

Krystyna Rembowska

Problemy wyjaśniania w geografii kultury

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica nr 2, 3-10

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krystyna Rembowska

PROBLEMY WYJAŚNIANIA W GEOGRAFII KULTURY

Artykuł poświęcony jest dyskusji toczącej się w obrębie geografii kultury i geografii człowieka w ogóle nad holistycznym i indywidualistycznym podejściem do rzeczywistości społeczno-kulturowej. Egzemplifikacją podejścia holistycznego w tym wypadku jest superorganiczna koncepcja kultury, powstała w obrębie amerykańskiej antropologii kulturowej i przejęta przez amerykańską geografję kultury. Przeciwstawiony jej został nurt humanistyczny w obrębie geografii.

W szeroko rozumianej geografii człowieka współistnieją dwie, często tylko *implicite* sygnalizowane koncepcje kultury i roli w niej człowieka – holizm i indywidualizm.

Artykuł ten poświęcony jest dyskusji toczącej się w obrębie geografii kultury nad superorganiczną koncepcją kultury, która jest egzemplifikacją podejścia holistycznego do rzeczywistości społeczno-kulturowej. Dyskusja ta ujawnia podstawy świadomości teoretycznej badacza kultury w obrębie geografii, choć problemy przez nią ujawnione wydają się mieć walor uniwersalny dla całej geografii człowieka.

Prawie wszystkie główne koncepcje człowieka i społeczeństwa mogą być sklasyfikowane jako teorie holistyczne bądź indywidualistyczne. Holisci uważają, że wyjaśnienia muszą być osadzone w pojęciach społecznej całości, a nie indywidualnych jednostek. Z kolei indywidualistyczne stanowisko zakłada, iż bardziej elementarne wyjaśnienia winny być wyrażone w kategoriach jednostek, a nigdy całości społecznej. Holizm górował i góruje nad minioną geografją człowieka, obejmując deterministyczne i pozytywistyczne podejścia. W geografii kultury jedną z form holizmu jest superorganiczna koncepcja kultury.

Koncepcja ta narodziła się na początku naszego wieku w obszarze antropologii kulturowej w amerykańskiej szkole F. Boasa i została stworzona przez jego uczniów A. Kroebera i R. Lowie. Wspomniani tu antropologowie kultury byli najwyższej klasy badaczami terenowymi, wyspecjalizowanymi w studiach nad północnoamerykańskimi kulturami indiańskimi. Duża część stworzonych przez nich studiów terenowych miała charakter dyfuzjonistyczny, główną zaś ich kategorią teoretyczną było pojęcie obszarów kulturowych.

A. Kroeber (1973) interesował się konfiguracjami kultury niezależnie od reakcji jednostek. Stojąc na gruncie nominalizmu socjologicznego, rozwinął pogląd na kulturę zawierający odmowę zajmowania się indywidualnością lub indywidualum jako takim, oraz propozycję wyjaśnienia zjawisk kulturowych wyłącznie poprzez inne zjawiska kulturowe. Koncepcja ta zawierała wizję kultury jako bytu „ponadorganicznego”, bytu *sui generis* (samego w sobie). Kroeber uważał, że podczas gdy jednostki niewątpliwie tworzą i produkują formy kulturowe, nasza wiedza o jednostkach i szerzej biorąc o społeczeństwach ludzkich wyraźnie zawodzi, zwłaszcza w zakresie wyjaśniania form kulturowych, i nie potrafi wyprowadzić skutków kulturowych ze specyficznych przyczyn psychicznych lub społecznych. Była to próba ustanowienia kultury jako autonomicznego przedmiotu badań.

Kultura pojmowana była jako byt reagujący pod wpływem własnych praw, byt ponad człowiekiem, nie dający się zredukować do działań jednostek. Koncepcja ta przypisywała jej więc osobny status ontologiczny i siłę przyczynową. Według Kroebera płaszczyzna socjokulturowa powoduje, że ludzie zachowują się tak, jak się zachowują. Konkretny efekt oddziaływania każdej jednostki na cywilizację jest zdeterminowany przez samą cywilizację. Nikt nie musi koncentrować się nad jednostką, ponieważ jednostka jest jedynie nośnikiem, czynnikiem siły kulturowej. Ośrodek pojęciowy kroeberowskiego rozumienia kultury stanowiło pojęcie „kodu wartości”. Było ono traktowane jako superorganiczny ekwiwalent kodu genetycznego. Tak jak organizmy są kontrolowane genetycznie, człowiek jest kontrolowany przez wartości.

Mimo krytyki, koncepcja Kroebera została przyjęta, m. in. przez wielu amerykańskich geografów kultury, a przede wszystkim przez C. Sauera i jego uczniów z Berkeley. Współcześnie toczy się dyskusja nad spuścizną tej szkoły geografii kultury, w tym również nad jej ograniczeniami teoretycznymi. H. Brookfield (1964) zauważył, że geografowie kultury rzadko szukają wyjaśnień kultury w takich zjawiskach jak zachowania ludzi, ich postawy, wierzenia, organizacje społeczne czy wreszcie wzajemne stosunki między grupami ludzkimi. Podobnego zdania był M. Mikesell (1978), postulując by geografowie kultury próbowali zajmować się nie tylko kulturą materialną i środkami egzystencji, lecz także działalnością społeczeństwa i przyczynami ludzkiego zachowania. Ostatnio geograficzną szkołę C. Sauera skrytykował J. Duncan (1980), zarzucając jej uproszczenia teoretyczne i filozoficzne w ujmowaniu kultury, skupiając się głównie na krytycznej analizie właśnie superorganicznej koncepcji kultury, leżącej – według niego – u podstaw teorii i praktyki tej szkoły. Przytacza on wypowiedzi Sauera i jego uczniów na potwierdzenie opinii o ich związkach z koncepcjami kultury Kroebera. Zelinsky (1973) pisał np.:

opisujemy kultury, nie jednostki, które w nich partycypują. Oczywiście kultura nie może istnieć bez ciała i umysłów ludzi, by się urzeczywistnić, lecz kultura jest także czymś, co obejmuje oba składniki, lecz ponad partycypującym człowiekiem. Jej całość jest namacalnie większa niż suma jej części, gdyż jest ona superorganiczna, superindywidualna w swej naturze.

Z wypowiedzi tej można wysnuć wniosek, iż człowiek jest tylko nośnikiem kultury, formalną przyczyną, dzięki której kultura może się realizować, a sama kultura pojmowana jest jako siła decydująca o zachowaniu jednostek. Duncan w stosunku do takiego poglądu używa terminu „determinizm kulturowy”. Krytykuje tę opcję przez analizę jej teoretycznych i badawczych implikacji, których – według niego – geografowie, badacze kultury nie są w pełni świadomi.

Pierwszą implikacją superorganicznej teorii kultury jest obraz natury ludzkiej. Wywieść z niej można pogląd, że człowiek, jednostka jest istotą pasywną. W związku z tym teoria ta wyrzuca poza swój nawias badawczy takie fakty, jak ludzką motywację, inteligencję i przezorność. W tej perspektywie geografowie kultury wyłączają ze swych badań kwestię procesów podejmowania decyzji przez człowieka, ponieważ decyzje te, ich zdaniem, za człowieka podejmuje kultura.

Z analiz Duncana wypływa również wniosek, iż superorganiczna koncepcja kultury wydaje się być ze swej natury podejściem badawczym sankcjonującym opisywaną rzeczywistość. Jeśli instytucje traktuje się jako produkt kultury, to fakt, iż są one wytworem społecznych interakcji, że reprezentują interesy jednych grup społecznych wobec innych grup społecznych, jest często zapomniany. Efektem tego sankcjonującego, a nie krytycznego podejścia do rzeczywistości społecznej czy kulturowej jest zaciemnianie wielu problemów spornych dotyczących zróżnicowania wewnątrz różnych populacji ludzkich. W konsekwencji brak w superorganicznych charakterystykach wyjaśnień stosowanych w innych dyscyplinach geograficznych i innych naukach społecznych, a dotyczących m. in. rozwarstwienia społecznego, konfliktów społecznych. Niewiele jest charakterystyk mechanizmów rządzenia, funkcjonowania systemów instytucjonalnych oraz ich wpływu np. na kształtowanie krajobrazu kulturowego. Wiele z tych zjawisk jest traktowane jako dane, kulturowa charakterystyka ludności, bez głębszych jej analiz i wyjaśnień. Tak więc, zdaniem Duncana, świat opisywany przez geografów kultury, głoszących za opcją superorganiczną, jest światem, w którym jednostka jest przeważnie nieobecna, dominuje jednomyślna zgoda, a odchylenia są ignorowane. Jest to świat nienaruszony przez konflikt.

W koncepcji superorganicznej typowe wartości i normy społeczne konstituuje się jako mechanizm regulacji zachowań jednostek. Kroeber określa je jako „wzorcowe dane kulturze”. Choć – zdaniem Duncana – wielu geografów kultury zaadoptowało to założenie i akcentowało rolę wartości kulturowych w kształtowaniu zachowania ludzkiego, tym, który poświęcił temu najwięcej

uwagi, był W. Zelinsky (1973). W amerykańskiej konfiguracji kultury zidentyfikował on cztery zasadnicze wartości: intensywny indywidualizm, wysoką rangę ruchliwości i zmiany, mechanistyczną wizję świata i perfekcjonizm. Zelinsky uważa, iż wartości te są internalizowane (przyswajane) i powodują, że ludzie zachowują się w pewien znamieny sposób. Przyswojenie wartości stwarza formalny typ osobowości, który można by również określić terminem „charakteru narodowego”. W podobnym znaczeniu C. Sauer używa pojęcia „regionalnych typów charakteru” w pracy *The Personality of Mexico*. Wyodrębnił on dwa formalne typy charakteru mieszkańców Meksyku i uważał, że na północy człowiek rodzi się, by podejmować ryzyko, podczas gdy ludzie południa są usposobieni do spokojnej, cierplivej pracy.

Zdaniem Duncana, używanie pojęcia formalnych typów osobowości może być jednak zakwestionowane. Podejrzana jest użyteczność tak krańcowo szerokich uogólnień dla celów opisowych. W tym przypadku trzeba zadać pytanie, czy to ma jakieś znaczenie, kiedy próbuje się zredukować miliony ludzi do kilku typów formalnych osobowości. Można również podnieść kwestię co do „naukowej precyzji” takiej charakterystyki oraz metod dochodzenia do niej. Czy podejście takie nie jest przypadkiem osiąganym zbytnią selektywnością i pomijaniem niewygodnych danych? Zasadne staje się pytanie, jaka liczba Amerykanów jest reprezentowana przez cztery cechy Zelinsky'ego. Czy są wśród nich reprezentanci wszystkich grup społecznych i etnicznych? Jak ci, którzy nie przyswoili sobie tych wartości uniknęli wpływu kultury?

Następną, a wywodzącą się z poprzedniej, konsekwencją superorganiczną koncepcji w pracach geografów kultury jest, według Duncana, założenie homogenizacji wewnątrz kultury. Wynika ono prawdopodobnie również z faktu, iż badania prowadzone przez amerykańskich geografów dotyczyły częściej społeczeństw lokalnych (wiejskich i etnicznych), a w mniejszym stopniu społeczeństw współczesnych (kompleksowych i uwarstwionych). Idea homogeniczności doprowadziła antropologów w latach trzydziestych do pojmowania zmian w kulturze jako rzadkich i wywoływanych przez siły zewnętrzne wobec kultury. Dlatego tak wielkim wzięciem wśród nich cieszyła się dyskusja na temat genetyki zmian, dyfuzji, i jednocześnie zmniejszyły się zainteresowania konfliktami wewnątrz kultur.

Ostatnim z ważnych założeń skojarzonych z koncepcją superorganiczną, zdaniem Duncana, jest przyjęcie modelu odruchu warunkowego Pawłowa jako wzorcowego mechanizmu wyjaśniania procesu przyswajania wartości kulturowych przez jednostkę. Pogląd ten przyjęty został również przez geografów kultury, którzy częściej odwoływali się do niego jako do „zachowania nawykowego”. W ich pracach akcent został położony na dominację nawyku motorycznego nad procesami intelektualnymi. Człowieka pojmowano nie jako świadomego aktora, lecz jako osobnika poruszanego przez emocje.

Wielu geografów przyjęło myśl o kulturze jako o zachowaniu zwyczajowym (nawykowym), akcentując, że takie zachowania są wyuczone. Zeliński (1973) pisał: „formacja kultury jest przeważnie tworzona na ciemnych poziomach świadomości”. Gdy jednak niektórzy badacze zwrócili swą uwagę na kulturę współczesną społeczeństw, założenia mówiące o istnieniu zunifikowanych, zwyczajowych zachowań, wspólnych dla wszystkich mieszkańców, stały się wyraźnie nie do utrzymania. Nieuświadomiona akcja nawykowa jest tylko jednym z aspektów ludzkiego zachowania obok świadomych, indywidualnych wyborów i twórczości, choć tych indywidualnych wyborów nie można nazwać nieskrępowanymi. Są one ograniczone przez specyficzne warunki ekonomiczne i społeczne. Warunki te nie mają jednak statusu autonomicznego, lecz są analizowane przez jednostki i grupy w trakcie ich działalności. Ograniczenia, zdaniem Duncana, powinny być traktowane nie jako fakty tylko, ale jako problemy badawcze. W przypadku innego podejścia nastąpiłby proces zubożenia poglądu na człowieka i jego rolę w kulturze.

W latach czterdziestych XX w. wśród amerykańskich antropologów narodził się pogląd, iż jednostka nie może być sprowadzana do statusu uwarunkowanego automatu. Koncepcja ta została najwyraźniej sformułowana przez W. Thomasa (Szacki, 1983), który proponował całościowe ujmowanie kultury, głosząc jednocześnie, że w każdym procesie kulturowym doniosłą rolę odgrywają czynniki psychologiczne – „nie ma wartości bez postaw i kultury bez przeżywających ją jednostek”. Tym samym postawiono jasno pytanie, w jaki sposób można rozpatrywać kulturę, nie uznając jej zarazem za rzeczywistość *sui generis*. Zaczęto interesować się mechanizmami wyborów jednostek, ich rolą jako strategów manipulujących kontekstem, w którym się znajdują. Była to zupełnie odmienna koncepcja człowieka, podkreślająca wagę jego świadomości, refleksji, wartości. Uwaga została zogniskowana zarówno na wolności, jak i świadomym i nieświadomym skrupowaniu zachowań ludzkich oraz świadomym manipulowaniu jednostkami przez innych. Jednostka jest w tym ujęciu produktem kontekstu, w którym żyje, ale jednocześnie twórcą tego kontekstu. Konteksty te często miały swe początki w dalekiej przeszłości, sprawiając, że wydają się odległe i obce dla ludzi, którzy dziś je akceptują jako wytyczne do działania. Nie jest to jednak świadectwem ich autonomii, a raczej świadectwem działania procesów na wielką skalę i alienacji człowieka. Z tego punktu widzenia kultura nie jest siłą, której powinno się przypisywać społeczne wydarzenia lub procesy, a jest raczej kontekstem, w którym te wydarzenia powinny być opisywane. Jest rozumiana jako zbiór warunków wpływających na sposób życia ludzi. W ten sposób pozbawia się kulturę statusu ontologicznej niezależności.

Zdaniem Duncana, odrzucenie superorganicznej koncepcji kultury stawia pomost między geografją kultury i geografją społeczną. Jeśli będzie się

rozumieć kulturę nie jako byt autonomiczny, a jako kontekst dla współdziałania społecznego, wówczas upada rozróżnienie między geografią kultury i geografią społeczną. Zamiast więc studiować „rzeczy”, które nazywa się kulturą, badania, według niego, powinny być zogniskowane na jednostkach i grupach, współdziałaniu między nimi i ich otoczeniu, w różnych społecznych i instytucjonalnych związkach oraz różnej skali.

Nurt indywidualistyczny i humanistyczny, w którym Duncan poszukuje „remedium” na redukcjonizm i mechanicyzm holistycznego podejścia, którego egzemplifikacją jest superorganiczna koncepcja kultury, niesie jednak również wiele pułapek dla badacza. Według D. Leya (1981), literatura geografii humanistycznej charakteryzuje się czasami pewną przesadą. Przywracając człowieka z zapomnienia, w jakim znalazł się on w ujęciu pozytywistycznym, humanistyka wykazuje być może zbyt tendencje do celebracji odbudowy jego pozycji w badaniach. W związku z tym wartości, świadomość, twórczość i refleksja mogą zostać przecenione, podczas gdy kontekst, ograniczenia, stratyfikacje społeczne mogą być niedoceniane w badaniach. Zatem istnieje niebezpieczeństwo drogi ku woluntaryzmowi i idealizmowi, który jest, zdaniem Leya, ograniczeniem dla humanistycznej nauki społecznej.

W tym miejscu pożytecznym wydaje się przytoczenie poglądów niemieckiego filozofa W. Diltheya (1922) na temat związków między osobowością i kulturą. Jego zdaniem, podejście indywidualistyczne jest dla poznania świata ludzkiego tyleż niezbędne jak i niewystarczające, życie bowiem ulega obiektywizacji, wytworząc względnie trwałe struktury wzajemnego oddziaływania między ludźmi w postaci z jednej strony systemów kulturowych (religia, sztuka, filozofia, nauka, prawo, gospodarka, język, wychowanie itd.), z drugiej zaś zewnętrznych organizacji społecznych (rodzina, państwo, kościół, korporacje itd.). Dilthey stara się tym struktorem nie przypisywać egzystencji autonomicznej w stosunku do jednostek ludzkich, gdyż wyrastają one z żywego układu ludzkiej psychiki. Niemniej jednak świat urzeczywistniony nie jest bynajmniej fikcją i nie można wyeliminować go z nauk społecznych i humanistycznych. Świat zobiektywizowany jest trwalszy aniżeli jednostka, posiada swój własny porządek wewnętrzny i nastrocza innych problemów badawczych aniżeli przeżycia jednostek. Co więcej, przeżycia jednostek nie są zrozumiałe w oderwaniu od systemów kultury i zewnętrznych organizacji społecznych. W związku z tym człowiek może uzyskać zrozumienie samego siebie również drogą niejako „okrężną”, przez poznanie kultury, tj. utrwalonych ekspresji życiowych.

Przytoczone poglądy próbują wyjaśnić antynomię tego co ogólne i jednostkowe w rzeczywistości społeczno-kulturowej, ale pozostaje nierozwiązana kwestia mechanizmu związków między tymi rzeczywistościami. Pozostaje również nie do końca rozwiązana kwestia stosunku procedur wyjaśniających, stosowanych w obrębie tych rzeczywistości.

Na gruncie geografii społecznej, jak również innych nauk społecznych istnieje przeciwstawienie pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem. Koncepcja rozumienia jest odpowiedzią na pytanie: jak możliwe jest docieranie przez zachowania i ich wytwory do stanów ludzkiej świadomości, albo inaczej mówiąc, jak możliwe jest ustalenie, co te wytwory znaczą. Zdaniem Leya humanistyczne dążenie do zrozumienia intencji i percepcji, mimo że jest potrzebne, jednakże nie jest zawsze tożsamy z odkrywaniem związków przyczynowych. Działanie ludzkie jest wypadkową zbioru kontekstów zewnętrznych i wewnętrznych, uświadomionych i nieświadomych przez pojedynczego człowieka, dlatego nie można, jego zdaniem, przejawiać roli intencji jednostek i grup.

Metodologicznie oznacza to, iż rozumienie i wyjaśnianie nie muszą być synonimami. Wyjaśnienie działania będzie zazwyczaj wymagało wykroczenia poza intencje pojedynczych ludzi i włączenie w pole badań również tych czynników, których mogą być oni nieświadomi, oraz tych ograniczeń, co do których mają niepełną wiedzę.

Rozważania nad holistycznym i indywidualistycznym podejściem do rzeczywistości społeczno-kulturowej pozwalają na kilka ogólniejszych refleksji. Truizmem jest chyba stwierdzenie, że poznanie musi przylegać do natury przedmiotu badań. Praktyka metodologiczna, za pomocą której geografowie próbują urzeczywistnić to stwierdzenie, może być sensownie uprawiana tylko w ścisłym związku z namysłem nad naturą rzeczywistości badanej. Konieczna jest więc refleksja również nad teorią i praktyką badawczą innych nauk społecznych i nauk o kulturze. Praktyka ta ujawnia swoistą naturę badanego przez nich świata, który jawi się jako odmienny od świata przyrody i posiada odmienny status epistemologiczny. Podejście humanistyczne, indywidualistyczne, przeciwstawione tu holizmowi, odrzucając naturalizm pozytywistyczny, którego korzenie tkwią w obszarze nauk przyrodniczych, walczy o uznanie różnych rodzajów poznania, opowiada się za poszukiwaniem swych własnych standardów naukowości i odmawia przedmiotowi swego poznania statusu rzeczy. Stanowisko to nie zostało zainicjowane w celu zreformowania geografii kultury, nawet w jej wersji holistycznej. Jest ono raczej reakcją na redukcjonizm ilościowych analiz przestrzennych w geografii. Wydaje się więc, iż w przypadku holizmu i indywidualizmu, na polu geografii mamy do czynienia raczej z dwoma przeciwstawnymi sobie światopoglądami, nie zaś z dwoma w pełni porównywalnymi systemami twierdzeń.

Znacznie bardziej skomplikowana jest sprawa programu pozytywnego indywidualizmu i humanizmu w geografii. Pierwsza i najważniejsza trudność polega na pogodzeniu twierdzeń o kulturze, jako względnie zobiektywizowanej w stosunku do jednostek dziedzinie, z twierdzeniami o przeżyciach ludzkich, jako ostatecznej rzeczywistości empirycznej. Rozwój nowej teorii kultury wymaga uporania się z problemami psychologii. Humanizm, indywidualizm

stoi więc wobec problemu obiektywności kultury i problemu jej względnego ładu, który mógłby być naukowo badany inaczej niż ład zjawisk przyrody, ale przy zachowaniu równie ścisłych rygorów.

LITERATURA

- Brookfield H., 1964, *Question on the Human Frontiers of Geography*, „Economic Geography”, vol. 40.
- Duncan J., 1980, *Superorganic in American Cultural Geography*, „Annals of the Associations of American Geographers”, vol. 70.
- Dilthey W., 1922, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Gesammelte Schriften*, [w:] Kuderowicz Z., 1966, *Światopogląd a życie u Diltheya*, PWN, Warszawa.
- Kroeber A., 1973, *Istota kultury*, PWN, Warszawa.
- Ley D., 1981, *Cultural-Humanistic Geography*, „Progress in Human Geography”, vol. 5.
- Mikesell M., 1978, *Tradition and Innovation in Cultural Geography*, „Annals of the Association of American Geographers”, vol. 68.
- Szacki J., 1983, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa.
- Zelinsky W., 1973, *The Cultural Geography of the United States*, Prentice Hall, INC, New York.

Katedra Geografii Politycznej
i Studiów Regionalnych UŁ

Krystyna Rembowska

EXPLANATIONS TO BE USED IN GEOGRAPHY OF CULTURE

(Summary)

Human geography comprises two coexisting concepts of culture and man's role in it – holism and individualism. Supporters of holism maintain that scientific explanations must refer to social integrity rather than individuals', whereas individualistic approach assumes that more elementary explanations should be addressed to individuals.

Holism prevailed in the former concept of human geography comprising both deterministic and possibilistic approaches. Superorganic concept of culture, as one of the forms of holism in geography of culture, exerted great influence on Carl Sauer's American model of geography of culture.

The article presents ontological and methodological implications of the use of this concept in geographical research on culture. In contrast to the presented reductionism and mechanicism of holistic approach there stands humanistic trend in geography which offers different theoretical and methodological approaches.