

Wojciech Słomski

Uwagi o współczesnej antropologii społecznej

Wydaje się, że pojęcie „kultura” odzwierciedla historię samej kultury, jej złożoność i sprzeczności. W połowie lat 30. zaczęto badać kulturę z integralnego punktu widzenia. Było to następstwo interdyscyplinarności. W efekcie pojawiła się antropologia społeczna (antropologia kulturowa) jako nauka nomotetyczna, nomotetyczna wiedza o człowieku i jego dziełach. Koncepcja L.A.White'a, jego integralizm jako swoista forma funkcjonalizmu może posłużyć tu za przykład. L.A.White (1900-1975) przez osiem lat (1932-1940) zajmuje stanowisko integralne. Za słusznością tej tezy przemawia fakt, że opisuje kulturę Indian Acoma jako ściśle spójną i oświadcza, że może ona być rozpatrywana tylko jako całość. W duchu integralizmu prowadzi także badania Indian Pueblo w Nowym Meksyku. Wówczas zarysowuje dwa poziomy w terminach, w których organizacja społeczna może być nazywana „the kinship (an clan) level and the socio-ceremonial level [White, 1932: 140]

Jednak tam gdzie następuje rozwój jakiegokolwiek kierunku w naukach społecznych, tam pojawiają się trudności. Nie ominęły one również antropologii społecznej a w szczególności ewolucji kulturowej.

Ewolucja kulturowa (a. cultural evolution; n. kulturelle evolution; f. evolution culturelle). „oznacza serię procesów dynamicznych zmian kulturowych o uporządkowanej naturze, zachodzących w długich przedziałach czasowych i wywoływanych zarówno przez czynniki endogenne (innowa-

cja, modyfikacja, adaptacja), jak i egzogenne (dyfuzja, kontakt kulturowy). Istotą ewolucji kulturowej jest ciągły, w dużej mierze kumulatywny i ukierunkowany rozwój, cechujący się zmianami jakościowymi, w wyniku których zjawiska kulturowe ulegają transformacjom, zwiększając stopniowo swą złożoność, stopień wewnętrznej integracji oraz udoskonalając funkcjonalną efektywność, co w konsekwencji prowadzi do coraz wyższego poziomu cywilizacyjnego zaawansowania”. [Staszczak, 1987: 86]

„Wielowarstwowość” i „wieloaspektowość” kultury „przyczyniły” się do tego, że zaczęły powstawać różne formy myśli ewolucyjnej. Specyfiką tej myśli było jednak to, że nie konkurowały one ze sobą, ale uzupełniały się wzajemnie. Widoczne jest to w koncepcjach: L.A. White’a, J.H. Stewarda i M. Harrisa. koncepcja J.H. Stewarda stanowi uzupełnienie teorii L.A. White’a o nowe „pierwiastki” nie zrywając więzi ze swoimi podwalinami. Jest to przejście od schematycznej ewolucji jednoliniowej do założeń tzw. ewolucji multilinearnej, która propagowana jest następnie przez M. Harrisa. I nie ma sprzeczności, że ci trzej przedstawiciele antropologii amerykańskiej są wyrazicielami materializmu kulturowego.

W materializmie kulturowym dostrzegamy próbę połączenia w jednolity system teoretyczny koncepcji neoewolucjonistycznych, ekologicznych, kognitywnych wraz z zapożyczeniami z marksizmu i maltuzjanizmu. Akceptacja tezy o prymacie materialnych podstaw egzystencji wyraża się tu w przeświadczeniu o decydującym znaczeniu uwarunkowań technologiczno-ekonomicznych i demograficzno-ekologicznych w procesie funkcjonowania i ewolucji kultury (rozumianej jako skokowe doskonalenie systemów przez przewyciężanie kryzysów). Ta deterministyczna interpretacja łączy się jednak z koncepcjami aktywizmu przypisującym znaczenie ludzkiej świadomości, woli i podejmowanym na tej podstawie decyzjom.

Atomistycznemu obrazowi kultury przeciwstawia się zatem podejście holistyczne i systemowe. Zresztą L.A.White i jego następcy (w sensie chronologicznym) nie są tacy oryginalni. Należy bowiem dodać, że podejście holistyczne i systemowe, na przykład w socjologii amerykańskiej, było w

tym czasie propagowane przez P.Sorokina (1889-1968) – wielkiego uczonego pochodzenia rosyjskiego oraz L. Muforda.

P. Sorokin strukturalizował w system wizję harmonijnego zespołu „rzeczy”, „ludzi”, „zdarzeń”, „świata przedmiotowego” i „świata podmiotowego”, który nazwał także integralizmem [Gryko, 1995: 77].

P. Sorokin twierdzi, że separacja bytowa Kultury i Natury (sfery organicznej i nieorganicznej) jest błędna. „Kultura bowiem jak gdyby oplata niższe poziomy hierarchiczne bytów i wydobywa z nich, kreuje twory kulturowe. W takim ujęciu zjawiskiem kulturowym jest nie tylko tzw. Kultura symboliczna (wiedza, ekspresja, wierzenia) ale także ślad bosej nogi odcisniętej na nadmorskim piasku” [Sorokin, 1995: 79].

Możemy zatem mówić o podobieństwach i różnicach w teoriach L.A.White’a i P.A.Sorokina. O podobieństwach możemy mówić, ponieważ „nauczycielem” obu uczonych był A.L.Kroeber dając najszerszą definicję kultury. Pojawia się jednak pytanie: który z nich jako pierwszy sformułował swoje stanowisko? Pytanie o tyle ważne, bowiem odpowiedź sugeruje, która koncepcja jest odtwórcza.

Cz.Gryko (badacz koncepcji P.A.Sorokina) uważa, że „zarys własnej ontologii kultury sformułował w swoim monumentalnym, liczącym 3000 stron, czterotomowym dziele życia Social and Cultural Dynamics, którego trzy pierwsze tomy opublikowało American Book Company w 1937 roku, a czwarty podsumowujący tom ukazał się w roku 1941” [Sorokin, 1995: 77].

Natomiast L.A.White zajmuje stanowisko integralne przez osiem lat (1932-1940). Jednocześnie faktem jest, że najważniejsze dzieła L.A.White’a publikowane są w 1949-1959 roku [White, 1949]; [White, 1959].

Daty ich publikacji nie mogą jeszcze przesądzać, który z nich jest bardziej oryginalny, a który odtwórczy. Obaj są, co prawda zgodni, że warunkiem istnienia kultury jest społeczeństwo i odwrotnie społeczeństwo nie do pomyślenia bez kultury. Obaj twierdzą, że kultura jest złożoną całością mającą charakter systemowy, są holistami. Tyle tylko, że P.A.Sorokin jest „najbardziej znany jako badacz dynamiki, fluktuacji kultur” [Gryko, 1995: 91]. Czas uznaje za najważniejsze pole badawczej ekspansji [Gryko, 1995:

91]. Zrywa z wcześniej uprawianą socjologią w duchu pozytywizmu, opartą o linearną ewolucję. Natomiast L.A.White przez cały okres twórczości pozostaje wierny ewolucji jednoliniowej. Energia, jej ujarzmianie a nie czas jest dla niej elementem centralnym.

Myślenie systemowe jest także widoczne w pracach L.Mumforda. I w tym przypadku można dostrzec elementy wspólne z koncepcją na przykład L.A. White'a. Pojawia się, zatem pytanie, który z nich jest odwórczy?

W tym przypadku pytanie wydaje się być retoryczne, zważywszy na fakt, że L.A.White rozpoczyna działalność twórczą na początku lat 30. a L.Mumford publikuje w końcu lat 30. Pomimo tego, szereg uwag tego drugiego uczonego wydaje się być rozwinięciem teorii L.A.White'a. Pewne ich elementy są również widoczne w koncepcji M.Harrisa. Zatem należy wspomnieć o tych uwagach. Będzie to bowiem odpowiedź, czy teoria L.A.White'a oddziałuje na inne koncepcje już w końcu lat 30.

L. Mumford akcentuje, że w historii kultury najważniejsze wydaje się być występowanie trzech faz: eotechnicznej, paleotechnicznej i neotechnicznej. Odpowiadają im trzy układy: woda-drewno, węgiel-żelazo i elektryczność-stopy metali. Z tych trzech, wyszczególnionych przez L.Mumforda układów, nasze zainteresowanie może wzbudzać przede wszystkim pierwsza i druga. Fazę eotechniczną bowiem „charakteryzuje przede wszystkim coraz szersze wykorzystywanie konia jako siły napędowej, co łączyło się bezpośrednio z dwoma udoskonaleniami. Pierwszym z nich była wynaleziona prawdopodobnie w IX wieku żelazna podkova. Umożliwiła ona posługiwanie się koniem nie tylko w rejonach stepowych, ale i zwiększyła jego siłę pociągową. Drugim udoskonaleniem było wprowadzenie w Europie Zachodniej w X wieku nowego typu uprzęży, który przerzucał ciężar pracy konia z karku na barki (w Chinach używano takiej uprzęży już około roku 200 p.n.e.)” [Mumford, 1966: 95].

To co twierdzi L.Mumford może posłużyć zatem za uzupełnienie informacji M.Harrisa na temat znaczenia koni dla rozwoju kultury ogólnoludzkiej [Harris, 1981: 102].

Okres paleotechniczny to zaśmiecona, zatłoczona droga od gospodarki eotechnicznej do geotechnicznej. „Chociaż z humanistycznego punktu widzenia faza paleotechniczna była okresem przejściowej klęski, chaos tej epoki skłaniał do tym intensywniejszego poszukiwania ładu” [Mumford, 1966: 180].

Rzeczywiście, wynalezienie kolei żelaznej, sukces tego wynalazku, który niewiele przecież mógł przejąć od dawnej trakcji konnej, lata późniejsze (I wojna światowa) to jeden wielki chaos, także chaos kulturowy . Jest to o tyle ważny problem, ponieważ obecnie uczeni zastanawiają się nawet nad potrzebą wydzielenia w antropologii kulturowej nowej dyscypliny – antropologii synergetycznej [Nobis, 1995: 213].

Jest to wynik tego, co dzieje się zwłaszcza we współczesnej fizyce. Synergia jest bowiem nowym pojęciem, które ma wpływ na typ myślenia teoretycznego, odzwierciedlający związek między maszyną a przyrodą.

W pracy H.Van Liera mamy w sposób szczególny omówione różne zasady działania maszynowego. Autor przybliżył nam wykorzystywanie w historii techniki maszyny mechanicznej, maszyny energetycznej XIX wieku, maszyny dynamicznej porządkującej i maszyny dialektycznej energetycznej. Wiele miejsca poświęca zagadnieniu synergii maszyny i przyrody, synergii materii i formy, synergii maszyny z maszyną oraz synergii maszyny i człowieka [Van Lier, 1970: 26-73]. Dowiadujemy się również, że tzw. synergia dodatnia zachodzi nie tylko między elementami czy funkcjami maszyny, ale także między maszyną i jej środowiskiem (przykład z prądnicą Guimbala).

H.Van Lier chce przez to przekazać, że idea technicyzmu jest już rozwijana w kulturze europejskiej w okresie Odrodzenia. Wówczas dokonuje się bowiem moment przejścia z fazy empirycznego technicyzmu na etap spekulacji matematycznej. Renesansowy budowniczy staje się intelektualistą a nie tylko rzemieślnikiem [Rossi, 1978: 47]. Świat już wówczas jest postrzegany jako maszyna. Widzimy to wyraźnie w pracach Galileusza, Kartezjusza, Pascala, Leibniza, R.Boyle'a oraz La Mettriego [Rossi, 1978: 164-165].

H. Van Lier odwołuje się także do koncepcji L. Mumforda kiedy uważa jego podział na trzy ery za słuszny [Van Lier, 1970: 25]. Twierdzi bowiem, że omawiając zagadnienie technicyzmu należy rozróżnić trzy stadia, trzy oblicza maszyny. Są one silnie skontrastowane, wywołując bardzo odmienne następstwa kulturowe. K. Marks uważał, że maszyny są elementem najbardziej frapującym i najbardziej symptomatycznym przynajmniej poczynając od XIX wieku. L. Mumford - twierdzi H. Van Lier - wydaje się to przyznawać także, kiedy rozróżnia maszyny we właściwym sensie tego słowa i maszynę symbolizującą świat techniczny w ogólności [Van Lier, 1970: 71].

Możemy zatem stwierdzić, że L. Mumforda nie zadowala deterministyczny proces przekształceń kultury. Jego koncepcja nie jest determinizmem technologicznym chociaż w fazie geotechnicznej akcentuje znaczenie czynnika energetycznego (podobnie czyni L.A. White).

Z. Cackowski twierdzi, że L. Mumford jest przeciwnikiem teorii technologicznej. Uważa, że „działalność symboliczno-kulturowa pierwotnego człowieka zdecydowanie przeważała nad działalnością praktyczno-życiową, ale nie miała żadnych istotnych więzi z tą ostatnią i wobec tego nie pozostały po niej żadne ślady materialne” [Cackowski, 1979: 635]. Tak więc – według Z. Cackowskiego – L. Mumford formułuje teorię nie mając dla niej wsparcia materialnego [Cackowski, 1979: 635]. Eksponuje czynnik społeczny w rozwoju człowieka. Postuluje pierwotność organizacji społecznej wobec techniki świata cywilizowanego [Cackowski, 1979: 659-665]. Zastanówmy się, czy to nie jest zapożyczenia z teorii L.A. White'a? Przecież L.A. White przy całej swojej fascynacji techniką wskazuje na znaczenie organizacji społecznej (klanów) dla dalszego rozwoju (także etycznego) człowieka techniki.

Jedną różnicą pomiędzy L. Mumfordem i L.A. Whitem tkwi w tym, że ten pierwszy wydaje się nieświadomie „przemycą” między wierszami zasadę, z którą zgadzają się obecni uczeni. Mówi ona, że porządek kulturowy ma z natury swojej charakter chaotyczny. „Po pierwsze – sytuacje kryzysowe są nieodłączną cechą ewolucji kulturowej. Po drugie – w tych kryzysowych

sytuacjach porządek kulturowy określany jest przypadkowymi wydarzeniami, zmienia się skokowo i nieprzewidywalnie. Po trzecie – utworzony w takich kryzysowych sytuacjach porządek kulturowy obowiązuje przez jakiś czas. Ma jednak unikalny, niepowtarzalny i lokalny charakter” [Nobis, 1995: 214-215].

Pytanie o znaczenie koncepcji materialistów kulturowych zostało już więc postawione a odpowiedź częściowo realizowana. Ale przejdźmy od porównań lat 30. do współczesności. Zaczniemy stawiać pytania wartościujące.

Czy istnieje obecnie potrzeba zainteresowania się neoewolucjonistycznym nurtem w antropologii kulturowej? Czy istnieją kontynuacje rozważań zapoczątkowanych przez L.A.Whit'a, J.H.Stewarda i M.Harrisa? Jeżeli tak, to na ile wydają się one „żywe”? (tzn. wpływające na stosunek współczesnego człowieka, dzielającego np. założenia materializmu kulturowego do otaczającej go rzeczywistości).

„Potrzeba głębszego zainteresowanie się nurtem neoewolucjonistycznym w społecznej i kulturowej antropologii wynika przede wszystkim z tego, iż to właśnie neoewolucjoniści spopularyzowali na Zachodzie na szerszą skalę materialistyczną interpretację dziejów ludzkości, dążąc równocześnie, po pierwsze – do globalnej teorii rozwoju społecznego, po drugie – do opracowania teoretycznie dojrzałej syntezy historii kultury, i po trzecie – do uchwycenia mechanizmów kształtowania się zbieżności (podobieństw) i rozbieżności (różnic) w rozwoju społeczno-kulturowych systemów” [Posern-Zieliński, 1978: 143].

W odniesieniu do tzw. społecznego, punkt wyjścia dla ewolucjonistów był następujący a mianowicie były dzieła L.H.Mergana i E.B.Tylora oraz zawarte w nich idee. Jeśli jednak dalsza droga rozwoju refleksji na temat ewolucji społecznej spłotła się w nurcie marksistowskim z dialektyką, teorią walki klas i analizą społeczeństw, to w nurcie neoewolucjonistycznym związała się ta refleksja z tezami o materialnych uwarunkowania rozwoju kulturowego wprowadzonych do technologicznych, energetycz-

nych i środowiskowych determinant oraz do rzeczywistości kulturowej [Kłoskowska, 1983: 82].

Możemy także z całą odpowiedzialnością zaznaczyć, że istnieją kontynuacje rozważań zapoczątkowanych przez L.A. White'a, J.H. Stewarda i Harrisa. Dzieje się tak dlatego, że sprzeczności między uniwersalistyczną i multilinearą wizją ewolucji kulturowej zostały przezwyciężone przez następną generację neoevolucjonistów – M.D. Sahlinsa, D. Kaplana, T.G. Hardinga. Zauważyli oni bowiem, że spór o to czy „ludzkość ewoluuje jedną, czy też wieloma drogami jest pozorny bowiem oba stanowiska powinny być względem siebie komplementarne, a co za tym idzie ewolucyjna interpretacja kultury powinna być równocześnie uniwersalna i multilineara, są to bowiem dwa możliwe punkty obserwacji tego samego procesu. Badacze ci wprowadzili terminy: (specific evolution) oznaczające parę współzależnych procesów. Ewolucja ogólna, to ciąg postępowych zmian ludzkiej kultury, zachodzących nie w konkretnych jej formach, ale w klasach tych form; powoduje ona, iż ludzkość przechodzi od niższych do wyższych stadiów kulturowego zaawansowania” [Staszczak, 1987: 115].

Studia nad ewolucją konkretną natomiast łączą się z badaniami prowadzonymi w ramach etnohistorii i ekologii kulturowej. Podkreślamy ten fakt, bowiem ważnym i dopiero rozwijającym się działem etnohistorii jest to tzw. historia ludowa (folk history) wykorzystująca dyrektywy etnonauki.

Tak więc analizowane przez nas koncepcje są nadal aktualne chociaż ich oddziaływanie na nauki społeczne odbywa się w zmienionej postaci. Jest to odpowiedź tym, którzy pytają o zasadność podejmowania badań naukowych nad tymi koncepcjami. I co więcej, oddziałują one nie tylko na etnohistorię, ekologię kulturową. Na takie oddziaływanie wpływa rozwój koncepcji ewolucji zróżnicowanej lub asymetrycznej (differential evolution) zapoczątkowany w pracach R.L.Carneiro oraz nawet badania nad pojęciem przestrzeni kulturowej.

Przestrzeń (łac. spatium) stanowiąc atrybut rzeczywistości, należy do fundamentalnych pojęć kultury ludzkiej, za pomocą której człowiek ujmuje

świat. Jest to pojęcie na tyle fundamentalne, że uważano je wraz z czasem za genetyczny początek świata. Problematyka przestrzeni ma za sobą bogatą tradycję. Komplikacje powstały po pojawieniu się teorii względności i mechaniki kwantowej, bowiem abstrakcyjna przestrzeń matematyków i fizyków ma niewiele wspólnego z przestrzenią empirycznie doświadczaną przez jednostki i zbiorowości ludzkie.

Po drugie, F.Znaniński zastanawia się nad zastąpieniem terminu „prze-strzeń” przez termin „wartość przestrzenna”, przy czym każda „wartość przestrzenna” jest składnikiem jakiegoś nieprzestrzennego systemu wartości, w odniesieniu, do którego posiada swoistą treść i znaczenie. Tak więc wprowadzenie pojęcia „wartości przestrzenne” pozwala na przeniesienie analizy ze świata jedynie fizycznego w świat symboli, a tym samym świat kultury. Jest to o tyle ważne, ponieważ w twórczości L.A.White’a, J.H.Stewarda, M.Harrisa świat kultury, człowiek jako nosiciel wartości kulturowych są podstawowymi zagadnieniami. I nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że wszyscy trzej podkreślają znaczenie czynnika technologicznego.

Co prawda nie używają terminu „prze-strzeń społeczna”, ale pośrednio piszą o niej. Podkreślają przecież, że przyroda to fakt zastany, dany, społeczeństwo funkcjonuje na określonym terytorium geograficznym. Ludzkość stopniowo uniezależnia się od środowiska geograficznego, które staje się dla niej czynnikiem coraz bardziej obojętnym. Z tym tylko, że nie uznając determinantu geograficznego należy zaakcentować, że przestrzeń geograficzna stanowi „układ odniesienia” ludzkiego społeczeństwa i kultury. Jest to widoczne w koncepcji J.H.Stewarda.

Tak więc nie ma przesady, w twierdzeniu, że teorie L.A.White’a, J.H.Stewarda i M.Harrisa oddziałują na współczesne badania nad pojęciem przestrzeni. Zwłaszcza, że w chwili obecnej szalenie modna jest problematyka badawcza związana z chaosem w kulturze. A ci trzej przedstawiciele antropologii amerykańskiej wiedzieli jak wprowadzić „porządek” w kulturze. Inna sprawa, że z perspektywy czasu ich holistyczne propozycje można uznać za mało atrakcyjne.

M. Harris uważa, że niepodejmowanie prób obiektywnej analizy związków między infrastrukturą a konkretnymi celami polityczno-ideologicznymi służy jedynie tym, którzy czerpią korzyści z rabunkowej eksploatacji dóbr będących w posiadaniu innych ludzi, łącznie z dobrem naczelnym – życiem człowieka. Samooszukiwanie się i subiektywizm nie stanowią miary człowieczeństwa. Badacze ci nie akceptują moralnego autorytetu obskurantów i mistyków. Nie mają też prawa odbierać człowieczeństwa ludziom, którzy pragną zrozumieć i zmienić świat.

- [1] Cackowski, Z. 1979. *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa.
- [2] Gryko, Cz. 1995. *Status kultury. Podejście integralne Pitirima A. Sorokina*, in: *Lubelskie Odczyty Filozoficzne. Zbiór piąty*, Lublin.
- [3] Harris, M. 1981. *America Now, The Anthropology of Changing Culture*, New York.
- [4] Kłoskowska, A. 1983. *Socjologia kultury*, Warszawa.
- [5] Mumford, L. 1966. *Technika z cywilizacją. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa.
- [6] Nobis, A. 1995. *Chaos kulturowy*, in: *Między antropologią a filozofią i historią. Prezentacja lubelskiego środowiska antropologii kulturowej*, K.J. Brozi (red.), Lublin.
- [7] Posern-Zieliński. 1978. *Ewolucja i adaptacja kultury we współczesnej antropologii amerykańskiej*, in: "Przegląd Antropologiczny" 1978, nr 44, z. 1.
- [8] Rossi, P. 1978., *Filozofowie i maszyny (1400-1700)*, Warszawa.
- [9] Sorokin, P.A. 1995. *Social and Cultural Dynamice*, New York 1941, American Book Company.
- [10] Staszczak, Z. (red.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań.
- [11] Staszczak, Z. (red.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań.
- [12] Van Lier, H. 1970. *Nowy wiek*, Warszawa.
- [13] White, L.A 1932. *The Acoma Indians. Forty-seventh Annual Report*, „Bureau of America Ethnology”, nr 47,
- [14] White, L.A. 1959. *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Grove Press, New York 1949 oraz L.A.White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York.