

KATARZYNA KANIOWSKA
(Uniwersytet Łódzki)

DYCHOTOMIA NATURA — KULTURA JAKO SZCZEGÓLNY PROBLEM ETNOLOGII

Przedmiotem moich zainteresowań są ekologiczne teorie kultury. Koncepcje te, nawiązujące szczególnie silnie do ewolucjonizmu, a ściślej do neoewolucjonizmu L. White'a i J. Stewarda, są pewnym specyficznym przykładem holistycznego spojrzenia na kulturę. Etnologia tego typu obca jest polskiej tradycji, proponuje bowiem zgoła inną niż znane nam z etnografii czy socjologii polskiej perspektywę. Ekologiczne teorie kultury, jakkolwiek różniące się między sobą szczegółowymi rozwiązaniami, łączy niewątpliwie kilka wspólnych cech. Większość z nich dotyczy sfery metodologicznej, gdzie najistotniejszym postulatem jest praktyczne stosowanie doświadczeń dziedzin nauk przyrodniczych (jak etologia, genetyka, antropologia fizyczna) w badaniu zjawisk kulturowych. W sferze teoretycznej natomiast pojawia się szereg kwestii związanych z kategoriami mającymi w ekologicznych interpretacjach kultury szczególne znaczenie, a więc kwestia rozumienia m. in. środowiska naturalnego, symbolicznego wymiaru kultury czy dychotomii natura — kultura.

Obydwie sfery, metodologiczna i teoretyczna, podporządkowane są naczelnemu przekonaniu twórców i zwolenników ekologicznej teorii kultury, że taki właśnie sposób badania kultury wyeliminować może z rozważań o kulturze wszelkie antropocentryczne interpretacje i wnioskowania. W poniższym tekście przedstawiam, naturalnie w dużym skrócie, sposób rozumienia dychotomii natura — kultura w przekonaniu, że uniwersalność tej problematyki zainteresuje większość słuchaczy i skłoni do dyskusji nad specyfiką etnologii nie tylko ekologicznej.

*

Oddzielenie kultury od natury jest zabiegiem w etnologii tak oczywistym, iż można sądzić, że wszelka refleksja o kulturze z niego właśnie wyrasta. Podział ten staje się fundamentem definiowania kultury, a więc ujawnia się wszędzie tam, gdzie składane są teoretyczne deklaracje lub

podejmowane są praktyczne działania etnologów. Znamienny jest fakt, że tradycyjnie ujmuje się te dwie sfery: obszar kultury i obszar natury dychotomicznie.

Każda tendencja czy szkoła etnologiczna dychotomię tę uznaje milcząco lub jawnie przyjmując jej konsekwencje wypowiada się o kulturze. Kulturę w etnologii charakteryzowano szukając tych wszystkich cech, jakie świadczyć mogą o jej swoistości, odrębności czy — jak to się nieraz ujmowało — niezależności od natury.

Historia etnologii dostarczyć może wielu przykładów na to, że zestawienie natura — kultura rozumiane jako przeciwstawienie chaosu i porządku, sfery trwałości i zmienności, bierności i twórczości czy wreszcie sfery niezależnej i zależnej od człowieka kształtowało przede wszystkim poglądy na drugi człon dychotomii. Rzadko znaleźć można w koncepcjach etnologicznych fragmenty, w których deklaruje się pogląd na to, czemu się kulturę przeciwstawia, jeszcze rzadziej zaś obejmuje się refleksją całość i to w ten sposób, by refleksja ta objęła i sens, i źródła, i uzasadnienia dychotomii natura — kultura.

Jedynym, choć nie tylko dlatego interesującym przykładem antropologii uprawiającej taką właśnie refleksję jest, w moim odczuciu, współczesny ewolucjonizm, którego liczne wersje różnie akcentujące powyższą problematykę tworzą określony nurt myślenia o świecie — ekologiczne teorie kultury.

W antropologii szczególnie o rozwoju nauki decyduje atrakcyjność pytań kształtująca sens odpowiedzi, a nie przedmiot wątpliwości. Ten jest zasadniczo niezmiennie określony — jest nim kultura. Wspomniany przeze mnie ewolucjonizm jest znakomitą tego przykładem. Fenomen trwałości ewolucjonizmu jako pewnego sposobu interpretowania zjawisk kulturowych uzależniony jest od owej atrakcyjności pytań badawczych, podczas gdy przedmiot refleksji rozumie się w klasycznym, niemal tyłorowskim ujęciu.

We współczesnym ewolucjonizmie różnorodność sposobów interpretowania kultury charakteryzuje jednak wspólna optyka w podejściu do przedmiotu badań. W każdym z ujęć mówi się o kulturze w ogóle i naturze w sensie równie ogólnym. Antropologia ewolucjonistyczna dzisiaj bliska jest raczej socjobiologii stając się próbą twórczego połączenia doświadczeń dziedzin leżących w tradycyjnie odrębnych miejscach klasyfikacji nauk. Nauka o kulturze ma być płaszczyzną eksperymentu zastosowania metod socjo-przyrodniczych, i to nie tak, by nakładały się na siebie analizy socjologiczna i przyrodnicza, ale by połączenie to dało w efekcie jednolity aparat pojęciowy i badawczy. Trafną charakterystykę ekologicznych teorii kultury oddaje wypowiedź Edwarda Wilsona, jednego z najbardziej znaczących dziś socjobiologów. Píše on:

„[...] socjobiologia [...] jest dyscypliną jednoczącą wiedzę etologii (badania naturalistyczne pełnych wzorów zachowań), ekologii (badania zależności organizmów od środowiska) i genetyki dla odkrycia generalnych praw dotyczących biologicznych

własności całych społeczeństw. Co jest naprawdę nowe w socjobiologii, to droga, jaką uzyskuje się najistotniejsze dane o organizacji społecznej z wzorów zachowań i psychologii oraz gromadzenie i reinterpretowanie faktów w oparciu o doświadczenia etologii i genetyki na poziomie całych populacji tak, by ukazać, jak grupy społeczne adaptują się do środowiska poprzez ewolucję”¹.

Określenie to odnieść można z powodzeniem do ekologicznych teorii kultury, jeśli tylko kategorii środowiska nada się odpowiednio szeroką interpretację, a mianowicie środowiskiem naturalnym człowieka zwać się będzie przyrodnicze i kulturowe otoczenie. Wspólne socjobiologii i ekologicznym teoriom kultury jest rozumienie ewolucji jako procesu nieustannej interakcji kultury i przyrody, traktowanie człowieka jako przedstawiciela gatunku w całym zbiorze społecznych gatunków żyjących na Ziemi, wspólna jest także ambicja konstruowania i sprawdzania generalnych praw ewolucji formułowanych jako wyniki badań. Tak rozumiana socjobiologia (tu: ekologiczna teoria kultury) byłaby realizacją postulatu klasyka współczesnego ewolucjonizmu L. White’a, postulatu wyrażonego w jego klasyfikacji nauk, gdzie nauka o kulturze — kulturologia — jest dziedziną zwieńczającą kolejne obszary poznania naukowego; dziedziną, którą nauki przyrodnicze w sposób konieczny poprzedzają dostarczając wiedzy do poznania i interpretowania zjawisk kultury.

Socjobiologię i współczesne nurty ewolucjonizmu łączy jeszcze jedna wspólna cecha. Jest nią przeświadczenie, że dążność do obiektywnej wiedzy o kulturze opierać się musi na odrzuceniu antropocentryzmu we wszelkiej postaci, stąd wprowadzenie i tak dalekie zawierzenie „obiektywnym” dziedzinom i metodom. Ta cecha współczesnej ekologicznej etnologii staje się, w moim przekonaniu, najbardziej interesująca, ale i niewątpliwie najbardziej dyskusyjna. Dyskusja ta jednak ma dotyczyć pytania zasadniczego — czy etnologia, czy nauka o kulturze może być w ogóle nie antropocentryczna. Dychotomia natura — kultura wydaje się opierać właśnie na fundamencie antropocentrycznym. Jeśli tak nie jest, przesłankę do zniesienia czy zaprzeczenia antropocentryzmu należałoby szukać w rozumieniu natury i kultury.

We współczesnych teoriach ewolucjonistycznych (trzeba dodać: w klasycznych ich wersjach) antropocentryzm ujmowany jest zasadniczo na dwa sposoby. W jednej z wersji, mającej swe korzenie w teorii symbolu L. White’a, podkreśla się swoistość kultury ludzkiej istniejącej mocą jedynie ludzkiej zdolności kreowania symboli. W innej, równie wyraźnie akcentowanej tendencji reprezentowanej przez J. Stewarda mamy do czynienia z antropocentryzmem „biologicznym” wyrażanym w przeświadczeniu, że reakcje między środowiskiem a jedynie człowiekiem niosą konsekwencje w postaci kultury. U późniejszych autorów próbujących tak jak socjobiologia godzić te dwie interpretacje mówi się o podobnie rozumianym antropocentryzmie operując terminem „humanizacji”. To,

¹ E. Wilson, *On Human Nature*, London 1978, s. 16-17.

co autorzy ci nazywają humanizacją, pokrywałoby się (lub lepiej — wyrastało z) z whiteowskimi kryteriami człowieczeństwa. Wytwarzanie i posługiwanie się narzędziami oraz specyficznie ludzka zdolność do ustanawiania i posługiwania się symbolami (technologiczny i psychologiczny poziom kultury u White'a) odpowiada przeświadczeniom ekologów, że przedmioty wskazujące na tryb życia i działalności oraz świadectwa czynności psychicznych przesądają o człowieczeństwie istot. Jeden z autorów pisze:

„Zarówno w najodleglejszej przeszłości, jak i dzisiaj cechą człowieka była i pozostaje intensywna i złożona a przy tym, jak dotąd, niewyjaśniona współpraca jego ciała, które jest niczym innym jak złożoną formą materii i symbolicznej aktywności jego umysłu. Z powodu tej aktywności, wszystko co wywiera nań wpływ odbija się równocześnie na jego czynnościach fizjologicznych i psychicznych, które przenikają się wzajem. Zatem badania mechanizmów ustrojowych z pominięciem aktywności symbolicznych, które z mechanizmami tymi są nierozdzielnie związane, oznacza niedostrzeganie najbardziej znamiennej strony natury człowieka”².

Poznanie istoty ludzkiej jest więc uzależnione w szczególny sposób od poznania jej aktywności symbolicznej. Dla klasyków współczesnego ewolucjonizmu, jak i dla dzisiejszych jego zwolenników, poznanie to jest po prostu poznaniem kultury. Wystarczy przytoczyć whiteowskie definicje kultury, by raz jeszcze wykazać zbieżność przekonań i dążeń socjologów z postulatami tego kierunku etnologii.

„Kultura jest systemem zjawisk: aktów (wzory zachowań), obiektów (narzędzia, wytwory), idei (wierzenia, wiedza) i odczuć (postawy, wartości). Wszystkie one uzależnione są od symboli”³. Kultura powstaje w momencie, w którym istota ludzka staje się zwierzęciem posługującym się symbolami.

Obok symbolu drugą wielkością posiadającą przemożne znaczenie dla humanizacji jest szczególne oddziaływanie środowiska na człowieka. Reakcje człowiek — środowisko przebiegające nie tylko w fizycznym, zewnętrznym wymiarze, ale także symbolicznym stają się przedmiotem zainteresowań ekologów ze względu na powszechne akceptowanie przekonania o ekologicznym uwarunkowaniu człowieka i jego kultury.

„[...] siły środowiska, poza bezpośrednim wpływem na mechanizmy ustrojowe, wywierają na istoty żywe również wpływ pośredni. W przypadku człowieka, dominująca rola warunkująca owe wpływy pośrednie pod względem ilościowym i jakościowym przypada czynnikom psychicznym. Istoty żywe reagują w sposób określony nie tylko przez naturę bodźca, lecz również przez własne, mobilizujące reakcje pośrednie. Ową łańcuch pośrednich odpowiedzi ma szczególną doniosłość u człowieka z powodu jego skłonności do symbolicznego ujmowania wszystkiego, co mu się przydarza, a zatem do reagowania na symbole tak, jakby one były na-

² R. Dubos, *Człowiek, środowisko, adaptacja*, Warszawa 1970, s. 7.

³ L. A. White, *The Science of Culture*, New York 1949, s. 139.

turalnymi bodźcami środowiska [podkreślenie moje — K. K.]. Następstwem tej cechy jest to, że odpowiedź człowieka na jakikolwiek czynnik środowiskowy ma zawsze charakter osobisty, ponieważ znajdują w niej wyraz wszystkie jego własne doświadczenia z przeszłości. Doświadczenia te stanowią siłę tak potężną, że może ona zniekształcić, a nawet przekształcić zarówno najbardziej pospolite, jak i najwznioślejsze doznania przeistaczając je w ten sposób w zwykłe reakcje fizjologiczne”⁴.

Cytowany tu Rene Dubos przytacza fragment wiersza Tennysona, w którym Ulisses powiada: „Jestem częstką wszystkiego, z czym się spotkałem”. Socjobiolog uszczegółowiłby to stwierdzenie dodając: wszystkiego, z czym się spotkałem w życiu kulturowym i biologicznym, świadomie bądź nieświadomie. Etnolog natomiast odwołałby się do tych wszystkich koncepcji, w których kulturę traktuje się jako formę zbiorowej pamięci. Dzieje się tak nie tylko w ewolucjonizmie, gdzie jak u White’a zdolność człowieka do posługiwania się symbolami powoduje, że człowiek w odróżnieniu od zwierząt zachowuje swoje poprzednie doświadczenia; symbol stanowi o ciągłości doświadczenia, bez tej ciągłości zaś nie może powstać i istnieć kultura. Również w koncepcji dziedzictwa kulturowego K. Dobrowolskiego czy koncepcji tradycji J. Szackiego, by podać tylko niektóre dobitniejsze przykłady, znajduje wyraz przekonanie o konieczności rozważania kultury także i w kategoriach pamięci zbiorowej.

Obydwie krótko scharakteryzowane powyżej tendencje współczesnego ewolucjonizmu — symboliczna i biologiczna — zgodne są co najmniej w trzech założeniach: o unikalnej pozycji człowieka w świecie, o mocy symbolicznego myślenia i o nieustannej interakcji człowieka i środowiska naturalnego. Generalnie natomiast wydaje się różnić obydwa spojrzenia sposób pojmowania tej ostatniej kategorii — pojęcia środowiska naturalnego. W jednym przypadku jest nim przyrodnicze otoczenie człowieka, w drugim zaś — otoczenie przyrodnicze wraz z otoczeniem kulturowym. Jest to konsekwencją różnej interpretacji szerszego, kluczowego problemu, a mianowicie problemu przeciwstawienia kultury naturze, a tym samym określenia ich granic. W żadnym jednak razie nie zostaje zniesiony antropocentryzm.

Dychotomia natura — kultura w takiej postaci, jaką ma ona w ekologicznych koncepcjach kultury, uzasadniana być może argumentami leżącymi niejako u podstaw twierdzeń tych koncepcji. Myślę tu o wskazaniu pewnego typu spojrzenia na przedmiot zainteresowań etnologii, a zatem na filozoficzne zaplecze współczesnego ewolucjonizmu. Nie jest on bowiem prostą kontynuacją swej klasycznej tylorowsko-morganowskiej wersji, choć w wielu aspektach niewątpliwie realizuje postulaty XIX-wiecznych autorów.

Współczesny ewolucjonizm kształtują — moim zdaniem — materializm, naturalizm i symbolizm, zaznaczając tradycje takiego myślenia za-

⁴ Dubos, *op. cit.*, s. 8.

równie w teoretycznych, jak i metodologicznych orzeczeniach. Oczywiście wątki te uwidaczniają się w poszczególnych koncepcjach w różnym nasileniu. Generalnie i z dużym uproszczeniem rzecz ujmując można powiedzieć, że wątki materialistyczne uwidaczniają się w neoewolucjonizmie i powszechnym przekonaniu o prymacie lub szczególnej ważności sfery technologii (tu przede wszystkim energetyzm, co kształtuje zarówno określone rozumienie kultury, a tym samym natury — kultury, oraz przesądza o odpowiednim interpretowaniu zagadnienia ewolucji⁵). Symbolizm dochodzi w ekologicznych teoriach kultury do głosu mocą powszechnego wśród tych koncepcji akceptowania roli symbolu w kulturze, od czego znów zależy interpretowanie podziału natura — kultura. Naturalizm natomiast z jednej strony tworzy metodologiczne zaplecze współczesnego ewolucjonizmu, w sferze teoretycznej zaś najsilniej pojawia się tam, gdzie rozwój kultury rozpatrywany jest jako rozwój świadomości, rozwój poznania. Nie bez znaczenia pozostają także wątki supranaturalistyczne, które kształtują ewolucjonistyczne koncepcje kultury ostatnich lat. Jeśliby więc rozważać dychotomię natura — kultura tak, jak rozumie się ten podział w dzisiejszej etnologii ewolucjonistycznej (a myślę, że nie tylko ewolucjonistycznej), zauważyć można racjonalistyczne bądź idealistyczne źródła i sposoby interpretacji tego problemu. Żadna jednak z dwu tych opcji nie rozsądza kwestii antropocentryzmu towarzyszącego interesującej mnie tutaj dychotomii. Co więcej, wykazać można, że obydwie interpretacje: racjonalistyczna i idealistyczna⁶, nie ustanawiają w powyższej kwestii żadnej istotnej różnicy. W obydwu typach myślenia o kulturze podział świata na sferę natury i kultury jest podziałem, za którym stoją argumenty „kulturowe” często nienaukowe. Znaczy to w konsekwencji tyle, że antropocentryczna jest sama dychotomia, a dopiero w ślad za tym — interpretacja poszczególnych jej członów.

Dwoje antropologów amerykańskich młodszego pokolenia: J. Patrick Gray i Linda D. Wolfe, opublikowało w 1982 r. wyniki swoich przemyśleń i badań empirycznych na temat rozumienia dychotomii natura — kultura. Wydzielają oni dwie dominujące tendencje: socjobiologiczną i kreacjonistyczną. Każda z nich szuka dla swego podziału uzasadnienia, w pierwszym przypadku — w sferze argumentów przyrodniczych (światopoglądu świeckiego), w drugim — w sferze argumentów-dogmatów (światopoglądu religijnego). U źródeł obydwu tych tendencji leży, zdaniem autorów, odmienne rozumienie procesu ewolucji. W tym różnym rozu-

⁵ Pisze o tym dość szeroko M. Harris powołując się na dyskusję M. Oplera z B. Meggers; M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, London 1968, s. 637.

⁶ Warto tu poczynić, że autorzy amerykańscy dość nonszalancko posługują się terminami „racjonalny” i „idealny”, nie bacząc na ich filozoficzne konotacje (tak jest np. u P. Gray’a i L. Wolfe, M. Oplera, B. Meggers, R. Adamsa, E. Colson).

mieniu ewolucji ogniskują się problemy, takie jak: postęp jako dążenie do doskonałości, uznanie racjonalności świata lub boskiej interwencji, zależności lub niezależności postępu od człowieka, możliwości ingerowania w procesy ewolucji itp. Badania autorów dotyczą także niejako warunków utrzymywania się teorii ewolucjonistycznej⁷. Autorzy stwierdzają przekształcanie się argumentów „socjobiologicznych” w racje oparte na uzasadnieniach pozanaukowych, co spowodowane jest kryzysem wartości i kryzysem wiary w możliwości naukowego uzasadnienia. Konsekwencją tego jest dość paradoksalna sytuacja: autorytet nauki utrzymywany jest wiarą w szerokie możliwości poznawania, gdy na etapie wnioskowania nie możemy wyzwolić się od uciekania się w sferę pojęć wyrosłych z przesądów. Właściwość tę przypisać można i socjobiologicznym i kreacjonistycznym teoriom. Autorzy poddają analizie instytucję rodziny będącej w ich pojęciu podstawowym obszarem zachowań człowieka. Zachowaniom człowieka w rodzinie przeciwstawiają zachowania leżące zewnątrz tego obszaru klasyfikując je jako zachowania związane z pracą zawodową. Stosując argumentację czerpaną zarówno z socjobiologicznej jak i kreacjonistycznej wersji uzasadnień konstruuja schemat, w którym nakładają się, na siebie dwie dychotomie: makro — natura/kultura i mikro — rodzina/praca. Analiza daje odpowiedniość: natura — rodzina, kultura — praca, a więc wszelkie zachowania „naturalne” człowieka dają się realizować w obrębie życia rodzinnego, kulturowe zaś zachowania to te, których wymaga od nas środowisko pozadomowe.

Analiza przeprowadzona została przez Gray'a i Wolfe z uwzględnieniem wielu, jeśli nie wszelkich założeń formułowanych przez zwolenników obydwu badanych orientacji. Na przedstawienie szczegółów tej analizy nie ma tu naturalnie miejsca. Jednak wnioski tych badań, mimo całej ich rzetelności, wypadają dość banalnie, jeśli nie wręcz humorystycznie, gdyby zechcieć wyrażać je w skrajnej postaci. Ale przytaczam je z dwu

⁷ Trzeba zdać sobie sprawę, że ewolucjonizm w USA w znacznie silniejszym stopniu niż w Europie oddziałuje na sposób myślenia o kulturze. Ewolucjonizm leżący u podstaw ekologicznych interpretacji kultury jest w większym stopniu światopoglądem niż teorią kultury. O żywotności problemów związanych z przyjęciem teorii ewolucji może świadczyć fakt, iż od lat 20-tych naszego wieku natrafiała ona na spektakularny silny sprzeciw ze strony opozycjonistów jako niezgodna z przekazem biblijnym. Niewiele ponad cztery lata temu np. w stanie Arkansas weszła w życie ustawa (akt 590 z marca 1981) nazwana Ustawą o Wyważonym Traktowaniu nauk Kreacyjnych i Nauk Ewolucyjnych. Ustawa ta nakazuje, aby (w granicach stanu) w publicznych szkołach wykładano jako równouprawnione teorię ewolucji i teorię interpretującą rozwój człowieka według Biblii. Akt ten napotkał żywy sprzeciw. 5 stycznia 1982 r. wyrok wydany przez Sąd Okręgowy przyniósł pełną satysfakcję obrońcom teorii ewolucji. Uznał on, że akt 590 jest sprzeczny z Konstytucją USA, gdyż tzw. nauki kreacyjne nie mają charakteru teorii naukowej, ale są poglądem religijnym, a jako taki nie mogą być wykładane w szkołach państwowych.

powodów. Po pierwsze, chcę wskazać na dość dużą przepaść między ekologicznymi teoriami kultury a ich wersjami stosowanymi. Miałkość wyników tych ostatnich polega — moim zdaniem — na tym, że ekologiczne teorie kultury proponują etnologii szczególną refleksję, a mianowicie refleksję nad samą sobą, gdzie przedmioty tej refleksji z racji swej ogólności nie dają się tak prosto przenieść na płaszczyznę bezpośredniego doświadczenia badawczego. Obok tego wskazać także należy, iż ani socjobiologiczna, ani kreacjonistyczna argumentacja nie jest drogą do uzyskania obiektywnej (w sensie: nieantropocentrycznej) interpretacji dychotomii natura — kultura.

Jaka więc interpretacja tego podziału pozostaje? ⁸ Otóż jestem zdania, że w świetle poprzednich, jak i wielu innych argumentów dychotomię natura — kultura należałoby traktować jako mit, mit w sensie cassirerowskim. Pojęcie to oznacza pewien typ myślenia, formę świadomości, gdzie brak podziału na to, co realne i idealne, rzeczywiste i wyobrażone. Socjobiologia próbuje znieść ten mit ufając w doświadczenia i możliwości np. etologii czy genetyki. Etnologia jak dotąd prób takich nie podejmuje, nawet bowiem ekologiczne teorie kultury na takim micie się opierają.

Dychotomia natura — kultura nie jest z pewnością jedynym pojęciem etnologii, które w ten sposób można by ująć. Myślę, że w języku pojęciowym etnologii znalazłoby się co najmniej kilka jeszcze podobnych kategorii, jak np. kultura ludowa czy robotnicza, pojęcie święta, sacrum itp. Sądzę, że uświadomienie sobie tej swoistości przedmiotów badań etnologii każe nam wszystkim zastanowić się nad dziedziną, którą uprawiamy, gdzie przynajmniej niektóre kategorie, niektóre terminy, jakimi operujemy, w codziennym języku etnologii opierają się na durkheimowskich przesądach.

⁸ Tym bardziej że w świetle nowych badań symbol przestaje być kryterium podziału świata natury i świata kultury, gdy zachowania zwierząt nie bez podstaw uznać można za zachowania symboliczne, kulturowe zaś zachowania człowieka łączą się z określonymi zmianami w obrębie organizmu.