpisa v sistem. Na individualno – družbeno je po Maussu treba gledati samo iz perspektive odnosov med njima. Pomembna so torej razmerja med elementni in ne elementi sami po sebi. To je pozicija, ki jo je pozneje pod vplivom saussurovske lingvistike dodelala strukturalna antropologija Lévi-Straussa.

Iz metodološke nujnosti se je rodila tudi povezava med antropologijo in psihologijo, ki je enega od vrhuncev dosegla v teoretski tradiciji Boasovih učencev šole »kulture – osebnosti«. Še posebej ploden je bil stik med antropologijo in psihoanalizo. Ta šola je predstavljala epistemološki zasuk od francoske sociološke tradicije, durkheimovskega reificiranega odnosa *družba – posameznik*, saj je v antropologijo vpeljala koncept posameznika kot »bifurkacijske«¹⁵⁰ točke v do tedaj mehanističnem pojmovanju družbe. »Kakor hitro navežemo koncept zgodovine na psihološke temelje, smo odpravili prastaro naziranje, da je družba mehanizem ali stroj z mnogimi deli... Pomen tolmačenja, da družba ni organizem, je v tem, da zanikamo vsaka avtomatična reguliranja v odnosih med individualnimi deli /družbe/.« (Kardiner v Šumi 1990, 25). Do Sapirja in drugih predstavnikov antropološkega psihologizma je imela isto izhodišče tudi antropologija; družbeni zakoni so bili razumljeni kot pojavi »*sui generis*«. To še kako velja tudi za evropsko strukturalistično tradicijo, kjer je Lévi-Straussova struktura povsem avtonomen¹⁵¹ red, ki vzpostavlja subjekta in celotno družbeno realnost.

Drugi del drugega poglavja disertacije predstavlja umeščanje epistemološke vloge posameznika v zgodovini antropologije, natančneje v antropoloških študijah *kulture in osebnosti*, iz česar sledi analiza možnega mesta umestitve koncepta lacanovskega Subjekta

¹⁵⁰ V matematiki (teorija kaosa) pomeni bifurkacija pojav nenadnih sprememb v dinamičnih sistemih kot posledica majhnih sprememb v okolju, ki lahko vodijo do »kaotičnega« obnašanja sistema. Je točka, v kateri določen kritični parameter preide mejo, ki povzroči radikalno spremembo (reorganizacijo) vedenja sistema. Za to, da bi se lahko pojavile bifurkacije in kaos, pa mora biti vsaj en odnos med elementoma v sistemu nelinearen (po Bajec 2000, poglavji 1.1.2.1.4 in 1.1.2.1.5). V našem primeru bi bil takšen element Subjekt Želje.

¹⁵¹ »Vse, kar je v zvezi z mitom, pojasnjujemo izključno z njim samim, in glede na to izključujemo stališče tistih, ki mit raziskujejo od zunaj in najdevajo zunanje razloge.« (Lévi-Strauss 1974, 16).

na začetku tretjega poglavja. V tridesetih letih 20. stoletja se prvič pojavi potreba po »posamezniku« in to pri Boasu, še bolj pa pri Sapirju. Konceptualno, teoretsko in metodološko je posameznika definiral prav Sapir. Linearni model »kultura → posameznik → tip vedenja«, ki ga je uveljavila Benedictova, je Sapir razvil še nekoliko dalje.

Posameznik je središče njegove analize kulture. Z uvedbo vmesnih abstraktnih stopenj v svojem metodološkem modelu, pojmov hipotetične »as-if« kulture in psihologije, naredi jasno razliko med konkretno psihologijo posameznika in njegovim vedenjem ter latentno formo, ki to vedenje usmerja v kulturno pričakovano obliko. Začetna faza v analizi kulture je po Sapirjevem modelu opazovanje vedenja posameznikov, a ne zgolj katerokoli naključno vedenje, ampak samo »tipična« vedenja posameznika. Iz teh je nadalje moč izoblikovati teoretski idealni tip osebnosti tega posameznika, njegovo »kot-da osebnost« (*as-if personality*). Ta je abstrakcija pojma višjega reda, »kot-da psihologije« kulture (*as-if psychology*), ki ji posameznik pripada. Šele na osnovi te simbolne predloge, »kot-da psihologije« kulture, je mogoče rekonstruirati kulturni vzorec, končni cilj analize. Njegovo holistično razumevanje posameznika je »personaliziralo« in redefiniralo do tedaj strogo družboslovno pojmovanje koncepta kulture z uporabo psihologističnih konceptov, ki so v antropološko analizo preko lingvistike na sistematičen način uvedli zavedanje o obstoju nezavednih mehanizmov na relaciji posameznik (osebnost)-kultura: »"Posameznik"... ne pomeni zgolj biološko definiranega organizma, ki se ohranja preko fizičnih stikov (z okoljem, op. L. K.) in simbolnimi nadomestki le-teh, ampak tisto celoto forme, pomena in posledic simbolne dejavnosti, ki se jih posameznik deloma zaveda in jo usmerja, deloma sluti in se ji uklanja, deloma je ne pozna in se ji podreja.« (Sapir v Mandelbaum 1949, 518).

Jezik je za Edwarda Sapirja esenca kulture. Preko njega lahko vstopimo v kulturo. Podobno je Freud razumel sanje kot »kraljevska vrata do nezavednega« (Lacan 1994b, 211). Kultura je za Sapirja torej svet izmislekov, ki so v domeni govornice, s tem pa je še bolj radikaliziral Boasovo tezo o fundamentalnosti jezika. Posameznik je določen prav preko jezika ← kulture. Jezik konstituira vse dimenzije posameznika, tudi njegovo mišljenje. Posameznik lahko misli le tisto, za kar obstaja beseda, misel, ki se zrcali v Wittgensteinovi tezi: »Meje mojega sveta so meje mojega jezika.« (Wittgenstein 1976, 131).

Ni pa Sapir edini avtor, ki je pomembno prispeval k razvoju področja (zgodnjega) psihologizma oziroma šole »kulture – osebnosti«. Benedictova uvede koncept nacionalnega karakterja, ki pa deluje po načelu linearne logike *posameznik – kultura*. Ta linearna zveza, sicer teoretsko napačna, je imela daljnosežne posledice. Margaret Mead je na etnografskem materialu iz Samoe želela združiti ideje Boasa in Benedictove, od katere je prevzela koncept

»temperamenta«, vendar pa je za razliko od Benedictove, izpostavila pomen vzgojnih tehnik pri oblikovanju posameznika. Izpustila pa je koncept Ojdipovega kompleksa kot tiste točke diskontinuitete, ki pomeni konec infantilnih vzorcev obnašanja. Izpuščen je ta ključni vidik reorganizacije libidinalne ekonomije, ki je temeljna za nadaljnje življenje posameznika (Godina 1998, 205; 221, op. 35; 229). Z vpeljavo teh psiholoških konceptov je poskušala antropologija najti tisto točko, kjer se stikata duša in telo, ter hkrati pojasniti mehanizme, ki pojasnjujejo njuno medsebojno soodvisnost.

Prva teza disertacije je, da umeščanje antropološkega koncepta »kultura« in razumevanju razmerja med posameznikom in družbeno realnostjo v lacanovski pojmovni sistem, *Simbolno*, *Imaginarno* in *Realno*, pripomore k jasnejši teoretski opredelitvi te problematike. Znanstveni antropološki diskurz je, kot vsak drug, poseben tip argumentacije in artikulacije idej, ki sledi strogim jezikovnim kanonom ter historičnim procesom in je kot tak proizvod govorečih individuumov, katerih odnos do sveta je že v samem bistvu pogojen s vpetostjo v triadno strukturo *Realnega* – *Simbolnega* – *Imaginarnega*. Kar torej velja za subjekt (označevalca), velja tudi za antropologijo kot »znanost«. Sapirjevo poudarjanje centralnosti posameznika kot ničte stopnje antropološke analize in njegovo holistično razumevanje prepletenosti različnih konstitutivnih redov (inter/intra) subjektivnosti, biološkega¹⁵² - *Realnega*, družbenega - *Simbolnega* in psihološkega¹⁵³ - *Imaginarnega* razumemo prav v tej smeri.

V antropologiji je *Realno* Drugega, njegove Želje, (»primitivnega divjaka«, soseda, pripadnika etnične manjšine, bližnjika, nasprotnega spola itd.) tisti kavzalni in dinamični moment, ki vodi aspiracije »razumeti Človeka«, večne enigme, ki pa jo je nemogoče povsem v celoti reprezentirati v označevalni verigi. Preprosto nemogoče je vedeti in povedati vse o drugem. Objekti preučevanja, kot na primer iluzorična »primitivna družba« (Kuper 1988), so forme *Imaginarnega* registra, domene pomenjanja. *Simbolno* daje potreben okvir za formalizacijo označenega. Izkušnje iz individualne analize, klinike, nakazujejo, da morajo biti vsi trije registri uravnovešeni, v kolikor naj bi bil sistem stabilen in »normalno« delujoč.

V eni najbolj splošnih in razširjenih definici kulture sta Kroeber in Kluckhohn zapisala, da:

¹⁵² Seveda lacanovskega *Realnega* ne gre v celoti enačiti s poljem biološkega, z naravo, a ima za razliko od *Simbolnega* in *Imaginarnega* tudi materialno konotacijo. Ta materialna dimenzija *Realno* neposredno povezuje z realmom biologije in telesa: realni oče je biološki in realni falos je penis, za razliko njegove imaginarne in simbolne funkcije.

¹⁵³ »Psihološkega« v smislu tistega, kar je mogoče neposredno in nedvoumno opazovati na terenu ter odraža zavestni manifestni nivo posameznikove psihologije, torej fenomenologijo Jaza.

Kulturo tvorijo eksplicitni in implicitni vzorci vedenja ter (vzorci, op. L. K) za vedenja, ki se pridobijo in prenašajo s simboli, s čimer predstavljajo specifično pridobitev človeških družb, vključno z materialno kulturo; (kulturo tvorijo) temeljne, zgodovinsko pogojene ideje in z njimi povezane vrednote; kulturni sistemi so tako po eni strani rezultat (človeške) dejavnosti in po drugi pogojevalni dejavniki za nadaljno aktivnost (posameznikov). (Kroeber in Kluckhohn 1952, 181).

Navezujoč se na to splošno definicijo kulture so »kulturne« vse tiste zavestne in nazavedne prakse, ki v veliki meri regulirajo vsakdanje življenje in hkrati osmišljajo, polnijo s pomenom svet. Kultura je nematerialna entiteta, katere zgolj stranski produkti so artefakti kulturno – materialne dediščine. Prav to nematerialno dimenzijo lahko v luči lacanovske psihoanalize beremo kot tisto dimenzijo, ki ji pravimo *Simbolno*.

Po Freudu izvira Kultura iz neke seksualne zagate in nanjo odgovarja, pri tem pa ustvarja nove seksualne zagate, ki ponovno potrebujejo »intervencijo« kulture. Ta kratek stik je v psihoanalitični terminologiji znan kot *kastracija*; kultura in človeška družba sta zgrajeni okoli »spoštovanja kastracije« (Zupančič, 2004, 227).

Ta ključna točka prepovedi, točka, kjer se začne Kultura, je Ojdipov kompleks (Freud 2007). Natančneje, Ojdipov kompleks ni začetna točka, rojstvo Kulture, ampak že posledica dejstva, da je Kultura že »na delu«. Osišče Ojdipovega kompleksa je simbolno dejanje *kastracije*, točka »normalizacije«, ko se posameznik zave, da nikoli ne more biti in hkrati posedovati falos. V njegovi socializacijski vlogi predstavlja vednost, da se Subjekt mora odpovedati določenemu užitku, kot individualizacijski potencial pa možnost, ki šele omogoči subjektu, da spozna logiko funkcioniranja Želje. Torej, da se nauči želeti, oziroma pomeni vzpostavitev koordinat partikularne libidinalne ekonomije.

Izhodiščna točka disertacije v izgradnji možnega modela interakcije med kulturo in posameznikom je Sapirjev teoretski zastavek po modelu: študij *vedenja - generalizacija - abstrakcija - kulturni vzorec* (Sapir 1994, 44; 49), natančneje opazovanje »kulturno-tipičnih« vedenj posameznikov, iz katerih je moč izbolikovati teoretski idealni tip osebnosti tega posameznika. Ta je del širše matrice družbeno pričakovane modalitete subjektivnosti, kjer je totaliteta družbenih normativov v nenehnem procesu reinterpretacije skozi prizmo subjektive libidinalne ekonomije. Šele ta simbolna predloga, »kot-da psihologija« kulture, je končni cilj Sapirjeve antropološke analize posameznika v kulturnem vzorcu.

Drugi del tretjega poglavja disertacije¹⁵⁴ gre z vpeljavo Lacanovega pojmovnega aparata v smeri razširitve oziroma nadaljevanja¹⁵⁵ Sapirjevega osnovnega modela. S prikazom strukturalizacije subjekta v štirih stopnjah Lacanovega *grafa želje* se izpostavlja centralnost pojma *objekta a*, objekta-razloga želje, kot hkratne točke subjektive partikularnosti na eni in mesto (kastracijske) intervencije Simbolnega na drugi strani.

Za antropološko razumevanje pojma kulture je pomemben Lacanov koncept *fantazme*, ki nastopa kot odgovor na neznosno enigmo želje Drugega ter hkrati vzpostavlja okvir, znotraj katerega želja sploh funkcionira. Fantazma spada v register *Simbolnega* in predstavlja polje »ponotranjene zunanosti« ter je zato delno kulturni konstrukt. Družbena realnost se ne more obdržati brez tovrstne »ideološke mistifikacije« (Žižek 1989, 25), ki je vpisana v njeno samo bistvo. Prevladujoča kultura dane skupnosti je dinamičen sistem, večplasten in zapleten nabor prepletajočih kulturnih vzorcev, ki vključujejo ključne »točke prešitij«, ključna identifikacijska vozlišča te skupnosti, ki proizvedejo inkulturiranega posameznika.

Pojem kulture je (bil) v antropologiji vedno definiran kot nasprotje »nečesa«, naj si bo to narava, civilizacija oziroma barbarstvo; torej kot nabor materializiranih specifičnih značilnosti, ki loči človeško bitje od kraljestva živali, pripadnika skupine enega simbolnega univerzuma od drugega, »nas« od »onih«. »Ko antropologija definira (družbenega) človeka s kulturo, postavlja nasprotje med kulturo in naravo.« (Lefebvre v Poštrak 2001, 223). Je drugo ime za razliko samo, kjer se homogenost množice (z)gradi z hegemonizacijo heterogenosti Drugega - bližnjika. Konstituiira se celo na podlagi izključitve vsaj enega elementa, »če ni te izjeme, če ne obstoji "vsaj en x", ki zanika znamenje univerzalnosti, potem se ne more konstituirati celota Vseh, potem celota razpade v "ne-" Množico.« (Žižek 1980, 132). Z »unarno potezo« (Freud 2007, 286) se vrši simbolna identifikacija s specifičnim označevalcem, ki nosi za subjekta izjemno natančen in (kulturno) določen pomen, saj zaznamuje »razmerje zadevne osebe do zadovoljitve, uživanja, točko (ali sled) njunega spleta« (Zupančič 2002, 117). A če ima specifična simbolna konstelacija neke skupine posameznikov povsem realne posledice, ki se odražajo na način, da lahko opazujemo vedenja individuov, ki se vedejo na »tipičen« način, je sam pojem kultura, še vedno zgolj to –

¹⁵⁴ Glej poglavje 3.4.1 *Kultura in fantazma*.

¹⁵⁵ Ni povsem odveč trditev, da je to zgolj precizacija Sapirjevega modela z uporabo konceptov (in terminologije), ki jih je (teoretska) psihoanaliza razvila ali pridobila iz prakse v desetletjih po Sapirjevi smrti (1939).

pojmem¹⁵⁶. Totaliteta kulture ni pojasnljiva z zunanjimi elementi ali vzroki, kakor tudi ne s posamezniki: »[Pri pojasnjevanju naše ali katere koli druge kulture bi nam zelo malo pomagalo, da bi svojo pozornost usmerili na make up posameznikove biologije ali na temperament ali na zavestne namene za obnašanje v določeni smeri.]... [V nekem smislu] je kultura samopojasnjujoča; [njene oblike ni mogoče pripisati zunanjim vzrokom].« (Sapir 1994, 214).

Sapirjev doprinos k razumevanju odnosa med posameznikom in kulturo je najprej njegov močan teoretski antipozitivistični epistemološki zastavek k omenjeni problematiki, kjer je antropologov rezultat analize vedno zgolj racionalni približek resnici (na terenu). Pozitivistična fuzija antropologije in psihoanalize je tako nič več kot zgolj sen; sen, od koder *Realno* spodletelega srečanja naslavlja Resnico.

V disertaciji smo nadalje dokazovali drugo tezo, ki izhaja iz zastavljenega drugega raziskovalnega vprašanja, da je vpeljava koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti*, kot je razumljen v Lacanovi teoriji za interpretacijo odnosa kulture in posameznika v točki, ki se začne z Edwardom Sapirjem in njegovo »lingvistično« interpretacijo koncepta kulture oziroma kulturnega vzorca, smotrna. Zgodovinsko gledano da Sapirjevemu teoretskemu modelu novo težo in hkrati negira uveljavljeno mišljenje v sodobni antropologiji, da je bil domet tradicije šole kulture-osebnosti teoretsko omejen in kronološko zaključen projekt.

Dialektično branje Sapirja skozi Lacanovo konceptualizacijo subjekta, kot je predstavljen v shemi t. i. štiristopenjskega *Grafa želje*, ponuja odgovor na raziskovalno vprašanje, kje je tista stična točka, v kateri se posameznik in socio-kulturna realnost srečata in vzajemno dopolnjujeta, in hkrati potrjuje tezo, da uporaba lacanovskih konceptov *Simbolnega*, *Imaginarnega* in *Realnega* doprinese k jasnejši teoretski opredelitvi antropološkega koncepta »kulture« in k razumevanju razmerja med posameznikom in družbeno realnostjo. Ta rehabilitacija antropološke ideje »kulture in osebnosti« potrjuje ugotovitev, da vrzeli, ki so jih v teoriji o kulturi pustile zgodnje teorije Boasovih učencev, prvič, ne gre enačiti s skupnim paradigmatskim imenovalcem, in drugič, »mesta neuspeha« nikakor ne predstavljajo teoretske »slepe ulice«, temveč nasprotno, predstavljajo plodna mesta za njene reinterpretacije.

¹⁵⁶ Dolžina hipotenuze enakokrakega pravokotnega trikotnika s katetama dolžine 1 cm je $\sqrt{2}$ cm. Njena vrednost je iracionalno število, ki je neskončno. Kljub temu izris na papirju ne da slutiti, da imamo opravka z nečim neštevničnim, z »abstraktno« resnico, s »pojmom«.

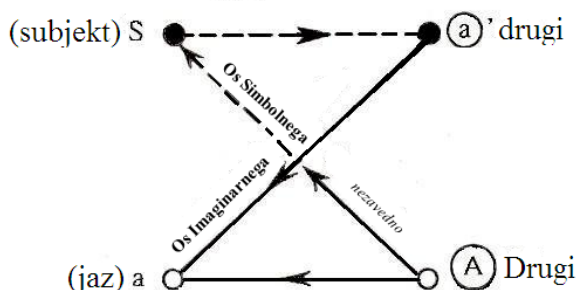
A če, kot trdi Sapir, kultura ni pojasnljiva z zunanji elementi ali vzroki, kakor tudi ne s posamezniki, kako jo torej definirati, oziroma v kakšnem razmerju je klasični antropološki pojem kulture s subjektivnostjo v Lacanovi teoriji? Zagotovo zaokroženega in enoznačnega pojma kulture, kot ga definira klasično družboslovje, v Lacanovi teoriji subjektivnosti ni mogoče najti. Če že, potem je tisto, kar družboslovne vede pojmujejo s pojmom kultura, moč umestiti zgolj v specifičnih točkah, mestih v strukturi, ki določa koordinate človekove subjektivnosti. Te točke so upodobljene, »matemizirane,« v različnih Lacanovih shemah, ki se v Lacanovem delu pojavljajo od petdesetih let prejšnjega stoletja naprej¹⁵⁷ in predstavljajo tako načrt intrasubjektivne strukture kot tudi načrt intersubjektivnih odnosov. Razlaga »sheme L« (glej shema 5.1) nazorno ilustrira razsrediščeno pozicijo subjekta: čeprav ta topološko zavzema zgolj eno točko v strukturi, je ta »raztegnjen preko štirih koncev sheme« (Lacan 1977b, 194).

Shema L, najosnovnejša Lacanova shematizacija konstitucije subjekta, jasno pokaže vzpostavitev subjekta nezavednega kot funkcije *Simbolnega* – najprej skozi govorico kot tako, ki otroka usmerja, da zahtevo formulira v označevalcu, in drugič, preko nje posredovanih kulturno-specifičnih pravil vedenja. Shema pokaže imaginarno naravo zavestnega jaza, ki se vzpostavi skozi dualno razmerje z njegovo zrcalno podobo, »malim drugim«, v t. i. *zrcalnem stadiju* otrokovega razvoja iz česar izhaja kritičen odnos Lacanove psihoanalize do identifikacije jaza kot osrednje psihične entitete, ki reprezentira celost človekove subjektivnosti (glej poglavje 2.4.1.1). Ta imaginarni odnos prekine *Veliki drugi*, ki preko »zidu govorice« doseže subjekt v prekinjeni in spremenjeni obliki in konstituira nezavedno. Z intruzijo simbolnega se jaz šele konstituira kot subjekt. To je točka simbolne »omrežitve«, začetka transmisije kulture, v kateri otrok postane del širšega (simbolnega) sistema, in spoznanja, da poleg njega in njegovih imaginarnih identifikacij obstaja še nekaj tretjega, da je del nečesa »večjega« od sebe. Označevalec tega je oče, vendar to ni zgolj on v »biološki preobleki«, temveč je to kultura, Družba, svet družbenih pravil in norm. S tem so postavljene jasne meje posameznikovemu učlovečenju, torej temu, kar bi bilo sicer biološko in nevrofiziološko možno, je pa v družbi, v katero se posameznik rodi, nezaželeno ali celo prepovedano (Južnič 1989, 36). Vstop v jezikovni univerzum matične kulture pomeni tudi rojstvo Nezavednega, kajti vstop v simbolno je povezan z izvorno potlačitvijo, ki cepi subjekt. Subjekt, ki je zdaj odcepljen od svoje primarne želje, od svoje imaginarne identifikacije, je odslej *jaz*, ki ga zaznamuje nek manko, ki je manifestacija izgube imaginarne Enosti (z

¹⁵⁷ Prva in osnovna je bila *Shema L*, ki se prvič pojavi leta 1955 (Lacan 1988b, 243). Nato sledile še druge: *Shema R* (1977a, 197), *Shema I* (1977a, 212) ter dve *Sadejevi shemati* (1966a, 774, 778).

materjo), katere odsev je *objekt a*.

Shema 5.1: Lacanova *Shema L*.



Vir: Lacan (1966a, 53, prev. L. K.).

Z uporabo Sapirjevega kategorialnega aparata v interpretaciji Lacanovih shem, kot so upodobljene v štirih stopnjah grafa želje v poglavju 3.4, smo poskušali nakazati na tista mesta v lacanovski topologiji, ki odpirajo pot interpretaciji psihoanalitičnega pojmovanja subjektivnosti skozi stopnje in koncepte Sapirjevega razumevanja sovpada med individualnim in kolektivnim, med kulturo in osebnostjo. Pri tem lahko Sapirjevi argumentaciji sledimo do druge stopnje Lacanovega grafa želje, do točke, ko se konstituira Sapirjeva »as-if osebnost«, prevladujoči, *bazični tip osebnosti*, ki se navadno označuje tudi kot družbeni ali socialni karakter, »normativni, kot tudi vedenjski standard, s katerim morajo usklajevati posamezniki svoja konkretna vedenja v konkretnih socialnih situacijah, konkretnih socialnih interakcijah« (Sapir v Godina 1998, 225). Koncept bazičnega osebnostnega tipa sta razvila Kardiner in Linton (glej 1939). Po Lintonu (1936) je »bazična osebnost struktura osebnosti, ki je skupna večini članov družbene skupnosti in je posledica prejšnjega skupnega izkustva« (Linton v Musek 2004, 90).

Ta bazični osebnostni plan, ki je analogen tudi Sapirjevi »as-if osebnost«, se je v družboslovju in humanistiki izkazal za produktiven koncept za pojasnjevanje nekaterih spremenljivk posameznikove osebnostne strukture. Ta osebnostna variabilnost, temelječa na okoljski zgodovinsko-geografski kavzalnosti, je bila torej del sistema že pri Lintonu in Kardinerju in kot rečeno ne predstavlja celotne totalitete posameznikove psihološke konstelacije, temveč odraža zgolj njen družbeni vidik in je enaka »le projektivnim sistemom (*projective systems*), ali drugače rečeno, vrednostno-vedenjskim (*value-attitude*) sistemom, ki

so temeljni za posameznikovo osebnostno konfiguracijo. Tako se more isti temeljni osebnostni tip odražati v mnogih različnih totalnih osebnostih.« (Linton v Šumi 1990, 3). V psihologiji, antropologiji in sociologiji se na bazični osebnostni tip navezujejo oziroma so njegovo nadaljevanje koncepti *modalne osebnosti* (Du Bois 1944; Honigman 1954), *komunalne osebnosti* (Kluckhohn 1948), *socialne osebnosti* (Inkeles 1955) in *socialnega značaja* (Fromm 1963; Riesman 1953; 1958).

Tako Fromm o skupnem delu posameznikove osebnostne strukture govori kot o *socialnem karakterju (značaju)*, ki ga opredeli kot tisti del osebnostne karakterne strukture posameznika, ki je skupen večini članov določene družbe (Fromm 1989, 195). Socialni karakter vsebuje le nekatere določene psihične lastnosti, ki predstavljajo jedro karakterne strukture večine članov neke skupine, torej tiste, za katere obstaja vzorec in so del kulture, kot tudi za vzorčena vedenja posameznika, in izključujejo tista, »ki so kolektivna, ne pa kulturna« (Sapir 1994, 35). Jedro teh osnovnih psihičnih značilnosti se razvija v kontekstu konkretnega zgodovinskega konteksta in naravnega okolja, ki določata način življenja in izkušnje, skupne tej skupni (Fromm 1989, 195). Socialni karakter članov določene družbe določa razmišljanja, občutke in delovanje posameznikov, saj so ti del kolektivne »čustvene matrice« (Fromm 1989, 196).

Danes so teoretska izhodišča o družbeni določenosti posameznikovih osebnostnih lastnosti, ki so jih najprej postavili predstavniki tradicije *kulture-osebnosti*, del uveljavljenih modelov pojasnjevanja in napovedovanja partikularnih (libidinalnih) ustrojev posameznikov in družbeno-ekonomskega sistema. Tako tudi Lasch potrjuje, da vsaka družba reproducira svoje *Simbolno*, kulturo - norme in načine organiziranja izkušenj v posamezniku in da se ta reprodukcija ne omejuje samo na znanje, veščine in materialno dediščino, ampak se odraža v (matrici) posameznikove osebnosti (Lasch 2012, 55). Koncept lacanovskega Subjekta nezavednega torej vedno že implicira tudi Subjekt kulture, pri katerem je funkcija jezika oziroma govorice kot nosilca neke vednosti v Nezavednem ključna in primarna v primerjavi z biološkim ustrojem specifičnega posameznika. To velja vsaj (tudi) za Sapirja. Sapir poudarja osrednjost kulture kot dejavnika oblikovanja osebnosti, fiziologiji¹⁵⁸ pripozna zgolj sekundarno vlogo: »... osebnost mora biti definirana najprej kulturno, preden se začne govorjenje o psiholoških vzročnostih« (1994, 72). Lasch izpostavlja družbeno določenost posameznika, ko trdi, da »kolektivni um, v kolikor nekaj takega sploh obstaja, odraža potrebe

¹⁵⁸ »Gledano z vidika instinktov in vrojenosti ne zanikam fiziološke baze ali genetičnih relacij s kulturnimi vzorci... To je fundamentalno. /Toda kultura lahko inhibira pulzije prav tako, kot lahko tudi razvije njihovo izražanje./ Prav zares, sleherna temeljna pulzija se lahko uporabi za celo vrsto kulturnih namenov...« (Sapir 1994, 90).

skupine kot celote in ne psihičnih potreb posameznika, ki se v resnici mora povsem podrediti potrebam družbenega življenja» (Lasch 2012, 55).

V drugem delu drugega poglavja (glej poglavje 2.4.1) smo izpostavili dvom o pravilnosti razumevanja razmerja med kulturo in osebnostjo kot dveh komplementarnih konceptov, ki sta v dualnem odnosu. V tretjem poglavju (poglavje 3.4 in podpoglavje 3.4.1) je bilo skozi analizo shematizacije štirih stopenj *grafa želje*, kot ga je zastavil Lacan v tekstu *Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem* in ga lahko beremo kot nadaljevanje skupaj s *Shemama L in R* (Lacan 1994b, 271–303), pokazano, da je poleg razsrediščenosti subjekta, tudi tisto, kar drugje uvrščamo pod pojem kulture, torej klasične sociološke kategorije, kot so zakoni, običaji, morala in verovanja, locirani na večih mestih v Lacanovih shemah in da se sta tako subjekt-posameznik in kultura v vzajemnem odnosu. Ni kulture, ki ne bi nosila sledi subjekta, in ni subjekta, ki ne bi bil sled kulture.

Kot že omenjeno, je reformulacija antropološkega branja razmerja med družbenim in individualnim inherentna samemu pojmu (lacanovske) *subjektivnosti*. Cilj interpretacije konceptov, nastopajočih v zgoraj omenjenih Lacanovih shemah subjektivnosti, skozi obstoječe Sapirjeve kategorije, je bil v precizaciji samega pojma kulture, kot tudi samega odnosa med psihologijo posameznika in »psihologijo kulture«, kakor si je zadal Sapir in nasploh tradicija zgodnjega ameriškega psihologizma v antropologiji, ki so kulturo razumeli kot vstop v posameznikovo psihologijo, in obratno: »Kulturo družbe moramo torej preučevati, da bi videli, kako daleč se bo v celoti pokazala kot kongenialna posameznikom posebne vrste, ki so njeni nosilci.« (Linton v Šumi 1990, 3).

Umeščanje koncepta kulture v Lacanov kategorialni aparat redov *Simbolnega*, *Imagarnega* in *Realnega*, kot že rečeno, potrjuje prvo tezo disertacije. Logika argumentacije sledi dvem kategorialnima osema: osnovni, lingvistično-strukturalistični, ki sledi občim zakonitostim strukture označevalca, opisanih v poglavju 3.2 ter v nadaljevanju tretjega poglavja, in širši, holistični - »antropološki«, ki obsega tako socializacijski (Ojdipov kompleks), inkulturacijski (točke prešitja, simbolna in imaginarna identifikacija, bazična »as-if osebnost«), normativni (Veliki drugi, Zakon in tabu incesta), politični (Lacanov teorija diskurzov in (ideološka) hegemonizacija organizacije užitka) kot tudi ontološki aspekt – objekt Želje in vprašanje Subjekta kot bitja manka Biti.

A moramo ob vsem tem objektivno priznati, da imajo osnovni koncepti obeh temeljnih avtorjev, Sapirja in Lacana, ki jih v disertaciji mozaično nizamo enega ob drugem, pri obeh drugačno mesto v njihovih teoretskih zgradbah. V disertaciji uporabljeni psihoanalitični

koncepti, predvsem tisti, ki izhajajo iz Freudovega topološkega modela duševnosti, kot so *jaz (m)*, *Ideal-jaza (I)*, *idealni-jaz (i)*, *Veliki drugi (A)* pa tudi vsi ostali, navezujoči se na Freudovo delo in Lacanovo »vrnitev k Freudu«, so nastali iz klinične prakse oziroma iz nujnosti, kako pojasniti konkretne psihopatološke fenomene, in imajo zato v psihoanalizi status dejstev.

Za Sapirja bi težko trdili isto; prvič, sam svojega modela nikoli ni preizkusil na terenu oziroma ni objavil monografije, kjer bi bila objavljena konkretna »psihologija kulture« neke družbe, in drugič, celo sam izrecno trdi, da so njegovi koncepti prej metodološke narave kot pa odraz realnosti na terenu. Sapir na več mestih (podrobneje prim. npr. Sapir 1994, 42–44, 53–54, 143–144, 205, 240 idr.) jasno pove, da so nekateri njegovi koncepti, na primer »as-if osebnost« in »as-if psihologija«, v njegovem modelu interakcije osebnosti in kulture zgolj antropologove abstrakcije, abstrahirane iz opazovanega tipičnega, lahko bi celo rekli »simptomatskega«, vedenja. Z oznako »simptomatsko« mislimo na več vidikov: najprej v smislu, da se nanaša na prikrito dimenzijo, ki to vedenje usmerja, ali drugače rečeno, za neko vednost, ki se razodeva navzven. Po Lacanu je mogoče razumeti simptom in njegovo razrešitev v povsem lingvističnih okvirih, kot označevalec, saj je strukturiran kot govorica (1977a, 59). Drugič, oznako »simptomatsko« razumemo v smislu, da pri (obsesionalnem) simptomu ciljamo na njegovo ponavljajočo se naravo, katerega forma je modus nevrotikovega uživanja. Ta »vzorčenost« simptoma daje aluzijo na tipično vedenje pri Sapirju, ko govori o (»kulturnem«) vedenju, ki nosi za posameznike pomen, vezan na kulturni vzorec (1994, 52). Oba - tako simptom v Lacanovi psihoanalizi kot Sapirjevo tipično vedenje - imata nekatere skupne značilnosti: ob sta nezavedna, se ponavljata v svoji formi in sta vezana na polje govornice, Drugega (A). Po drugi strani je »simptomatsko« zgolj v navednicah, saj v psihoanalizi ni neposredne zveze med nevrotično strukturo in nevrotičnim simptomom; ne obstaja torej univerzalna predloga (nevrotičnega) simptoma, ker je ta vedno edinstven glede na subjektovo zgodovino.

Tovrstna abstrakcija, na katero opozarja Sapir, je seveda nujna, a pogosto je to tudi mesto »izvorov izkrivljanja v antropologiji, saj vodi v oblikovanje konceptov in razumevanja kulture, ki so popolnoma ločeni od konkretnih posameznikov« (Godina 1998, 209). Presojanje kulturnih vzorcev skozi lastne osebnostne vrednote s strani posameznikov je vselej prisotno, kar daje videz, da gre za izraz osebnosti: »[Taka identifikacija je metaforična] in je ne gre razumeti dobesedno.« (Sapir 1994, 181). Normativni standardi, ki jih antropolog abstrahira iz konkretnih tipičnih vedenj posameznikov, kot tudi iz razumevanja procesov

kulturne reprodukcije, niso subjektova resnična psihološka »osebnostna« konfiguracija ampak zgolj domnevna, »kot-da« je resnična, a ni resnična.

Izvirnost znanstvenega prispevka disertacije je v sami izbiri predmeta preučevanja, ki je edinstven tako lokalno kot globalno, ter v sintetičnem pristopu k analizi predmeta preučevanja. Iskanje po bazah akademskih publikacij kot najrelevantnejši zadetek po ključnih besedah zvezah »Sapir« in »Lacan« daje zgolj Brodyjev (1987) članek *Rethinking the unconscious: the unacknowledged contribution of Edward Sapir to Claude Lévi-Strauss and Jacques Lacan* ter njegovo monografijo *Psychoanalytic knowledge* (1990). Druge publikacije, kjer je delo obeh avtorjev vsaj delno postavljeno pod skupen paradigmatški okvir, so predvsem monografije, ki izpostavljajo in pripoznavajo zgolj splošen Sapirjev doprinos k lingvistični teoriji (glej Ceullar 2010; Lemaire 1977) v povezavi z Sapir-Whorfovo teorijo (glej Jalley 2014; Barden in Williams 2006), a ne analizirajo morebitnih teoretskih podobnosti ali razlik v polju raziskovanja razumevanje odnosa med subjektivnostjo in njenim referenčnim okvirjem, kulturo.

Vsekakor Sapir ne poda identičnih definicij Lacanovim in do enake globine razdela pojmovno-kategorialni aparat, kot je to storila teoretska psihoanaliza, kakor tudi ne naredi epistemološkega prehoda onkraj strukturalne lingvistike in logike označevalca, kot to naredi Lacan z *juissanceom* in Subjektom, ki pozneje raziskuje v smeri topologije in *sintoma* kot četrtega povezovalnega elementa v strukturi. Sapir s svojim modelom trdno ostaja na nivoju označevalca, Simbolnega, Velikega drugega. Problemi užitka, želje (D drugega), fantazme, ki so v srži povezani z konceptom *objekta a*, seveda niso (in ne morejo biti) njegov primarni cilj, saj leži njegov fokus še vedno na osi sociološkega (antropološkega) razumevanja problema, kjer je »psihološka«¹⁵⁹ komponenta del modela, a ne njegovo edino bistvo. V tem vidimo tudi omejitve doktorske disertacije.

Tako kot Sapirjeva analiza razmerja med kulturo in posameznikom ni vključevala elementov, kot jih je »odkrila« oziroma identificirala in poimenovala psihoanaliza, tako lahko z isto kritičnostjo ocenjujemo neuporabo teh istih konceptov za interpretacijo konkretnih družbenih situacij v disertaciji. S tem mislimo predvsem na konkretizacijo Lacanove teorije diskurzov oziroma analizo družbene vezi na antropološkem materialu, saj ta predstavlja sintezo temeljnih Lacanovih konceptov, umeščenih v osnovno matrico družbenih razmerij, na

¹⁵⁹ »Psihološka« komponenta je na tem mestu mišljena predvsem z vidika klinične prakse, od koder omenjeni koncepti tudi izvirajo in so povezani s konkretnim posameznikom (v analizi) in njegovo partikularno organizacijo užitka. Narekovaji zato, ker so na *objekt a* navezani pojmi neločljivo povezani z lacanovskim pojmovanjem D drugega (govorice), ki pa nikakor ni entiteta individualnosti temveč ravno njeno nasprotje.

»teren«. Ta odstotnost terenske, empirične uporabe, ki disertacijo umešča v polje filozofske antropologije, po našem mnjenju sicer ne zmanjšuje njene »antropološke« vrednosti. V tej luči lahko razumemo Lefebvrejevo razumevanje primarno teoretične filozofije kot esencialno antropološke discipline:

Ni tisto, kar ostaja od filozofije, ob njenem preseganju, pravzaprav antropologija? Vsak filozof je odkril eno lastnost, en vidik človeka, in to v skladu s svojim časom, svojimi izkušnjami, svojim okoljem: v obstoječi praksi in z njenimi vprašanji. Zatem je preprosto povečal ta opis in ga naredil za absolutnega. Mi ne bomo toliko govorili o filozofski antropologiji kot o filozofiji, pojmovani kot antropologija (ali filozofijah kot poskusih antropologije). (Lefebvre v Poštrak 2001, 223).

Njena izključno teoretska narava po našem mnjenju predstavlja inovativen pristop k stari antropološki tematiki, kako misliti nekaj tudi drugače, in lahko predstavlja začetno stopnjo v izgradnji morebitnega novega antropološkega modela interakcije med subjektivno in družbeno dimenzijo. Kljub omenjenim omejitvam potrjujemo drugo tezo disertacije o znanstveni relevantnosti vpeljave Lacanovega koncepta *subjekta* oziroma *subjektivnosti* kot način interpretacije obeh temeljnih pojmov predmeta preučevanja, kulture in osebnosti.

Četrto poglavje odgovarja na raziskovalno vprašanje, kaj pomeni psihoanalitično, lacanovsko razumevanje dinamike želje in njenega razmerja do Drugega za metodologijo in epistemologije antropološke vede in hkrati potrjuje tezo o (nadaljevanju) vključevanja psihoanalize v antropološko analizo, upoštevajoč inkomenzurabilnosti med obema disciplinama, ki izhajajo iz same narave objekta preučevanja.

Nova, združena, pozitivistična disciplina družbene analize, »antropoanaliza« ni mogoča, kljub videzu, da si antropologija in psihoanaliza delita skupen cilj: pojasniti ontološke, ahistorične in abstraktne probleme človeške eksistence, opazovane v specifični zgodovinski, socio-kulturni situaciji. Vsi tovrstni poizkusi zgrešijo skupni ciljni objekt, naj si bo to poskusiti pojasniti totaliteto odnosov med posameznikom in njegovim socio-kulturnim ozadjem, z osredotočanjem na simbolno raven, kot je to primer v družboslovju, ali z osredotočanjem na travmatično jedro *Simbolnega, Realno*, kot je to primer v psihoanalizi. Prav zato lahko antropolog oriše le približek idealnemu psihološkemu modelu posameznika, njegovo »družbeno nujno formo subjektivnosti« pripadnika neke kulture, nikakor pa ne more orisati njegove totalitete, njegove »dejanske individualizirane in delujoče psihološke

strukture« (Godina 1998, 226). Pokazali smo, da je ta nemogoča iz dveh razlogov: prvič, iz že omenjene vrzeli med metodološko, sicer nujno, statično, »as-if osebnostjo« in dejansko psihično strukturo, ki je dinamična kategorija, edinstvena v nenehnem približevanju in oddaljevanju od idealnega modela »as-if psihologije«, ter drugič, zaradi samega uhajanja nekega dela označevalcu tega istega individualnega variabilnega dela, torej tistega, kar se v psihoanalizi pojmuje z izrazom subjekt. Problem je torej inter in intrasistemski ter izhaja iz samega ustroja strukture, iz katere izhaja lacanovski subjekt.

V vsakem primeru objekt analize ostaja inkomenzurabilen. V kolikor je projekt »antropoanalize« nemogoč, bi bil pravilnejši zapis razmerja med obema podpojmom »antropo/analiza«, kjer prečka razmejitev označuje odpor, inherenten pomenjanju samemu ter nepopolnost potencialne konsistentne episteme.

6 VIRI IN LITERATURA

- Adorno, W. Theodor et al. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.
- Allport, Gordon W. 1937. *Personality. A Psychological Interpretation*. New York: Henry Holt.
- Althusser, Louis. 1970. Ideology and Ideological State Apparatuses. V *Lenin and Philosophy and other Essays* (1971), Louis Althusser: 121–76, 160. Monthly Review Press.
- 1971. *Lenin and Philosophy and other Essays*. Monthly Review Press.
- Andresen, Julie Tetel. 1990. *Linguistics in America 1769–1924: A Critical Introduction*. London/New York: Routledge.
- Bajec, Anton ur. 1994. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. Ljubljana: DZS.
- Bajec, Boštjan. 2000. *Preverjanje naključnosti spreminjanja reakcijskih časov pri nalogah kategoriziranja dražljajev v času*. Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo. Dostopno prek:
http://slovlit.ff.uni-lj.si/hp/diplomske_naloge/bajec_bostjan/uvod.html (8. maj 2015).
- Bahovec, Eva. 1984. O prvem negibnem gibalni in genetični epistemologiji. *Problemi* 1–3: 159–169.
- 1990. *Kopernik, Darwin, Freud*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Bahovec, Eva (ur.). 1991. *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Balažic, Milan. 2007. *Politična antifilozofija*. Ljubljana: Založba FDV.
- Barden, Nicola in Williams, Tina. 2006. *Words And Symbols: Language And Communication In Therapy*. McGraw-Hill Education. Barfield, Thomas, ur. 1997. *Dictionary of*

Anthropology. Blackwell Publishers.

Barnouw, Victor. 1985. *Culture and Personality*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Barthes, Roland. 1990. *Retorika starih*. Studia Humanitatis. Ljubljana.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.

--- 1939. Edward Sapir. *American Anthropologist* 41 (3): 465–477.

--- 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Houghton Mifflin.

Benveniste, Emile. 1971. *Problems in General Linguistics*. Coral Gables: University of Miami Press.

Benvenuto, Bice in Kennedy, Roger. 1986. *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*. London: Free Associated Books.

Berger, Peter in Luckmann, Thomas. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Blanck, Gertrude. 1984. The Complete Oedipus complex. *International Journal of Psychoanalysis*, 65: 331–39.

Bloomfield, Leonard. 1922. Review of Sapir's Language. *The Classical Weekly* 15: 142–143.

Boas, Franz. 1986. *Anthropology and Modern Life*. New York: Dover Publications.

--- 1987. The Limitations of the Comparative Method in Anthropology. V *Perspectives in Cultural Anthropology*, ur. Herbert Applebaum, 70–79. Albany: State University of New York Press.

Bock, Philip. 1980. *Continuities in Psychological Anthropology: A Historical Introduction*. San Francisco: W. H. Freeman.

--- 1994. *Psychological Anthropology*. Westport in London: Praeger.

Borofsky, Robert (ur.). 1994. *Assessing Cultural Anthropology*. London: McGraw-Hill.

Božovič, Miran, ur. 2003. *Razpol: glasilo Freudovskega polja* 41 (13). Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Briggs, Jean L. 1987. In Search of Emotional Meaning. *Ethos*, 15 (1): 8–15.

Brody, Eugene B. 1987. Rethinking the unconscious: the unacknowledged contribution of Edward Sapir to Claude Lévi-Strauss and Jacques Lacan. *International Journal of psychoanalysis* 68 (4): 465–74. London: Wiley-Blackwell.

--- 1990. *Psychoanalytic knowledge*. Madison, Conn.: International Universities Press.

Brown, Roger. 1976. Reference: In Memorial Tribute to Eric Lenneberg. *Cognition* 4: 125–153.

Cantini-Morava, Ellen. 1986. Form in Language: Sapir's theory of Grammar. V *New Perspectives in Language, Culture and Personality: Proceedings of the Edward Sapir Centenary Conference*, ur. Cowan et al., 341–371. John Benjamins Publishing.

Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.

Caudill, William in Schooler, Carmi. 1978. Child Behavior and Child Rearing in Japan and the United States: An Interim Report. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 157 (5): 323–338.

Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humantatis.

Cuellar, David Pavon. 2010. *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*. Karnac Books.

Chase, Stuart. 1948. *The Proper Study of Mankind*. New York: Harper.

Chess, Stella; Thomas, Alexander in Birch, Herbert. 1959. Characteristics of the Individual Child's Behavioral Responses to the Environment. *American Journal of Orthopsychiatry* 29: 791–802.

Child, Irvin L. 1968. Personality in Culture; V *Handbook of Personality Theory and Research*, ur. Edgar F. Borgatta in William W. Lambert, 82–14. Chicago: Rand McNally.

Clarkson, James. 2007. *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, James in Marcus, George, ur. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

--- 1986. Introduction: Partial Truths. V *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ur. James Clifford in George E. Marcus, 1–26. Berkeley: University of California Press.

Cowan, William; Foster, Michael; Koerner, Konrad. 1986. *New Perspectives in Language, Culture and Personality: Proceedings of the Edward Sapir Centenary Conference*. John Benjamins Publishing.

Crapanzano, Vincent. 1973. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: Univ. Calif. Press.

--- 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1981. Text, transference and indexicality. *Ethos* 9: 122–48.

Croce, Benedetto. 1909. *Aesthetic as science of expression and general linguistic*. D. Ainslie, prev. New York: Macmillan.

Damon, William, ur. 1978. *New Directions in Child Development: Moral Development*. San Francisco: Jossey Bass.

Darnell, Regna. 1984. *Edward Sapir and the Boasian Model of Cultural Process*. Dostopno prek: <http://www.uaf.edu/anla/item.xml?id=CA969D1984> (12. maj 2015).

--- 1986. *Personality and Culture: The Fate of the Sapirian Alternative*. V *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality (History of Anthropology 4)*, ur. George Stocking Jr., 156–184. The University of Wisconsin Press.

--- 1989. *Edward Sapir: linguist, anthropologist, humanist*. Berkeley: University of California Press.

Darnell, Regna in Irvine, Judith T. 1997. *Edward Sapir 1884–1939: Biographical Memoir*. Washington D.C.: National Academies Press.

Darnell, Regna in drugi. 1999. *Collected works of Edward Sapir III - Culture*. Berlin in New York: Mouton de Gruyter.

Day, Richard, Davidson, Ronald. 1976. Magic and healing: an ethnopschoanalytic study. *Psychoanal. Study Soc.* 7: 231–292.

DeMause, Lloyd. 1982. *Foundations of Psychohistory*. New York: Creative Roots.

Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Company.

Devereux, Georges. 1951. *Reality and dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International Univ. Press.

--- 1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague [etc.]: Mouton.

--- 1976. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. St. Clair Shores, Mich.: Scholarly Press.

--- 1978. *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: Univ. Calif. Press.

--- 1990. *Komplementaristička etnopsihoanaliza*. Zagreb: August Cesarec.

Dolar, Mladen. 1992. *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Du Bois, Cora Alice. 1944. *The people of Alor; a social-psychological study of an East Indian island. With analyses by Abram Kardiner and Emil Oberholzer*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Elias, Norbert. 1978 (1939). *The Civilizing Process: The Development of Manners. Changes in the Code of Conduct and Feeling in Early Modern Times*. New York: Urizen Books.

Erikson, Erik H. 1950. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton & Company.

Escalona, Sibylle in Heider, Grace Moore. 1959. *Prediction and Outcome*. Basic Books.

Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London in New York: Routledge.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1963. *Essays in Social Anthropology*. New York: The Free Press of Glencoe.

--- 1983. *Socijalna antropologija*. Beograd: Prosveta.

Ewing, Katherine. 1987. Clinical Psychoanalysis as an Ethnographic Tool. *Ethos* 15: 16–39.

Febvre, Lucien et al. 1929. *Civilisation: Le mot et l'idée*. Paris: Centre International de Synthèse, La Renaissance du Livre. Dostopno prek:

http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/civilisation/civilisation_idee.pdf (29. maj 2015).

Feyerabend, Paul. 1987. *Protiv metode: skica jedne anarhistične teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Ferguson, Harvie. 2005. *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*. Routledge.

Fink, Bruce. 1993. 'Ni spolnega razmerja.' Eksistenca in formule seksuacije. V *Filozofija skozi psihoanalizo* VII, 225–258. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Analecta.

--- 2013. Lacan on Personality from the 1930s to the 1950s. V *Against Understanding, Volume 2: Cases and Commentary in a Lacanian Key*, 92–104. Routledge.

Firth, Raymond. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. 2nd Edition. Wellington: Government Printer.

--- 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Fischhoff, Baruch in Beyth, Ruth. 1975. »I Knew It Would Happen« - Remembered Probabilities of Once Future Things. *Organizational Behavior and Human Performance*, 13: 1–16.

Fiske, Donald. 1978. *Strategies for Personality Research*. San Francisco: Jossey-Bass.

Francis, Mark in Taylor, Michael W. 2014. *Herbert Spencer: Legacies*. Routledge.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Freud, Sigmund. 1921. *Group Psychology and the Analysis of the Ego. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ur. James Strachey in drugi 1953–74. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

--- 1987a. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

--- 1987b. Jaz in Ono. V *Metapsihološki spisi*, 301–363. Ljubljana: Založba ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia humanitatis).

- 1987c. Onstran načela ugodja. V: *Metapsihološki spisi*, 241–300. Ljubljana: Založba ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia humanitatis).
- 1994. *Das Unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1995a. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: Založba ŠKUC in Filozofska fakulteta (Studia humanitatis).
- 1995b. Spominjanje, ponavljanje, predelava. *Problemi* 5–4: 43–50. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2001. *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 2001a. *Totem and taboo*. London in New York: Routledge.
- 2001b. *Nelogodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- 2002. »Kulturna« spolna morala in moderna nevroznanost. *Problemi* 5–6 (40): 133–157.
- 2002a. Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov. *Problemi* 5–6 (40): 157–167.
- 2004. *Mož Mojzes in monoteistična religija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2005a. *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia Humanitatis.
- 2005b. *Pet analiz*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia Humanitatis.
- 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia Humanitatis.
- *Predavanja za uvod u psihoanalizu (1916–1917)*. Dostopno prek deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Filoz-Psy2012/SF_Predavanja.pdf (29. december 2012).

Fromm, Erich. 1963 *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Holt, Rinehart in Winston.

--- 1989. *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed.

Furnham, Adrian in Bochner, Stephen. 1986. *Culture shock. Psychological reactions to unfamiliar environments*. Methuen.

Gadamer, Hans-Goerg. 1965. *Truth and Method*. New York: Crossroad.

Gazzaniga, Michael. 1972. One Brain - Two Minds? *American Scientist* 60: 311–317.

Geertz, Clifford. 1965. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. V *New Views on the Nature of Man*, ur. John R. Platt, 93–118. Chicago: University of Chicago Press.

--- 1996. Z domorodskega zornega kota: o naravi antropološkega razumevanja. *Časopis za kritiko znanosti* XXIV 179: 91–105. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2000 (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gilderson, Hugh L. 1996. From the State of Nature to the Empire of Reason: Civilization in Buffon, Mirabeau and Raynal. *Comparative Civilizations Review* 34: 27–44.

Gleick, James. 1998. *Chaos: the Amazing Science of the Unpredictable*. London: Vintage.

Godina Vuk, Vesna 1985. Bipolarnost socializacijskega procesa. *Anthropos: Časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 1/2: 392–403.

--- 1986a. Socializacija in procesi reprodukcije družbe. *Anthropos: Časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 5/6: 230–243.

--- 1986b. Soodvisnost temeljnih socializacijskih procesov. *Anthropos: Časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 1/2: 202–220.

--- 1990. »Nature« vs. »nurture«. *Antropološki zvezki: zbornik socialno antropoloških besedil*, 1: 77–114.

--- 1996. Psihologija kulture: Ali je imela v Sapirjevi antropologiji opraviiti kultura s posameznikom? *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 24 (3/4): 224–253.

--- 1998. *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Goodenough, Ward. 1957. Cultural Anthropology and Linguistics. V *Report of the 7th Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study. Monograph Series on Languages and Linguistics*, no. 9, ur. Paul L. Garvin, 167–73. Washington D.C.: Institute of Languages and Linguistics, Georgetown University.

Gorer, Geoffrey. 1943. *Themes in Japanese Culture*. Transactions of the New York Academy of Science 5: 106–124.

Graham, Gordon. 2002. *Genes: a philosophical inquiry*. New York: Routledge.

Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

Halevi, Z'ev ben Šimon. 1994. *Kabala: izročilo skritega vedenja*. Ljubljana.

Haring, Douglas Gilbert, ur. 1956. *Personal Character And Cultural Milieu*. Syracuse University Press.

Harris, Marvin. 1972. *The Rise of Anthropological Theory*. New York.

Heald, Suzette in Deluz, Ariane, ur. 1994. *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture*. London in New York: Routledge.

Heidegger, Martin. 1998. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Homer, Sean. 2005. *Jacques Lacan*. London in New York: Routledge.
- Honigmann, John J. 1965. *Culture and Personality*. New York: Harper & Brothers.
- Hribar, Tine. 1995. *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hrženjak, Majda. 2002. Simbolni vidik družbene strukture: Lévi-Straussova in Lacanova koncepcija simbolnega. *Časopis za kritiko znanosti*, 30 (209/210): 365–378.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.
- Hymes, Dell in Fought, James. 1981. *American Structuralism*. The Hague: Mouton.
- Inkeles, Alex. 1955. Social Change and Social Character: The Role of Parental Mediation. *Journal of Social Issues* 11: 12–23.
- 1998. National Character: the Study of Modal personality and Sociocultural Systems. V *Handbook of Social Psychology II*, ur. Gardner Lindzey et al., 977–1020. New York: McGraw-Hill.
- Irvine, Judith T. 1994. *Editor's Introduction*. V *Psychology of Culture*, Edward Sapir, 1–23. New York: Mouton de Gruyter.
- Jakobson, Roman. 1989. *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jalley, Emile. 2014. *La: Butler, Freud, Lacan, Stoller, Chomsky, Sapir-Whorf, Simondon, Wallon, Piaget*. L'Harmattan.
- Jandt, Fred. 2001. *Intercultural communication: an introduction*. Thousand Oaks, California: Sage publication, Inc.
- Jones, Ernest. 1924. Psychoanalysis and Anthropology: Address to the Royal Anthropological Institute. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 54: 47–66.

--- 1950. The Theory of Symbolism. *Papers on Psychoanalysis*. London: Bailliere, Tindall & Cox.

Južnič, Stane. 1983. *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze Edvarda Kardelja.

--- 1989. *Politička kultura*. Maribor: Obzorja.

Kaplan, Bert. 1954. A Study of Rorschach Responses in Four Cultures. *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* 12:2. Harvard University.

Kardiner, Abram in Ralph, Linton. 1939. *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Columbia University Press.

--- 1945a. The Technique of Psychodynamic Analysis. V *Perspectives in Cultural Anthropology*, Herbert, Applebaum (ur). 1987, 147–159. Albany: State University of New York Press,

Kardiner, Abram; Linton, Ralph; Du Bois, Cora; West, James. 1945. *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia Univ. Press.

Kay, Paul in Kempton, Willett. 1984. What Is the Sapir-Whorf Hypothesis? *American Anthropologist* 86 (1): 65–79.

Kojève, Alexandre. 1980. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.

Kluckhohn, Clyde. 1943. Covert Culture and Administrative Problems. *American Anthropologist* 43: 413–19.

--- 1948. *Personality: in Nature, Society and Culture*. New York: Alfred A. Knopf.

Koerner, Konrad. 1992. The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay. *Journal of Linguistic Anthropology* 2(2): 173–198.

Kohut, Heinz in Wolf, Ernest. 1978. The disorders of the self and their treatment: An outline. *International Journal of Psychoanalysis* 59: 413–425.

Komel, Mirt. 2010. Lacan sive Althusser: materialnost simbolnega. *Problemi* 48 (6–7): 115–132.

Koyre, Alexandre. 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: John Hopkins Press.

Kovačič, Matjaž. 2002. *Razumevanje razmerja posameznik - družba: sociološka relevantnost psihoanalitskega pristopa*. Magistrska naloga, Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za sociologijo.

Kroeber, Alfred in Kluckhohn, Clyde. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum.

Kroeber, Alfred L. in Parsons, Talcott. 1958. The Concepts of Culture and of Social System. *American Sociological Review* 23: 582–3.

Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

--- 1994. Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man*, New Series 29 (3): 537–554.

--- 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

--- 2000. *Antropologija in Antropologi. Moderna Britanska Šola*. Šentilj: Dialogi.

---2014. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. Routledge

Kurdija, Slavko. 1990. *Posameznik in njegova svoboda v simbolnem: nekatere najpomembnejše antropološke teme skozi teorijo psihoanalize*. Diplomsko naloga, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

Lacan, Jacques. 1956. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. V *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, ur. Anthony Wilden, 3–87. Baltimore: John Hopkins Press.

--- 1960–61. *Seminar VIII: Transference*. Dostopno prek:

<http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII.pdf> (29. april 2015).

--- 1966a. *Ecrits*. Paris: Seuil.

--- 1966b. »Reponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud«. V Žerjav, Ana. 2007. Učinki smisla v psihoanalizi. *Filozofski vestnik* 28 (3): 173–188.

--- 1975. *Le Séminaire. Livre XX Encore, 1972–73*, ur. Jacques – Alain, Miller. Paris: Seuil.

--- 1977a. *Ecrits. A Selection*. prev. A. Sheridan. London: Tavistock Publications.

--- 1977b. *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, prev. A, Sheridan. London: Hogarth Press and Institute for Psycho-Analysis.

--- 1980 (1932). *De la Psychose Paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil. Dostopno prek: http://psychanalyse.com/pdf/lacan_THESE_de_medecine.pdf (11. junij 2015)

--- 1985. *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1988a. *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953–54*, prev. John, Forrester. New York: Norton; Cambridge: Cambridge University Press.

- 1988b. *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–55*, prev. Sylvana, Tomaselli. New York: Norton; Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988c. *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost. Analecta.
- 1988d. *Hamlet*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1989. The neurotic's individual myth. V *Sigmund Freud: Critical Assessments*, vol. II, *The Theory and Practice of Psychoanalysis*, ur. Laurence Spurling, 223–238. London in New York: Routledge.
- 1991. *Séminaire XVII, L' envers de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil.
- 1991b. Bog in užitek Ženske. V *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*, ur. Eva Bahovec, 49–61. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1992. *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60*, prev. Denis, Porter. London: Routledge.
- 1993a. *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–56*, prev. Russell, Grigg. London: Routledge.
- 1993b. Televizija. *Problemi/Eseji* 31 (3): 45–88.
- 1994a. *Le Séminaire. Livre IV. La Relation d'objet, 1956–57*, ur. Jacques – Alain Miller. Paris: Seuil.
- 1994b. *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1996. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2001 [1938]. Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie. V *Autres écrits*, 23–84. Paris: Editions du Seuil.

- 2003. Narobna stran psihoanalize. V *Razpol: glasilo Freudovskega polja* 41 (13): 9–93, Dostopno prek: URN:NBN:SI:DOC-GSEYMUVZ, <http://www.dlib.si> (26. februar 2015).
- 2006. *Ecrits: The First Complete Edition in English*, prev. Fink, Bruce. New York in London: W. W. Norton.
- 2007. Sintom. *Problemi* 45 (4/5): 139–162. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2008. *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2014. *Anxiety: The seminar of Jacques Lacan, Book X*, ur. Jacques-Alain Miller, prev. A. R. Price. Cambridge in Malden: Polity Press. Besedilo je dostopno tudi prek: <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/seminar-X-Revised-by-Mary-Cherou-Lagreze.pdf> (2. junij 2015).
- Lasch, Christopher. 2012. *Kultura narcizizma: ameriško življenje v času zmanjšanih pričakovanj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Leach, Edmund. 1970. *Claude Lévi-Straus*. Chicago: University Of Chicago Press.
- 1984. Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 1–24.
- Leavy, Stanley A. 1980. *Psychoanalytic Dialog*. New Haven: Yale University Press.
- Lemaire, Anika. 1977. *Jacques Lacan*. London in New York: Routledge.
- Leupin, Alexandre. 2004. *Lacan today: psychoanalysis, science, religion*. New York: Other Press.
- Levinson, Stephen. 2003. *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1951. Language and Analysis of Social Laws. *American Anthropologist* 53 (2): 155–163.

--- 1963a. *Structural Anthropology*. New York: Basic. Dostopno prek:
http://monoskop.org/images/e/e8/Levi-Strauss_Claude_Structural_Anthropology_1963.pdf
(4. junij 2015).

--- 1963b. Responses a quelques questions. *Esprit* 31 (32): 628–633.

--- 1966a. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

--- 1966b. The Scope of Anthropology. *Current Anthropology* 7(2): 112–123.

--- 1969a. *Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

--- 1969. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 1. London: Jonathan Cape.

--- 1971. *L'Homme Nu*. Paris: Plont.

--- 1973. *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 2. London: Jonathan Cape.

--- 1974. Finale mitologika. V *Marksizam / strukturalizam*, 13–75. Beograd.

--- 1978. *Origin of Table Manners: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 3. London: Jonathan Cape.

--- 1988. *The Jealous Potter*. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1990. *The Naked Man: Mythologiques, Vol. 4*. Chicago: University of Chicago Press.

--- 1996. Uvod v delo Marcela Maussa. V *Esej o daru in drugi spisi*, Marcel Mauss, 227–266. Ljubljana: Studia Humanitatis.

--- 2001. Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji. *Delta* 7 (3/4): 9–30. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.

LeVine, Robert. 1982. *Culture, Behaviour, and Personality: an introduction to the comparative study of psychosocial adaptation*. New York: Aldine.

Lidz, Theodore in Lidz, Wilmanns, Ruth. 1989. *Oedipus in the Stone Age. A Psychoanalytic Study of Masculinization in Papua, New Guinea*. Madison: International Univ. Press.

Lincoln, Jackson Steward. 1935. *The Dream in Primitive Cultures*. Kessinger Publishing.

Lindberg, David C. 2007. *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in philosophical, religious, and institutional context, prehistory to A.D. 1450*. Chicago: University of Chicago Press.

Lindeman, Frederik Otto. 1997. *Introduction to the Laryngeal theory*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

Lindesmith, Alfred R. in Strauss, Anselm A. 1950. A Critique of Culture-Personality Writings. *American Sociological Review* 15: 587–600.

Linton, Ralph. 1936. *The Study of Man: An Introduction*. D. Appleton and Co.

--- 1945. *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton-Century.

Lowell, Edmunds. 1985. *Oedipus: The Ancient legend and Its Later Analogues*. Baltimore: Johns Hopkins.

Lowie, Robert H. 1917. *Culture and Ethnology*. New York: McMurtrie.

Macey, David. 1988. *Lacan in Contexts*. London in New York: Verso.

Malinowski, Bronislaw. 1923. The Problem of Meaning in Primitive Languages. V *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science*

of Symbolism (1989), ur. Ivor Armstrong Richards in Charles Kay Ogden, 296–336. New York: Harcourt, Brace & World, Inc. Dostopno tudi prek: <http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ogden-richards-meaning-all.pdf> (23. maj 2015).

--- 1935. *Coral Gardens and Their Magic*. London: Routledge.

--- 1995. *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: ISH.

--- 1999. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.

--- 2001. *Sex and Repression in Savage Society*. London & New York: Routledge.

Mandelbaum, David. 1949. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press.

Manson, William. C. 1988. *The Psychodynamics of Culture: Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology*. New York: Greenwood Press.

Marcus, George in Fischer, Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Marriot, McKim. 1976. *Hindu transactions: Diversity without Dualism*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl. 1988. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. V Werke*, Karl, Marx in Friedrich Engels, Band 23. Berlin: Dietz Verlag.

Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.

--- 2006. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.

McClelland, David C. 1951. *Personality*. New York: William Sloane Associates.

Mead, Margaret. 1928. *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.

--- 1930. *Growing up in New Guinea*. New York: William Morrow.

--- 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow.

Mead, George Herbert. 1934. "The Self and the Organism". V *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ur. Charles W. Morris, 135–144. Chicago: University of Chicago.

Miller, Jacques-Alain. 1981. Dejavnost strukture. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 233–256. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

--- 1983. Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. V *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, ur. Slavoj Žižek, 6–108. Ljubljana: DDU Univerzum.

--- 1993. Uvodne opombe pred predvajanjem »Televizije«. *Problemi/Eseji* 31 (3): 7–19.

--- 1994. Novemu označevalcu naproti. *Eseji* 2–3: 81–95. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2011. Lacanove sanje. *Problemi* 49 (3–4): 27–49.

Mills, Wright C. 1940. Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge. *American Journal of Sociology* 46 (3): 316–330. The University of Chicago Press.

Milner, Jean-Claude. 1991. Predmet lingvistike. *Problemi* 7: 63–70. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2005. *Jasno delo: Lacan, znanost, filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC.

Močnik, Rastko. 1985. *Beseda, besedo*. Ljubljana: ŠKUC.

--- 1996. Marcel Mauss - klasik humanistike. Spremnna beseda. V *Esej o daru in drugi spisi*, Marcel Mauss, 267–303. Studia Humanitatis, Ljubljana.

Morgan, Lewis Henry. 1985. *Ancient Society*. University of Arizona Press.

Much, Nancy C. in Shweder, Richard A. 1978. Speaking of Rules: The Analysis of Culture in Breach, or Accountability in the Classroom. V *New Directions in Child Development: Moral Development*, ur. William Damon, 19–39. San Francisco: Jossey Bass.

Munroe, Ruth H., Munroe, Robert L., Whiting, John W. M. 1981. *Handbook of Cross-Cultural Human Development*. New York: Garland STPM Press.

Musek, Janek. 1988. *Teorije osebnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja.

--- 1999. *Psihološki modeli in teorije osebnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

--- 2004. Slovenia under a psychomicroscope: Recent research on personality and value dimensions. *Psychology Science* 46 (I): 89–102.

Myers, Tony. 2003. *Slavoj Žižek*. London: Routledge. Povzetek dostopen na <http://www.lacan.com/zizekchro1.htm> (1. september 2009).

Nietzsche, Friedrich. 1995. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.

Nisbett, Richard in Wilson, Timothy. 1977. Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes. *Psychological Review* 84: 231–259.

Obeyesekere, Ganath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1990. *The Work of Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Orlansky, Harold. 1949. Infant Care and Personality. *Psychological Bulletin* 46: 1–48.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action: Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press.

--- 1951. *The Social System*. New York: Free Press.

Ožbot, Martina. 2003. Vivace con spirito: Edward Sapir in njegovo raziskovanje jezika. V *Jezik: uvod v proučevanje govora*, Edward Sapir, 227–242. Ljubljana: Krtina.

Paul, Robert. 1980. Symbolic Interpretation in Psychoanalysis and Anthropology. *Ethos* 8 (4): 286–294.

--- 1987. The Question of Applied Psychoanalysis and the Interpretation of Cultural Symbolism. *Ethos* 15: 82–103.

Parmenides. 1995. *Fragmenti*. Maribor: Obzorja.

Perger, Alja. 2000. *Inkulturacija - socializacija v antropološki perspektivi: razprava o temeljnih obrazcih kulture in izoblikovanja posameznikove osebnosti, izhajajoč iz obdobja zgodnjega ameriškega psihologizma, vse do analogije s poljem psihoanalize v okviru antropološke vede*. Diplomski naloga, Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za sociologijo.

Perlovsky, Leonid. 2009. Language and emotions: Emotional Sapir-Whorf hypothesis. *Neural Networks* 22: 518–526.

Petric, Ina, Dokler, Janez in Knap, Žiga. 1985. Socializacija in družbene spremembe. *Družboslovne razprave* 2 (2): 175–190.

Pollock, George H. in Ross, John M., ur. 1988. *The Oedipus Papers*. Madison, CT: International Univ. Press.

Potrč, Matjaž. 1988. *Jezik, misel in predmet*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Poštrak, Milko. 2001. Antropološki zorni kot. *Socialno delo* 40 (2–4): 207–229.

Platon. 2009. *Zbrana dela IV*; prevod in spremna besedila Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, 1230–1252.

Plessner, Helmut. 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin in Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Pratt, Mary Luise. 1986. Fieldwork In Common Places. V *Writing Culture*, ur. Marcus Clifford, 27–50. Berkeley: University of California Press.

Prigogine, Ilya. 1997. *The End of Certainty*. New York: The Free press.

Prince, Morton. 1929. *The Unconscious*. New York: Macmillan.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1940. On Social Structure: Presidential Address to the Royal Anthropological Institute. V *Perspectives in Cultural Anthropology*, ur. Herbert Applebaum, 121–135. Albany: State University of New York Press.

Rank, Otto. 1909. *Der Mythos von der Geburt der Helden Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Leipzig: Franz Deuticke.

Richards, Ivor Armstrong in Ogden, Charles Kay. 1989 (1923). *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Ricoeur, Paul. 1974. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (D. Savage, prev.). New York: Yale University Press.

Rieff, Philip. 1959. *Freud: The Mind of the Moralist*. New York: Viking Press.

Riesman, David. 1953. Psychological Types and National Character: an Informal Commentary. *American Quarterly* 5: 325–343.

--- 1958. The Study of National Character: some Observations on the American Case. V *Abundance for What? and Other Essays (1963)*, ur. David Riesman, 555–573. New York.

Róheim, Géza. 1930. *Animism, Magic and the Divine King*. London. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

--- 1934. *The Riddle of the Sphinx*. London: Hogarth Press.

--- 1936. Freud and Anthropology. Freud's 80th Birthday. *Man* 36: 76–78.

--- 1943. *The Origin and Function of Culture*. New York: Nervous and Mental Disease Monographs.

--- 1945. *The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth*. New York: International Universities Press.

Rohner, Ronald. 1984. Toward a Conception of Culture for Cross-Cultural Psychology. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 15: 111–138.

Rosaldo, Michelle Z. 1983. The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self. *Ethos* 11 (3): 135–151.

--- 1984. Toward an anthropology of self and feeling. V *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*, ur. Richard A. Shweder in Robert LeVine, 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.

Rossi, Ino. 1987. Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss' Notion of Unconscious. V *Perspectives in Cultural Anthropology*, ur. Herbert Applebaum, 416–424. Albany: State University of New York Press.

Rotar, Drago. 1984. Uživanje razlik. *Problemi* 1–3: 208–212. Ljubljana: RK ZSMS.

Roudinesco, Elisabeth. 1999. *Jacques Lacan: An Outline of a Life and a History of a System of Thought*, prev. Bray B. Cambridge: Polity Press.

Sahlins, Marshall. 1976. *The Uses and Abuses of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Salzmann, Zdenek. 1993. *Language, Culture and Society: An introduction to linguistic anthropology*. Boulder: Westview Press.

Sapir, Edward. 1912. Language and Environment. *American Anthropologist* 14(2): 226–242.

--- 1916. Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method. *Geological Survey Memoir* 90: 13. Ottawa: Government Printing Bureau. Dostopno prek: https://www.brocku.ca/MeadProject/Sapir/Sapir_1916.html (11. maj 2015).

--- 1917. Do We Need a“Superorganic”? *American Anthropologist* 19: 441–447.

--- 1924. Culture, Genuine and Spurious. *American Journal of Sociology* 29 (4): 401–429.
Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2764185> (25. november 2010).

--- 1926. Review of Jespersen`s *Mankind, Nation and Individual*. *Amercial Journal of Sociology* 32: 498–499.

--- 1931. Communication. V *Encyclopedia of Social Sciences*, 4: 78–81.

--- 1931a. Custom. V *Encyclopedia of Social Sciences*, 4: 658–662.

--- 1933. La Réalité Psychologique des Phonèmes. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 30, 247–265.

--- 1934. Personality. V *Encyclopedia of Social Sciences*, 12: 85–87.

--- 1934a. Symbolism. V *Encyclopedia of Social Sciences*, 12: 492–495.

--- 1949a. Hebrew “Helmet”: A Loanword and Its Bearing on Indo-European Phonology. V *Selected Writings of Edward Sapir*, ur. David G. Mandelbaum, 285–288. Berkeley: Univ. of California Press.

--- 1949b. Review of James A. Montgomery and Zellig Harris, *The Ras Shamra Mythological Texts*. V *Selected Writings of Edward Sapir*, ur. David G. Mandelbaum, 289–293. Berkeley: Univ. of California Press.

--- 1994. *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*. Rekonstruirala in uredila Judith T. Irvine. Berlin in New York: Mouton de Gruyter.

--- 2003. *Jezik. Uvod v proučevanje govora*. Ljubljana: Krtina

Sapir, David. 1985. Introducing Edward Sapir. *Language in Society* 14 (3): 289–297.

Saussure, Ferdinand de. 1879. *Memoire sur le systeme primitif des voyelles dans les langues indo-europeennes*. Leipzig: Vieweg.

--- 1974. *Course in General Linguistics*, prev. Wade, Baskin. London: Fontana/Collins.

--- 1983. *Course in General Linguistics*, prev. Roy, Harris. London: Duckworth.

Schultz, Emily. 1990. *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin and Linguistic Relativity*. Madison in London: The University of Wisconsin Press.

Seligman, Martin E. P. in Hager, Joanne L. 1972. *The Biological Boundaries of Learning*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Shapiro, Theodore in Perry, Richard. 1976. Latency revisited: the age 7 plus or minus 1. *Psychoanalytic Study of the Child* 31: 79–105.

Shweder, Richard A. 1979a. Rethinking Culture and Personality Theory Part I: A Critical Examination of Two Classical Postulates. *Ethos* 7: 255–278.

--- 1979b. Rethinking Culture and Personality Theory Part II: A Critical Examination of Two More Classical Postulates. *Ethos* 7: 279–311.

--- 1980. Rethinking Culture and Personality Theory Part III: From Genesis and Typology to Hermeneutics and Dynamics. *Ethos* 8: 60–94.

Shweder, Richard A. in Bourne, Edmund J. 1984. Does the concept of person vary cross-culturally? V *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*, ur. Richard A. Shweder in Robert LeVine, 158–199. Cambridge: Cambridge.

Sperber, Dan. 1985. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spindler, George D. (ur.) 1978. *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: Univ. Calif. Press.

Spiro, Melford E. 1955. Symposium: Projective Testing in Ethnography. *American Anthropologist* 57: 245–270.

--- 1961. Social Systems, Personality and Functional Analysis. V *Studying Personality Cross-Culturally*, ur. Bert Kaplan, 93–129. New York: Harper and Row.

--- 1982. *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1987. *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*. Kilborne, Benjamin in Langness, Lewis L. (ur.). Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1987a. Collective representations and mental representations in religious symbolic systems. V *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*, ur. Benjamin Kilborne in Lewis L. Langness, 161–184. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1987b. Religious systems as culturally constituted defense mechanisms. V *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*, ur. Benjamin Kilborne in Lewis L. Langness, 145–160. Chicago: Univ. Chicago Press.

--- 1987c. Culture and human nature. V *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*, ur. Benjamin Kilborne in Lewis L. Langness, 3–31. Chicago: Univ. Chicago Press.

Stein, Howard F. in Apprey, Maurice. 1987. *From Metaphor to Meaning: Papers in Psychoanalytic Anthropology*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Stephens, William N. 1962. *The Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence*. New York: Free Press.

Stocking, George W. 1968. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.

--- 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality (History of Anthropology, vol. 4)*. The University of Wisconsin Press.

Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Škiljan, Dubravko. 1978. *Govor realnosti i realnost jezika*. Zagreb: Školska knjiga.

Šterk, Karmen. 1997. *Metode antropološke analize: trije koncepti tipa mana*. Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.

--- 1998. *O težavah z mano: Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2003. Ali moramo poznati biografijo, da bi razumeli teorijo? Socialnoantropološki uvod in psihoanalitski primer Freudove teorije zapeljevanja. *Časopis za kritiko znanost* 31/211: 209–225.

Štrubelj, Zvone. 1990. Utrinki iz opusa sodobne italijanske antropologinje Ide Magli. *Antropološki zvezki 1: zbornik socialnoantropoloških besedil*, 65–73. Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

Šumi, Irena. 1990. *Psihologizem v antropologiji: aplikacija psihoanalitične metodologije na preučevanje kulture pri R. Lintonu in A. Kardinerju: študija o Komančih*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, Ekspertize; 135.

--- 2000. »Antropološke teorije« za slovensko tranzicijsko rabo. *Teorija in praksa* 37 (2): 376–389.

Tomšič, Samo. 2012. Homology: Marx and Lacan. *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* 5: 98–113.

Tylor, Edward B. 1877. *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Customs*, vol. 1. New York: Henry Holt.

Trabant, Jürgen. 2003. *Mithridates im Paradies: Kleine Geschichte des Sprachdenkens*. München: C.H. Beck.

Trstenjak, Anton. 1989. *Skozi prizmo besede*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 1996. *Človek simbolično bitje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Turner, Victor. 1978. Encounter with Freud: The making of a comparative symbologist. V *The Making of Psychological Anthropology*, ur. George Spindler, 538–558. Berkeley: Univ. Calif. Press.

Uhlik, Mladen. 2008. Analiza pojma jezikovna slika sveta v zgodovini jezikovnih idej. Primer determinizma v jezikoslovju. *Jezikoslovni zapiski* 14 (1): 75–83.

Wallace, Anthony F. 1952. *The Modal Personality of the Tuscarora Indians as revealed by the Rorschach Test*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin, 150.

Welsch, Robert in Terrell, John. 1998. Material Culture, Social Fields, and Social Boundaries on the Sepik Coast of New Guinea. V *The Archaeology of Social Boundaries*, ur. Miriam Stark, 50–77. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Werlen, Iwar. 2002. *Sprachliche Relativität: Eine problemorientierte Einführung*. Tübingen in Bazel: A. Francke Verlag.

White, Leslie A., Dillingham, Beth. 1973. *The concept of culture*. Minneapolis: Burgess Pub. Co.

Whiting, John W. M. in Child, Irvin. 1953. *Child Training and Personality*. Yale University Press.

Whiting, John W. M. in Whiting, Beatrice B. 1960. Contributions of Anthropology to the Methods of Studying Child Rearing. V *Handbook of Research Methods in Childhood Development*, ur. Paul Mussen, 918–944. New York: Wiley.

Whiting, Beatrice B. in Whiting, John W. M. 1975. *Children of Six Cultures: A Psychocultural Analysis*. Cambridge: Harvard University Press.

--- 1987. Strategy for Psychocultural Research. V *Perspectives in Cultural Anthropology*, ur. Herbert Applebaum, 181–198. Albany: State University of New York Press.

Williams, Raymond. 1958. *Culture and Society*. London: Chatto in Windus.

Wittgestein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Whorf, Benjamin Lee. 1956 [1940]. Science and Linguistics. V *Language, Thought and Reality*, ur. John B. Carroll, 207–220. Cambridge, Mass.: M.I.T.

--- 1979. *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: BIGZ, Biblioteka XX vek.

Verdir, Aleš. 1998. *Znak, struktura, subjekt: antropološke raziskave*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

Voget, Fred. 1975. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Zafiropoulos, Markos. 2010. *Lacan and Lévi-Strauss or The Return to Freud (1951–1957)*. London: Karnac Books Ltd.

Zupančič, Alenka 2003. Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka. V *Razpol: glasilo Freudovskega polja* 41 (13): 113–155, Dostopno prek: <http://www.dlib.si>, URN:NBN:SI:DOC-GSEYMUUVZ (27. februar 2015).

--- 2004. *Poetika. Druga knjiga*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Žižek, Slavoj in Rastko, Močnik. 1981. Spremnna beseda. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik, 343–378. Ljubljana: DZS.

Žižek, Slavoj. 1972. Temna stran meseca II. *Problemi* 115: 49–91. Ljubljana: RK ZSMS.

--- 1980. *Hegel in označevalec*. Ljubljana: DDU Univerzum.

--- 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1984a. *Filozofija skozi psihoanalizo I*. Ljubljana: DDU Univerzum.

--- 1984b. Kant s Sadom. V *Filozofija skozi psihoanalizo I*, ur. Slavoj Žižek, 83–99. Ljubljana: DDU Univerzum.

--- 1985a. Problemi teorije fetišizma. *Filozofija skozi psihoanalizo II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1985b. »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti. V *Družboslovne razprave* 2 (2): 105–141.

--- 1985c. *Hegel in objekt*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

--- 1988. Graf želje. V *Želja in krivda, Filozofija skozi psihoanalizo IV*, ur. Miran Božovič, 121-140. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London in New York: Verso.

--- 1995. Schelling-za-Hegla: 'Izginevajoči posrednik' II. *Problemi* 7–8: 7–47. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2003. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2006. *How to read Lacan?* London: Granta books.

--- 2008. *Lacanian Real: Television*. Dostopno prek: <http://www.lacan.com/symptom/?p=38>, (1. september 2009).

Young, Allan. 2008 (april). Predavanja na ZRC SAZU, v okviru seminarja: *Antropologija in nevroznanost*: integriran pristop k človekovim univerzalijam, kulturnim razlikam in evoluciji človekovega uma.

7 STVARNO IN IMENSKO KAZALO

"antropoanaliza"	176, 177
Althusser, Louis	84
"as-if" osebnost	68, 69, 118, 171
"as-if" psihologija	69, 111

B

Barnouw, Victor	45
bazična osebnostna struktura	50, 61, 68, 122, 171
Benedict, Ruth	10, 25, 41, 47, 49, 53, 55, 165
Boas, Franz	37, 38, 39
Boasov krog	10, 25, 32
definicija kulture	41, 42
nezavedno	96
problem kulturnega konteksta	54, 59
psihoanaliza	49
vloga jezika	96, 97, 165
posameznik v antropologiji	48

D

Darwin, Charles	38
Devereux, George	18, 28, 44, 84
diskurz, po Lacanu	125
"domačinski" zorni kot	153
Du Bois, Cora	25, 47, 49
Durkheim, Emile	24, 37, 38, 39, 64, 81, 84

E

element kulture	88, 96
emska pozicija	141, 142
Evans-Pritchard, Edward	48, 149

F

<i>faktor c</i>	107
falos	29, 114, 115, 119, 124, 130, 136, 167
simbolni	114

fantazma	44, 104, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 150, 159, 168
<i>objekt a</i> , in	135
fonem	93, 96, 97, 98
pri Sapirju	97, 105, 161
forma in funkcija	89, 90
Freud, Sigmund	24, 29, 37
analiza sanj	95, 139, 144, 145
antropologija	24, 25, 161
Edward Sapir	87
evolucionizem	26, 128
model duševnosti	28, 72
Nezavedno	71, 104, 124, 148
o kulturi	28, 43, 44, 112, 127, 167
Ojdipov kompleks	112
tabu incesta	114
totemizem	112
vpliv na antropologijo	33
Fromm, Erich	172

G

Geertz, Clifford	44, 157
gon	34, 122, 124
delni	30, 132
Goodenough, Ward	44
graf Želje	106
prva stopnja	106, 110
druga stopnja	116
tretja stopnja	128, 129
četrta stopnja	129

H

Haeckel, Ernst	27, 28, 39
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	142
Herder, Johann, Gottfried	38, 101
histerija, po Lacanu	119
Humboldt, Alexander von	101, 103, 104
Huntington, Samuel	36

I

idealni-jaz	65, 68, 118, 174
idologija	52, 84, 133, 152, 168

identifikacija	117, 118, 130, 136
imaginarna	118, 170
simbolna	118, 132, 136, 168
<i>Imaginarno</i>	31, 70, 82, 135, 139, 166
Ime-Očeta	83, 110, 113, 117, 118, 120, 135
inkulturacija	49, 57, 114, 117

J

Jackson, Hughlins John	27
Jakobson, Roman	29, 30, 86, 98
jaz	72, 73, 74
Jaz-Ideal	68, 117, 118
jezik	
kultura, razmerje	101
misel, razmerje	102
nevrobiologija, in	99
pri Lacanu	9, 82, 83, 103
pri Lévi-Straussu	98, 99
pri Sapirju	10, 95, 96, 103
jezikovna relativnost, princip	100
<i>juissance</i>	122, 129, 175
Jung, Carl	28, 74, 127

K

kastracija	113, 114, 115, 120, 124, 128, 130, 151, 167
simbolna kastracija	119, 139, 154
Kardiner, Abram	25, 28, 33, 43, 44, 47, 49, 50, 52
bazična osebnostna struktura	121
kultura, definicija	43, 54
Kluckhohn, Clyde	13, 25, 35, 40, 41, 47, 53, 54, 64, 166
Koffka, Kurt	28
Kroeber, Alfred L.	35, 40, 41, 42, 97, 166
kula	84
kultura	
cilji kulture	122
<i>Civilization</i>	37
definicije	42, 43, 44, 45, 63, 166, 167
diskurz Drugega, kot	140
fantazma, in	126
funkcija kulture	134
funkcionalistično pojmovanje	42, 131
ime razlike, kot	168
jezik, razmerje	101

<i>Kultur</i>	37, 38
kultura in lacanovsko Realno	131
kultura kot fikcija	157, 174
kulturna simbolika	144, 145, 147
mesto posameznika	165
nelagodje, v	151
pristopi k študiju	71, 138, 140
problem definicije	13
psihoanalitični pristop k študiju	49, 140
psihoanalitično pojmovanje	
kulture	43
zgodovina koncepta	35, 37
kulturni relativizem	37, 77, 138
kulturni šok	151, 152
kulturni vzorec	glej <i>vzorec kulture</i>

L

Lacan, Jacques

družba, pojmovanje	124
Ferdinand de Saussure, in	86
Lévi-Strauss, in	29
logika "ne-celega"	18
osebnost	65, 66, 67, 68
osebnostna struktura	113, 120
subjektivnost, teorija	65, 70
"vrnitev k Freudu"	29
znanost	65, 142
Lasch, Christopher	172
Lévi-Strauss, Claude	29, 87, 89, 99, 139, 164
jezik	70, 98
mana	130
nezavedno	31, 105
Proppov formalizem, kritika	90
Sigmund Freud, povezava	139
simbolni red	31, 82
LeVine, Robert A.	25
lingvistični determinizem	99
Linton, Ralph	25, 41, 44, 49, 50, 56, 57, 60, 121, 171
Lowie, Robert	35, 42
definicija kulture	35

M

Malinowski, Bronislaw	29, 42
-----------------------	--------

kritika Ojdipovega kompleksa	116
jezik, odnos do	102
osebni dnevnik	158
pojmovanje kulture	42
učenci	42
mana	83, 88
Lévi-Strauss, in	131
<i>objekt a</i> , razlikovanje	134
manko	94, 124, 125, 128, 131, 132, 140
človek kot bitje manka Biti	138, 173
<i>objekt a</i> , povezava	128, 136
tesnoba, in	152
Marx, Karl	161
definicija ideologije	84
matem	132
Mauss, Marcel	29, 87, 93, 164
Mead, Margaret	41, 49, 53, 55, 156, 158, 165
mém	89
metoda " udeležba z opazovanjem "	151
komična razsežnost	158
Mills, Cecil Wright	119
mit o Praočetu	26, 113
modalna osebnost	15, 55, 62, 72, 78, 172
monizem	138
Morgan, Lewis	38, 161, 162
Murdock, George Peter	54

N

nacionalni karakter	50, 52, 152
načelo ugodja in načelo realnosti	72
Nezavedno	71, 83, 93, 94
dinamična narava	124
diskurz Drugega	125
iluzivnost jaza, in	72, 73
Lévi-Strauss, pojmovanje	30
Nietzsche, Friedrich Wilhelm	138

O

<i>objekt a</i>	68, 83, 85, 125, 128, 133, 134, 136, 149, 152, 156, 158, 171, 175
Ojdipov kompleks	29, 31, 49, 94, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 122, 167

Sapirjevo razumevanje	32, 119
osebnost	13, 61, 64, 65
struktura	120
teorije	74, 75, 76
označevalec	86, 87, 93, 94
Nezavedno, in	95
manka	124
pri Lacanu	91, 93

P

Parsons, Talcott	36, 39, 40, 41, 47
definicija kulture	35
persona	65, 66
Platon	101, 137
pluralizem	138
<i>point de capiton</i>	glej <i>točka prešitja</i>
primarne institucije	50, 53
predpostavljeni-subjekt-vednosti	156
presežni užitek	124, 125, 134
projektivni sistemi	51, 121, 171
psihoanalitična antropologija	43, 64, 148
psihoanaliza	
antropologija, in	9, 17, 24, 25, 64
jezik, in	103

R

Radcliffe-Brown, Reginald	32
<i>Realno</i>	65, 82, 106, 124, 131, 132
kulturni šok, in	152
<i>Realno</i> antropologije	166
resnica, in	154
resnica	148, 149, 150
antropologija, in	149
metapozicija, in	155
parcialnost	157
<i>Realno</i> , in	154
Roheim, Geza	25, 26, 28, 44, 128, 153

S

Sapir, Edward	9, 25
<i>as-if</i> , koncept	69

bazična osebnost	61
definicija polja kultura-osebnost	56
doprinos k antropološki teoriji	11, 169
Ferdinand de Saussure, in	86
historicism	41
jezikovna struktura	97
kultura, definicije	109
kulturni vzorec, razumevanje	89, 108, 109, 120
model analize kulture	48, 165
model socializacije	55, 56
objektivnost v narovoslovju	144
odnos do psihoanalize	75, 161
osebnost, definicije	75, 76
osebnost, razumevanje	111, 120, 122, 123
proto-strukturalizem	32, 90, 97
študij kulture	42, 48
vloga jezika	9, 103, 165
vpliv otroštva	27, 60
Sapir-Whorfova hipoteza	9, 99, 100, 106
Saussure, Ferdinand de	29, 86, 87, 88, 89, 91, 99
<i>shema L</i>	67, 103, 170, 171
<i>shema R</i>	70, 71
Shweder, Richard	44, 58, 59, 60, 63, 71, 78
<i>Simbolno</i>	30, 45, 69, 70, 73, 79, 80, 82, 98, 124, 125
jezik, in	103
Lacanovo pojmovanje	30, 31, 81, 82, 93, 94
"ne-celo", kot	124, 130, 134
vznik Simbolnega	131, 132
"sobjekt", koncept	141, 142
socializacija	108
bipolarnost socializacijskega	
procesa	111
socialni karakter	172
Spencer, Herbert	26
Spiro, Melford	25, 44, 69, 148
subjekt	66, 68, 82, 93, 106, 117, 134, 138
antropološka teorija, mesto	47, 48, 49, 142, 144
jaz, in	72, 73
kastracija in falos, razmerje	114
Lacan, pojmovanje	82, 106, 110, 128
Lévi-Strauss, pojmovanje	31
objekt <i>a</i> , razmerje	128
subjekt govornice	35, 47, 70, 83, 149, 150, 159
subjekt Kulture	108, 109, 117, 172
subjekt Nezavednega	83, 94, 95, 128
subjektivnost	47, 65, 68, 81, 104, 106, 111, 151, 169, 170, 173

struktura označevalca, in	94
Sullivan, Harry Stack	28

Š

šola <i>Kulura in osebnost</i>	48, 49, 164
študija šestih kultur	54
študije <i>kultura-osebnost</i>	24, 58, 81
študije otroštva	60

T

tabu incesta	113
teorija diskurzov, Lacanova	82, 125, 134, 150
diskurz gospodarja	117
teorija kaosa	164
tesnoba	44, 151, 152
točka prešitja	106, 107, 117, 123, 124, 130
transfer	143, 148, 152, 153, 155, 156, 157, 159
Turner, Victor	81, 87, 148
Tylor, Edward Burnett	41, 42, 72, 75

U

unarna poteza	117, 168
<i>Unheimliche, das</i>	151

V

vedenje	108, 111
vedenjska teorija motivacije	55
vednost	108, 142
<i>Veliki Drugi</i>	65, 69, 70, 78, 83, 84, 94, 103, 117, 151, 171
vzorec kulture	48, 87, 90, 120
vzorčeno vedenje	108, 177

W

Whiting, John in Beatrice B.	24, 44, 54, 55, 59
------------------------------	--------------------

Z

Zakon	31, 33, 34, 43, 50, 90, 94, 103, 104, 105, 112, 113, 117, 120, 132, 136, 168
zrcalni stadij	119, 171
želja	94, 112, 128, 141
objekt Želje	43, 95, 114
želja Drugega	129

Ž

Žižek, Slavoj	34, 113
---------------	---------