



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Kulturowe podstawy osobowości" : zaproszenie do lektury

Author: Ewa Kosowska

Citation style: Kosowska Ewa. (2019). "Kulturowe podstawy osobowości" : zaproszenie do lektury. W: A. Pisarek (red.), "Ralph Linton" (S. 13-36). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Kulturowe podstawy osobowości

Zaproszenie do lektury

Abstract

The Cultural Background of Personality. An invitation to reading

The text *The Cultural Background of Personality* by Ralph Linton, considered as a specific kind of a message, interpreted in terms of methodical rather than methodological guidelines, nowadays seems to be a noteworthy starting point for understanding the processes that have taken place in cultural sciences in the previous decades. The reasons for marginalizing this proposal in Poland seem interesting as well, especially in the context of Linton's reflection on "why members of a given society accept or reject certain inventions". Three issues will appear in the considerations presented: a fragmentary reconstruction of Linton's argument taking into account the debts to then leading humanist concepts, the non-obvious Polish reception of his concepts and the potential embedded in his proposals, especially when it comes to the instruments that can be used in interdisciplinary research of historical and contemporary cultures.

Keywords: Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, history of anthropology, reception

Zapraszając po latach do lektury *Kulturowych podstaw osobowości*¹ – jedynej dotychczas przetłumaczonej na język polski książki Ralpha Lintona – kieruję się kilkoma względami. Po pierwsze, sądzę, że ma ona wysokie, chociaż rzadko doceniane walory poznawcze. Gromadzona od XIX w. akademicka wiedza o kulturze ma, moim zdaniem, charakter w przewadze kumulatywny i rezygnowanie z niektórych propozycji ze względu ma czas ich formułowania bywa przedwczesne. Po drugie, jestem przeświadczona, że na polskiej recepcji pracy, w oryginale opublikowanej w 1945 r., zaciążyły zarówno przesłanki ideologiczne i wynikające z nich długotrwałe embargo na dostęp do prac amerykańskich, jak i moment udostępnienia tej propozycji polskiemu czytelnikowi (1975). Połowa lat 70. XX w. to czas fascynacji strukturalizmem i początki dyskusji poststrukturalnych; w tym klimacie pogłębiona refleksja nad potencjałem intelektualnym propozycji Lintona była synonimem intelektualnego konserwatyzmu. W kolejnych latach sytuacja niewiele się zmieniła. Mimo to w swoich pracach wielokrotnie odwoływałam się do konstatacji Lintonowskich i nadal część z nich uważam za inspirujące i ważne. Po trzecie, rozwiązania proponowane przez amerykańskiego badacza, a formułowane w atmosferze szerokich dyskusji nad relacją antropologii do innych nauk, są obecnie mało znane, zwłaszcza badaczom młodszego pokolenia. Niemniej mają one cenny wymiar heurystyczny i w mojej ocenie stanowią ważną cezurę w kształtowaniu XX-wiecznych teorii kultury. Po czwarte, godny uwagi wydaje się instrumentalny wymiar Lintonowskiej definicji kultury i wzoru kulturowego. O ile bowiem w ostatnim półwieczu na rozmaitych ofertach conceptualnych nam nie zbywa, o tyle w obszarze tworzenia narzędzi badawczych liczba nowych propozycji jest znikoma. Żyjemy, jak się wydaje, w epoce metaforycznie opisywanych strategii teoretycznych i sporów wokół ich rozumienia, a pytania „jak badać” i „jakimi narzędziami” zastępujemy pytaniem o filozoficzny wymiar i epistemologiczne uzasadnienia zarysowywanych koncepcji. W efekcie więcej wiemy o preferencjach badaczy niż specyfice badanych przez nich kultur. Formułowane w innych konwencjach próby odpowiedzi, zwłaszcza te nacechowane esencjalistycznie i z różnych powodów niedomknięte, odesłaliśmy przed laty do lamusa. Wydobycie ich stamtąd nie jest łatwe, ale może skutkować poszerzeniem perspektyw badawczych. Jestem przekonana, że jednoznaczne i formalistyczne zaliczenie dzieł Lintona do historii antropologii nie wyjaśnia jego roli w dyskursie teoretyczno-kulturowym lat 40. i 50. XX w., a tym bardziej

¹R. Linton, *The Cultural Background of Personality*, New York–London 1945. Wydanie polskie: R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, wstęp. J. Szacki, Warszawa 1975.

nie rozwiązuje problemu potencjalnej przydatności jego książki. Norma lektury zmienia się, jak wiadomo, wraz z upływem czasu. Tekst Lintona, siłą rzeczy analizowany fragmentarycznie, potraktowany jako określony rodzaj przesłania, interpretowany w kategoriach wskazówek bardziej metodycznych niż metodologicznych, wydaje się dzisiaj godnym uwagi punktem wyjścia do zrozumienia procesów, jakie zaszły w naukach o kulturze w ostatnich dziesięcioleciach. Interesujące wydają się też przyczyny marginalizowania tej propozycji w Polsce, zwłaszcza w kontekście Lintonowskiej refleksji nad tym, dlaczego członkowie danego społeczeństwa gotowi są pewne wynalazki przyjąć, a inne odrzucić. Oczywiście analiza tych przyczyn wymagałaby znacznie głębszej uwagi i szerszego spojrzenia niż to, jakie można zaprezentować w jednym artykule; z tych samych względów nie decyduję się przedstawiać amerykańskiej recepcji jego pracy. Mimo to powrót do fundamentalnej pracy Lintona wydaje się usprawiedliwiony. W prezentowanych tu rozważaniach zamierzam więc skoncentrować się na trzech kwestiach: fragmentarycznej rekonstrukcji jego wywodu z uwzględnieniem wpływu wiodących podówczas koncepcji humanistycznych, nieoczywistej polskiej recepcji myśli amerykańskiego badacza oraz na potencjale tkwiącym w jego propozycji – zwłaszcza w instrumentarium możliwym do wykorzystania w interdyscyplinarnych badaniach historycznych i współczesnych kultur.

Kulturowe podstawy osobowości to przedstawiona w połowie XX w. teoretyczno-kulturowa podstawa projektu badań interdyscyplinarnych, którego autor proponował przedstawicielom psychologii, socjologii i antropologii wytyczenie wspólnego pola konstruktywnej współpracy. Każda z tych nauk, rozwijając się samodzielnie i podejmując rozmaite kwestie dotyczące jednostki, społeczeństwa i kultury, uprzednio wyznaczyła sobie własny, szczegółowy obszar badawczy. Niemniej, zdaniem Lintona „naukowcy zajmujący się takimi dziedzinami jak psychologia osobowości, struktura społeczna i antropologia kultury odnajdują wspólne zainteresowania zbliżające ich nawzajem”². Zamyśl ten – zważywszy na okres, w którym powstał – był nowatorski. Badacz zdawał sobie sprawę z tego, że XIX-wieczny model interdyscyplinarności oparty na „współpracy polegającej na połączeniu dwóch dyscyplin w jednej głowie”³ z uwagi na postępującą

²R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 6.

³Tamże, s. 10.

specjalizację powoli się przeżywa, a „Ci, dla których – podobnie jak dla autora niniejszej książki – pierwotnym polem badań była antropologia, są najostrej świadomi tych implikacji, jakie wynikają z nowego ujęcia pojmowania problemów kultury”⁴. Tym samym, co ważne, chociaż posiadał także praktykę z zakresu archeologii, to antropologię uznał, zgodnie z amerykańską systematyką nauk, za podstawową dla swojego wykształcenia.

O ile w literaturze antropologicznej – tak przed propozycją Lintona, jak i później – dość często pojawiały się rozważania na temat relacji między kulturą a społeczeństwem oraz społeczeństwem i kulturą a jednostką, o tyle do połowy XX w. stosunkowo rzadko punktem wyjścia do analizy tychże relacji była jednostka. Polskie określenie „jednostka” nie jest tu zresztą najlepsze, gdyż odsyła raczej do skonwencjonalizowanej i standardowej podstawy pomiaru, w tym statystycznego, niż do człowieka, chociażby ujmowanego modelowo. Niemniej zakorzeniło się ono silnie w naukach społecznych i używane jest z jednej strony do nazywania składowej „grupy”, a z drugiej do wskazania jej przeciwieństwa (jednostka, będąc częścią grupy, pozostaje zarazem bytem autonomicznym, zdolnym tak do oceniania własnej społeczności, jak i do wyjścia z niej i nawiązania więzi z kolejną). Równocześnie określenie to na tyle silnie wrosło w język narracji naukowych i potocznych, że uznaje się je za oczywiste i niewymagające dodatkowych eksplikacji. W praktyce należy więc jednostkę zaliczyć do terminów technicznych, co do znaczenia których „zdaje się istnieć powszechna zgoda”⁵. W wywodzie Lintona jednostka to pojedynczy człowiek, można by dodać: człowiek kontekstualny⁶, ukształtowany przez kulturę macierzystą, zdominowany przez obowiązujące w niej wzory zachowań i systemy wartości. Koncepcja wzoru zachowania, pojawiająca się m.in. w propozycjach Franza Boasa, zainspirowała, jak się wydaje, bardziej Lintona niż Ruth Benedict. Tej ostatniej bliższe stało się pojęcie wzoru kulturowego, stosowane do opisu odmienności kulturowej, a właściwie do charakterystyki typów poszczególnych kultur. Nie oznacza to, że badaczka nie interesowała się przyczynami i motywami zachowania jednostki. Przeciwnie, jej zdaniem

Do zrozumienia zachowania jednostki nie wystarczy wskazać na związki między dziejami jej życia osobistego a jej zdolnościami i zestawiać je z arbitralnie określoną normalnością.

⁴Tamże, s. 6–7.

⁵Tamże, s. 11.

⁶Por. E. Jaworski, E. Kosowska, *Kultura Europy. Współczesność wobec tradycji*, w: *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych*, red. E. Kosowska, Katowice 1992, s. 23–25.

Trzeba także pokazać związki między odpowiednimi reakcjami jednostki a zachowaniem wybranym przez zwyczaję tejże kultury⁷.

Wydaje się, że Linton pojmował wzór zachowania przede wszystkim jako uogólnienie reakcji ludzkich, zgodnych „z zachowaniem wybranym przez zwyczaję [...] kultury” i nie usiłował łączyć ich z „arbitralnie określoną normalnością”. Świadomie przyjmował jednak, że granice normalności okresowo wytyczone są przez uzus społeczny, w wyniku którego zachowania wychodzące poza normę stanowią efekt choroby albo świadomej działalności przestępczej.

Właśnie wzory zachowań powinny być, zdaniem autora, zasadniczym polem badawczym nowej nauki, skoncentrowanej na analizowaniu dynamiki zachowania ludzkiego⁸. Nauka ta, możliwa dzięki uruchomieniu badań interdyscyplinarnych, musi liczyć się z trudnościami, wynikającymi z uprzednich postaw poznawczych oraz nawyków przedstawicieli poszczególnych dyscyplin, jednak „Studia antropologiczne nad procesami kulturowymi oraz integracją kultury osiągnęły obecnie punkt, gdy koniecznym warunkiem dalszego postępu jest wykorzystanie wniosków psychologii osobowości”⁹.

Ten postulat wynikał między innymi ze współczesnej Lintonowi, dosyć powszechnej w amerykańskich kręgach akademickich, fascynacji osiągnięciami psychologii w różnych jej wersjach. Antropolodzy, z Boasem i jego uczniami na czele, zainteresowani związkiem między typem kultury a dominującym w niej modelem zachowań, stosunkowo wcześniej zaczęli szukać wsparcia w teoriach psychologicznych. Teorie te wyraźnie wpłynęły i na dobór materiału badawczego, i na tok interpretacji Alexandra Goldenweisera, Ruth Benedict, Margaret Mead, Abrama Kardinerę i innych. Linton, do pewnego stopnia identyfikujący się z tą grupą, ale pozostający poza głównymi nurtami jej oddziaływania (choć z Kardinerem współpracował bezpośrednio), szukał własnego sposobu na włączenie osiągnięć psychologii, zwłaszcza psychologii osobowości, w obszar badań antropologów kultury. Zdawał sobie przy tym sprawę z tego, że nie mogą to być inspiracje przypadkowe, że istnieje potrzeba stworzenia ramowej teorii, która mogłaby wytyczyć interdyscyplinarne pole badawcze i zaprojektować najważniejsze kierunki poszukiwań. W formułowanych założeniach wstępnych uznawał za oczywiste, że: „Osobowości, kultury i społeczeństwa to zawsze konfiguracje,

⁷ R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, wstęp F. Boas, M. Mead, wstęp do wyd. polskiego A. Kłoskowska, Warszawa 1999, s. 312.

⁸ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 6.

⁹ Tamże.

w których uwzorowanie i organizacja całości są znacznie ważniejsze niż którakolwiek z części składowych”¹⁰. Nieco wcześniej Benedict (pierwsze wydanie *Wzorów kultury – Patterns of Culture* – ukazało się w 1934 r.)¹¹, idąc śladem innych uczonych, pojęcie konfiguracji zastosowała do antropologicznej interpretacji typów kultury; wzór, jaki tworzy każda z nich, uznała badaczka za charakterystyczną konfigurację cech, które skądinąd właściwe są też innym kulturom. Jednakże właśnie dominujący repertuar cech oraz ich układ decydują o specyfice kulturowej danego społeczeństwa. Linton był świadomy wagi tej propozycji, ale najwyraźniej nie uważał jej za wystarczającą, gdy w 1945 r. pisał:

Aż do ostatnich czasów istniała w nauce tendencja do pomniejszania wagi analiz takich konfiguracji na rzecz badania raczej części aniżeli całości. Nawet dziś, gdy doniosłość konfiguracji jako takich jest ogólnie znana, wyraźny jest brak metod, które by umożliwiły zajęcie się nimi. Wreszcie, brak dokładnych i dających się wykazać jednostek pomiaru większości zjawisk społecznych i kulturowych jest wciąż jeszcze poważną przeszkodą w rozwoju badań¹².

Świadomość tego dylematu nie przekładała się jeszcze na znalezienie skutecznego remedium. Niemniej warto podkreślić, że Linton, będąc badaczem nastawionym na analizę konkretnego kulturowego, najwyraźniej zdawał sobie sprawę z wielu problemów teoretycznych i praktycznych, przed którymi stawała ówczesna antropologia. Trudno orzec, w jakim stopniu dostrzegał także sprzeczności epistemologiczne, których ranga 20 lat później pozwoliła Jacques’owi Derridzie na uznanie za reprezentatywne dla wszystkich nauk humanistycznych tych wyzwania, przed którymi etnologia stanęła jako pierwsza¹³. Niemniej w cytowanym wyżej fragmencie *Kulturowych wzorów osobowości* wyraźnie zauważyć można nieufność wobec jednej z podstaw paradygmatu kartezjańskiego – najwidoczniej zdaniem Lintona praktyka odsuwania na plan dalszy badań nad całością na rzecz uprzywilejowania części¹⁴ w połowie XX w. traci swoją moc metodologiczną. Albo inaczej: badacz

¹⁰ Tamże, s. 6–7.

¹¹ Por. R. Benedict, *Patterns of Culture*, wstęp F. Boas, New York 1934.

¹² R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 13.

¹³ Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. W. Kalaga, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, *Literatura jako produkcja i ideologia, poststrukturalizm, badania intertekstualne, problemy syntezy historycznoliterackiej*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1992, s. 157–174. Jest to przetłumaczony na język polski zapis wystąpienia, które Derrida wygłosił na konferencji „The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, zorganizowanej na Uniwersytecie Johna Hopkinsa w Baltimore w 1966 r.

¹⁴ „Jak mnogość praw dostarcza często usprawiedliwienia występkom, tak iż w państwie o wiele większy jest ład wówczas, gdy przy niewielkiej ilości praw są one bardzo ściśle przestrzegane, podobnie, zamiast wielkiej

był świadomy tego, że kartezjańska wersja racjonalizmu, zgodnie z którą logiczny był podział większej całości na mniejsze części i badanie ich po kolei, na tyle zdominowała tradycję badawczą, by całość uczynić swoiście „przezroczystą”, a w konsekwencji zredukować potrzebę tworzenia podstaw naukowej refleksji nad jej specyfiką. Odwrót od tej tendencji zaowocował ideą konfiguracji¹⁵, dzięki której to, co uprzednio postrzegane jako rozproszone, mogło być odbierane jako względnie spójne. Spójność ta powinna być jednak traktowana jako efekt świadomej strategii podmiotu poznającego, który wytycza umowne granice badanego układu i szuka organizującej ten układ idei. W tym ujęciu każda konfiguracja jest swego rodzaju całością – i to taką, która wręcz powinna być badana jako całość, jakkolwiek podział niweczy bowiem jej istotę.

Rodzi to jednak trudność nieredukowalną: konfiguracje, które należałoby uznać za przedmiot badania antropologii, są zbyt duże i skomplikowane, by badacz mógł choćby marzyć o objęciu ich własnym doświadczeniem i umysłem. Relacja między tym, co doświadczane zmysłowo (*sensible*), a tym, co pojmowalne (*intelligible*), należy do największych wyzwania epistemologicznych. W tym kontekście wydaje się interesujące, że kilkanaście lat później (1964) opozycję tę próbował świadomie przezwyciężyć Claude Lévi-Strauss w *Le cru et le cuit* przez – jak pisał – „usytuowanie się od samego początku na poziomie znaków”¹⁶. Derrida, komentując tę deklarację, zauważył: „nieodzowność, moc i słuszność tego aktu nie potrafią jednak skłonić

liczby prawideł, z których składa się logika, sądziłem, iż wystarczą mi następujące cztery, bylebym postanowił raz na zawsze i niezłomnie nie zaniedbać ani razu ich przestrzegania. Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością jako takiej: to znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawi memu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu podania tego w wątpliwość. Drugim – podzielić każde z rozpatrywanych zagadnień na tyle części, na ile się da i ile będzie tego wymagać lepsze rozwiązanie. Trzecim – prowadzić myśli po porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania, aby następnie wznosić się pomalą, jak gdyby po stopniach, aż do poznania bardziej złożonych; należy się przy tym domniemywać prawidłowych związków nawet między tymi, które nie tworzą naturalnego szeregu. Ostatnim – czynić wszędzie wyszczególnienia tak dokładne i przeglądy tak ogólne, abym był pewny, iż nic nie opuściłem”. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 16.

¹⁵Benedict pisała, że „Znaczenie badania całokształtu konfiguracji w przeciwieństwie do analizy jej części podkreśla się w coraz to innych dziedzinach współczesnej nauki. Wilhelm Stern uczynił z tego podstawę swej pracy w dziedzinie filozofii i psychologii. [...] Psychologia postaci – co jest jej największym osiągnięciem – uzasadniła znaczenie tego punktu wyjścia raczej od całości niż od części. [...] Całość określa swoje części, i to nie tylko ich wzajemny stosunek, ale samą naturę. [...] W naukach społecznych znaczenie integracji i konfiguracji podkreślił w ostatnim pokoleniu Wilhelm Dilthey. Interesował się zasadniczo wielkimi systemami filozoficznymi i interpretacjami życia. [...] Nie nazywa kulturowymi różnych postaw, które omawia, ale ponieważ za przedmiot swojego omówienia bierze wielkie systemy filozoficzne i okresy historyczne, takie jak czasy Fryderyka Wielkiego, praca jego w sposób naturalny doprowadziła do coraz bardziej świadomego uznania roli kultury”. R. Benedict, *Wzory kultury...*, s. 116–118.

¹⁶Cyt. za: J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 156.

nas, byśmy zapomnieli, że pojęcie znaku samo w sobie nie może przekroczyć lub ominąć owej opozycji między *sensible* a *intelligible*. Pojęcie znaku było zdefiniowane przez tę opozycję i jej system na całej przestrzeni swej historii¹⁷.

Dla Lintona nie istniały jeszcze trudności, które wynikają m.in. z relacji między pojęciem a desygnatem, czy znaczącym a znaczone. Język był dla niego medium przezroczystym, nieprzysparzającym autonomicznych trudności teoriopoznawczych. Mimo to, obracając się w sferze kategorii niezwykle pojemnych, takich jak kultura czy społeczeństwo, rozumiał, że są to określenia nadające status całości czemuś, co ma charakter dynamiczny, cechuje się wewnętrzną zmiennością i – nade wszystko – jest „konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów”¹⁸ wyposażonych (domyślnie) w znaczenia. Pojęciem znaczenia Linton posługiwał się przygodnie, zwykle w kontekstach sugerujących antycypowanie ważności późniejszych badań semiotycznych. Wydawał się natomiast przyjmować za oczywistość fakt, że jeśli coś istnieje i jest zauważalne dla człowieka albo grupy ludzi, to znaczy. „Znaczy” w rozumieniu „jest ważne” i zarazem „zrozumiałe komunikacyjnie”. Dlatego tak istotne stały się dla niego wzory zachowań, w oparciu o które jednostka kształtuje swoje relacje z innymi, a badacz może charakteryzować specyfikę ludzkich kultur. Jednakże sam proces „charakteryzowania” wymagał przewyższenia opozycji między wielością realizacji indywidualnych a ich możliwym do opisu uśrednieniem¹⁹. Próba rozwiązania tego problemu było, jak wiadomo, wprowadzenie koncepcji „konstraktu kulturowego”, którym badacz w praktyce musi się posługiwać. Konstrukt jest niezbędny, gdyż redukuje wielość obserwowanych zachowań indywidualnych do ich modalnej – przyjmowanej za reprezentację serii możliwych reakcji na określoną sytuację człowieka przynależącego do danej kultury. Ten proces był dla Lintona oczywisty. Mniej oczywista natomiast była konsekwencja konieczności wyrażania tak uzyskanej modalnej w języku. Każdy wypracowany empirycznie konstrukt kulturowy jest obdarzany nazwą z pozoru oczywistą, która jednak dla badacza niesie inne znaczenia niż dla przeciętnego użytkownika języka. Problem komplikuje fakt, że nie tylko każde słowo jest znaczącym w stosunku

¹⁷ Tamże.

¹⁸ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 44.

¹⁹ Nieco inaczej podchodziła do tego problemu Benedict, gdy charakteryzowała typ kultury, a jednocześnie zwracała uwagę na osoby, których postawy i reakcje były z tymże typem sprzeczne. Reakcja współzmienników na te odmienności była częścią wypracowanych w danej kulturze norm. Jednakże badaczka akcentowała także fakt, że te same postawy i reakcje w innej kulturze mogłyby być całkowicie akceptowane, a nawet pożądane. Por. R. Benedict, *Wzory kultury...*, s. 286–308.

do jakiegoś znaczonego, ale i każde jest konstruktem w rozumieniu zbliżonym do Lintonowskiego, gdyż w praktyce obejmuje nieogarnialną liczbę desygnatów, określanych jednym wyrazem, najczęściej na podstawie morfologicznego podobieństwa. Linton jednak zdawał się jeszcze nie zauważać tej cechy języka; zdecydowanie mniej interesowały go epistemologiczne konsekwencje dyskursu jako takiego (te zaczną być ważne kilkanaście lat później), a bardziej ontologia tak skomplikowanego bytu jak kultura, która – pozostając w dynamicznych relacjach ze społeczeństwem i jednostką – była dla niego fundamentem trwałości i jednocześnie wehikułem zmiany ludzkiego środowiska.

Wydaje się, że *Kulturowe podstawy osobowości* są polemiką z *Wzorami kultury*, a zarazem ich swoistą kontynuacją. Bliska obojgu badaczom koncepcja kultury jako pochodnej osobowości²⁰ jest wyraźnie zadłużona wobec przemyśleń twórców psychoanalizy klasycznej. Zarówno Benedict, jak i Linton czerpali inspiracje z podobnych źródeł, chociaż w różny sposób. Benedict odsyłała przy tym do dzieł, z których korzystała, natomiast Linton posługiwał się dość przejrzystymi aluzjami wewnątrztekstowymi. Ponieważ jednak – jak już wielokrotnie zauważano – praktycznie nie stosował w swoich pracach przypisów, to o ile w niektórych przypadkach wskazanie systemu myślowego, do którego nawiązywał, prezentując własne przemyślenia, bywa banalnie proste, to w innych staje się wyzwaniem interpretacyjnym. Oboje badacze akcentowali niezbywalną rolę jednostki w tworzeniu i funkcjonowaniu kultury. Dla Benedict kwestią pierwszoplanową był – jak się wydaje – problem adaptacji konkretnego człowieka do kulturowych tradycji społeczeństwa, w którym przyszło mu żyć. W związku z tym badała i przywoływała liczne przypadki przystawania bądź przeciwnie – nieprzystawania osobowości do obowiązującego wzoru kultury. Linton z kolei zdawał się wychodzić z przesłanek funkcjonalistycznych, gdy pisał:

Aczkolwiek rzadko się zdarza, by jakaś poszczególna jednostka miała ogromne znaczenie dla przetrwania i funkcjonowania społeczeństwa, do którego należy, czy też kultury, w której uczestniczy, to właśnie *jednostki*, ich potrzeby i zdolności stanowią podstawę wszelkich zjawisk społecznych i kulturowych. Społeczeństwa są zorganizowanymi grupami jednostek, kultury zaś – w ostatecznej analizie – niczym więcej, jak zorganizowanymi,

²⁰ Zwróciła na to uwagę Margaret Mead, pisząc w przedmowie do *Wzorów kultury*, że „wniosła ona [Ruth Benedict – E.K.] swój szczególny wkład do poglądów na kulturę ludzką, traktując je jako »osobowości pisane dużą literą«; wkładem tym był jej pogląd, że każdą kulturę, niezależnie od tego, jak jest mała i pierwotna czy też duża i złożona, można uważać za wybór pewnych cech z wielkiego spektrum potencjalności ludzkich i za efekt opracowania ich z większą siłą i intensywnością, niż byłaby to w stanie zrobić w ciągu swego życia jakakolwiek poszczególna jednostka”. M. Mead, *Słowo wstępne*, w: R. Benedict, *Wzory kultury...*, s. 57.

powtarzalnymi reakcjami członków społeczeństwa. Z tej racji jednostka stanowi logiczny punkt wyjściowy wszelkich badań szerszych konfiguracji²¹.

Traktowanie jednostki jako punktu wyjściowego do tworzenia teoretycznych podstaw badania konfiguracji, współtworzonej także przez społeczeństwo i kulturę, trzeba uznać za deklarację znamionną i sugerującą, że aspekt teoretyczny oraz związana z nim propozycja metodologiczna stanowią nić przewodnią *Kulturowych podstaw osobowości*.

Sam tytuł rozprawy Lintona wydaje się – w aspekcie analizy konfiguracyjnej – znamionnym wyborem. Nie zamierzał on bowiem pisać ani o „kulturowych podstawach społeczeństwa”, o „społecznych podstawach osobowości” czy „społecznych podstawach kultury”, ani o „osobowościowych podstawach społeczeństwa” lub też – co dla mnie najciekawsze – o „osobowościowych podstawach kultury”. Skoro „jednostka stanowi logiczny punkt wyjściowy wszelkich badań szerszych konfiguracji”, to uczynienie z osobowości podstawy całego wywodu też wydawałoby się logiczne. Linton nie był jednak psychologiem; był antropologiem, zatem teoretyczne podstawy badań kultury – zarówno jako samodzielnej konfiguracji, jak i części konfiguracji współtworzonej wspólnie przez jednostkę i społeczeństwo – były dla niego pierwszoplanowe. Niemniej ujmując kulturę jako konfigurację wyuczonych zachowań i ich rezultatów wskazywał zarazem, że jest ona próbą zaspokojenia najważniejszych psychicznych potrzeb człowieka żyjącego w określonych warunkach oraz efektem edukacji wielu pojedynczych osób, które we właściwy sobie sposób przyswajają przekazywane wzory. Nietrudno się tu doszukać pogłosu koncepcji Bronisława Malinowskiego, który postrzegał kulturę jako zespół reakcji na podstawowe (fizjologiczne) oraz pochodne potrzeby ludzkie. Linton zdaje się rozbudowywać wątek potrzeb pochodnych, uznając trzy z nich za prymarne w perspektywie psychologicznej. Potrzeba odzewu emocjonalnego umożliwia wpisanie pojedynczego człowieka w system więzi społecznych. Potrzeba bezpieczeństwa na dłuższą metę implikuje z jednej strony dążenie do stabilizacji (realizowane poprzez zwolnienie tempa wewnętrznych przemian jednostki oraz tempa jej adaptacji do warunków zewnętrznych), a z drugiej – podejmowanie intelektualnych oraz emocjonalnych prób przewyciężenia nieuchronności śmierci (rozmaite sposoby dbałości o życie po życiu). Natomiast potrzeba nowych doświadczeń jest gwarantuje poszerzenie indywidualnych horyzontów, prowadzi do nowych odkryć i wynalazków, a w efekcie jest wehikułem zmiany kulturowej:

²¹R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 16–17.

Aczkolwiek antropologowie dawno już odrzucili teorię „wybitnej jednostki” wprowadzoną przez wczesnych historyków, to jednak wiedzieli, że nie może być wynalazków bez wynalazców. Wiedzieli także, że nie może być trwałych zmian w kulturze, jeśli członkowie społeczeństwa nie przyjmą nowych idei. Następnym krokiem jest znalezienie odpowiedzi na pytania: co czyni człowieka raczej wynalazcą aniżeli biernym nosicielem kultury i dlaczego członkowie danego społeczeństwa gotowi są pewne wynalazki przyjąć bądź odrzucić inne. Wygodny frazes „przypadek historyczny” jest w odniesieniu do rozwoju kultury tylko osłoną ignorancji, magicznym wyrazem, mającym uśpić ciekawość. W wielu przypadkach nie da się odnieść działalności wynalazcy do oczywistych, uświadamianych potrzeb jego społeczeństwa. Podobnie, przyjęcie lub odrzucenie przez społeczeństwo nowej rzeczy często bywa nie do wytłumaczenia przy pomocy prostych mechanizmów integracji kultury. By zjawiska te zrozumieć, musimy sięgnąć do psychologii²².

Mamy tu więc zarys sprzeczności między interesami jednostki a tendencjami społecznymi, co pozwala postawić pytanie nie tylko o medycyną rolę kultury w niwelowaniu konfliktów, ale i o jej status ontologiczny oraz mechanizmy wykorzystywania indywidualnych inicjatyw do zbiorowego rozwoju. Linton zauważa zależność między liczebnością grupy a głębokością przemian, jakie się w niej dokonują – w kulturach „złożonych” zmiany zachodzą szybciej. Dzieje się tak dlatego, że

Każda kultura jest podzielana, utrwalana i zmieniana przez konkretne społeczeństwa, lecz każde społeczeństwo jest, w ostatecznej analizie, grupą jednostek. Jednostki te stanowią niewiadomą w każdym równaniu kulturowym i nie można go rozwiązać przy pomocy samych tylko technik antropologicznych²³.

W rozważaniach Lintona pojawia się sugestia, że członkowie mniejszych społeczności są w wyższym stopniu poddani kontroli, a ich swoboda w zakresie innowacyjności bardziej ograniczona. Potrzeba bezpieczeństwa i stabilizacji jawi się w tych społecznościach jako prymarna wobec potrzeby nowych doświadczeń. Natomiast społeczeństwa złożone zapewniają jednostce większe pole do inicjowania zmian – przynajmniej tak długo, jak tylko mechanizmy kontroli, wypracowane przez powołane do tego grupy, radykalnie nie ograniczą tych inicjatyw. W połowie XX w. nikt nie próbował jeszcze teoretycznie analizować

²²Tamże, s. 7.

²³Tamże.

mechanizmu władza/wiedza²⁴, ani nie mówił o przemocy symbolicznej²⁵, jaką centralnie sterowany system edukacyjny serwuje jednostce. Wydawało się, że konserwatyzm i tradycjonalizm, obserwowany w społecznościach plemiennych, jest efektem ograniczeń wynikających z komunikacji typu *face to face*, natomiast w społeczeństwach złożonych i zorganizowanych demokratycznie jednostka dysponuje większymi szansami na realizację swego potencjału twórczego. Dlatego ona właśnie powinna się stać „punktem wyjściowym wszelkich badań szerszych konfiguracji”²⁶. W tym miejscu widział Linton pole do działań psychologii, zdając sobie jednocześnie sprawę z tego, że psychologia eksperymentalna nie ma jeszcze narzędzi do poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytania antropologiczne, a psychoanaliza podpowiada rozwiązania zbyt ogólnikowe. Ponadto

Behawioryści, zgodnie ze swym przywiązaniem do technik kontrolowanych eksperymentów, koncentrują uwagę na jawnych behawioralnych aspektach reakcji. Psychologia głębi, z drugiej strony, kieruje uwagę na aspekty ukryte²⁷.

Te dwa konkurencyjne podejścia utrudniały psychologom efektywną współpracę w obrębie jednej dyscypliny. Ze względu na daleko posuniętą specjalizację nie zdołali oni podówczas wypracować wspólnego stanowiska, które byłoby możliwe do wykorzystania w badaniach antropologicznych. Psychologia odegrała jednak rolę inspirującą w kształtowaniu propozycji Lintonowskiej, zgodnie z którą każda kultura posiada swój aspekt jawny i aspekt ukryty, albowiem składają się na nią jawne i niejawne zachowania jednostek. W koncepcji tej można zauważyć bardzo wyraźny wpływ Sigmunda Freuda, postrzegającego kulturę – na poziomie modelu – jako pochodną psychiki indywidualnej, a także Carla Gustava Junga, wyprowadzającego z charakterystyki potencjału psychicznego człowieka swoją propozycję klasyfikacji typów ludzkich. Linton jako jeden z pierwszych antropologów zwrócił uwagę na znaczenie tego, co ukryte w kulturze, jednakże bardzo silnie bronił się przed ewentualnymi posądzeniami o proste zapożyczenie myśli twórców psychoanalizy:

²⁴ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.

²⁵ Por. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 1990.

²⁶ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 134.

W przedstawionym przeze mnie szkicu tkwi założenie, że każda reakcja jest konfiguracją, obejmującą zarówno elementy ukryte, jak i jawne. Równocześnie podkreślałem, że proporcja elementów każdego typu w odniesieniu do całej zawartości konfiguracji reakcji może się znacznie różnić. Mimo pewnych wyjątków można przyjąć regułę, że im bardziej zgeneralizowana jest reakcja, tym większa w niej proporcja elementów ukrytych w stosunku do jawnych. Tak więc, na jednym końcu skali mamy nawyki tego rodzaju, jakimi przede wszystkim zajmują się behawioryści. Na drugim – mamy postawy będące przedmiotem zainteresowania psychologów głębi. Ogólnie rzecz biorąc, pojęcie głębi, stosowane przez psychologów, może być bezpośrednio zrównane z pojęciem generalizacji używanym w obecnym sformułowaniu. Nie podjęto tu żadnej próby wyodrębnienia poszczególnych układów głębi lub zgeneralizowanych reakcji z punktu widzenia ich swoistych funkcji. Oznacza to, że takie pojęcia jak *id*, *ego* i *superego* nie mają odpowiedników w przedstawionym tu zarysie²⁸.

Mimo tych zastrzeżeń wydaje się, że skonstruowany przez niego model kultury, oparty na koncepcji zachowań i ich rezultatów, wypracowany został w oparciu o to, co nieświadome, świadome i nadświadome. U podstaw tego modelu legła zatem koncepcja, która w pierwszej połowie XX w. zrewolucjonizowała myślenie o człowieku, wkrótce potem spotkała się z falą krytyki, ale mimo swego spekulatywnego charakteru nie doczekała się do tej pory równie inspirującej kontrpropozycji. Przeciwnie, trzon teoretyczny psychoanalizy niejednokrotnie bywał podstawą do formułowania w psychologii koncepcji pogłębionych i akcentujących psychiczne znaczenie coraz to innych, kolejnych czynników szczegółowych. Natomiast antropologia zdecydowanie wybrała inną drogę, a nawet inne drogi. Badacze kultury dość szybko zakwestionowali – na poziomie epistemologicznym – koncepcję całości, w której, wzorem innych nauk humanistycznych, zaczęli upatrywać dezawuowanych od końca XIX w. podstaw europejskiej metafizyki. Tym samym mało przydatne okazała się zarówno idea konfiguracji, jak i szczegółowe próby jej wykorzystywania w teorii kultury. Bliżej niedookreślona całość stała się – w najlepszym razie – horyzontem myślowym dla badań szczegółowych. Natomiast dla Lintona kultura była konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, całością zdolną zarówno do samorozwoju oraz przemian wewnętrznych, jak i do wymiany z innymi kulturami. We współczesnym mu świecie dyfuzja była zdecydowanie łatwiejsza do zaobserwowania niż

²⁸Tamże, s. 134–135.

procesy sterujące zmianą ewolucyjną, wydawała się też najlepszym gwarantem szybkich przemian, istotnych zwłaszcza przy włączaniu społeczności plemiennych w proces rozwoju cywilizacyjnego²⁹. Niemniej właśnie koncepcja dyfuzji należała do tych, które paradoksalnie umacniały też ideę kultur podstawowych, między którymi mogło dochodzić do wymiany i zapożyczeń. Samą kulturę definiował Linton wstępnie jako „sposób życia jakiegoś społeczeństwa”³⁰ i sugerował, że „kultura jako całość stanowi dla członków każdego społeczeństwa niezbędny przewodnik we wszystkich sprawach życiowych”³¹. „Sposób życia” oznaczał w dalszym wywodzie zespół preferencji aksjologicznych, wytwórczych i organizacyjnych, niedający się sprowadzić wyłącznie do dorobku materialnego bądź niematerialnego, do wyborów racjonalnych bądź emocjonalnych, do działań nawykowych bądź kontrolowanych. Kultura jako sposób życia uznana została przez amerykańskiego badacza za zbiorowo akceptowaną formę korzystania z zastanych i współtworzonych wzorów zachowania oraz rezultatów tychże zachowań. Rezultaty te mogą mieć wymiar materialny lub psychiczny (intelektualny bądź emocjonalny) oraz przyjmować postać regulatorów życia społecznego. Tym samym część z nich jest dostępna dla zewnętrznego obserwatora w postaci jawnej, zmysłowo postrzegalnej, część natomiast stanowi element życia wewnętrznego jednostki, i – gdy jest podzielana przez innych – może tworzyć aspekt ukryty danej kultury, do którego dostęp możliwy jest przez obserwację zestandaryzowanych reakcji. Zgodnie z dotychczasową tradycją

Praca naukowca zajmującego się społeczeństwami musi rozpocząć się od badania *kultur*, sposobów życia charakteryzujących poszczególne społeczeństwa. *Kultura* w znaczeniu, w jakim używa on tego terminu, stanowi uogólnienie oparte na obserwacji i porównywaniu serii *kultur*. Do tych indywidualnych kultur pozostaje ona w takim samym stosunku, w jakim opis małpy rezusa przez przyrodnika – do niezliczonych rebusów tworzących razem gatunek³².

Jednakże Linton, mając świadomość, że współcześni mu socjologowie operują w przewadze „uogólnieniami opartymi na obserwacji i porównywaniu serii *kultur*”, sam stał na stanowisku, że

²⁹ Por. tenże, *The Study of Man. An Introduction*, New York 1936, s. 324–346.

³⁰ Tenże, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 31.

³¹ Tamże, s. 32.

³² Tamże, s. 42–43.

To właśnie poszczególne kultury, każda związana z określonym społeczeństwem, stanowią zorganizowane, funkcjonalne całości i jednostka musi być rozpatrywana na tle podłoża swoistej kultury, nie zaś kultury w ogóle³³.

Podjęcie takie, określone z czasem przez Antoninę Kłoskowską jako dystrybutywne (w przeciwieństwie do atrybutywnego), nie tylko sankcjonuje wielość kultur (elementarnych, indywidualnych, podstawowych), lecz także czyni z tak rozumianej kultury zasadniczy przedmiot badań antropologicznych. W takiej kulturze jednostkę obowiązuje zasada respektowania wyuczonych wzorów zachowań, które przyjmują, zdaniem Lintona dwie zasadnicze postaci: wzorów rzeczywistych oraz wzorów idealnych. Zadaniem badacza jest odsłonięcie i opisanie obu typów wzorów, charakterystycznych dla danego społeczeństwa, a więc wykształconych w „długim trwaniu” (tego określenia Linton, rzecz jasna, nie używał) oraz zbadać otwartość członków tego społeczeństwa na *novum*. Tu przewidywał trudności, bowiem

W wielu przypadkach nie da się odnieść działalności wynalazcy do oczywistych, uświadomianych potrzeb jego społeczeństwa. Podobnie, przyjęcie lub odrzucenie przez społeczeństwo nowej rzeczy często bywa nie do wytłumaczenia przy pomocy prostych mechanizmów integracji kultury. By zjawiska te zrozumieć, musimy sięgnąć do psychologii. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że procesy akceptacji i odrzucenia odnoszą się w jakiś sposób do odpowiedniości między czymś nowym a normą osobowościową członków społeczeństwa. Zastosowanie technik psychologii osobowości do analiz społeczeństw i kultur umożliwiło już badaczom dostrzeżenie zróżnicowania owych norm i uzyskanie pewnego wglądu w czynniki powodujące te różnice. Można przewidzieć, że gdy badania te zostaną ukończone, szczególnie kierunki rozwoju różnych kultur przestaną sprawiać wrażenie przypadkowych³⁴.

Postulat ten, leżący u podstaw projektu włączającego psychologów w interdyscyplinarne prace nad poznaniem istoty (natury) kultury³⁵, wynikał zapewne z obserwacji różnych stopni spójności/integracji wewnętrznej relatywnie izolowanych społeczeństw prostych i relatywnie otwartych społeczeństw złożonych. Kwestia mechanizmów integracyjnych uprzednio interesowała już m.in. Boasa

³³Tamże, s. 43.

³⁴Tamże, s. 7–8.

³⁵A.L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago 1952. Polskie wydanie: A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1973.

i Benedict; Linton zdawał się dostrzegać, być może w kontekście napływających z Europy wieści o wojnie, że współczesne cywilizacje nie są wolne od lęków i bezpardonowości działań przypisywanych kulturom prostym, a atawizmy mogą skutecznie jednoczyć jednych ludzi przeciwko drugim. Rozmiar i skutki dehumanizacji będącej efektem tego procesu nie uchodziły jego uwadze. Niewykluczone, że czuł się bezradny wobec psychologicznych uwarunkowań inkryminowanych podstaw. Być może jako antropologa intrygowała go zaskakująca rozbieżność między wysokim uznaniem, jakim cieszyła się kultura niemiecka³⁶ a podatnością jej przedstawicieli na idee prowadzące do ludobójstwa³⁷.

Można przyjąć, że doświadczenie nabyte w trakcie badań terenowych w połączeniu z późniejszymi teoretycznymi studiami nad człowiekiem i wreszcie wniośki wyciągane z obserwacji rozmaitych form współczesnej cywilizacji złożyły się na projekt teoretyczny, w którym kultura, postrzegana jako sposób życia ludzi danej społeczności, opiera się na wzorach rzeczywistych i wzorach idealnych. Każdy z nich pełni inną rolę, a rezultaty działań wykonywanych zgodnie z odpowiednimi wzorami mają odmienny status ontologiczny i odmienne zadania. Na wzory rzeczywiste składa się seria rzeczywistych zachowań, będących w danej społeczności możliwą do zaakceptowania reakcją na określoną sytuację³⁸. Status wzorów idealnych jest odmienny, Linton określa je jako „abstrakcje rozwinięte przez członków danego społeczeństwa”³⁹. Abstrakcje te leżą u podstaw systemu wartości, jakim to społeczeństwo się posługuje; ich repertuar, odtworzony w procesie obserwacji i analizy przypadkowych z pozoru zachowań, daje klucz do zrozumienia motywacji i wyborów człowieka konkretnej kultury.

W Polsce duże znaczenie do koncepcji Lintona przywiązywała Antonina Kłoskowska, która wspomniała o niej już w połowie lat 60. XX w.⁴⁰ Formalny charakter tej

³⁶Warto pamiętać, że z kultury niemieckiej wywodzili się ojcowie amerykańskiej antropologii.

³⁷Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 18.

³⁸W kontekście późniejszych rozważań teoretycznych przyjmowanie podobnego założenia, zgodnego z duchem kartezjanizmu, ma słabe uzasadnienie: to, co jest możliwe do zaobserwowania, wcale nie musi być rzeczywiste. Niemniej trudno o inny sposób dostępu do informacji o ludzkich zachowaniach, których skutki – zarówno o charakterze materialnym, jak i niematerialnym – są odczuwane przez innych. Wytwory rzeczywistych ludzkich zachowań także mają wymiar rzeczywisty i w tej postaci są dostępne tradycyjnemu poznaniu antropologicznemu. Postulaty przesunięcia rozważań nad istotą kultury w sferę kognitywną (por. propozycje etnometodologiczne) są *de facto* nie tyle krytyką spójności koncepcji opartych na paradygmacie kartezjańskim, ile próbami budowania hermeneutyki kulturowej na odmiennych założeniach.

³⁹R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości...*, s. 65.

⁴⁰A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.

koncepcji oraz jej neutralność aksjologiczna zdejmowały podówczas z Lintona odium „uczzonego amerykańskiego”. Niemniej jednak nawet ci z badaczy, którzy byli wyraźnie zainspirowani zarówno jego rozumieniem kultury, jak i ideą wzoru, nie zawsze się do tego przyznawali. Warto może jednak podkreślić, że koncepcja stylu życia Andrzeja Tyszki (1971)⁴¹, Andrzeja Sicińskiego (1976, 2002)⁴², Marcina Czerwińskiego (1976)⁴³, Eugenii Jagiełło-Łysiowej (1976)⁴⁴, czy nowsza Barbary Fatygi (2002)⁴⁵ wskazują na wysoki stopień intelektualnego zadłużenia wobec Lintona, przy czym – co ciekawe – żaden ze wspomnianych autorów nie wykorzystuje pełnego spectrum możliwości tkwiących w tej propozycji.

Przykłady polskiej recepcji Lintona można podzielić na dwie grupy. W pierwszej, zdecydowanie liczniejszej, znaleźć można aluzje definicyjne – autorzy zdają się polemizować z badaczem amerykańskim, ale posługują się bardzo podobną terminologią. W drugiej polemizują z nim, w sposób widoczny, ale skrupulatnie pomijają jego nazwisko. Za każdym razem chodzi jednak, jak się wydaje, o rezygnację z szerokiego horyzontu metodologicznego, jaki tworzy propozycja Lintona, na rzecz doraźnych ekspertyz dotyczących wpływu uwarunkowań społecznych i ekonomicznych na sposób życia poszczególnych grup Polaków po okresie radykalnej transformacji politycznej⁴⁶.

Większość autorów tych propozycji abstrahuje od sformułowania „sposób życia”, opowiadając się za „stylem życia” i nawiązując tym samym do serii badań prowadzonych w połowie lat 70. XX w. Wtedy to ukazał się polski przekład *Kulturowych podstaw osobowości*. W 1976 r., publikując wyniki badań zespołowych nad stylem życia, Andrzej Siciński pisał:

Proponujemy, aby przez określenie „styl życia” rozumieć zakres i formy codziennych zachowań jednostek lub grup, specyficzne dla ich usytuowania społecznego,

⁴¹ Por. A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971.

⁴² Por. *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976; A. Siciński, *Styl życia, kultura, wybór*. Szkice, wstęp H. Domański, Warszawa 2002.

⁴³ M. Czerwiński, *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*

⁴⁴ E. Jagiełło-Łysiowa, *Elementy stylów życia ludności wiejskiej. Próba diagnozy społecznej i prognozy*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*

⁴⁵ Por. B. Fatyga, J. Rogala-Oblękowska, *Styl życia młodzieży a narkotyki. Wyniki badań empirycznych*, Warszawa 2002.

⁴⁶ „Mówiąc o stylach życia myślę o kulturowo uwarunkowanych sposobach bytowania: wzorach życia, motywach postępowania, hierarchiach wartości, dyrektywach i środkach ich realizacji, słowem – elementach świadomości wraz z tkwiącymi w codziennym procesie życiowym przesłankami egzystencji. [...] Styl życia rozumiem jako kulturowo uwarunkowany stopień i sposób zaspokajania potrzeb i realizowania aspiracji za pomocą możliwości i prerogatyw wynikających z zajmowanej pozycji ekonomicznej i społecznej”. A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze...*, s. 104–105. Wyróżnienia – E.K.

tn. manifestujące położenie społeczne oraz postrzegane jako charakterystyczne dla tego położenia, a dzięki temu umożliwiające szeroko rozumianą społeczną lokalizację innych ludzi⁴⁷.

W dwa lata później, motywując taki wybór terminologiczny, wyjaśniał, że teoretykami „sposobu życia” są przede wszystkim [sic!] uczeni radzieccy, którzy

przyjmują najczęściej jeden z dwóch rodzajów definicji: Pierwszy, są to definicje węższego sposobu rozumienia sposobu życia – ograniczające jego zakres do całokształtu form działalności życiowej ludzi; drugi – definicje szersze, według których na „sposób życia” składa się zarówno działalność życiowa ludzi, jak i warunki, w jakich owa działalność przebiega⁴⁸.

Sam Siciński uważał podówczas, że

z naszej definicji stylu życia wynika przy tym, że pojęcie to obejmuje nie tylko zachowania ludzkie, ale i p s y c h o f i z y c z n e mechanizmy leżące u podstaw owych zachowań: ludzkie motywacje, potrzeby, akceptowane wartości. Interesują nas bowiem wszelkie czynniki, które sprawiają, że z repertuaru zachowań wyznaczonego daną kulturą wybierane są – w sposób bardziej lub mniej świadomy, albo nawet całkiem nieświadomie – zachowania takie, a nie inne. Sama możliwość – choćby ograniczonego – w y b o r u jest zresztą (na co zwróciliśmy uwagę) implikowana przez przyjęte przez nas określenie stylu życia. A wreszcie na całość, jaka stanowi styl życia, składają się również r z e c z y ze względu na znaczenie nadawane im przez ludzi⁴⁹.

Rozwijając po latach tę koncepcję dodawał, że styl życia oznacza:

zespół codziennych zachowań (sposób „postępowania”, aktywność życiową) specyficzny dla danej zbiorowości lub jednostki (treść i konfigurację owych zachowań); a inaczej mówiąc: charakterystyczny sposób bycia odróżniający daną zbiorowość lub jednostkę od innych. Na całość, jaką stanowi styl życia, składają się przy tym: zachowania ludzi zróżnicowane co do zakresu i formy (a właściwie: ciągi tych zachowań nakierowane na określone cele, a więc „czynności”, „działania”); m o t y w a c j e owych zachowań (przypisywane im znaczenia i wartości); a także pewne funkcje rzeczy

⁴⁷ A. Siciński, *Styl życia – problemy podstawowe i teoretyczne*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*, s. 15.

⁴⁸ A. Siciński, *Wprowadzenie*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*, s. 9.

⁴⁹ Tamże, s. 14–15.

będących bądź rezultatami, bądź celami, bądź instrumentami owych zachowań (którym, w związku z tą rolą, również przypisuje się pewne wartości)⁵⁰.

Z kolei Barbara Fatyga chciałaby definiować styl życia „jako kulturowo uwarunkowany sposób realizacji potrzeb, nawyków i norm. Regulują go układy wartości, (wyrażane na poziomie empirycznym przez wzory, a na poziomie teoretycznym – przez wzorce stylu) przyjęte przez jednostki i grupy”⁵¹.

Trudno na tej podstawie wyrokować o rzeczywistych zadłużeniach wobec koncepcji Lintona, niemniej symptomatyczne wydaje się, że zasadnicze zręby jego propozycji znane były już w połowie lat 60. XX w., a *Kulturowe podstawy osobowości* udostępniono polskiemu czytelnikowi w 1975 r. W tym kontekście warto może jeszcze przytoczyć wypowiedź Eugenii Jagiello-Łysiowej:

Z powyższych uwag wynika, że założona w tym opracowaniu definicja stylu życia akcentuje te elementy życia jednostek ludzkich, które wynikają z uświadomionego lub nieświadomionego poczucia przynależności grupowej, ze wzorów społeczno-kulturowych środowiska, te elementy, które są społecznie typowe i powtarzalne, te wreszcie, które są najściślej związane ze sposobem życia społeczności – jako obiektywną kategorią charakteryzującą ludzką egzystencję. Nie akcentuje natomiast tego, co w stylu życia wywodzi się ze struktury osobowości, co jest jednostkowe i społecznie zindywidualizowane⁵².

Jagiello-Łysiowa odcina się więc od kwestii znaczenia osobowości w kulturze, która dla Lintona była niezwykle ważna, ale przywołuje – podobnie jak większość cytowanych badaczy – zespół pojęć, który pozornie tworzy autonomiczną metodologicznie konfigurację.

Warto też przy okazji spojrzeć np. na koncepcję autorstwa Pierre’a Bourdieu, w ostatnich latach cieszącą się, także w Polsce, wielkim powodzeniem. Francuski socjolog, opisując habitus jako swego rodzaju utrwaloną i przyjmującą formę dyspozycji sprawności w posługiwaniu się nabytymi umiejętnościami, zdawał się – podobnie jak Linton – kłaść nacisk na znaczenie jednostki w procesie poznawania i przekształcania świata. Każdy człowiek podlega intensywnemu procesowi

⁵⁰ A. Siciński, *Styl życia, kultura, wybór. Szkice...*, s. 22–23. Wyróżnienia moje – E.K.

⁵¹ B. Fatyga, *Szkic o konsumpcyjnym stylu życia i rzeczach jako dobrach kultury*, w: *Socjologia i Siciński. Style życia, społeczeństwo obywatelskie, studia nad przyszłością*, red. P. Gliński, A. Kościński, Warszawa 2009, s. 150–151. Wyróżnienia moje – E.K.

⁵² E. Jagiello-Łysiowa, *Elementy stylów życia ludności wiejskiej...*, s. 83–84. Wyróżnienia moje – E.K.

edukacji i spotyka się podówczas z przemocą symboliczną, niemniej wdrażane mu wzory zachowania nigdy nie są przyjmowane w sposób bezdyskusyjny, lecz przeciwnie – stanowią podstawę do spontanicznej inwencji oraz improwizacji ograniczonej ramami kultury⁵³. Mimo powtarzalności własnych działań jednostka nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia tej rutyny, podobnie jak nie rozpoznaje pełnego spectrum własnych niepowtarzalnych możliwości, ponieważ habitus ma charakter pozadyskursywny i częściowo nieświadomy. Obowiązujące w danej przestrzeni normy kulturowe sprzyjają konstytuowaniu się wzorców zachowań, które z czasem przybierają formy nawykowe i nie wymagają od człowieka permanentnej kontroli. Potrafi on jednak interpretować sygnały wysyłane przez innych (jest to tzw. praktyczny behawioryzm) i na ich podstawie unikać bliższych kontaktów bądź przeciwnie – nawiązywać je z osobami o zbliżonym habitusie⁵⁴.

Propozycja Bourdieu, metodologicznie poststrukturalna, a filozoficznie za-
dłużona u marksistów i neopsychanalitików, wydaje się jednak w wysokim stopniu zbieżna – zwłaszcza w fazie formułowania założeń wstępnych – z ustaleniami Lintona. Wpływ osobowości na kulturę i kultury na osobowość, znaczenie wyuczonych wzorów zachowań, potrzeba formułowania wspólnotogennych abstrakcji, czyli wzorów idealnych, wreszcie uprzywilejowana pozycja mikrośrodków i małych kultur w kształtowaniu habitusu to czynniki, które odnaleźć można w rozważaniach obu badaczy. Młodszy o blisko 40 lat Bourdieu wyraźniej już dostrzegał skutki masowych migracji, intensyfikowania kontaktów międzykulturowych i budowania globalnej wspólnoty cywilizacyjnej. Być może dlatego ważniejszy był dla niego kapitał habitualny, którym dysponuje jednostka i który stanowi podstawę jej udanej adaptacji do szybko zmieniających się warunków życiowych. Wydaje się jednak, że ten potencjał nadal jest w wysokim stopniu pochodną dawnych tradycji kulturowych, które obecnie ulegają destrukcji lub zapomnieniu, przyjmując postać utajoną. Trwanie w tej postaci nie jest jednak wieczne; bez uświadomienia źródeł własnych postaw i wyborów jednostka narażona jest na nieustanną frustrację, a chcąc ją rozładować, uznaje za imperatyw traktowanie wybranych idei i konstruktów społecznych jako podstawy do tworzenia doraźnych wzorów zachowania rzeczywistego. Niewykluczone, że warto rozpoznać bliżej te tendencje, posługując się zarówno kategorią wzoru rzeczywistego, jak i praktyki społecznej oraz rozpatrując rolę osobowości w kształtowaniu kultury globalnej. Lintonowski projekt badań interdyscyplinarnych, włączający

⁵³ Por. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, tłum. P. Bilos, Warszawa 2005.

⁵⁴ Tenże, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków 2008.

do współpracy przedstawiciele psychologii, socjologii i antropologii, wydaje się w tym kontekście nadal godny uwagi.

Patrząc z perspektywy ponad 70 lat, jakie minęły od sformułowania propozycji Lintona, można pytać zarówno o przyczyny marginalizowania jej znaczenia, przynajmniej w polskim piśmiennictwie naukowym, jak i o ewentualne korzyści płynące z interpretacji i reinterpretacji tego projektu. Przyczyny marginalizowania są wielorakie i warto im poświęcić odrębny wywód; tutaj odwołam się jedynie do wspomnianego wcześniej kryzysu zachodniej metafizyki i związanych z nim poszukiwań nowych rozwiązań epistemologicznych. Objęły one całą humanistykę i przejawiały się w kolejnych „zwrotach”, nakazujących kłaść główny nacisk badawczy m.in. na różnicę, analizę struktury, interpretację semiozy, rolę narracji itd. Koncepty te zdecydowanie deprecjonowały rozwiązania z pozoru proste i prostoliniowe, w tym propozycję Lintona. Próba odpowiedzi na pytanie o korzyści z niej płynące jest jednak ważna. Wydaje się, że jest to propozycja spójna, klarowna, zdroworozsądkowa i stosunkowo łatwa do zinstrumentalizowania badawczego. Konceptcja wzoru rzeczywistego, traktowanego jako seria zbliżonych reakcji na podobną kulturowo sytuację stanowi – jak się wydaje – uproszczenie teoretyczne równie użyteczne, co np. popularyzowana ostatnio konceptcja praktyki społecznej. Przy tym wzór wydaje się mieć tę przewagę nad praktyką, że nie tylko obejmuje zjawiska ujmowane synchronicznie, ale i umożliwia stosunkowo szybkie odniesienie ich do form uprzednich, a nawet – w niektórych przypadkach – prześledzenie ich przemian w diachronii. Konceptcja wzoru idealnego, który dopełnia repertuar badania sposobów życia, wydaje się być Lintonowską propozycją rejestrowania napięcia między dążeniami człowieka a realnymi funkcjami jego działań. Antropologia pierwszej połowy XX wieku, co najmniej od szkoły funkcjonalnej, notowała ten rozróżnienie i szukała sposobów na jego opis i interpretację. Malinowski, jak wiadomo, koncentrował się na opisie działań społecznych – m.in. odróżniał cel instytucji (ideał) od realnie pełnionych przez nią funkcji. Postulował przy tym, by kulturę danej społeczności badać właśnie poprzez analizę funkcji, a nie idealnych celów, które mogą zdecydowanie różnić się od praktyki społecznej. Znacznie później Pierre Bourdieu postulował z kolei analizę praktyk jako źródła wiedzy o potencjale jednostkowym i kulturowym. Linton natomiast uznawał za ważne zarówno ideały, jak i rzeczywiste działania na równi współtworzące specyficzne sposoby

ludzkiego życia. Ten parytet pozwalał mu wyjaśnić źródło wielu pozornych niekonsekwencji, a jednocześnie otwierał drogę do interpretacji zupełnie nowych zjawisk, pojawiających się w różnorodnych kulturach, na które nałożona została – generująca pozory wspólnoty – warstwa cywilizacyjna.

W ujęciu Lintona kultura to sposób życia. Należą do niej zarówno rzeczywiste, powtarzalne, obserwowane i interpretowane ludzkie zachowania, jak i koncepcje postaw oraz zachowań pożądaných, idealnych, a także wytwory tych zachowań, które również powinny realizować ideę doskonałości, choć w świecie człowieka zdarza się to rzadko. Takie rozumienie, wsparte tezą o zależności kultury od potencjału, zwłaszcza psychicznego, poszczególnych osób i zwrotnym wpływie kultury na kształtowanie osobowości kolejnych pokoleń stworzyło szkielet teoretyczny, sugerujący otwartość Lintona na formułujące się podówczas podstawy strukturalizmu. Konfiguracja rozumiana jako układ (struktura), jako opozycja między realnym i idealnym, a dalej koncepcja konstruktów jako podstawy modelowania, akcent położony na opis synchroniczny przy świadomości znaczenia, jakie posiada czynnik czasu – pozwalają zaliczyć tę propozycję do kręgu nowatorskich podówczas rozwiązań teoretycznych. Nowatorskich i niedocenianych zarazem.

Dla części współczesnych badaczy powrót do myśli Lintona może być trudny do zaakceptowania. Jednakże zachęcając do lektury *Kulturowych podstaw osobowości*, nie zamierzałam jedynie akcentować ich historycznego znaczenia. Przeciwnie, starałam się wydobyć z tej propozycji takie elementy, które w dzisiejszej praktyce badawczej mogą zostać wykorzystane jako punkt odniesienia w budowaniu nowoczesnego instrumentarium antropologicznego, wykorzystującego zasadę ciągłości i zmiany⁵⁵.



Bibliografia

Benedict R., *Patterns of Culture*, wstęp F. Boas, New York 1934.

Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, wstęp F. Boas, M. Mead, wstęp do wyd. polskiego A. Kłoskowska, Warszawa 1999.

⁵⁵ Akceptuję tutaj rozróżnienie wprowadzone przez Elżbietę Tarkowską: „socjologię interesuje n o w o ś ć i zmiana, antropologię – ciągłość i zmiana, socjologię – bardzo krótkie trwanie, antropologię – struktury długiego trwania”. E. Tarkowska, *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, w: *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992, s. 23.

- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2005.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków 2008.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 1990.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. W. Kalaga, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, *Literatura jako produkcja i ideologia, poststrukturalizm, badania intertekstualne, problemy syntezy historycznoliterackiej*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1992.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.
- Fatyga B., *Szkic o konsumpcyjnym stylu życia i rzeczach jako dobrach kultury*, w: *Socjologia i Siciński. Style życia, społeczeństwo obywatelskie, studia nad przyszłością*, red. P. Gliński, A. Kościński, Warszawa 2009.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.
- Jagiello-Łysiowa E., *Elementy stylów życia ludności wiejskiej. Próba diagnozy społecznej i prognozy*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976.
- Jaworski E., Kosowska E., *Kultura Europy. Współczesność wobec tradycji*, w: *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych*, red. E. Kosowska, Katowice 1992.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
- Kroeber A.L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1973.
- Kroeber A.L., *The Nature of Culture*, Chicago 1952.
- Linton R., *Introduction*, w: *The Study of Man*, New York 1936.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, wstęp J. Szacki, Warszawa 1975.
- Linton R., *The Cultural Background of Personality*, New York–London 1945.
- Siciński A., *Styl życia – problemy podstawowe i teoretyczne*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976.
- Siciński A., *Styl życia, kultura, wybór. Szkice*, wstęp H. Domański, Warszawa 2002.
- Siciński A., *Wprowadzenie*, w: *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976.
- Tarkowska E., *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, w: *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.
- Tyszką A., *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971.

Abstrakt

Tekst *Kulturowe podstawy osobowości* Ralpa Lintona potraktowany jako określony rodzaj przesłania, interpretowany w kategoriach wskazówek bardziej metodycznych niż metodologicznych, wydaje się dzisiaj godnym uwagi punktem wyjścia do zrozumienia procesów, jakie zaszły w naukach o kulturze w uprzednich dziesięcioleciach. Interesujące wydają się też przyczyny marginalizowania tej propozycji w Polsce, zwłaszcza w kontekście Lintonowskiej refleksji nad tym, „dlaczego członkowie danego społeczeństwa gotowi są pewne wynalazki przyjąć bądź odrzucić inne”. W przedstawianych tu rozważaniach pojawiają się trzy kwestie: fragmentaryczna rekonstrukcja wyводу Lintona z uwzględnieniem zadłużeń wobec wiodących podówczas koncepcji humanistycznych, nieoczywista polska recepcja jego myśli oraz potencjał tkwiący w jego propozycji, zwłaszcza w instrumentarium możliwym do wykorzystania w interdyscyplinarnych badaniach historycznych i współczesnych kultur.

Słowa kluczowe: Ralph Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, historia antropologii, recepcja Lintona



Ewa Kosowska

Prof. zw. dr hab., w latach 1992–2017 kierownik Zakładu Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych. Filolog i kulturoznawca. Członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2014–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Autorka monografii, rozpraw i artykułów z zakresu historii kultury i antropologii literatury, m.in. *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej* (1985); *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie Potopu Henryka Sienkiewicza* (1990). Redaktorka i współredaktorka prac zbiorowych: *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych* (1992); *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki* (1998); *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza* (2002); *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje* (2003); *Antropologia kultury – antropologia literatury* (2005); *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji* (2007); *Wstyd w kulturze. Kolokwia polsko-białoruskie* (2008); *Eurosarmata. O postawach i wyborach Henryka Sienkiewicza* (2013).