

Janusz A. Majcherek

## Monizm i pluralizm w teorii kultury

1. Pojęcie „kultura” od samych swoich początków (tzn. od cycerońskiego *cultura mentis*) funkcjonowało jako syngularne, a więc pozbawione liczby mnogiej. Określało zatem pewną realność pojmowaną monistycznie. Taki pogląd został przyjęty przez pierwsze naukowe teorie kultury, czyli przede wszystkim XIX-wieczny ewolucjonizm. Zakładał on, że historia kultury w obrębie całej ludzkości reprezentuje unilinearne następstwo takich samych wszędzie instytucji i form. Taka uniwersalistyczna orientacja w antropologii kulturowej została podważona przez Franza Boasa na przełomie wieków oraz jego uczniów w pierwszych dziesięcioleciach obecnego stulecia. Wprowadzili oni pojęcie kultury w znaczeniu pluralistycznym, jako odnoszące się zawsze do jednej tylko z licznych, holistycznie rozumianych, realności partykularnych. Od tego czasu datuje się spór między monistycznymi a pluralistycznymi tendencjami w teorii kultury, a zwłaszcza w antropologii kulturowej.

2. Argumentem na rzecz pluralistycznej koncepcji kultury jest często samo tylko zróżnicowanie materiału etnologicznego, które jest uznawane za przejaw istnienia kulturowych odrębności. Te zróżnicowane elementy miałyby mianowicie należeć do jakichś szerszych zespołów, nazywanych często „wzorami kultury” i odmiennych w każdej kulturze. Czasami nawet odmawia się w konsekwencji potrzeby (albo i możliwości) konstruowania jednolitej teorii kultury. Na gruncie antropologii kulturowej stanowisko takie jest określane jako opisowa odmiana relatywizmu kulturowego<sup>1</sup>.

Argument z danych opisowych grozi jednak popadnięciem w całkowicie jałową metodologię. Uznając pojedyncze różnice między składnikami kultury za uzasadnienie dla wyodrębniania szerszych całości kulturowych, trzeba by konse-

<sup>1</sup> Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, Etyka nr 21 (1985); por. tejeż *On cultural relativism*, *The Journal of Philosophy* 1970, 17.

kwentnie uważać występowanie wszelkich różnic między elementami kultury za symptom istnienia odmiennych kultur. Zastosowanie takiej procedury grozi domniemywaniem i mnożeniem owych całości kulturowych *ad infinitum*, w sprzeczności z metodologiczną regułą „brzytwy Ockhama”. Metoda takiej dyferencjacji jest zresztą kontrowersyjna zarówno wtedy gdy opiera się na wykazie różnic, jak i podobieństw (tzn. elementach wspólnych, obecnych w rozpoznawanych za jej pomocą całościach kulturowych). Na dowolność stosowanych tu zwykle kryteriów wskazuje np. Ph. Bagby pisząc, że „gdyby do wyodrębnienia grupy społeczności lokalnych wystarczać miał jakikolwiek wspólny im rys lub zespół kulturowy, to zaczęlibyśmy mnożyć w nieskończoność indywidualne kultury rozmaitego zasięgu i charakteru”<sup>2</sup>. Za taką procedurą kryje się zresztą często zjawisko tzw. pseudo-specjacji, odkryte i opisane przez E. Eriksona<sup>3</sup>, który wskazał, że grupy kulturowe pod wieloma względami zachowują się w stosunku do siebie tak samo jak odmienne lecz blisko spokrewnione gatunki zwierząt, niosąc sugestie wzajemnej odrębności, izolacji i polaryzacji. Prowadzi to do pochopnego urabiania przez obserwatora quasi-odmian kulturowych<sup>4</sup>. Widowym tego symptomem są trudności w ustaleniu i klasyfikacji węższych obszarów kulturowych w obrębie kulturowej tradycji europejskiej (np. problem istnienia kulturowej odrębności Europy środkowej, kulturowej swoistości „Mitteleuropy”).

Bo też holistyczne koncepcje, uwypuklające zwartość systemu kulturowego i pewną standaryzację jego elementów dokonującą się dzięki jednolitości wzorów kulturowych, dość dobrze przystają do stosunkowo nieskomplikowanych elementów i ich zespołów w kulturach społeczności słabo rozwiniętych, zawodzą w analizie kultury społeczeństw wysoko cywilizowanych<sup>5</sup>. Wraz bowiem ze wzrastającą skalą zróżnicowania i dezintegracji elementów kulturowych, charakterystyka systemu kulturowego staje się coraz trudniejsza, a jednocześnie możliwość wyodrębniania większych, zintegrowanych całości kulturowych – coraz bardziej wątpliwa.

3. W tym kontekście pojawia się zwykle kwestia uniwersaliów kulturowych – im więcej i im istotniejszych można ich wskazać, tym słabsze stają się argumenty na rzecz kulturowego pluralizmu. Sytuacja jest jednak w tej kwestii niejasna z co najmniej dwóch powodów:

---

<sup>2</sup> Ph. Bagby, *Kultura i historia*, Warszawa 1975, s. 159.

<sup>3</sup> Erikson E., *Identity: Youth and Crisis*, N. York 1968.

<sup>4</sup> Zob. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977, s. 314–318; por. tegoż *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 49–50.

<sup>5</sup> Zob. A. Kłoskowska, *Koncepcje typu osobowości we współczesnej antropologii kulturowej*, w: *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969.

a) Dotychczasowe próby zestawiania wykazu uniwersaliów kulturowych należały w zasadzie do dwóch grup:

— wskazywano formalne jedynie, a nie rzeczowe aspekty kultur. Tak np. G.P. Murdock wymieniał<sup>6</sup> pokazną liczbę takich uniwersalnych aspektów kultury, jak: język, rodzina, edukacja, władza itp., a więc wykazywał, że każda społeczność tworzy kulturę obejmującą j a k i s język, j a k i s system organizacji życia rodzinnego, edukacji swych członków, sprawowania władzy etc., co oczywiście nie przeczy temu, że w każdej kulturze jest to i n n y sposób. Inaczej mówiąc: sugerował on jedynie istnienie takich dziedzin życia indywidualnego i zbiorowego, które tworzą system klasyfikacji kultury jako całości, a nieistnienie identycznych sposobów organizacji tych dziedzin w różnych kulturach, czyli identyczność kultur. „Te dziedziny można więc uznać za uniwersalne, ale sposób ich regulacji bywa tak różny, że może dostarczyć argumentu raczej zwolennikom tezy o relatywizmie niż o uniwersalizmie kulturowym” – zauważa A. Kłoskowska<sup>7</sup>.

Tę klasyfikację i argumentację jeszcze inaczej podważa socjobiolog E.O. Wilson. Typologii tej odmówił mianowicie kulturowej specyfiki, podając analogiczną listę „uniwersaliów” dla społeczności owadów<sup>8</sup>.

— uniwersalia o rzeczowym charakterze (np. Levi-Strauss: tabu kazirodztwa; Kluckhohn: norma nakazująca działanie na rzecz zachowania życia członków własnej grupy itd.) muszą być w praktyce analitycznej obwarowane obszernymi zastrzeżeniami, czyniącymi je praktycznie nieprzydatnymi – korekty i rozszerzanie lub zawężanie znaczenia pojęć (np. „kazirodztwo”) nasuwają podejrzenie o ich zinstrumentalizowaniu, dostosowywaniu do z góry przyjętych założeń.

b) Przy pewnych ujęciach, nawet ustalenie niekontrowersyjnego zestawu istotnych uniwersaliów kulturowych nie podważa pluralizmu kulturowego. Uniwersalia traktowane mogą być bowiem jako typowe formy organizacji z r ó ż n i c o w a n y c h treści kulturowych. R. Linton ujął omawianą tu tezę następująco: „Poza pozornie nieskończoną różnorodnością wzorów kultury istnieje podstawowa jednolitość”<sup>9</sup>. Aby rozstrzygnąć czy teza taka służy teoriom monistycznym czy pluralistycznym, należałoby ustalić najpierw co stanowi o istocie i swoistości kultury – czy owa „podstawowa jednolitość”, czy raczej „nieskończona różnorodność”

---

<sup>6</sup> G.P. Murdock, *The Common Denominators of Cultures*, w: R. Linton (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia Univ. Press, N. York 1945.

<sup>7</sup> A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 46.

<sup>8</sup> E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 46 i n.

<sup>9</sup> R. Linton, *Universal Ethical Principles: An Anthropological View*, w: *Moral Principles of Action*, ed. by R.N. Anshen, N. York 1952.

wzorów kultury. Takie ustalenie byłoby zaś możliwe dopiero przy wyborze stosownej opcji ontologicznej, co wikła całą argumentację w *circulus vitiosus*<sup>10</sup>.

4. Relatywistyczny pluralizm kulturowy wyraża się przeważnie w postaci holistycznego konfiguracjonizmu, a więc tezy, że każdy element kulturowy nabiera swoistości dzięki obecności w szerszym kontekście kulturowym, poza którym traci swą istotę. Tak więc i on sam i cały jego kontekst jest niepowtarzalny. Pogląd taki jest kontrowersyjny z kilku powodów:

a) Nie wyjaśnia możliwości zachowania tożsamości i integralności kultury w procesie zmian. Każda zmiana w kontekście oznaczałaby zmianę całego kontekstu i *vice versa*. Skoro tak, każda zmiana prowadziłaby do zerwania ciągłości kulturowej, ontycznej dezintegracji kultury (wyodrębnienia dwóch i więcej z jednej).

b) Niejasne staje się samo źródło zmian kulturowych. Zintegrowany, całościowy kontekst sprawia, że każdy element pełni w nim znaczącą, pozytywną dla utrzymania systemu rolę, a więc może ulec zmianie tylko pod wpływem czynnika zewnętrznego. Zmiany endogenne w kulturze byłyby niemożliwe, co przeczy faktom.

c) Konsekwencją takiego poglądu są poważne problemy epistemologiczne i metodologiczne. Jeśli element nic nie znaczy poza kontekstem, to każde poznanie i badanie kultury musi oznaczać uchwycenie od razu, niejako jednym aktem, całego systemu, w którego kontekście można dopiero rozpoznać treść pojedynczego elementu. Kultura nabiera charakteru rzeczywistości *sui generis*, o statusie, jak to wprost przyznaje Kroeber, „bliskim idei w sensie Platónskim”<sup>11</sup>. Na płaszczyźnie epistemologicznej podważa się w ten sposób aspektowny i abstrakcyjny charakter poznania<sup>12</sup>. Neguje się także możliwość dokonywania idealizacji w badaniu naukowym. Do jakich to zaś prowadzi paradoksów, pokazuje np. J. Życiński<sup>13</sup>. G.P. Murdock przyznaje, że „specyficzne funkcje, oczywiście, mogą być odkryte tylko w kontekście. Jednakże naukowe prawa i hipotezy mogą być wywnioskowane tak w antropologii, jak i w innych naukach, tylko przez wyabstrahowywanie i porównywanie cech wielu zjawisk”<sup>14</sup>. Konfiguracjonizm prowadzi zaś do paradygmatyzacji poznania, a nawet jego „anarchistycznej” relatywizacji (Feyerabend odwoływał się wprost do takiego modelu kultury).

W tym kontekście najwyraźniej bodaj ujawnia się podobieństwo założeń kulturowego konfiguracjonizmu do monadologii Leibniza, jednej z klasycznych teorii

---

<sup>10</sup> Najrozmaitsze teorie i koncepcje uniwersaliów kulturowych zestawil C. Kluckhohn w *Universal Categories of Culture*, w: *Anthropology Today*, A.L. Kroeber (ed.) Chicago 1965.

<sup>11</sup> A.L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 91.

<sup>12</sup> Tę sprawę szeroko wyjaśnia J. Niżnik w *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa 1979.

<sup>13</sup> J. Życiński *Język i metoda*, Kraków 1983.

<sup>14</sup> G.P. Murdock, *Culture and Society*, Univ. of Pittsburgh Press, 1965, s. 146.

ontologicznego pluralizmu. Podobnie jak u Leibniza potrzebny jest także, i rzeczywiście zostaje założony, pewien pierwotny ład „harmonii przedustanowionej”, w której kultury-monady mają swe wyodrębnione i niepowtarzalne miejsce (wyraźnie widoczne jest to zwłaszcza u Ruth Benedict). Leibniz musiał się w tym miejscu odwołać do boskiego bytu absolutnego jako źródła owego ładu. Jakiegokolwiek uniwersalistyczne i absolutystyczne podstawy dla konfiguracyjnego pluralizmu kulturowego byłyby zaś wielce wątpliwe z powodu relatywizmu wpisanego w tę formułę teoretyczną<sup>15</sup>.

d) Pojawia się groźba relatywizmu moralnego. Ten sam typ i to samo działanie nabierałoby różnego sensu w zależności od kontekstu, w którym się spełnia. B.O. Williams wskazuje, że istotna różnica zachodzi między bigamią w społeczeństwie monogamicznym, a wielożęństwem w społeczności poligamicznej<sup>16</sup>. D.Z. Philips wyznaje: „gdy słyszę, że jeden z mych sąsiadów zabił dziecko drugiego, moje potępienie – przyjąwszy, że jest on normalny – jest natychmiastowe. Ale gdy słyszę, że jakieś odległe plemię składa ofiary z dzieci, cóż wtedy? Nie wiem co oznacza ofiara dla owego plemienia. Co miałyby znaczyć, że potępiam >ją<, gdy owo >ją< odnosi się do czegoś o czym nie wiem? Jeślibym ją potępił, byłoby to potępienie morderstwa, ale morderstwo to co innego niż ofiara”<sup>17</sup>. Wielu antropologów posunęło się w swoim czasie nawet do oficjalnego zakwestionowania z tych powodów ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka, jako europocentrycznej<sup>18</sup>.

5. Relatywistyczny pluralizm prowadzi do determinizmu kulturowego. Jeśli kultury mają status pewnych realności *sui generis*, o niepowtarzalnej i nieporównywalnej strukturze, a zmiany endogenne są niewytłumaczalne (zob. wyżej), to zachodzące co do ich istoty różnice muszą zostać wyjaśnione działaniem czynników zewnętrznych (egzogennych). Relatywizm w antropologii kulturowej wyklucza, oczywiście, determinanty rasowe i wszelkie takie, które wskazywałyby na zasadnicze odmienności istot ludzkich. Interpretacje idą tu więc zwykle dwoma torami. W jednym wypadku autonomizuje się kulturę do tego stopnia, że jej źródła stają się teoretycznie nieuchwytnie, ona sama traci charakter wytworu ludzkiego, a jej geneza jest pomijana (tak np. dzieje się u wspomnianego Kroebera). Często wtedy to właśnie kultura jest traktowana jako czynnik determinujący resztę świata ludzkiego (a także nawet materialnego, bo ten staje się przedmiotowym korelatem

---

<sup>15</sup> Zob. D. Bidney, *The Concept of Value in Modern Anthropology*, w: *Anthropology Today*, ed. cit.

<sup>16</sup> B.O. Williams, *The Truth in Relativism, Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. LXXV/1975.

<sup>17</sup> D.Z. Philips, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, s. 237.

<sup>18</sup> *Statement on Human Rights*, *American Anthropologist* XLIX/1947.

kulturowo zdeterminowanych procesów poznawczych – za taką teorią kultury stoją bowiem często epistemologiczne koncepcje sprymitywizowanego neokantyzmu<sup>19</sup>).

W drugim wypadku szuka się czynników determinujących w świecie pozaludzkim (tzn. w pozakulturowym środowisku człowieka), odwołując się często ostatecznie do starodawnych koncepcji determinizmu geograficznego (taki charakter ma teoria obszarów kulturowych – *culture areas*, czy kręgów kulturowych – *Kulturkreis*, jak w tzw. szkole kulturowo-historycznej). Elementem pośredniczącym między środowiskiem a kulturą staje się niekiedy ludzka fizjologia, a zwłaszcza zależne od środowiska potrzeby (ujmowane w jednym z licznych wariantów „teorii potrzeb”). Czasem dołącza się do tego elementy dyfuzjonizmu, co jednak osłabia relatywistyczny rys teorii, a nadal nie daje podstaw do analizy endogennych czynników determinujących kulturę.

6. Próby wyjaśnienia genezy samoistnych kultur prowadzą współcześnie niekiedy do wyśmiewanych niegdyś koncepcji ewolucjonistycznych. Taką rehabilitację i restytucję ewolucjonizmu zaproponował najpierw L. White<sup>20</sup>, modyfikując go jednak poprzez odrzucenie unilinearności na rzecz multilinearności rozwoju kulturowego. Najbardziej zaskakujące stało się jednak włączenie interpretacji ewolucjonistycznych do funkcjonalizmu, który uchodził zawsze za ostoję konfiguracyjnego holizmu i relatywizmu kulturowego. Wynikło to jednak stąd, że przy stosowaniu „czystego” modelu funkcjonalnego nie udawało się zinterpretować zmian kulturowych oraz konfliktu wewnątrz kulturowego (a właściwie nawet „dysfunkcji”) – kultura była więc często opisywana jako całość statyczna i bezkonfliktowa, co kłóciło się z faktami<sup>21</sup>.

Ewolucjonizm osłabia jednak argumentację pluralistyczno-relatywistyczną. Pojawia się bowiem znów miejsce na uniwersalia, tym razem ewolucyjne (wprowadził je np. T. Parsons<sup>22</sup>), gdyż trudno utrzymać tezę o całkowitej niepowtarzalności przebiegów ewolucyjnych w różnych kulturach. Sama ewolucja może być ponadto rozumiana zarówno jako partykularna, jak i jako uniwersalna<sup>23</sup>. Daje to podstawy hipotezie o lokalnie zróżnicowanym przebiegu uniwersalnego procesu

---

<sup>19</sup> Szerzej zagadnienie to omówiłem w artykule *Neokantyzm i epigoni*, Kwartalnik Filozoficzny 4/1993.

<sup>20</sup> Zapoczątkowując ją w *The Science of Culture: a Study of Man and Civilization*, N. York 1949.

<sup>21</sup> Szerzej zob. A.K. Paluch, *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna. Analiza i krytyka teorii funkcjonalnej*, Warszawa 1976; por. P. Sztompka, *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej*, Wrocław 1971.

<sup>22</sup> Zob. T. Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, *American Sociological Review* 3/1964.

<sup>23</sup> Zob. M.D. Sahlins, *Ewolucja: konkretna i ogólna w: Elementy teorii socjologicznych*, red. Derczyński, Jasińska-Kania, Szacki, Warszawa 1975.

kulturowego; skoro kultura podlega takim uniwersalnym procesom i prawom, więc w swej istocie jest jednorodna, różnicując się jedynie w swych cechach – mówiąc językiem ontologicznym – akcydentalnych.

7. Teorie deterministyczne w antropologii kulturowej, odwołujące się do pozaludzkich czynników stymulujących zawartość systemu kulturowego, prowadzą do swoistej koncepcji antropologicznej (w szerokim znaczeniu, tj. teorii człowieka, obejmującej także antropologię filozoficzną). Istota ludzka jest rozumiana jako wytwór kultury w tym sensie i takim stopniu, że nie może ona istnieć poza kulturą oraz że jest – w każdym konkretnym przypadku – paralelna do konkretnej kultury, jest jej analogonem („subiektywnym wymiarem kultury” – jak to formułują niektóre definicje). Zakłada to jej plastyczność i podatność, wyklucza natomiast jakąś pozakulturową swoistość inną niż czysto biologiczna (w sensie cech gatunku *homo sapiens*). Dlatego też w tym nurcie teoretycznym koncepcja „natury ludzkiej” jest uważana za nienaukową i anachroniczną, a odrzucana niekiedy wręcz z furją<sup>24</sup>. I nie bez powodu: natura ludzka jest pojęciem zupełnie niezgodnym z pluralistyczno-relatywistyczną teorią kultury<sup>25</sup>.

Tymczasem na podstawie przedstawionych aspektów problemu da się jednak sformułować tezę następującą: to właśnie stosunek do teorii natury ludzkiej wyznacza przyjmowany, pluralistyczno-relatywistyczny bądź monistyczno-universalistyczny, model kultury, podobnie jak stosunek do teorii prawa naturalnego tworzy podstawę dla relatywizmu bądź uniwersalizmu etycznego. U podłoża problemu leży więc fundamentalna relacja natura-kultura i powstające wokół niej kontrowersje. Teoria jednorodnej i stałej natury ludzkiej wyraźnie akcentuje podmiotowy stosunek człowieka wobec kultury, uwypukla fakt, że kultura jest tworem ludzkim. Afirmując jedność natury ludzkiej daje więc jednocześnie podstawę do teorii jedności kultury.

Oznacza to, że zagadnienie monizmu i pluralizmu w antropologii kultury nie jest zagadnieniem samoistnym, dającym się podejmować bez uwzględnienia innych niż kulturowy wymiarów antropologii. Uzasadnieniu takiej właśnie tezy służyły powyższe wywody.

---

<sup>24</sup> Zob. np. A.L. Kroeber, cyt. wyd. s. 333 i n.

<sup>25</sup> Leszek Kołakowski uważa, że teoria taka powinna być odrzucona nie tylko dla racji stricte naukowych, ale i obiektywnych: „Zarówno doktryny bezpośrednio rasistowskie, jak filozofia głosząca zamknięty charakter kultur, a tym samym uniemożliwiająca użycie ogólnego pojęcia człowieka, jak wreszcie ideologie komunistyczno-totalitarne, są z tego punktu widzenia równie wrogie człowiekowi. Ich negatywna wspólnota polega właśnie na kwestionowaniu człowieczeństwa jako kategorii uniwersalnej, którą stosować można do każdej jednostki, takiej kategorii, w której utwierdzona jest nienaruszalność, niezastępowalność i niewymienialność osoby. Wszystkie one są antykan-towskie, antychrześcijańskie i antyludzkie”, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, cyt. wg: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.