Milko Poštrak

V ZNAMENJU TROJSTEV

UVOD

Ob razmišljanju o socialnem delu nasploh in o t. i. "socialnem kulturnem delu" posebej, torej o uporabi t. i. "ustvarjalnih tehnik" v tem kontekstu, se vedno znova ponuja predstava o "trojstvu". Vseskozi se pojavljajo tri točke, tri vozlišča, tri področja, tri entitete. Tako smo ob razmišljanju o osnovnih teorijah, ki pomagajo vzpostavljati diskurz o socialnem delu, na koncu pristali pri treh temeljnih vedah kompleksnejšega področja, ki mu neprimerno rečemo "družboslovje" ali "družbene znanosti" (Giddens 1989: 15 in drugod), nekoliko bolj primerno "humanistične vede", kot pravi Rastko Močnik (v Barthes 1990: 212), včasih tudi "duhovne vede", kot je ta pojem uporabljal W. Dilthey (1980). Te vede/veje so psihologija, sociologija in antropologija. S tem ne zanemarjamo niti filozofije (kot "matere znanosti"), niti psihiatrije, pedagogike, prava, politologije in ekonomije, ki se vsaka na svoj način in z različno stopnjo neposrednosti ukvarja s subjektom socialnega dela, torej s človekom in skupnostjo, v kateri biva. Izpostavljamo le tiste tri vede, ki po našem mnenju v najbolj razvidni obliki "materializirajo" najbolj bistvene razsežnosti človekovega bivanja. Psihologija se - čeprav sploh ne izključno - osredotoča na fenomen posameznika, osebe, sociologija se ukvarja zlasti z vidiki skupnega oz. družbenega življenja in njegove organizacije, antropologija pa se posveča načinom (pre)življenja, tistemu, čemur rečemo kultura, pojem, ki poskuša zajeti vsakovrstne oblike, v katerih se artikulira, da ne rečemo "materializira", človekova (duhovna) dejavnost. Seveda vedno v okviru neke skupnosti, torej posameznika/osebe v interakciji z drugimi.

Naše "trojstvo" je torej "oseba"-"družba"-"kultura". V pričujočem zapisu bomo poskušali bežno pogledati nekatere vidike opredeljevanja teh treh entitet, torej "zgodovino teh pojmov". V prvem delu se bomo osredotočili na pojmovanje osebe oz. posameznika, v drugem na vidike življenja v skupnosti, v tretjem na načine življenja oz. kulturo, kar bomo poskušali skleniti z nekaj predlogi za opredeljevanje ustvarjalnosti. Ob tem se bomo poskušali vseskozi zavedati, da z izpostavljanjem posameznih vidikov oz. entitet drobimo celovitost spoznavanja človeka. Da so pravzaprav entitete le naši, človeški pripomočki, in da vsaka zase stojijo le v družboslovni analizi, iz razlogov "spoznavne narave".

Tudi drugi avtorji vedno znova in vseskozi poudarjajo medsebojno prepletenost omenjenih entitet ter opozarjajo nanjo. Razlikujejo pa se po tem, kako jih pojmujejo in kako vidijo povezave med njimi. Tako nekateri opozarjajo, da gre pri izpostavljanju ali ločevanju navedenih entitet pravzaprav za drobljenje spoznavnega odnosa do "najbolj zapletenega izmed vseh fenomenov, človeškega fenomena" (Južnič, nav. po *Antropološki zvezki 1* 1990: ii). Tako Tomc, ki se izdatno opira na G. H. Meada, vidi težavo družboslovja oz. obravnave kompleksnega fenomena človeka v tem, da

> "delitev znanosti na posamezne discipline ne odraža neke delitve v sami realnosti, temveč korespondira z interesi in zmožnostmi samih raziskovalcev. Delitev na biologijo, psihologijo in sociologijo skratka ne odraža neke izvorne fragmentacije človeka. Človek je, prav nasprotno, celota vseh bioloških, psiholoških, družbenih itd. danosti" (Tomc 1992*a*: 33).

Stane Južnič citira antropologa Alfreda Louisa Kroeberja, ki je zapisal, da

> "antropologija preučuje medsebojno povezanost tistega, kar je v človeku biološko, in tistega, kar je v njem družbeno in zgodovinsko" (Južnič 1987: 7).

Ob tem Južnič dodaja, da je "človeški fenomen tako vseobsežen in tako težko zajemljiv, da ni ne možno ne želeno zaobseči ga le v eni disciplini" (Južnič v *Antropološki zvezki 1* 1990: iii).

Anthony Giddens pravi:

> "Če je bilo ločevanju sociologije od antropologije kdajkoli intelektualno vprašanje, je danes gotovo izpuhtelo. /.../ Ker si je 'sociologija' prilastila raziskovanje 'naprednih' ('razvitih') sektorjev sveta, je morda videti, kot da ima prednost. Vendar je bil pojem vedno težko opredeljiv, 'antropologija' pa ima kot veda o človeških socialnih institucijah čistejše etimološko poreklo" (Giddens 1987: 38-39).

Giddens govori o antropologiji in sociologiji kot o dveh vedah, ki se obe ukvarjata z istim predmetom, s človeškimi socialnimi (družbenimi) ustanovami, prva v preteklosti oz. z manj razvitimi, druga v sedanjosti oz. z bolj razvitimi (*ibid.*). Nekoliko podobno razmišlja Tomc, ko antropologijo razume kot sociologijo zgodovine:

> "Socialna antropologija se je namreč uveljavila prav kot veda o razvoju človeka, čeprav resda osredotočena pretežno na preproste, predindustrijske družbe" (Tomc 1992*b*: 52).

Gotovo tudi v zvezi s tem pripominja Stane Južnič, da se je (zlasti britanska) socialna antropologija s polno paro lotila raziskovanja primitivnih (predliterarnih, arhaičnih ali tradicionalnih) družb, in da so mnogi

> "na tej osnovi menili, da je s tem postala nadopolnilo sociologiji, ko gre za manj razvite družbe. Pa bi bilo danes težko pristati na tako 'delitev dela', če je sploh kdaj obstajala" (Južnič v *Antropološki zvezki 1* 1990: VI).

Za nas je pomembna še ena naloga antropologije. Južnič antropologovo poslanstvo opredeljuje takole:

> "Če pri tem uspe prikazati iracionalnost lastne kulture ali civilizacije in mnogih norm, ki se zdijo edine zveličavne in primerjati iracionalnosti lastne in tuje vere in življenjskega stila, je njegova naloga v dvojnem smislu opravljena" (*ibid.*: IV).

Nikakor ne preseneča, da je Ralph Linton prav s tem v zvezi omenjal tudi socialne delavce (Linton 1957).

POSAMEZNIK

Freudova trodelna struktura osebnosti, sestavljena iz ida, ega in superega, je izredno razširila spoznavni domet družboslovja. Ne glede na določeno spekulativnost njegovih izvajanj in na stalno kritiko teh aspektov njegovega dela, predstavlja ta struktura osebnosti neprecenljivo izhodišče za celotno družboslovje. Pomena tega se je zavedel sredi tega stoletja vodilni sociolog Talcott Parsons, ki je v svojo sociološko teorijo vpeljal tudi Freudovo teorijo.

Pomemben je tudi Freudov pojem "nezavednega", ki nas pravzaprav uvede v njegovo strukturo osebnosti (Freud 1987: 304) in ki prav tako razširi pozornost oz. odpre morda ključna področja za razumevanje človeka v vsej njegovi kompleksnosti. Freud pojem nezavednega v različnih delih različno določa (*ibid.*: 124). Dodaja tudi,

> "da obsega zavest v slehernem trenutku le skromno vsebino, tako da se mora največji del tega, kar imenujemo zavestna vednost, tako in tako najdlje nahajati v stanju latentnosti, torej v stanju psihične nezavednosti" (*ibid.*: 127).

V nadaljevanju povzema Kanta in pravi,

> "da ne smemo prezreti subjektivne pogojenosti našega zaznavanja in našega zaznavanja ne smemo imeti za identičnega z zaznanim, ki je nespoznatno" (*ibid.*: 131), ter dodaja, "da zavestnega zaznavanja ne smemo postavljati na mesto nezavednega psihičnega procesa, ki je njegov objekt. Tako kot za fizično tudi za psihično v dejanskosti ni treba, da bi bilo takšno, kot se nam prikazuje" (*ibid.*).

K temu se bomo vrnili, ko bomo omenjali "družbeno konstrukcijo realnosti" Bergerja in

Luckmanna. V zvezi z Meadovim "posplošenim (generaliziranim) drugim" se bomo spomnili še nekega drugega segmenta Freudovega dokazovanja obstoja nezavednega. Freud namreč pravi, da je domneva o nezavednem

> "tudi povsem legitimna, kolikor pri tem, ko jo postavljamo, ne naredimo nobenega koraka stran od našega običajnega načina mišljenja, ki velja za pravilnega. Zavest vsakomur od nas posreduje vednost o lastnih duševnih stanjih; da ima tudi drug človek zavest, je sklep, ki ga, da bi to vedenje drugega razumeli, naredimo per analogem na osnovi zaznavnih izrazov in ravnanj" (*ibid.*: 129).

Zdi se, da se prav na ravni nezavednega dogaja tudi kopica procesov, ki so pomembni v našem ustvarjalnem delovanju.

Pojem nezavednega je vsekakor pomemben Freudov prispevek k poskusom razumevanja človeka in tudi njegove narave oz. kulture, četudi nekateri ne sprejmemo Freudove teze o sublimaciji kot vzroku za nastanek kulture (Freud 1986). Morebiti pa je najpomembnejši prispevek Sigmunda Freuda ta, da je razbil, ali natančneje, presegel racionalistično pojmovanje človeka, kot ga je v sedemnajstem stoletju utemeljil René Descartes s svojim *cogito ergo sum*. In kot ga je po svoje konec devetnajstega stoletja do vrhunca in hkrati do globokega dvoma pripeljal Friedrich Nietzsche s pojmom *übermensch* (Nietzsche 1987). K Descartovemu dualizmu med razumom in telesom ter med racionalnim in emocionalnim se bomo v nadaljevanju še vrnili.

Freudova razslojitev strukture osebnosti na tri dele predstavlja ob vsej svoji revolucionarnosti hkrati pravzaprav jasno kontinuiteto z dognanji v okviru družboslovja na prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje. Izraz "Ono" */das Es/* je poznal že Nietzsche, Freud pa ga je povzel po zdravniku Georgeu Groddecku, ki ga je verjetno pobral pri drugem nemškem zdravniku, Ernestu Schweningerju (Freud 1987: 306)

George Herbert Mead je, kljub temu, da je imenoval Freudovo delo "bolj ali manj fantastična psihologija" (Mead 1934: 211), z njim le imel nekaj skupnega. Njegovo delitev "osebe" */self/* na "*I*" (Jaz oz. "delujoča oseba") in "*Me*" (Mene oz. "objektivna oseba") lahko soočimo s Freudovo trodelno strukturo osebnosti (*ibid.*: 197-214). Obe teoriji pa nam omogočata oz. dajeta nastavke za produktivnejše analize fenomena človeka in povratnega razmerja (součinkovanja) do njegovih "proizvodov" in hkrati njegovih lastnih "oblikovalcev", kulture in družbe. Z delitvijo "osebe", ki ni fiktivna, kot opozarja Mead (*ibid.*: 178), dobimo pojem "posameznika", ki na določen način v "eni (in vsaki posebej) osebi" vključuje razmerja med entitetami, ki tvorijo polje udejanitve "človeka": zajeti in v "posameznika" locirani so organski/biološki vidik, kulturna artikulacija in družbena struktura/strukturiranost.

Ali, kot med drugim pravi Tomc, ki pred tem navaja, da je Mead v svoji socialni psihologiji združil boljše strani monističnega in dualističnega pristopa v pojmovanju človeka:

> "Meadova razlaga družbenega nam omogoča, da presežemo na začetku postavljeno dihotonomijo metodološkega individualizma ter holizma, in sicer tako, da družbeno razumemo hkrati kot psihično konstituirano družbo in družbeno konstituiranega posameznika. Ker je oseba edini prostor 'bivanja' družbenega, to pomeni, da niti dve 'družbi' nista enaki. Skupno stališče predpostavlja podobnost, ne pa tudi identičnost, saj je dediščina kulturnega tipa v 'meni' vedno sprejeta na neponovljiv način, medtem ko je stališče jaza v posamezniku inovativno po definiciji. Tenzija med 'jazom' in 'menoj' v normalni osebi je trajno prisotna, odraža nelagodje posameznika z omejenim repertoarjem kulturnih vzorcev in struktur mišljenja, ki so mu dane na voljo. S tenzijo med jazom in menoj je v odnose z drugimi trajno vgrajeno spreminjanje" (Tomc 1992*a*: 67).

Specifični medij, preko katerega poteka v človeku dialog "jaza" z "menoj", je mišljenje. "Izven mišljenja oseba in družba ne obstajata. Zaradi tega se preko mišljenja vzpostavlja tudi obstoj drugih" (*ibid.*: 38).

Tomc dodaja, da bi bil brez strategij mišljenja posameznik omejen le na prevajanje svojih zaznav v lastne povezave in nasprotja. Tako bi bil posameznik atomiziran, tak svet posameznikov pa si v atomiziranem družbenem svetu težko predstavljamo:

"V družbenem svetu oseb pa je mišljenje posameznika vedno v dialogu s strategijami mišljenja v 'meni', ki mu omogočajo transcendiranje posamičnega občutenja v občutenje solidarnosti z drugimi, torej kolektivnega" (*ibid.*: 42).

Tudi zato spreminjanje (procesnost) ni vgrajeno zgolj v odnos oz. dvogovor med "jazom" in "menoj", temveč v odnos med "osebo" in "družbo". Oseba se vzpostavlja skozi interakcijo z "generaliziranimi drugimi", šele postaja "oseba" z "zavestjo" */mind/* skozi družbeno interakcijo. Mead pravi, da ima "oseba" */self/* lastnost, ki je drugačna od tiste čisto fiziološke, ki pripada organizmu:

"'Oseba' je nekaj, kar se razvija, ni prisotna že od vsega začetka, od rojstva, temveč se vzpostavlja skozi proces družbene izkušnje in dejavnosti, razvija se v danega posameznika kot rezultat njegovih razmerij do tega procesa kot celote in do ostalih posameznikov v tem procesu" (MEAD 1934: 135).

S tem v zvezi Tomc pravi:

"/.../ značilnosti personalnega repertoarja se pomembno sooblikujejo v družbi drugih, ko oseba v večji meri aktivira le določene kulturne vsebine, ene strategije mišljenja na račun drugih, potencialno prav tako mogočih. Oseba skratka preprosto ne misli, ampak misli na kulturno oblikovane načine, glede na kulturne konvencije, ki jih je internaliziral posameznik v svojem osebnem razvoju" (TOMC 1992*a*: 46-47).

S tem se razvojnost ne zaključi. Z dovršenim procesom "učlovečenja" posameznik ni vzpostavljen zgolj kot pasivni "sestavni del" dane družbe v določeni kulturi, temveč kot še vedno spreminjajoča se "oseba", ki se spreminja tako v dvogovoru med "jazom" in "menoj" kot v interakciji z ostalimi člani družbe v dani kulturi. "Družbe", ki ne dobi lastnosti stvari, ki se ne upredmeti, temveč se fluidno, sprotno, spremenljivo "konstituira" v zavesti njenih članov. Tudi za Meada osebnost ni substanca, ampak dinamičen in spreminjajoč družbeni proces, nenehna interakcija med "osebnim jazom" in "družbenim oz. socialnim jazom".

"Prevlada enega nad drugim je sicer možna, vendar človekovo delovanje konstituirata vedno obe dimenziji - individualistična in kolektivistična" (ŠADL 1992: 47).

Vsak posameznik iz določene "družbe" ima do nje, torej do vseobsegajoče okolice, ki jo tvorijo posamezniki, skupine, institucije itn., svoj specifičen odnos. Ta "specifični odnos" posameznika pa ima (ponavadi vsaj) nekaj skupnega z vsakim "specifičnim odnosom" drugih posameznikov. Približen presek vsebin teh "specifičnih odnosov" posameznikov pa je (grobo rečeno), kot sta to artikulirala Berger in Luckmann, "družbena konstrukcija realnosti" (BERGER, LUCKMANN 1992). Posameznik se torej ne "učloveči", socializira v upredmeteno družbo, temveč v nekakšno "družbeno konstrukcijo realnosti" oz. v fluidno entiteto, ki je večplastno in zapleteno vozlišče najrazličnejših interpretacij in artikulacij, ki pa imajo določene skupne kode, ki omogočajo minimum sporazumevanja. Sporazumevanje omogoča jezik in obrazci obnašanja ter način organiziranja življenja, ki jim v splošnem rečemo kultura.

Posameznik se prav tako ne inkulturira v upredmeteno kulturo, temveč v večravensko izoblikovanost "enega od mnogih možnih načinov preživetja človeka" (prim. SERPELL 1978: 7-13).

DRUŽBA IN SOCIALIZACIJA

Parsons je bil sredi dvajsetega stoletja edini sociolog, ki se je eksplicitno ukvarjal z vprašanji razmerja med "posameznikom" (personalnim sistemom) in "družbo" (kot delom socialnega sistema), torej z vprašanjem socializacije. Pred njim je bil eden prvih, ki je podal še danes povsem sodobno opredelitev bistva socializacije, Giddings (leta 1897), ki je poudaril,

"da je teorija socializacije najpomembnejši del teorije družbe, in to zato, ker socializacija zaobsega proces razvoja človekove družbene narave, ki je za vsako družbo vitalnega pomena" (GODINA 1991: III).

Z vprašanji socializacije se je veliko ukvarjal tudi sociolog in pedagog Émile Durkheim, ki ga Parsons, ob Maxu Webru, G. H. Meadu, Sigmundu Freudu in funkcionalistični kulturni antropologiji uporablja tudi kot izhodišče za izgradnjo svoje socializacijske teorije (*ibid.*: 4).

Od Durkheima je Parsons prevzel predpostavko o osebnosti kot socializiranem posamezniku, od Webra predpostavko o pomenu vrednot za družbene procese, na G. H. Meada pa naj bi se naslonil zlasti pri razlagi procesa interakcije med "egom" in "alterjem". Za najpomembnejša pa se ocenjujeta vpliva Freuda in kulturne antropologije (GODINA 1991: 4).

Ob tem velja omeniti še fenomenološko usmeritev, ki jo je na začetku tega stoletja zastavil Edmund Husserl in ki jo je naprej razvijal Alfred Schutz sredi in v drugi polovici dvajsetega stoletja, za njim pa vrsta drugih teoretikov oz. socioloških smeri, med njimi izpostavimo vsaj etnometodologijo s Haroldom Garfinklom na čelu. V tej zvezi omenimo še simbolični interakcionizem, ki se sicer (vsaj neposredno) ni navezoval na (neo)fenomenološko usmeritev, pač pa se je navezoval na teorijo Georgea H. Meada, ki ga je, kot smo navedli, po svoje uporabil tudi Parsons.

Z vprašanji o razmerju med "posameznikom" in "družbo" oz. "kulturo" so se - kot smo deloma navedli - v prvi polovici tega stoletja ukvarjali številni antropologi, recimo Tylor, Boas, Benedict, Kroeber, Steward, White, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Malinowski, Haring, Barnouw, Honigmann in drugi. Na nekatere od njih se je oprl tudi Parsons. Nekateri antropologi so se tako ali drugače oprli na Freudova spoznanja, drugi pa so izoblikovali bolj ali manj odklonilen ali dvomeč odnos do Freudovih predpostavk.

Teoretiki, ki uporabljajo izraz "inkulturacijski procesi", ob tem pa še "akulturacija" itn., hočejo ponavadi poudariti specifičnost posamezne socializacije (prim. JUŽNIČ 1973: 33-48). Ali drugače: socializacija kot splošen pojem predvideva abstraktno opredelitev procesa "učlovečenja" človeškega bitja, "učlovečenja" pač skozi procese, v katerih - skozi posamezne stopnje - posamezno bitje prevzame vzorce obnašanja in vsega drugega, kar sestavlja tkivo fenomena, imenovanega družba. V tem kontekstu se posameznik vključi na nekaj, večino ali vse ravni družbene organizacije. Pojem inkulturacija pa poskuša izpostaviti predpostavko, da se vsako človeško bitje "nauči" bolj ali manj večine sestavin (znanj, verovanj, običajev itn.), ki sestavljajo tkivo določene kulture dane skupnosti ljudi.

S tega stališča pomeni torej socializacija proces vključevanja v družbene institucije, prevzemanje družbenih vlog in drugo, kar sodi v ta okvir, inkulturacija pa izpostavlja vidik specifičnosti konkretnih načinov delovanja v tej strukturi. Inkulturacija je v nekem smislu tudi širši pojem, ki se, kot smo omenili že prej, veže na kulturo kot "človeško naravo". To sta torej komplementarna pojma, ki oba bolj ali manj natančno opredeljujeta oba vidika medsebojne povezanosti med posameznikom in skupnim življenjem več posameznikov, torej družbo v okviru neke kulture.

Lahko bi rekli tudi, da je (v Meadovem smislu) socializacija pravzaprav tvorba predstav o družbi, kopičenje védenja, znanj o tem, kaj bi naj družba bila. In seveda (v večji ali manjši meri) sprejemanje in "ponotranjenje" le-teh. Ta tvorba in to kopičenje se odvijata v interakciji z drugimi. Zato so tudi prve predstave in vedenja o družbi tiste, ki jih posameznik dobi v svoji najožji skupnosti. Vendar pa nobeno vzpostavljanje predstav in kopičenje védenja ali znanj ne teče popolno. Vsak posameznik le po svoje interpretira ponujene predstave in vedenja, hkrati pa mu tudi (v Meadovem smislu) "posplošeni drugi" ne morejo neposredno, popolnoma natančno in popolnoma v celoti posredovati svojih predstav (zaradi omejitev jezika in drugih komunikacijskih sredstev). Tudi v tem smislu lahko sprejmemo mnenje Bergerja in Luckmanna, da "popolna socializacija antropološko ni mogoča" (BERGER, LUCKMANN 1992: 190).

Inkulturacija bi v tem smislu analogno pomenila seznanjanje z nakopičenim znanjem, z vedenji, oblikami življenja, ustvarjalnosti itn., vendar spet le do določene mere, skozi sito (ustvarjalnega) individualnega sprejemanja in omejenih zmožnosti celovitega posredovanja teh vsebin.

Omenimo na tem mestu še mnenje Jana Makaroviča:

> "Socializacija pomeni namreč po eni strani občevanje med ljudmi, po drugi prebujanje zavesti o lastni osebnosti in po tretji ponotranjenje kulturnih vsebin. Vse troje je neločljivo in prav to omogoča integracijo zgodovinskega sistema kot celote" (MAKAROVIČ 1986: 115).

Iz omenjenega sledi vsaj naslednje: govorimo lahko torej o dveh prepletenih, neločljivo in zgolj v analitične namene deljenih ravneh človeškega udejanjanja: o kulturi in o družbi. Kulturo v najširšem smislu opredeljujemo kot "naravo človeka", kot tisto, kar pravzaprav človeka označuje, predstavlja način njegovega delovanja. Družba pa je način organizacije kompleksnega skupnega življenja. Tomc pravi: "Družbo razumem kot celoto odnosov človeka s seboj (dialog jaza z menoj) in z drugim" (Tomc 1992*a*: 11).

Po Durkheimu, ki pravi, da je človekova narava dvojna, posameznikova in družbena (Hatch 1979: 233), se

> "družbeni svet razlikuje od sveta narave predvsem zaradi svoje moralne ('normativne') narave. To je zelo radikalna ločitev, kajti moralni imperativi niso v simetričnem razmerju z imperativi narave, zato nikakor ne morejo izvirati iz njih; potemtakem 'delovanje' lahko pojmujemo kot ravnanje, usmerjeno k normam ali konvenciji" (Giddens 1989: 108).

Durkheim se je uprl do takrat, v devetnajstem stoletju, prevladujoči tezi, da je družba proizvod človeške volje in da ni nič več in nič manj kot to, kar človek iz nje naredi (Hatch 1979: 225). Velik del svoje kritike je Durkheim naslovil na Spencerja, pa tudi na E. B. Tylorja. Trdil je, da se posameznik ne bi nikoli zgolj z voljo dvignil nad raven živalskih potreb in se naravno ne bi dvignil nad raven občutij. Med posameznikovim in družbenim življenjem je videl velik prepad in zanikal možnost, da bi prevladujoče, kolektivno življenje poskušali pojasnjevati z manj vrednim posameznikovim življenjem (*ibid.*: 227).

Durkheim je kot pedagog in sociolog socializacijo raziskoval in pojmoval tako z vidika vzgoje in izobraževanja kot z vidika sprejemanja norm in vrednot družbe. V zvezi s slednjim je govoril o "internalizaciji ali ponotranjenju moralnih kategorij in vrednot določene skupine ali skupnosti" (Durkheim 1981).

Auguste Comte je pojmoval družbo kot harmonično celoto, posameznike pa kot v bistvu asocialne, vendar lahko razvijejo družbene občutke na podlagi "instinktov simpatije". Ustvarjanje le-teh je povezoval z delitvijo dela. Po Comtovem mnenju je posamično sprejelo svojo funkcijo iz občega, zato se tudi posamično mora podrediti občemu. To podrejanje (socializacija?) občemu, univerzalni smeri, ki jo določa sistem, je za Comta naravni pojav, ki ga opredeljuje "instinkt podrejanja" (Jogan 1978: 20).

Herbert Spencer je izhajal iz predpostavke, da je "človeška narava spremenljiva ob strogem redu v počasnem zaporedju generacije" (*ibid.*: 26). Na podlagi analogije med družbo in organizmom pa je Spencer določal tudi vlogo njenih "sestavnih delov", posameznih človeških bitij, ki so prevzemala vlogo različnih organov, ki med seboj funkcionalno sodelujejo. S tem je utemeljeval nujnost konsenza v družbi.

Max Weber je družbeno ravnanje opredeljeval kot "smiselno ravnanje posameznika":

> "Za smiselno razlaganje ravnanja, h kateremu teži sociologija, je treba te (družbene) tvorbe razumeti samo kot proizvod in način organiziranja specifičnih dejavnosti posameznikov, ker so lahko le oni nosilci smiselno usmerjenega ravnanja" (*ibid.*: 65).

Ravnanja, ki so brez smiselne vsebine, ostajajo nerazumljiva, vendar pa niso nepomembna za sociologijo (*ibid.*: 67). Weber je za nekatere človeške čustvene in religiozne potrebe menil, da "so bile, so in bodo vselej prisotne v ljudeh" (*ibid.*: 71), iz česar lahko sklepamo, da človeka kot posameznika ni pojmoval kot kulturno oz. družbeno "tabula rasa", temveč je človeku pripisoval nekatere (genetsko, torej dedno dane?) lastnosti. Taka so recimo religiozna čustva, ki so po njegovem človeku imanentna.

Tu moramo omeniti še nemškega sociologa Georga Simmla, ki je na prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje zastopal stališča, ki so se začela v širšem smislu v sociologiji uveljavljati šele v drugi polovici dvajsetega stoletja.

Simmel je v času, ko se je večina njegovih sodobnikov sociologov ukvarjala z makrosociološkimi pristopi, na razmerje med posameznikom in družbo gledal s stališča, ki bi mu danes lahko rekli mikrosociološki. Na izredno zanimiv način ne govori o posamezniku kot atomiziranem bitju, hkrati pa družbe in družbenih pojavov ne pojmuje v Durkheimovem smislu kot "stvari":

> "Družba v tem primeru ni substanca, nekaj na sebi konkretnega, pač pa dogajanje, funkcija sprejemanja in učinkovanja usode ter medsebojnega formiranja" (SIMMEL 1993:14). Pravi tudi: "Podružbljanje med ljudmi se neprestano spleta in razpušča in znova spleta, je večen tok in utrip, ki povezuje individue tudi tam, kjer sicer ne napreduje do pravih organizacij" (*ibid.*: 13). In dodaja: "Družba pa v svojem nenehno uresničujočem se življenju vedno pomeni, da so posamezniki povezani prav zaradi medsebojnega vplivanja in določanja. Torej je družba pravzaprav nekaj funkcionalnega, nekaj, kar individui počnejo in prenašajo, in v skladu z njeno temeljno naravo ne bi smeli govoriti o družbi, temveč o podružbljanju. Družba je tedaj le ime za okolico individuov, ki so s pomočjo tako učinkujočih medsebojnih vezi povezani drug z drugim in ki jih zato označujemo kot celoto, podobno kot vidimo celoto v sistemu telesnih gmot, ki se v svojem obnašanju popolnoma določajo v vzajemnem delovanju" (*ibid.*).

Pomembno je tudi naslednje Simmlovo stališče, ob katerem moramo upoštevati njegovo obče pojmovanje posameznika. Pravi namreč:

> "Še vedno pa lahko z nekega povsem drugega stališča priznamo, da je človeški obstoj resničen le v individuuih, ne da bi zaradi tega kakorkoli trpela veljavnost pojma družbenega" (*ibid.*: 12).

Socializacijo ponavadi delimo na dve stopnji (prim. BERGANT 1970: 32-47; BERGER, LUCKMANN 1992: 160-164; JUŽNIČ 1973: 37-47). Primarna socializacija je po številnih avtorjih najpomembnejši del tega procesa. Gre za dogajanje v najzgodnejšem otroštvu, ponavadi v okviru družine. Otrok se tako že takoj na začetku vključuje v določene obrazce organizacije oz. vrste družine, uči se jezika, odnosov med mladimi in starimi, med spoloma itn., prek prepovedi, kazni in nagrad se uči sprejemljivega in nesprejemljivega vedenja, kakor ga definira določena družina v kontekstu določene družbe.

Sekundarna socializacija se odvija v okviru, ki je že širši od družine in neposrednega okolja. V naših družbah je ponavadi locirana v čas osnovnošolskega in srednješolskega izobraževanja. Ali drugače: ob bolj ali manj končanem osnovnem socializiranju v okviru družine, ko se otrok nauči jezika in osnovnih obrazcev obnašanja, se v času sekundarne socializacije otrok že uči tudi drugih družbenih vlog.

Temu lahko dodamo še tretjo raven. To je terciarna socializacija, ki zajema procese, ki se odvijajo po končanem izobraževanju. Ta ohlapni izraz v bistvu le še poudarja, da se socializacijski procesi ne končajo do konca življenja in da se posameznik vseskozi in na razne načine srečuje z normami in vrednotami družbe in do njih vzpostavlja tak ali drugačen odnos, ki je (ali pa tudi ni) v skladu z njegovo družbeno vlogo in statusom.

Antropolog Abram Kardiner je ločeval med "primarnimi" in "sekundarnimi" institucijami. V okviru primarnih institucij je naštel "družinsko organizacijo, '*in-group*' formacije, osnovne discipline, hranjenje, dojenje, institucionalizirano nego ali skrb za otroka, analne treninge, spolne tabuje, subsistenčne tehnike itn." (BARNOUW 1963: 107). Te primarne institucije člani družbe pojmujejo kot samoumevne. Sekundarne institucije se vežejo zlasti na folkloro, religijska verovanja, koncepte božanstev, usmeritev do njih in na tehnike za ukvarjanje z njimi.

Omenjeno delitev na primarne in sekundarne institucije lahko - vsaj pogojno - povežemo s prej navedenima pojmoma primarne in sekundarne socializacije. V tem primeru se primarna socializacija odvija v okviru primarnih institucij, sekundarna in tercialna socializacija pa v okviru sekundarnih institucij.

Nakazane tri splošne ravni oz. stopnje socializacije navajamo zgolj v ilustracijo. Vsi teoretiki, ki so se ukvarjali s socializacijskimi procesi, so jih namreč razdelili na različno število stopenj, s katerimi so poskušali čim temeljiteje opredeliti tega, gotovo enega najpomembnejših procesov v človekovem življenju (prim. GODINA 1991).

Tako je recimo G. H. Mead ločil dve socializacijski stopnji oz. dva temeljna vidika razvoja osebnosti v otroštvu, ki se razlikujeta zlasti po načinu prevzemanja vlog, individualnih in kolektivnih. Po opazovanju otroške igre je obe stopnji opredelil z izrazoma "igra" */play/* in "organizirana igra" */game/* (MEAD 1934: XXIV, 152-163; prim. tudi HARALAMBOS 1989: 518; ŠADL 1992: 43-44; TOMC 1992*a*; itn.).

Mead govori o "družbenih pogojih, v katerih se oseba */self/* vzpostavi kot objekt" (MEAD

1934: 152). Prvo stopnjo, "igro", lahko vsaj deloma umestimo v okvir t. i. primarne socializacije. V tem obdobju se otrok vživlja v raznolike vloge drugih konkretnih oseb. Kot primer, s katerim lahko razločimo "igro" od "organizirane igre", navaja Mead mite in različne igre, ki jih izvajajo pripadniki "primitivnih" skupnosti, posebej verski obredi (*ibid.*). In dodaja:

> "Temeljna razlika med igro in organizirano igro je v tem, da morajo otroci v organizirani igri imeti jasno vedenje o vseh ostalih udeleženih v tej organizirani igri" (*ibid.*: 153-154).

Tu Mead vpelje še pojem "posplošenega drugega" */generalized other/*:

> "Organizirano skupnost oz. družbeno skupino, ki daje posamezniku njegovo enotnost osebe */self/*, lahko imenujemo 'posplošeni drugi'. Usmeritev posplošenega drugega je usmeritev celotne skupnosti" (*ibid.*: 154).

Prek teh procesov posameznik oblikuje bolj ali manj sta(bi)lno pojmovanje samega sebe */self-concept/*:

> "Posameznik je osebnost zato, ker pripada skupnosti, ker je osvojil in v svoje vedenje vključil institucije dane skupnosti. Sprejel je njen jezik kot medij, preko katerega je dobil osebnost, nato pa je preko prevzemanja različnih vlog, ki so jih oblikovali ostali, osvojil usmeritev članov skupnosti. Takšna je, v določenem smislu, struktura posameznikove osebnosti" (*ibid.*: 162).

Gotovo je Sigmund Freud najbolj razslojil stopnje socializacije. Njegovo teorijo, torej metodološki model, strukturo personalnega sistema, razvojni vidik petih temeljnih faz itn. je povzel tudi Talcott Parsons (prim. GODINA 1991: 5 in drugod, zlasti 76-116).

Berger in Luckmann sta v kontekstu sociologije znanja, torej v kontekstu družbenega "načina" sprejemanja informacij iz okolja in njihove interpretacije, dokaj temeljito obdelala tudi proces socializacije. In to z dveh vidikov: socializacije kot procesa učenja samega po sebi in socializacije kot učenja načina učenja. Slednjemu bi mi rekli inkulturacija.

Berger in Luckmann pravita, da "je družbeni red človeški proizvod, ali natančneje, tekoče človeško proizvajanje" (BERGER, LUCKMANN 1992: 73). In dodajata:

> "Čeprav niti enega obstoječega družbenega reda ne moremo izpeljati iz bioloških danosti, pa potreba po družbenem redu kot takim izhaja iz človekove biološke opreme" (*ibid.*: 74). Naprej govorita o institucionalizaciji, ki se "pojavi vedno takrat, ko obstajajo vzajemne tipizacije dejanj iz navade. Drugače rečeno, vsaka taka tipizacija je institucija" (*ibid.*: 75).

Ljudje v tem procesu "objektivirajo" posamezne tipizacije, ki tako "postanejo" realnost, realnost, ki se kaže posamezniku kot zunanje, prisilno dejstvo. Take tipizacije se prenašajo na naslednjo generacijo: kot "objektiven svet" (*ibid.*: 80).

> "Individuum se ne rodi kot član družbe, temveč s predispozicijo do družbenosti, član družbe pa šele postane" (*ibid.*: 155).
>
> "V primarni socializaciji ni problema identifikacije. Ni izbire pomembnih drugih. Za kandidata za socializacijo je družba predhodno določen sklop pomembnih drugih, ki jih mora sprejeti kot take, ne da bi imel možnost odločiti se za kakšno drugo alternativo" (*ibid.*: 160).

Posameznik dani "objektivni svet" ponotranji. S tem se v primarni socializaciji konstruira prvi posameznikov svet (*ibid.*: 162). Sekundarna socializacija je potem, kot pravita Berger in Luckmann, "ponotranjenje institucionalnih ali institucionalno zasnovanih 'pod-svetov'" (*ibid.*: 164).

Nekateri antropologi so poudarjali, da se v prenašanju jezika z generacije na generacijo dogaja zelo pomembna vrsta socializacije. Otrok se ne uči le, kako uporabljati jezik, da bi izrazil svoje ideje, temveč se v tem procesu uči tudi, kako misliti. Na koncu tega procesa

> "vidimo in slišimo in doživljamo na precej drugačen način, kot to navadno počnemo, ker jezikovne navade naše skupnosti pogojujejo določene izbore razlaganja" (SAPIR, cit. po SERPELL 1978: 61; prim. tudi SAUSURRE 1989). Serpell dodaja: "filozofsko gledano je to zelo radikalna trditev, ker spodkopava možnost človekovega pristopa do realnega sveta" (SERPELL 1978: 61).
>
> "Kategorij in tipov, ki jih izoliramo v svetu fenomenov, ne najdemo tam zato, ker so vidne vsakemu opazovalcu. Kakor po navadi razkosavamo naravo, jo organiziramo v koncepte in opisujemo njene značilnosti, počnemo to v veliki

meri zato, ker smo udeleženci v sporazumu, da jo bomo organizirali na ta način - v sporazumu, ki je zaobsežen v sklopu našega jezika. Ta sporazum je seveda impliciten in neimenovan, vendar so njegovi pogoji absolutno obvezni; sploh ne moremo govoriti drugače, kot da se strinjamo z organizacijo in klasifikacijo podatkov, ki ju določa sporazum" (WHORF, cit po SERPELL 1978: 61-62).

KULTURA IN INKULTURACIJA

Pojmu kultura bi zlahka pripisali difuznost, saj se njegova uporaba razpenja od najožjih, skoraj elitističnih definicij "najboljšega, kar je ustvaril človek" (prim. STOREY 1993: 21), do drugega pola, kjer je kultura pravzaprav naša "narava" (prim. ŠTRUBELJ v *Antropološki zvezki 1* 1990: 67).

Definicije so odvisne od teoretskega konteksta, od paradigme, iz katere izhajajo, ali v okviru katere so se razvile. Na določen način torej odražajo čas, v katerem so nastale, in stopnjo znanja oz. način pojmovanja znanja v tistem obdobju, hkrati pa tudi zorni kot, spoznavni kontekst tistega, ki jih je postavil. Ali drugače: ujete so v tisto specifično obliko družbene konstrukcije realnosti, iz katere izhaja oz. na katere kontekst je vezan določen mislec.

Tako recimo antropolog Douglas G. Haring pravi:

> "'Kultura' je abstrakcija, primerljiva s pojmi, kot so 'družba', 'civilizacija' in 'institucija'. Za vsemi temi izmikajočimi se, težko opredeljivimi abstrakcijami so vedno človeške ideje in akcije" (HARING 1956: 5).

Tudi zato ali prav zato je pregled "razvoja" definicij kulture v evropski novi dobi indikativen, celo simptomatičen. Definicije so se namreč od "natančno" zakoličene prve sodobne definicije kulture Matthewa Arnolda postopoma razširjale (tudi v smislu difuznosti). Zanj je kultura pomenila dvoje. Prvo je bilo "utelešenje znanja". Njegov razvpiti izrek se glasi: kultura je "najboljše, kar je bilo domišljeno in izrečeno v svetu" (STOREY 1993: 21). In: "kultura je namenjena širjenju Božjega uma in volje" (*ibid.*).

V tem primeru gre torej za ožje pojmovanje kulture kot "ustvarjalnega vidika" človekove dejavnosti, ob tem pa hkrati za "vrednostno" (boljše ali slabše, večvredno ali manjvredno) utemeljene in hierarhično razporejene kulture oz. kultur. Arnold kulture ni pojmoval zgolj kot celotne človekove dejavnosti, temveč kot "najboljši" vidik le-te. Ni pa navedel, po katerih merilih je opredelil "najboljše" in "najslabše" v kulturi. Niti ni govoril o vprašanju družbene moči, ki je vezana na nakazano delitev: "najboljše" v določeni kulturi je tisto, kar pojmuje kot najboljše družbena skupina, ki ima moč, tj., družbena skupina, ki je tesno vezana na center ali centre moči.

Kaže, da so se iz tega jedra razvijale tudi številne druge definicije kulture te vrste, ki so se ukvarjale zlasti z estetskimi vidiki, ali pa so se definirale oz. vsaj prikazovale kot take. V tem okviru je nato (ali pa že kar takoj ob vzpostavljeni definiciji) prišlo do razločevanja med "visoko" in "nizko" kulturo, med "elitno" in "množično" kulturo itn. To razločevanje se vleče do dandanes in se ob vsaki novi kulturni praksi ponovno oživlja v najrazličnejših oblikah. Dober, sežet, informativen uvodni pregled omenjene problematike je pred kratkim pripravil britanski kulturolog John Storey (1993), pri nas pa se je vsaj deloma s temi vprašanji nazadnje ukvarjal Gregor Tomc (1992*a*). Tomc, ki razlikuje "kulturno" in "ustvarjalno" življenje, pravi o prvi, da je v tem pogledu konvencionalno, tradicija. Po drugi strani pa je ustvarjalno življenje zaznamovano s posameznikom - odraža njegovo inovativnost, neponovljivost, zavestnost. Značilna oblika duhovne ustvarjalnosti je umetnost (*ibid.*).

Vse do definicije kulture antropologa Edwarda Tylorja, objavljene v njegovi knjigi *Primitive Culture* iz leta 1871, po kateri je "kultura priučene 'zmožnosti in navade'" (HARING 1956: 16; HATCH 1979: 27 in naprej), je bil pojem kulture analogen pojmu "civilizacije" (ŠTRUBELJ v *Antropološki zvezki 1* 1990: 67).

V zvezi s pojmom "civilizacija" omenimo Makaroviča, ki navaja, da se je zlasti v nemški sociologiji uveljavilo razlikovanje med pojmoma "kultura" in "civilizacija". Tako navaja nemškega sociologa Alfreda Webra (brata Maxa Webra), ki je v zvezi s civilizacijo govoril o procesu, v zvezi s kulturo pa o gibanju:

"Proces pomeni gibanje v določeni smeri, medtem ko je gibanje pač samo spreminjanje. Proces pomeni napredek ali nazadovanje, se pravi, količinsko spremembo, medtem ko je gibanje samo menjava ene kakovosti z drugo. Civilizacijski proces razume Weber kot nenehno naraščajočo duhovno dominacijo človeka nad naravo, kot vedno večjo intelektualizacijo sveta in človeškega jaza. Po njegovem civilizacija ne ustvarja ničesar novega, ampak samo 'odkriva' tisto, kar je v stvarnosti že prej obstajalo. /.../ Civilizacijski proces zato teži k vedno večji univerzalnosti, k vedno večjemu poenotenju človeštva. Ravno nasprotno pa velja po Webru za 'kulturo'. Kultura je namreč vezana na 'svoj lastni zgodovinski organizem', je specifična za dani družbeni sistem. /.../ Po Webru je torej civilizacija univerzalna, kultura pa specifična" (Makarović 1986: 127).

Že antropologi pred Boasom, navdahnjeni z najrazličnejšimi interpretacijami Darwinovega nauka o evoluciji oz., natančneje, o razvoju vrst, so nasprotovali rasističnim teorijam Houstona Stewarta Chamberlaina, Madisona Granta, Lothropa Stoddarda, Williama McDoughalla, Charlesa W. Goulda in drugih "mislecev" iz devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja, ki so pisali o rasni inferiornosti in superiornosti, o t. i. "nordijski rasi" in podobnem (Haring 1956: 13-14). Antropologi Darwinove generacije so že govorili o skupnih človeških lastnostih, ki presegajo razlike med posameznimi skupinami ljudi (*ibid.*). Vendar so še govorili o "napredku": menili so,

"da gredo vse človeške skupnosti skozi posamezne evolucijske stopnje po enakem vrstnem redu, s tem pa so razlagali razlike med ljudmi kot različne ravni napredka. 'Primitivna' ljudstva niso bila enaka 'civiliziranim', temveč pač preprosto zaostala zaradi razmer okolja" (*ibid.*).

E. B. Tylor je torej prvi definiral kulturo kot "priučene 'zmožnosti in navade'" (Haring 1956: 16), kar je bilo za osnovo več generacijam antropologov, čeprav je vsaka temu izhodišču nekaj dodala. Tako recimo Lukić navaja definicijo kulture, ki jo je po Tylorju razdelal Guy Rocher:

"Kultura je sklop bolj ali manj formaliziranih načinov mišljenja, občutkov in dejavnosti ljudi, ki glede na to, da jih je osvojilo večje število ljudi, iz teh ljudi naredi - objektivno in simbolično - posebno skupnost ljudi, ki se razlikuje od drugih" (Lukić 1981: 69).

Elvin Hatch pravi za Tylorjevo shemo, da

"je paradoksna. Po eni strani je redukcionist, ker razlaga kulturo glede na posameznika. Po Tylorju moramo izvor ustanov iskati v naravnih miselnih procesih človeških bitij. Po drugi strani njegova shema predpostavlja, da so človeške ustanove (vsaj v okviru določenih meja) samostojni, sui generis sistemi, z lastnim življenjem, ker je domneval, da v nekaterih primerih običaji obstajajo izključno zaradi moči tradicije" (Hatch 1979: 28).

Boas in člani njegovega kroga so zakoličili temelje "kulturnemu relativizmu" in s tem predpostavki, da so vse kulture enakovredne, zlasti pa so jih

"zanimala stališča tistih, ki so videli in jasno čutili posamičnost vsakega tipa kulturnega življenja, ki pa ga niso razlagali kot izraz prirojenih mentalnih značilnosti, temveč kot posledico raznolikih zunanjih pogojev, ki delujejo na splošne človeške značilnosti" (Boas 1982: 48).

Kulturo Boas definira

"/.../ kot celotnost mentalnih in fizičnih reakcij in dejavnosti, ki karakterizirajo obnašanje posameznikov, ki skupaj in posamezno sestavljajo določeno družbeno skupino, glede na njihovo naravno okolje, na druge skupine, na člane same skupine in na vsakega posameznega člana. Kultura vključuje tudi proizvode teh dejavnosti in njihovo vlogo v življenju skupin. Vendar kultura ne pomeni zgolj naštevanja teh raznih vidikov življenja. Je več kot to, ker njeni elementi niso neodvisni - sestavljajo določen sklop" (Boas 1982: 180).

Hatch s tem v zvezi pravi, da Boasov trud, da bi kulturo prikazal kot "zgodovinsko določeno", le-to reducira na opredelitev, da je emergentna (Hatch 1979: 68). Hatch opisuje Boasa tudi kot kulturnega determinista (*ibid.*), s čemer se strinja tudi Tomc (1992*a*: 20), oba pa navajata, da je Boas kulturo razumel kot vezano na lastna, *sui generis* načela in ne glede na naravne značilnosti človeškega uma (Hatch 1979: 98). Podobno je kulturo razumel tudi

Leslie White (*ibid.*: 182), ki je ob tem zagovarjal tudi evolucionistični in deterministični pristop (*ibid.*: 177-179), čeprav ne zanika obstoja avtonomnega sistema osebnosti (*ibid.*: 189). Vendar hkrati trdi, da posameznik ne more razpolagati s svobodno voljo. Po njegovem je mogoče osebnost razložiti kot rezultat kulturnih in bioloških dejavnikov (*ibid.*: 190-191). Hatch naprej navaja, da so na Boasovo delo vplivali trije dejavniki. Boas je želel po eni strani izdelati natančne zgodovinske opise posameznih področij. Nato je poskušal najti način, kako prodreti skozi tančico, ki loči dve ali več različnih kultur. Ob tem je Boas razum kot osnovo človeških ustanov zamenjal s čustvi (Hatch 1979: 65-75). Tudi zato Hatch njegovo in še nekatere druge družboslovne teorije (Freudovo, Paretovo itn.) s preloma stoletja imenuje "antiintelektualistične", v nasprotju z racionalističnimi, utilitarističnimi, "intelektualističnimi" teorijami Tylorja in drugih (*ibid.*: 55-56). V zvezi s čustvi in s Freudom še tole: tu je ključen pojem "navada", ki pomeni določeno dejanje, ki se po daljšem ponavljanju "avtomatizira" tako, da njeno opravljanje ni povezano z nobeno obliko zavesti. Ob tem, da so nezavedni, se obrazci navad povezujejo s čustvi. Obnašanja, ki smo jih "avtomatizirali", se nam zdijo "naravna", "normalna", vsa tista, ki odstopajo od naših tovrstnih predstav, pa čudna, moteča ali smešna (*ibid.*: 76). Sčasoma so za Boasa postala čustva in navade najpomembnejša načela človekovega obnašanja: "Celo v naši civilizaciji se običajno mišljenje usmerja predvsem s čustvi in ne z razumom" (cit. po *ibid.*).

V osnovi navedenega razmišljanja lahko še vedno odkrivamo od Descartesa naprej značilno dualistično pojmovanje čustev in razuma, ki se ohranja do dandanes. Enega morebiti najbolj temeljitih prelomov s to trdovratno tradicijo je opravil James Cooley, ki je redefiniral čustva s preseganjem omenjene dualistične pozicije. Tako Zdenka Šadl povzema, da se je "tradicionalna misel kognitivne funkcije poplošeno izenačevala z racionalnostjo, čustva pa z iracionalnostjo" (Šadl 1992: 32). Kartezijanska revolucija v sedemnajstem stoletju je ustoličila razum kot najvišji imperativ, čustva pa zavrgla kot "nezanesljiva", "nesmiselna" itn. Darwin je čustva obravnaval kot nekaj zunaj dosega človekovega nadzora, in čeprav je prav on opozoril nanje kot na pomembno sestavino človekovega delovanja, je hkrati prispeval k temu, da so postala predmet znanstvenega proučevanja le kot "nenaden avtomatičen refleksivni sindrom" (Hochschild, cit. po *ibid.*: 32). Tudi Freud se je s čustvi, ki jih je lociral pretežno v polje ida, veliko ukvarjal, prav tako njegovi nadaljevalci (Freud 1987). Tudi zanj je še vedno veljala vpetost v Descartov kartezijanski dualizem. Tudi Weber je ločil racionalno oz. optimalno ravnanje in afektualno, čustveno ravnanje (Šadl 1992: 35).

Simbolični interakcionisti so čustvom odmerili več prostora, čeprav nekateri, recimo James, še vedno s tradicionalno dualističnih pozicij (*ibid.*: 63). Tudi Mead je še vztrajal na podobni tradicionalni dualistični poziciji, po kateri so čustva predvsem domena biološkega, razum, kognitivno, pa družbenega v človeku (*ibid.*: 64; Mead 1934: 172-173 in drugod). Zato pa je Cooley uspel najtemeljiteje doslej prelomiti s tradicijo dualizma in jo preseči. Cooley je izhajal iz predpostavke, da so čustva pomemben konstitutiven element posameznikove osebnosti (Šadl 1992: 65). V tem kontekstu je pomembno njegovo stališče v zvezi z razmerjem med mišljenjem in čustvovanjem. Zanj je mišljenje notranji pogovor, nadaljevanje ali zaobrnitev družbene interakcije v posameznikovo notranjost. Cooley govori o "socializaciji mišljenja" (*ibid.*: 69). O čustvih pa pravi:

> "Posameznik se rodi z enostavnimi, instinktivnimi emocionalnimi dispozicijami ali instinktivnimi čustvi, ki se na podlagi družbenega izkustva medsebojno prepletajo, spreminjajo in razvijajo v kompleksnejša čustva ali t. i. sentimente, družbena čustva" (*ibid.*: 70).

Tako Cooley v nasprotju z Meadom čustvom oz. sentimentom povsem jasno pripiše družbeni izvor in osnovo. In še pomembneje:

> "Čustva sodelujejo, prav tako kot kognitivna izkustva, v razvoju in oblikovanju osebnosti in so njen konstitutivni, enakovreden del ter pomembna motivacijska sila v človekovem delovanju" (*ibid.*).

In to ne slepa, instinktivna, iracionalna čustva, temveč družbeno proizvedena, sestavina človeka kot družbenega in kulturnega bitja. Cooley tako razuma in čustev ne pojmuje kot dveh ločenih in neodvisnih procesov, temveč kot prepletena in skupno delujoča (*ibid.*: 71). Čustva niso "nespremenljiva oblika obnašanja v primerjavi z razumom kot načelom, ki prilagaja delovanje na spreminjajoče se pogoje" (*ibid.*).

V tem kontekstu, torej v okviru pojmovanja čustev kot po eni strani "biološko danih" (instinkti ali nagoni), po drugi pa "družbeno proizvedenih in pogojenih" (sentimenti) lahko obravnavamo tudi nekatere najnovejše izsledke pretežno antropoloških proučevanj razmerja med "naturo" in "kulturo" (*Antropološki zvezki 1* 1990: 77-106). V kontekst razprav o tem, kaj je "genetsko dana in kaj kulturno posredovana informacija" (*ibid.*: 77), lahko udobno umestimo tudi vprašanje, v kolikšni meri so čustva genetsko dana, v katerem obsegu pa kulturno posredovana oz. oblikovana.

Evans-Pritchard je družbo pojmoval kot moralni in ne naravni sistem, antropologijo pa ne kot naravoslovje, temveč kot eno od družbenih ved (*ibid.*: 43). Mogoče je njegov najpomembnejši prispevek prav vpeljava določene "svobodne volje" oz. avtonomnosti subjekta. To je bilo verjetno povezano tudi z njegovim religioznim prepričanjem, saj "če posameznik ni odgovoren za svoje postopke, krščanstvo nima smisla" (*ibid.*: 45).

Evans-Pritchard je družbo pojmoval kot

> "sisteme samo zato, ker mora družbeno življenje imeti nekakšen obrazec, kolikor mora človek kot razumno bitje živeti v svetu, v katerem so njegovi odnosi z drugimi okoli njega urejeni in dojemljivi" (*ibid.*: 75).

Evans-Pritchard meni, da je treba pri analizi ustanov upoštevati človekov zavestni, racionalni um; vendar jih ta tudi ne ustvarja iz nič, temveč si pomaga s kulturnim gradivom, ki ga ima pri roki (*ibid.*: 76).

Malinowski, ki je izhajal iz monističnega pojmovanja človeka, je menil, da človek svoj "biološki potencial", ki ga ima kot *homo sapiens sapiens*, "bogati" z nakopičenim (kulturnim) znanjem skupnosti, v kateri je. Kultura je v soglasju z biološko naravo človeka, med njima ni ne prepada ne razlik. Občasno je Malinowski izvor družbenih ustanov poskušal razlagati celo s človekovo prirojeno naravo. Vendar je hkrati zapisal, da se "človeško obnašanje nikoli ne določa le z nagoni" (*ibid.*: 105). Po njegovem monističnem pojmovanju se pod vplivom kulture spremeni le del osebnosti, intelektualne lastnosti, drugi del, nagoni, pa ostanejo bolj ali manj nespremenjeni (*ibid.*: 136).

Panoff pravi za Malinowskega, da je njegova koncepcija osebnosti "predfreudovska" (Panoff 1979: 74). Malinowski je torej s te pozicije ostro kritiziral Freudovo delo, posebej knjigo *Totem in tabu*, v kateri je govora o nastanku kulture. V svojem delu večkrat navaja razne dokaze, ki spodbijajo nekatere osnovne točke Freudove socializacijske teorije. Predvsem je dokazoval, da koncept Ojdipovega kompleksa ne velja za vse družbe (*ibid.*: 70-71, 76 in drugod).

Po drugi strani pa se je veliko antropologov v prvih desetletjih dvajsetega stoletja opiralo na Freudova stališča o nastanku kulture. Freud je - zelo preprosto povedano - menil, da je vzrok za nastanek kulture sublimacija, torej preobrazba spolnih gonov oz. libida v duhovno in kulturno tvornost.

> "Sublimacija nagona je posebej izpostavljena lastnost kulturnega razvoja, saj omogoča, da višje psihične dejavnosti, znanstvene, umetniške, ideološke, dosežejo tako pomembno vlogo v kulturnem življenju" (cit. po Róheim 1976: 92).

Géza Róheim ob tem dodaja, da

> "so nekatere primitivne kulture, ki sem jih preučeval na terenu, nastale kot obrambni mehanizmi proti določenim libidinalnim grožnjam specifičnih infantilnih situacij. S stališča antropologov pomeni kultura človeštvo, ker je treba celo najelementarnejše pogoje človeškega obstoja, kot so uporaba ognja, orodja, pa tudi samega jezika, imeti za začetke kulture. Tako so vprašanja nastanka kulture in nastanka človeške vrste pravzaprav eno in isto" (Róheim 1976: 25).

Naprej Róheim navaja razlike med živaljo in človekom in dodaja, da so določene vrste (ali zametki) "socializacije" tudi pri številnih

živalskih vrstah, kjer starši "učijo" potomce loviti itn. Vendar so te oblike učenja preproste, in čeprav jih verjetno ne moremo pripisati zgolj nagonom, torej dednosti oz. genetskim zapisom, so vendarle "učenje" na kvalitetno drugi ravni. Niso namreč prakticirane v okviru zavestne dejavnosti, v kontekstu kulture (*ibid.*).

Zygmunt Bauman pravi, da ima celotna družbena dejavnost svoje kulturno dopolnilo. Vidika se vedno ne pokrivata povsem, vendar pa ta povezanost omogoča, da govorimo o kulturi kot o samostojnem sistemu (BAUMAN 1984: 386).

Naj omenimo še Cazeneuvovo razlago nastanka obredov, enega od pomembnih segmentov vsake kulture. Cazeneuve najprej pravi:

> "Človeka najbolj loči od živali to, da je prvi obdarjen z zavestjo. Medtem ko je ravnanje živali v veliki meri določa instinkt, se pravi, skupna pravila vrste, pa si mora človek, narobe, večinoma sam delati svoja pravila. Človeško bivanje se v primerjavi z živalskim bivanjem odlikuje po tem, da je manj določno. Ali, če hočete, človeku samemu je teoretično dano, da določi svoje pogoje. V vseh družbenih skupinah, ki jih poznamo, pa svobodo, da se individualno opredeliš, v resnici omejujejo stroga pravila, ki tvorijo samo strukturo družbenega življenja" (CAZENEUVE 1986: 28-29). In dodaja: "Denimo, da sta svoboda in individualna zavest, ki ločujeta človeštvo od živalskega sveta, hkrati tudi izvor tesnobe. V tem primeru človek lahko poskuša, kolikor more, pomiriti svojo tesnobo tako, da maskira vse, kar mu odkriva njegov nedoločni položaj, ali pa lahko, narobe, sprejme tesnobo, da bi ohranil in uveljavil vse, kar ga dela večvrednega. Na eni strani bo poskušal skovati človeško bivanje, ki ga bodo določala pravila trdnega sveta; na drugi strani pa bo obravnaval kot izvor moči vse, kar je simbol nedoločenega. Nazadnje pa mu ostane še tretja rešitev, ki je sinteza, ali bolje, ravnotežje in je v tem, da postavlja pravila v razmerje s prosto močjo, ki naj bi bila nekakšen zunajčloveški arhetip človeškega bivanja brez tesnobe" (*ibid.*). In malo pozneje: "Skratka: ali gre za to, da utrdimo človeško bivanje v stabilen sistem in ga obdamo s pravili - in tedaj se zatekamo v obrede, da bi iz tega sistema odstranili vse, kar simbolizira njegovo nepopolnost; ali pa se simbolično postavimo v svet absolutne moči, ki je ni mogoče zvesti na pravilo - in tedaj človeškega 'bivanja' v pravem pomenu besede ni več" (*ibid.*: 32).

Ali, kot pravi Ida Magli: "Človeška vrsta nima druge narave kot tiste, ki jo določa kultura. Človekova narava je kultura" (cit. po ŠTRUBELJ v *Antropološki zvezki 1* 1990: 67).

Ida Magli je prepričana, da je zahodni človek že zelo zgodaj odkril, da distinkcija med človekovo "naravo" in njegovo "kulturo" ni zaznamovana s strogo ločnico.

Mogoče lahko s tem v zvezi navedemo Blumerjevo opazko, da je "kultura izpeljana iz tistega, kar ljudje počnejo" (cit. po ALEXANDER 1987: 218). Alexander takoj dodaja, da je to "čisti Darwin" in pripominja, da bi Peirce in G.H. Mead gotovo trdila, da je "tisto, kar ljudje počno, prav toliko izpeljano iz kulture" (*ibid.*).

Anthony Giddens na nekem mestu navaja Wincha, katerega "omejevalne pojme" predpostavlja "samo pojmovanje človeškega življenja".

> "Ti 'omejevalni pojmi' /gre za rojstvo, smrt in spolne odnose/ so 'neizogiben del življenja vseh znanih človeških družb in so nam v pomoč, kadar nas zmede smiselnost nekega tujega sistema institucij'" (GIDDENS 1989: 53).

Mogoče bi lahko tu iskali osnovne točke, okoli katerih se nato izgrajuje vsaka, bolj ali manj kompleksna družbena (oz. človeška) organizacija.

V zvezi z razvojem kulture pravi Talcott Parsons naslednje:

> "Simbolično organizirani kulturni obrazci, kot tudi vse druge komponente živih sistemov, so se vsekakor pojavili skozi evolucijo. /.../ Kljub veliki sposobnosti človeškega organizma za učenje in celo ustvarjanje elementov kulture ne more noben posameznik sam ustvariti kulture. Glavni obrazci kulture se menjajo samo skozi čas mnogih generacij in so vedno skupni relativno velikim skupinam in niso nikoli lastnost samo enega ali nekaj posameznikov" (PARSONS 1991: 16). In dodaja: "Ker je oseba naučena organizacija posameznika v njegovem obnašanju, je proces socializacije vedno odločilni dejavnik v njenem oblikovanju in funkcioniranju" (*ibid.*: 23).

Eden najbolj znanih biologov Stephen Jay Gould pravi: "Vse, kar smo dosegli, dobro ali slabo, je rezultat kulturne evolucije" (GOULD 1991: 26). Pred tem ponavlja sodobne ugotovitve naravoslovcev:

> "Homo sapiens sapiens se je pojavil vsaj pred petdeset tisoč leti in od tedaj nimamo niti drobca dokaza o kakršnikoli genetski izboljšavi" (*ibid.*).

To so spoznanja, ki so jih poznali in sprejeli tudi številni antropologi ter na njihovi podlagi utemeljili svoje teorije o enakovrednosti vseh kultur (BOAS 1982).

Berger in Luckmann, recimo, s tem v zvezi pravita:

> "Čeprav lahko rečemo, da človek ima naravo, je pomembneje reči, da svojo naravo konstruira, ali, enostavneje, da človek ustvarja samega sebe" (BERGER, LUCKMANN 1992: 69).

John J. Honigmann je navajal izraz modeliranje ali vzorčenje */patterning/*, s katerim je opisoval procese, v katerih se "posameznikova osebnost modificira, omejuje ali standardizira" (HONIGMANN 1965: 170 in drugod). Izraz je povezal z dvema aspektoma, ki ju je izpostavil Herskovits: z inkulturacijo in socializacijo: "Socializacija je v enakem razmerju do inkulturacije kot socialna organizacija do kulture" (*ibid.*: 202).

Antropolog Haring navaja:

> "Nekateri deli človekovega obnašanja niso kulturno pogojeni; človek se ne nauči, kako prebavljati hrano ali kako uravnavati utrip srca. Nauči pa se vzorcev govorjenja, ravnanja, prilagajanja okolju - vseh oblik obnašanja, ki so povezane z življenjem z drugimi ljudmi" (HARING 1956: 5).

Južnič navaja:

> "Otrok si pridobiva občutek 'sveta' šele postopno. To pa seveda ni 'svet', ki bi bil ločen od predstav družbe ali kulture, v kateri se otrokova podoba v svetu oblikuje" (JUŽNIČ 1973: 37).

Južnič moč inkulturacije predpostavlja celo v razmerju do komplementarnega procesa, socializacije:

> "Posebno zlahka se je mogoče prepričati o moči inkulturacije v obdobju primarne socializacije. Prav nazorne dokaze pa nam daje okoliščina, da se celo najbolj nekonformistične osebnosti ne morejo izogniti učinkovitosti zgodnje inkulturacije. In to ne le, denimo, v navadah prehrane, oblačenja in podobno, ampak v veliko širšem pomenu, ki je pomemben za oblikovanje politične kulture; na primer: način govora" (*ibid.*).

S tem v zvezi lahko izpostavimo še pomen inkulturacije pri izgradnji posameznikove identitete:

> "Osebna identiteta, ki se razvija že v procesu primarne socializacije, je subjektivni občutek neprekinjene eksistence in koherentnega spomina" (*ibid.*: 39).

Makarovič pravi, da so za nastanek nove, izvirne celote sicer potrebni najrazličnejši in številni elementi, ob tem pa opozarja, da je zanj nujno in neizogibno potreben tudi ustvarjalni posameznik ali ožja družbena skupina, v glavi katere/ga (ali katerih) se ti elementi strnejo v novo celoto (MAKAROVIČ 1986: 24):

> "Če je prvi pogoj ustvarjalnosti burno dogajanje zunanjega sveta - je njegov drugi pogoj tišina in samota študijske sobe. Ustvarjalna sinteza predpostavlja zbranost. Velike stvaritve nastajajo zato daleč od množice" (*ibid.*).

Hkrati Makarovič navaja sociologa Pitirima Sorokina, ki meni, da je najpomembnejša faza nastanka novega sociokulturnega sistema srečna združitev vsaj dveh miselnih sistemov v duhu izumitelja (*ibid.*: 23).

Makarovič naprej pravi, da lahko

> "sleherno človeško stvaritev motrimo bodisi s kulturnega bodisi z družbenega vidika. S kulturnega vidika nas zanima stvaritev sama po sebi - seveda ne le kot fizični predmet, temveč v vsem bogastvu svojih simboličnih pomenov in konotacij. Z družbenega vidika pa nas zanima vloga, ki jo ima ta stvaritev v družbenem življenju ljudi, njena sprejetost in njeno odklanjanje" (*ibid.*: 27).

Takoj zatem dodaja, da človekovo eksistenco v osnovi določata dve vrsti odnosov: njegov odnos do zunanjega sveta, v katerem se izoblikuje človekova kultura, in njegov odnos do drugega človeka, v katerem se izoblikuje človeška družba. In opozarja, da sta seveda oba vidika neločljivo povezana:

"/.../, šele socialni odnosi omogočajo nastanek kulture (..), po drugi strani pa se socialni odnosi vzpostavljajo šele s kulturo" (*ibid.*).

V zvezi z "ustvarjalnim posameznikom" navaja Makarovič poljskega sociologa Floriana Znanieckega in Američana Williama I. Thomasa, ki reakcijo "ustvarjalnega posameznika" postavljata nasproti reakciji "filistra" in "bohema": "Za filistra je po njunem značilna ustaljena, toga struktura mišljenja in obnašanja" (Makarovič 1986: 21). Prav nasprotno pa je

> "bohemova notranjost nestrukturirana, kaotična - in zato se seveda počuti v kaosu kakor riba v vodi. Brez težave se prilagaja spremembam, sledi modnim tokovom, vendar pri tem ne ustvarja ničesar novega" (*ibid.*). Nadalje Makarovič navaja: "Kreativni posameznik pa se od filistra in bohema razlikuje po tem, da spremembe v okolju sicer upošteva, vendar jih hkrati ustvarjalno preoblikuje in strukturira" (*ibid.*).

Gregor Tomc pravi:

> "Repertoar kateregakoli kulturnega tipa je ožji od potencialnega osebnega repertoarja normalne osebe. Večina oseb zaradi kombinacije bioloških, duševnih in kulturnih posebnosti odstopa od standardov danega kulturnega tipa. Takšno odstopanje osebe v vsakdanjem življenju predstavlja njegovo ustvarjalnost v najširšem pomenu besede, ustvarjalnost, ki predstavlja izvor in temelj vsega družbenega spreminjanja" (Tomc 1992*a*: 66).

Za vidnejše odstopanje uporablja Tomc izraz "osebna deviacija":

> "Eno ključnih obeležij človekove narave je, da ne sledi zgolj konvencijam kulturnega tipa, ampak je do te dediščine v trajno ustvarjalnem odnosu. Ustvarjalnost predstavlja obliko deviacije, ki je izraz posameznika" (Tomc 1992*a*: 67).

Podobno Berger in Luckmann govorita o "deviantnih inačicah simboličnega univerzuma": "Skupina, ki je objektivirala to deviantno realnost, postane nosilec alternativne definicije realnosti" (Berger, Luckmann 1992: 130).

Tudi Simmel je lociral ustvarjalnost v posameznika:

> "Če uporabimo primerno kategorijo, se nam zgodovina človeštva pokaže kot obnašanje in produkt individuov. Kot je mogoče umetnino obravnavati v luči njenega čisto umetniškega pomena in jo razvrstiti v objektivno zaporedje umetniških stvaritev, kakor da bi 'padla z neba' - tako bi jo lahko iz osebnosti in razvoja, iz doživetja in teženj njenega ustvarjalca dojeli kot utrip ali neposreden rezultat individualnega življenja, iz katerega kontinuitete je, če gledamo v tej smeri, nikakor ne moremo izločiti. Na nekatera kulturna dejstva, v prvi vrsti na umetnost in vse tisto, v čemer je še čutiti nadih ustvarjalnosti, je pogled iz tega zornega kota lažji kot na druga; v načelu pa je to zasnovanje v delujočem in sprejemajočem, tipičnem in enkratnem subjektu ena od možnosti, kako lahko naredimo razumljivo to enotnost vsega človeškega ustvarjanja; taka zasnovanost se pojavlja kot eden od momentov, ki hkrati učinkujejo v slehernem od nas in katerega zakonitost nam omogoča, da v enaki meri zgradimo raven, na katero lahko projiciramo celoto" (Simmel 1993: 20).

Simmel govori tudi o razmerju med posameznikom in družbo z vidika konflikta kot pomembnega dejavnika spremembe, inovacije. Kot temelj konflikta postavlja individualno življenje (*ibid.*: 57). Individuum nasprotuje družbi, ki "hoče biti celota in organska enotnost, v kateri bo sleherni izmed njenih individuov le člen" (*ibid.*: 58). S tem v zvezi govori o ustvarjalnem posamezniku:

> "Kar človek pomeni po moči in odličnosti, po dosežkih in skladnosti eksistence, je neštetokrat brez sleherne povezave s tem, kar imajo od tega on sam ali drugi. Svet je pač toliko vrednejši zato, ker živi na njem neko v sebi vredno, v svoji biti popolno bitje" (*ibid.*: 59). In še: "Družba ga zahteva zase in ga želi spraviti v svoji celostni ustrezno obliko, ki je često tako zelo neskladna z obliko, ki si jo posameznik sam nalaga kot objektivno vrednoto, kot sta lahko med seboj neskladna kvečjemu še čisto sebična in družbena zahteva" (*ibid.*: 59-60).

Posameznik ali ožja skupina ustvarja nove (kulturne) vsebine. Seveda nikakor ne posameznik v atomiziranem smislu, ne posameznik kot izolirana entiteta, temveč posameznik v intenzivni interakciji z drugimi in posameznik z

nakopičenimi kulturnimi vsebinami oz. z močno povezavo ali poznavanjem kulture. Tak posameznik ima lahko osrednjo vlogo pri soustvarjanju nove, "alternativne/deviantne družbene konstrukcije realnosti", torej pri kulturni spremembi na splošnejši ravni, v okviru spremembe kulture kot "narave človeka", ali pa na ravni ožjega segmenta kulture, ki smo mu rekli "ustvarjalna kultura" oz. umetnost. Na ravni slednje so vprašanja sprejemanja novih kulturnih vsebin s strani drugih, ki ostajajo v okviru ustaljene "družbene konstrukcije realnosti", lahko tudi veliko bolj zapletena. Ponavadi prihaja do razkoraka med "vizijo" takega "deviantnega posameznika" in t.im. "konvencionalno družbo" (prim. Tomc 1992a: 67 in naprej).

SKLEP

Posamezno človeško bitje oz. oseba v določenem prostoru in času je zapleteno in večplastno vozlišče nakopičenih kulturnih vsebin. Te vsebine so pred tem soustvarjale druge osebe, samostojno in hkrati ves čas v različnih medsebojnih interakcijah. Z njimi se je posameznik na različne načine seznanil, soočil, ali jih je bil deležen v množici raznovrstnih stikov in drugih oblik posredovanja znanj v vseh njihovih pojavnih oblikah.

Tudi s tega vidika je smiselno človeka pojmovati kot večplastno osebnost, v kateri so posamezni segmenti (spomini, nabrana znanja, izkušnje, v določeni, bolj ali manj "obdelani" obliki tudi biološka danost itn.) v latentnem stanju nezavednega in jih je kot take lažje ali težje priklicati v segment oz. na raven, ki ji rečemo zavest. Posamezni segmenti oz. plasti so stalno v določenem, raznolikem medsebojnem učinkovanju. Temu bi simbolični interakcionisti rekli "dialog jaza z menoj" ali dvogovor individualnega, subjektivnega z družbenim, z vidikom skupnosti.

Oseba ne obstaja kot atomizirana, izolirana entiteta oz. enota, temveč je ves čas in na različnih ravneh tudi v kompleksnih soodnosih z drugimi. Ti obsežni soodnosi z drugimi se oblikujejo v kompleks, ki ga imenujemo družba. O njej ima vsak posameznik svojo predstavo in do nje (bolj ali manj v skladu s to predstavo in pod vplivom različnih drugih procesov) vzpostavlja določen odnos, s tem pa tudi odnos do drugih pripadnikov skupnosti. Ta "odnos" lahko privzame obliko sodelovanja ali nasprotovanja. Obe obliki sta pomembna vidika dinamičnega in vedno spreminjajočega se dogajanja, ki mu rečemo družbeno življenje. Brez konflikta (med ustvarjalno osebo in družbo) ni razvoja, (kulturne in družbene) spremembe. Brez (vsaj minimalnega) sodelovanja pa spet ni mogoče skupno življenje. V tem kontekstu lahko naprej razmišljamo o raznolikih možnih razmerjih med posamezniki/osebami, družbenimi skupninami in družbo kot abstraktnem, vedno spremenljivem skupnem imenovalcu neke raznolike skupnosti.

Posameznik se ne more izgraditi, vzpostaviti zunaj skupnosti in zunaj vpetosti v - na to skupnost vezane - kulturne vsebine. Prav prek različnih oblik povezovanja z drugimi pravzaprav sploh vzpostavlja svojo identiteto, osebnost. Ta identiteta se izgrajuje v povratno učinkujoči, vzajemni povezanosti osebe z drugimi in s skupnostjo, v procesih, ki jima rečemo inkulturacija in socializacija. Vendar v okviru dane skupnosti obstaja oseba tudi kot izviren, neponovljiv in kompleksen posameznik, ki vstopa v dejavne odnose z drugimi, s skupnostjo. Procesa inkulturacije in socializacije namreč nista vseobsegajoča in izključna dejavnika izgradnje identitete posamezne osebe. Oseba ni pasiven proizvod omenjenih procesov, temveč v njih aktivno soodeluje na različne načine. Tako noben človek ni zgolj proizvod kulture ali družbe.

Posameznik tudi z drugimi vzpostavlja le bolj ali manj delne, nepopolne odnose, ki so omejeni z dometom jezika in drugih komunikacijskih tehnik, dodatne komunikacijske težave pa ima s pripadniki druge skupnosti, z drugo kulturo, v kontekstu katere so izdelane druge oblike komunikacij.

Prav v "nepopolnosti" ("netotalitarnosti") omenjenih procesov ter v (še precej neraziskanih) procesih, ki se dogajajo v posamezniku, lahko iščemo pomembna vozlišča, v katerih se zgošča marsikaj od tistega, kar bi morebiti pomagalo pri razvozlavanju "najbolj zapletenega od vseh fenomenov, človeškega fenomena".

Literatura

C. J. Alexander (1987), *Sociological Theory Since World War II*. New York: Columbia University Press.

Antropološki zvezki 1 (1990). Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

V. Barnouw (1963), *Culture and Personality*. Homewood: The Dorsey Press.

R. Barthes (1990), *Retorika starih, Elementi semiologije*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).

Z. Bauman (1984), *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta.

M. Bergant (1970), *Teme iz pedagoške sociologije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

P. L. Berger, T. Luckmann (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.

F. Boas (1982), *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta.

C. M. Bonjean, L. Schneider (ur.) (1973), *The Idea of Culture in the Social Sciences*. Cambridge: University Press.

J. Cazeneuve (1986), *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC in FF (Studia Humanitatis).

W. Dilthey (1980), *Zasnivanje duhovnih nauka*. Beograd: Prosveta.

T. Dobzhansky (1982), *Evolucija čovečanstva*. Beograd: Nolit.

ì. Durkheim (1981), *Vaspitanje i sociologija*. Beograd: Saznanja.

S. Freud (1987), *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).

——— (1986), *Totem and Taboo*. London: The Hogarth Press.

A. Giddens (1989), *Nova pravila sociološke metode*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).

——— (1987), *Social Theory and Modern Sociology*. London: Polity Press.

V. V. Godina (1991), Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa. V: *Antropološki zvezki 2*, Ljubljana: SSD.

S. J. Gould (1991), *Darwinova revolucija*. Ljubljana: Krt.

M. Haralambos (1989), *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus.

D. G. Haring (ur.) (1956), *Personal Character and Cultural Milieu*. Syracuse: Syracuse University Press.

E. Hatch (1979): *Antropološke teorije 1, 2*. Beograd: BIGZ.

M. J. Herskovits (1973), *Cultural Relativism*. New york: Vintage Books.

J. J. Honigmann (1965), *Culture and Personality*. New York: Harper & Brothers.

M. Jogan (1978), *Sociologija reda*. Maribor: Založba Obzorja.

S. Južnič (1970), *Socialna in politična antropologija*. Maribor: Založba Obzorja.

——— (1973). *Politična kultura*. Maribor: Založba Obzorja.

——— (1983), *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: FSPN, DDU Univerzum.

——— (1987), *Antropologija*. Ljubljana: DZS.

——— (1993), *Identiteta*. Ljubljana: FDV (Teorija in praksa).

C. Lévi-Strauss (1985), *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).

R. Linton (1957), *The Tree of Culture*. New York: Alfred A. Knopf.

S. Lukić (1981), *Kultura među narodima: Od evropocentrizma ka pluralizmu*. Beograd: Radnička štampa.

J. Makarovič (1986), *Sla po neskončnosti*. Maribor: Založba Obzorja.

M. Mead (1978), *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.

G. H. Mead (1934), *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.

F. Nietzsche (1987), *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Grafos.

M. Panoff (1979), *Malinovski*. Beograd: BIGZ.

T. Parsons (1991), *Društva*. Zagreb: August Cesarec.

G. Róheim (1976), *Nastanak i funkcija kulture*. Beograd: BIGZ.

D. Rupel (1986), *Sociologija kulture in umetnosti*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

E. Sapir (1984), *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Prosveta.

F. de Saussure (1989), *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.

A. Schutz (1990), *Collected Papers 1, 2, 3*. London: Kluwer Academic Publishers.

R. Serpell (1978), *Uticaj kulture na ponašanje*. Beograd: Nolit.

G. Simmel (1971), *On Individuality and Social Forms*. Chicago. The University of Chicago Press.

——— (1993), *Temeljna vprašanja sociologije*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).

J. H. Steward (1981), *Teorije kulturne promene*. Beograd: Bigz.

J. Storey (1993), *Cultural Theory and Popular Culture*. London: Harvester/Wheatsheaf.

Z. Šadl (1992), *Simbolični interakcionizem*. Ljubljana: FDV.

G. Tomc (1989), *Druga Slovenija*. Ljubljana: Krt.

——— (1992*a*), *Narava družbenega življenja s posebnim ozirom na kulturno ustvarjalnost in mladinske subkulture*. Ljubljana: FDV (doktorska disertacija).

——— (1992*b*), Osebna konstrukcija realnosti. *Družboslovne razprave 13*: 62-78.

M. Weber (1988), *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC, FF (Studia Humanitatis).