http://dx.doi.org/10.18778/7525-952-0

GEOGRAFIA W UJĘCIU HUMANISTYCZNYM

Wybór prac Krystyny Rembowskiej

40 LAT
WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

GEOGRAFIA W UJĘCIU HUMANISTYCZNYM

Wybór prac Krystyny Rembowskiej

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Andrzej Suliborski – Katedra Geografii Regionalnej i Społecznej
Wydział Nauk Geograficznych Uniwersytetu Łódzkiego
90-142 Łódź, ul. Kopcińskiego 31

RECENZENT
Wiesław Maik

REDAKCJA
Andrzej Suliborski

SKŁAD I ŁAMANIE, PROJEKT OKŁADKI
Karolina Dmochowska-Dudek
Na okładce wykorzystano rysunek autorstwa Krystyny Rembowskiej

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06323.13.0.I

ISBN (wersja drukowana) 978-83-7525-952-0
ISBN (ebook) 978-83-7969-392-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Spis treści

Słowo wstępne 7

I. Teoria i metodologia geografii społeczno-ekonomicznej (człowieka)

O potrzebie teorii w geografii człowieka 13
Człowiek w geograficznych obrazach świata. Próba rekonstrukcji 21
Środowisko człowieka – nowe perspektywy badawcze 39
Zapomniany wymiar czasoprzestrzeni 49
Perspektywy badań geograficznych w świetle dialektycznej koncepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej 59
Współczesny humanizm i jego wpływ na przemiany w obrębie geografii 73
Kulturowa płaszczyzna interpretacyjna geografii społeczno-ekonomicznej 89
Geografia ludności i osadnictwa – nowe wyzwania i szanse 95
Miasto postmodernistyczne. Perspektywy badań geograficznych 101
Globalizacja i jej wpływ na badania społeczno-geograficzne 111

II. Teoretyczno-metodologiczne aspekty geografii społecznej i regionalnej (społeczno-regionalnej)

Metodologiczne właściowści badania świata społecznego. Zalety teorii dialektycznej ... 123
Człowiek – czas – przestrzeń. Erozja więzi człowieka z ziemią 133
Paul Vidal de la Blache a współczesne badania lokalności 145
Lokalność w dobie globalizacji. Zagrożenia i wyzwania 155
Tożsamość jako czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego 165
Geografia regionalna jako opowieść 179

III. Teoretyczno-metodologiczne wymiary geografii kultury

Kultura w badaniach geograficznych 189
Amerykańska szkoła geografii kultury. Problemy, perspektywy 209
Kulturowy zwrot w geografii 217
Świat człowieka w perspektywie kulturowej 229
Problemy wyjaśniania w geografii kultury 245
Kulturowy i społeczny aspekt geografii osadnictwa 253
Kulturowy aspekt przemian współczesnych miast polskich 259
Kulturowy aspekt przemian rynku usług 269

SŁOWO WSTĘPNE

Oddając do rąk czytelnika tę publikację, zespół pracowników Katedry Geografii Regionalnej i Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, składa hołd naszej Przyjaciółce i Wychowawcy Pani Profesor Krystynie Rembowskiej, która po 30 latach pracy w Uniwersytecie Łódzkim, odchodzi na emeryturę z końcem roku akademickiego 2012/2013. Książka ta jest subiektywnym wyborem prac Pani prof. dr hab. Krystyny Rembowskiej. Nadaliśmy jej znamienny tytuł *Geografia – w ujęciu humanistycznym*, bowiem ich Autorka zawsze podchodziła do geografii – jak określił to wybitny socjolog Florian Znaniecki – ze „współczynnikiem humanistycznym".

Pani Profesor Krystyna Rembowska należy do tych nielicznych, wybranych osób, którym Bóg dał szereg uzdolnień, zarówno w kierunku nauk ścisłych (początkowo studiowała matematykę), jak i humanistycznych. Poza pracą naukową, zawsze bliska Jej była poezja, sztuka, a przede wszystkim literatura. Wyrazem wrażliwości Pani Profesor była m.in. Jej twórczość poetycka oraz przedstawianie świata przeżywanego w postaci rysunków.

Pani Krystyna Rembowska urodziła się 14 czerwca 1951 roku w Łowiczu w rodzinie inteligenckiej. Szkołę podstawową oraz Liceum Ogólnokształcące im. S. Chełmońskiego ukończyła w mieście rodzinnym. Studia wyższe rozpoczęła w 1969 roku w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu gdzie studiowała matematykę. Po roku nauki zrezygnowała i podjęła studia geograficzne w Uniwersytecie Łódzkim. Równolegle od 1974 roku studiowała na Wydziale Filozoficzno-Historycznym filozofię, którą ukończyła cztery lata później.

W latach 1979–82 pracowała i w tym czasie (1980 r.) urodziła córkę Annę. Później, powróciła do przerwanych studiów geograficznych i w 1983 roku obroniła pod kierunkiem doc. dr. Zdzisława Batorowicza pracę magisterską na temat przestrzennego rozwoju Łowicza od momentu powstania form osadnictwa przedlokacyjnego do okresu współczesnego. W tym samym roku rozpoczęła pracę w Instytucie Geografii Ekonomicznej i Organizacji Przestrzeni UŁ kierowanym przez prof. dr. Ludwika Straszewicza w Zakładzie Geografii Politycznej i Ekonomicznej Regionalnej.

Od początku swojej pracy Pani Krystyna Rembowska interesowała się problematyką geografii kultury, geografii społecznej i teorią oraz metodologią geografii. Wynikiem rozwoju tych zainteresowań była praca doktorska zatytułowana *Przestrzenne zróżnicowanie warunków życia ludności wiejskiej województwa piotrkowskiego. Przyczyny, konsekwencje* obroniona w 1992 roku pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Kotera. Po raz pierwszy w literaturze geograficznej zaprezentowano w niej kwestie przestrzennego zróżnicowania warunków życia w mikroskali. Równocześnie analizie poddano uwarunkowania społeczno-gospodarcze zróżnicowań oraz

ukazano społeczne, wielokierunkowe skutki dysproporcji oraz możliwości zaspokajania ludzkich potrzeb. Dysertacja bazowała w dużej części na rezultatach badań społecznych dzięki, którym określono również jakość życia mieszkańców.

Po ukończeniu pracy doktorskiej Krystyna Rembowska kontynuowała zainteresowania kulturowe w geografii i związane z nimi problemy teoretyczno – metodologiczne. W swoich pracach prezentowała pogląd, że koncepcja jedności geografii, wobec pluralizmu teoretyczno – metodologicznego i instytucjonalnego zatomizowania geografii, może wykorzystać proponowaną w filozofii nauk społecznych jedną ze strategii określaną jako „wielowymiarową". Polegała ona na łączeniu różnorodnych aspektów czy stron badanego zjawiska w całościowym obrazie, gdzie różne dziedziny, traktowane wcześniej odrębnie, zaczyna się widzieć w całokształcie ich wzajemnych związków, jako wielowymiarową strukturę. Koncepcja kultury, w szerokim antropologicznym rozumieniu, stwarza szansę na integrację substancjalną tak odmiennych faktów jak materialne wytwory kultury, sfera wartości i ludzkich zachowań. Kultura, według Krystyny Rembowskiej, stała się płaszczyzną integracyjną, kontekstem, w którym rozpatrywane powinny być zjawiska badane przez geografów. Swoje koncepcje teoretyczno–metodologiczne ujęła w postaci modelu badań miejskich (artykuł: *Zmiana a wartości. Miasto postsocjalistyczne*) i innych tekstach teoretyczno – empirycznych. Przestrzenne rozmieszczenie społecznych wytworów materialnych i ich przemiany usiłowała zawsze wyjaśniać w kontekście społecznych mechanizmów ich wytwarzania oraz systemów wartości leżących u podstaw ludzkich zachowań.

Poglądy naukowe, co do roli badań kulturowych w integracji geografii człowieka oraz w związku z renesansem badań kulturowych w geografii światowej i braku tej problematyki w powojennej geografii polskiej, Krystyna Rembowska przedstawiła w rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *„Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych"*. W książce, opublikowanej w 2002 roku przez Wydawnictwo Uniwersyteu Łódzkiego, Autorka przypomniała koncepcje kultury w tradycyjnych i współczesnych badaniach geograficznych, przeprowadziła analizę założeń teoretyczno – metodologicznych ujęć kulturowych w geografii, zidentyfikowała wzorce badań kulturowych, określiła specyfikę i funkcję tych badań w geografii oraz przedstawiła własną koncepcję rzeczywistości społeczno-kulturowej. Dzięki tej pracy, licznie cytowanej nie tylko w literaturze geograficznej, Pani Profesor stała się niewątpliwym specjalistą i autorytetem w geograficznych badaniach kultury. Przywróciła zapomniane po wojnie pole badań kulturowych geografii.

Silny związek z zainteresowaniami kulturowymi i społecznymi Pani Profesor ma również problematyka regionalna i lokalna. W jej zakresie przedmiotem badań stały się przede wszystkim społeczne i indywidualne więzi terytorialne oraz tożsamość regionalna i lokalna, rozpatrywana w kontekście współczesnego nomadyzmu wynikającego z mobilności społeczeństw.

Pani Krystyna Rembowska należy niewątpliwie do niezbyt licznego grona tych geografów, którzy zajmują się teorią i metodologią geografii człowieka, którzy preferują szczególnie jej nurt humanistyczny. Pani Profesor krytycznie odnosi się do wszechobecnego ujęcia scjentystycznego, które oderwało naszą naukę od człowieka,

pozbawiło antropocentryzmu i wartościowania oraz zamieniło w analizę struktur przestrzennych.

Efektem pracy naukowej Pani Profesor Krystyny Rembowskiej jest ponad 60 oryginalnych publikacji własnych, szereg wystąpień na konferencjach międzynarodowych i krajowych w postaci wygłaszanych referatów i głosów dyskusyjnych. Ważnym Jej osiągnieciem, wraz z profesorami Wiesławem Maikiem i Andrzejem Suliborskim, było opracowanie koncepcji, organizacja i przygotowanie merytoryczne do druku wyników, cyklicznych seminariów poświęconych dyskusji nad koncepcją przedmiotową geografii, jej podstawami filozoficzno–metodologicznymi oraz funkcją w nauce i społeczeństwie. W seminariach wzięło udział wielu wybitnych geografów polskich zajmujących się teorią i metodologią reprezentujących zarówno geografię społeczno-ekonomiczną jak i fizyczną. Spotkań takich odbyło się dziewięć a ich rezultatem, poza nieskrępowaną wymianą poglądów, jest opublikowanie unikalnych w Polsce monografii naukowych pod ogólnym tytułem „*Podstawowe idee i koncepcje w Geografii*". Każdy tom poświęcony jest innej ważnej dla geografii problematyce teoretyczno– metodologicznej i zawiera zarówno artykuły naukowe jak i wypowiedzi dyskutantów.

Pani Profesor Krystyna Rembowska była wspaniałym wykładowcą i wychowawcą studentów. Wypromowała kilkudziesięciu magistrów z zakresu geografii społeczno–ekonomicznej. Była inicjatorką powstania pierwszej w Polsce specjalizacji magisterskiej z zakresu Geografii Kultury i Rozwoju Regionalnego, prowadzonej przez Katedrę Geografii Regionalnej i Społecznej UŁ, która niestety wraz z Jej odejściem zostaje zamknięta. Prowadziła szereg wykładów kursowych i monograficznych dla wszystkich studentów, studentów doktorantów, w tym najtrudniejsze z zakresu metodologii geografii. Jej wykłady, dotyczące problemów kulturowych i globalnych na świecie, były często wybierane przez studentów, jako zajęcia fakultatywne. Stworzyła i częściowo prowadziła blok zajęć z zakresu geografii społecznej i humanistycznej na specjalizacji magisterskiej. Była autorem wielu programów nauczania z zakresu problematyki społecznej i teorii geografii. Wszystkie zajęcia prowadzone przez Panią Profesor cieszyły się zawsze bardzo wysokim uznaniem wśród studentów.

Książka, którą oddajemy do rąk czytelników, składa się z wybranych 24. artykułów, opublikowanych wcześniej przez Panią Krystynę Rembowską w różnych wydawnictwach źródłowych. Zebrano je w trzech rozdziałach: I – *Teoria i metodologia geografii społeczno–ekonomicznej (człowieka) – 10 prac*, II – *Teoretyczno–metodologiczne aspekty geografii społecznej i regionalnej (społeczno–regionalnej) – 6 prac*, III – *Teoretyczno-metodologiczne wymiary Geografii Kultury – 8 prac*. Dokonany wybór prac podyktowany był koniecznością pominięcia tych artykułów Autorki, które zamieszczono już w innej monografii zatytułowanej *Studia Regionalne. Społeczeństwo – region – miejsce* (red. M. Wójcik, 2013).

Publikując w formie książkowej wybrane publikacje Pani Profesor, chcielibyśmy Jej w ten skromny sposób wyrazić swoje podziękowanie za twórcze rady i pomoc przy pisaniu prac magisterskich, doktorskich oraz rozpraw habilitacyjnych. Dziękujemy również za to, że swoją inspirującą twórczością naukową, krytyczną, ale zawsze sprawiedliwą oceną, podejmowanych przez nas działań naukowych oraz

pracą organizacyjną przyczyniła się wydatnie do podniesienia poziomu naukowego prac badawczych powstałych w Katedrze, i umocnienia jej pozycji naukowej w środowisku polskich geografów.

Jesteśmy przekonani, że zebrane przez nas prace, noszą w sobie duży potencjał twórczego intelektualizmu, będą pomocne nie tylko studentom geografii, ale tym wszystkim, którym szczególnie bliskie jest podejście humanistyczne w geografii.

Pracownicy Katedry Geografii Regionalnej i Społecznej UŁ

Prof. dr hab. Andrzej Suliborski
Dr hab. Marcin Wójcik
Dr Karolina Dmochowska-Dudek
Dr Anita Kulawiak
Dr Paulina Tobiasz-Lis
Dr Danuta Walkiewicz

Łódź, dnia 1 października 2013 roku.

I. Teoria i metodologia geografii społeczno-ekonomicznej (człowieka)

O POTRZEBIE TEORII W GEOGRAFII CZŁOWIEKA

Tytuł X Konwersatorium Wiedzy o Mieście jest bardzo inspirujący, ale i wymagający. Usytuowanie refleksji metodologicznej w symbolicznym okresie przełomu wieków zmusza do namysłu nad przeszłością w kontekście wyzwań przyszłości, a więc stymuluje uczestników do refleksji krytycznej.

Łódź jest dobrym miejscem do prowadzenia dyskusji o metodologii geografii osadnictwa, i ze względu na długą tradycję konferencji związanych z problematyką miejską, ale również dlatego, że tutaj narodził się i został zrealizowany projekt przeglądu 75 – letniego dorobku polskiej geografii osadnictwa i ludności pod redakcją prof. S. Liszewskiego (1994).

Moje uczestnictwo w tej dyskusji wybiega poza problematykę określoną tytułem konferencji, bowiem chcę wyrazić kilka uwag o teoretycznej kondycji geografii człowieka. Problematyka metodologiczna zawiera się w szerokim polu teorii, a „trącące trochę myszką" pojęcie „geografii człowieka" obejmuje swym zakresem pole geografii osadnictwa. Pragnę więc tym wyborem zasygnalizować przejście na poziom bardziej ogólnej refleksji, która nie ma na celu dodawania jeszcze jednego piętra do wiedzy, ale jest próbą drążenia jej fundamentów. Taka refleksja jest dzisiaj bardzo potrzebna i geografii, i geografom, aby uporządkować bardzo zróżnicowaną problematykę badawczą i galimatias podejść badawczych. Narasta przekonanie, że bogactwo faktów, generalizacji, praw, modeli i teorii będzie dopóty mało użyteczne, dopóki nie zostanie zintegrowane, powiązane ze sobą w ramach jednolitego bloku myślowego. Wewnętrzna organizacja wiedzy coraz częściej uważana jest za podstawowe kryterium rozwoju wiedzy (Sztompka 1985).

Używane przeze mnie pojęcie „geografii człowieka" jest synonimem całości i integracji w obrębie funkcjonującego od czasów konferencji w Osiecznej branżowego podziału subdyscyplinarnego geografii społeczno-ekonomicznej, którego trwałość ma bardziej instytucjonalne niż merytoryczne podstawy. Teoria, której domagam się w tytule referatu ma pełnić funkcję takiego integratora. Jest to bardzo ogólna odpowiedź na pytanie – dlaczego, po co geografii potrzebna jest teoria?

Ktoś powiedział, że nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria. Jest to słowo magiczne. Dla jednych oznacza najwartościowszy cel pracy badawczej, dla innych – bezwartościowe spekulacje. Jest to ponadto pojęcie bardzo wieloznaczne i może właśnie dlatego na tak wiele sposobów jest odczytywane.

Teorią, w najogólniejszym znaczeniu można nazwać zespół założeń ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, abstrakcyjnych pojęć oraz ogólnych twierdzeń o rzeczywistości badanej, mających dostarczyć wyjaśnienia dostępnej wiedzy na temat tej rzeczywistości oraz ukierunkować dalsze badania (Szacki 1975).

Po pierwsze więc, w każdej teorii zawiera się jakaś ogólna orientacja teoretyczno-metodologiczna, a więc zespół fundamentalnych założeń na temat charakteru rzeczywistości (tez ontologicznych), na temat szans i granic poznania (tez epistemologicznych) oraz na temat pożądanych sposobów badania rzeczywistości (dyrektyw metodologicznych). Orientacja taka stanowi podstawę teorii przyjętej w dużej mierze *a priori*.

Po drugie, w obrębie każdej teorii mieści się jakiś model pojęciowy, czyli zespół powiązanych kategorii analitycznych, składających się na szczególną wizję świata badanego, jego budowy oraz mechanizmów jego funkcjonowania i zmiany. Model selektywnie strukturalizuje amorficzną rzeczywistość, zwracając uwagę na pewne zjawiska i procesy, a pomijając inne, uwypuklając jedne ich aspekty, a przysłaniając drugie.

Po trzecie, w obrębie każdej kompletnej teorii mieści się szczegółowa teoria empiryczna (teoria w wąskim sensie), a więc zbiór powiązanych ze sobą twierdzeń o zależnościach pomiędzy zmiennymi cechami obserwowanych zjawisk czy procesów. Twierdzenia takie odnoszą się już wprost do świata empirycznego, orzekają coś o jego prawidłowościach, regularnościach, tendencjach, a więc mogą być prawdziwe lub fałszywe.

Koncepcja teorii, w której występują wszystkie trzy poziomy jest wysoce wyidealizowana. W praktyce bywa często tak, że niektóre poziomy nie są wprost artykułowane, a mogą być co najwyżej zrekonstruowane ex post, jako konieczne przesłanki myślowe tego, o czym się mówi na poziomach niższych. Dotyczy to najczęściej założeń, czasami także definicji pojęć składających się na model.

Co o związkach geografii z teorią można powiedzieć wobec tak zarysowanego obszaru znaczeniowego pojęcia „teoria"? Czy geografia cierpi na brak teorii i w ogóle, czy tylko pewnych jej poziomów, czy też „choruje" na jej nadmiar? Wbrew logice, można pozytywnie odpowiedzieć na wszystkie te pytania.

We współczesnej geografii człowieka współistnieją różne orientacje teoretyczno-metodologiczne, których klasyfikacje spotykamy od czasu do czasu (np. Rykiel 1994), a które różnią się diametralnie założeniami ontologicznymi, epistemologicznymi i metodologicznymi. Jedne z nich konstruują świat badany jako materialny, wypełniony rzeczami i usiłują odkryć jego porządek przestrzenny, znaleźć prawa władające tym porządkiem, oraz odsłonić prawa rozwoju tego świata i ich uwarunkowania. Inne podejścia postrzegają świat jako świat człowieka i jego wytworów, lansują prymat epistemologii nad ontologią, odsłaniają świat ludzkiej wyobraźni, pełen ludzkich znaczeń, wartości, a więc świat o wiele bardziej skomplikowany w swej budowie niż jego wymiar materialny tylko.

Różnorodne spory epistemologiczne czy metodologiczne o kształt nauki społecznej, w tym również geografii, sprowadzają się w istocie do jednej głównej kwestii – przeciwstawienia podejścia obiektywistycznego, reprezentowanego przez pozytywizm, podejściu subiektywistycznemu reprezentowanemu w najczystszej formie przez niemiecki idealizm. Podejście obiektywistyczne oznacza próbę przenoszenia metod przyrodoznawstwa do nauk społecznych, traktowanie przedmiotu tych nauk jako „rzeczy", uznawanie deterministycznej wizji natury ludzkiej i przyjęcie nomotetycznej metodologii, dążącej do formułowania praw ogólnych. Natomiast podejście subiektywistyczne oznacza podkreślenie duchowej, znaczeniowej, subiektywnej istoty życia społecznego, odrzucenie naturalistycznej metodologii, przyjęcie woluntarystycznego modelu człowieka oraz postulowanie idiograficznej metodologii, skupiającej się na konkrecie w całej jego szczegółowości.

Istniejący w obrębie geografii człowieka pluralizm teorii ogólnych powoduje, że wybory określonych orientacji i teoretyczno-metodologicznych narzucają ich zwolennikom określone sposoby porządkowania i interpretacji danych badań szczegółowych, wyposażają ich w odmienne systemy pojęciowe i języki, wręcz w odmienne wrażliwości.

Równie obfity jest zestaw teorii empirycznych funkcjonujących w ramach geografii człowieka. W tej sferze, geografia osadnictwa jest jedną z najbardziej płodnych subdyscyplin geograficznych, a dowodzi tego nawet najbardziej skrótowy wykaz tych teorii i modeli (Wilson 1979).

Z tej różnorodności tradycyjnych i współczesnych orientacji wyłania się nauka wewnętrznie bogata przez swe zróżnicowanie albo – jak by to powiedział ktoś inny – podzielona i wewnętrznie sprzeczna:

– nauka zarazem przyrodnicza i społeczna;
– nauka o aspiracjach holistycznych i jednocześnie doceniająca, zwłaszcza ostatnio, walory perspektywy indywidualistycznej;
– nauka poszukująca uniwersalnych praw i jednocześnie wrażliwa na unikatowość jednostkowych sytuacji;
– nauka chorologiczna (przestrzenna) i ekologiczna – opisująca współistnienie człowieka i środowiska w konkretnym miejscu;
– nauka o rzeczach – poszukująca geometrii ich porządku przestrzennego, i nauka o człowieku i jego wyobrażeniach, intencjach, zachowaniach.

Z tego niepełnego przeglądu widać, że geografia jest dyscypliną naukową, która „cierpi na ból głowy" od nadmiaru, wbrew zresztą przysłowiu, które zaprzecza takiej możliwości. Brak spójności w jej obrębie został porównany do państwa w obliczu anarchii. Czy, w związku Z tym, możliwy jest racjonalny wybór w spolaryzowanym i pluralistycznym obszarze teorii funkcjonujących w geografii? Czy można wskazać kryteria, które pozwoliłyby jedne teorie uznać za lepsze, a inne za gorsze? Czy eklektyzm współczesnej geografii jest w ogóle korzystny? A może potrzebne jest geografii całościowe odwzorowanie otaczającego świata? Ale czy jest to możliwe, czy możliwa jest integracja w obrębie geo-

grafii człowieka, a jak postulują niektórzy (np. Hagerstrand 1976), w geografii w ogóle?

Według mnie integracja ta jest niezbędna co najmniej z dwu powodów.

l. Istota geografii zasadza się na całościowym patrzeniu na świat. Wielu geografów podkreśla jej rolę jako integratora obfitych zbiorów informacji, która to rola umożliwia odmienność geografii. Wskazuje się, że geografia jest terytorialna w formie i integralna w treści i oba te kryteria są fundamentalne dla jej odróżnienia od innych nauk (Gochman, Rodoman 1979). Niektórzy uważają, że mimo istnienia od początku silnych tendencji do specjalizacji i różnicowania wiedzy, tkwi w geografii duży potencjał zachowania jej jedności (Gierasimow 1979), a opiera się on na takich zasadach jak regionalizm – zakładający, że wyjściowym przedmiotem badań i opisu geograficznego jest konkretny obszar, czy zasada ekologizmu, polegająca na uwzględnieniu licznych wzajemnych powiązań i uwarunkowań wielu badanych obiektów. Postuluje się budowanie teoretycznej konwergencji między odmiennymi obrazami świata, które współistnieją w teorii i praktyce geograficznej.

2. Z faktu rozbicia teoretycznego i empirycznego geografii wynikają jej obszary ignorancji. Dotyczą one i sfery doboru problemów badawczych (brak wyraźnych problemów, realizacja tylko pewnych tematów, wybór zadań badawczych na podstawie nieczytelnych kryteriów), i sfery metod stosowanych nieadekwatnie, często w stosunku do „natury" przedmiotu badań, i wreszcie rezultatów badań, które nie tworzą czytelnie powiązanej struktury uogólnień. Jednak najcięższym oskarżeniem w stosunku do geografii może być wątpliwość, która uznając jej zdolność do wypełniania funkcji opisowej, podważa jej rolę eksplanacyjną, czyli wyjaśniającą świat zjawisk społecznych.

Reakcją na uświadomienie sobie obszarów geograficznej niewiedzy jest postawa bądź:

– nihilizm, czyli totalna negacja teorii;

– dogmatyzm, a więc bezrefleksyjna akceptacja jednej teorii, czy jednej tradycji teoretycznej;

– programowy eklektyzm, czyli sięgania do różnorodnych i wzajemnie spójnych teorii, w zależności od konkretnych potrzeb badawczych.

Jest jednak jeszcze możliwość innej reakcji, a mianowicie próba twórczej rekonstrukcji, polegająca na poszukiwaniu nowego paradygmatu poprzez syntezę najcenniejszych elementów tradycji i przezwyciężenie jej słabości.

Chcąc zrealizować projekt jedności, całości, integracji geografii trzeba zdawać sobie sprawę z trudności tworzenia owej całości. Wbrew pozorom nie chodzi tu o proste zlepienie kawałków z rozbitego, a wcześniej całego dzbana. Stykamy się bowiem w geografii z rozdwojeniem prawdy między obiektywnością a egzystencją. To rozdwojenie ukazuje się jako wzajemne zawieranie się, „koło". Nie można sprowadzić tego koła do hierarchii, która jako idea syntezy najbardziej zadowalałaby nasz umysł spragniony przejrzystej całości. Nauka chce tę samą miarę obiektywności przykładać nie tylko do przedmiotów, ale i do

człowieka. Człowiek, jako byt na styku między tym co jest podmiotem i zawsze będzie ujmowany w refleksji nad sobą, a tym co może się wystawić na pokaz cudzym spojrzeniom, a więc przedmiotem, jest jednocześnie twórcą wiedzy, jak i jej elementem (Ricouer 1991). I tu tkwi istotny dylemat badawczy nauk społecznych.

Jak dokonać integracji geografii?

Jedną ze strategii proponowanych w filozofii nauk społecznych jest strategia teorii „wielowymiarowej", polegająca na łączeniu różnorodnych aspektów, czy stron badanego zjawiska w całościowym obrazie (Alexander 1982). Teoria jest jednowymiarowa, jeśli różne sfery życia społecznego są traktowane jako zupełnie osobne. Myślenie jednowymiarowe przekształca się w wielowymiarowe, w chwili gdy różne dziedziny, traktowane przedtem jako odrębne, zamknięte koła, zaczyna się widzieć w całokształcie ich wzajemnych związków, jako wielowymiarową strukturę.

Inną propozycją jest strategia syntezy dialektycznej. Istotą metody dialektycznej jest to, że pojęcia fałszywe w swej abstrakcyjnej jednostronności zostają w trakcie procedury przezwyciężone, co nie oznacza ich odrzucenia, ale twórcze wykorzystanie (Kołakowski 1976).

Formułując postulat integracji należy rozróżnić:

1. **systematyzację** wiedzy, czyli jej integrację formalną (systematyzację twierdzeń w obrębie jednej teorii drogą dedukcji, lub redukcji, gdy powiązać trzeba wiele teorii);

2. **syntezę** wiedzy, czyli jej integrację treściową, a jest to właśnie sposób na wyjście z kryzysu poprzez twórczą rekonstrukcję dotychczasowego paradygmatu; chodzi więc o takie przetworzenie treści tradycyjnych teorii, aby z jednej strony znieść ich polaryzację i uzyskać pewien przynajmniej stopień ujednolicenia, a z drugiej umożliwić rozwiązanie dotychczas nierozwiązanych dylematów.

Jedną z szans na przezwyciężenie wymienionych wcześniej dylematów ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych w obrębie geografii człowieka jest, w moim mniemaniu, **koncepcja kulturalistyczna**.

Pojęcie **kultury**, w rozumieniu szerokim, antropologicznym, definiowane jako całokształt zachowań społecznych i ich wytworów, stwarza szansę na integrację **substancjalną** tak odmiennych faktów, jak materialne i idealne wytwory społeczne, sfera znaczeń i wartości oraz człowiek – ich wytwórca.

Całościowe pojęcie kultury daje również możliwości integracji obszaru geografii człowieka w kategoriach **strukturalnych**, czyli stworzenia nowego typu organizacji elementów, pochodzących dotychczas z odmiennych zupełnie światów. Co prawda, prawie niemożliwym jest stworzenie hierarchicznego porządku w ramach tak szerokiej kategorii, bowiem, jak słusznie podkreśla P. Ricouer (1991), spotykamy się w obrębie tej całości z obiektywnością z jednej strony i egzystencją z drugiej, które tworzą raczej struktury zawierania się, a nie hierarchii, jednakże uprawnionym staje się tu sąsiadowanie tych dwu kategorii.

Na poziomie teoretyczno-metodologicznym strategia ta oznacza przezwyciężenie skrajnych, wzajemnie przeciwstawnych założeń typowych dla całej geografii człowieka, problemów typu sporu ontologicznego indywidualizmu z holizmem, czy indeterminizmu z determinizmem. Podejście indywidualistyczne jest dla poznania świata ludzkiego tyleż niezbędne, co i niewystarczające. Życie bowiem ulega obiektywizacji, wytwarzając względnie trwałe struktury wzajemnego oddziaływania między ludźmi w postaci z jednej strony systemów kulturowych (religia, sztuka, prawo, gospodarka, wychowanie), z drugiej zaś, zewnętrznych organizacji społecznych (rodzina, państwo, kościół, korporacje) (Dilthey 1922). Nie można tym strukturom przypisywać egzystencji autonomicznej w stosunku do jednostek ludzkich, ale świat urzeczywistniony nie jest bynajmniej fikcją. Jest on trwalszy aniżeli jednostka, posiada swój własny porządek społeczny i nastręcza 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 „okrężną", poprzez poznanie kultury, tj. ludzkich utrwalonych ekspresji życiowych.

Dopiero w świecie pojmowanym, jako świat ludzkiej kultury uwidaczniają się kategorie znaczeń i wartości zawartych w materialnych wytworach społecznych. W obszarze tej całości zasadne i konieczne są pytania nie tylko „jak" i „gdzie", ale również „co oznacza świat człowieka dla niego samego", „co miał na myśli tworząc go" oraz „co i w jakim zakresie determinowało jego aktywność"?

W obrębie kultury jest miejsce na ludzką wolność jak i świadome i nieświadome skrępowanie zachowań ludzkich oraz świadome manipulowanie jednostkami przez innych. Jednostka jest w tym ujęciu produktem kontekstu, w którym żyje, ale jednocześnie twórcą tego kontekstu. Kultura nie jest siłą, której powinno się przypisywać społeczne wydarzenia lub procesy, a jest raczej kontekstem, w którym te wydarzenia powinny być opisywane (Thomas 1983).

O ile antynomia tego co ogólne i jednostkowe w rzeczywistości społeczno-kulturowej wydaje się dość przejrzysta, to pozostaje do rozwiązania kwestia mechanizmu związków między tymi rzeczywistościami, jak również kwestia stosunku procedur wyjaśniających, stosowanych w obrębie tych rzeczywistości badawczych.

Działanie ludzkie (Ley 1981) jest wypadkową zbioru kontekstów zewnętrznych i wewnętrznych, uświadomionych i nieuświadomionych poprzez pojedynczego człowieka. Metodologicznie oznacza to, iż **rozumienie**, jako rezultat procedury badawczej podejścia humanistycznego, i **wyjaśnienie**, jako końcowy efekt badawczy nurtów pozytywistycznych, nie muszą być synonimami. Procedura wyjaśniania wymagać będzie 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.

Badania człowieka i jego kultury wymagają uwzględnienia przestrzeni, jednakże sama przestrzeń nie stanowi szczególnego układu odniesienia w studiach

nad człowiekiem (Van Passen 1979). Porządek przestrzenny jest w istocie rzeczy porządkiem społeczno-kulturowym i nie da się wyjaśnić za pomocą niezależnie pojmowanych twierdzeń geometrii lub praw fizyki (Rembowska 1994).

Celem mojego opracowania nie była całościowa, pełna wykładnia nowego superparadygmatu, integrującego na nowo całą geografię człowieka. Celem tym z pewnością było: wskazanie na potrzebę takiej integracji, która mogłaby służyć uporządkowaniu i powiązaniu w spójną całość rozproszonych wyników badań geograficznych i skonstruowaniu całościowego oglądu świata badanego przez nich. Kultura jest pojęciem, które wydaje się być szansą na integrację w obrębie geografii człowieka, ale jest raczej wyzwaniem dla geografów przełomu wieków niż gotową propozycją.

LITERATURA

Alexander L, 1982, *Theoretical Logic in Sociology*, Londyn.

Dilthey W., 1922, *Einleitung in die Geisteswissenschaften Schriften*, [w:] Kuderowicz Z., *Światopogląd a życie Diltheya*.

Gierasimow I. P., 1979, *Rola geografii w poznaniu współczesnego świata*, PZLG, z. 4.

Gochman W. M., Rodman B. B., 1979, *Niektóre kierunki rozwoju geografii teoretycznej w ZSRR*, PZLG, z. 4.

Hagerstrand T., 1979, *Geografia i badanie zależności między naturą i społeczeństwem*, PZLG, z. 4.

Kołakowski L., 1976, *Główne nurty marksizmu*, Paryż, s. 400.

Ley D., 1981, *Cultural-humanistic geography*, Progress in Human Geography, vol. 5.

Liszewski S. (red.), 1994, *Geografia osadnictwa i ludności w niepodległej Polsce. Lata 1918–1993*, Łódź.

Rembowska K., 1994, *Kulturowy i społeczny aspekt geografii osadnictwa*, [w:] *Zagadnienia geografii historycznej osadnictwa w Polsce*, M. Koter, J. Tkocz (red.), Toruń–Łódź.

Ricoeur P., 1991, *Podług nadziei*, IW PAX, Warszawa.

Rykiel Z., 1994, *Główne kierunki i metody badań w polskiej geografii osadnictwa*, [w:] *Geografia osadnictwa i ludności w niepodległej Polsce. Lata 1918–1993*, S. Liszewski (red.), Łódź.

Szacki J., 1975, *Wprowadzenie*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, L. Szacki (red), Warszawa, s. 12.

Sztompka P., 1985, *Teoria socjologiczna końca XX wieku. Wstęp*, [w:] *Struktura teorii socjologicznej*, J. H. Turner (red.), PWN, Warszawa.

Thomas W., cyt. za J. Szacki, 1983, *Historia myśli socjologicznej*, s. 602–616.

Wilson A. G., 1979, *Rozważania o geografii teoretycznej*, PZLG, z. 4.

CZŁOWIEK W GEOGRAFICZNYCH OBRAZACH ŚWIATA. PRÓBA REKONSTRUKCJI

1. Wstęp

Niniejsze opracowanie należy do tych, które zadają pytania „dziecinne" – „jaki jest świat?" i „gdzie w nim jest człowiek?", „jaka jest jego kondycja?", „czy istnieje świat niezależny od człowieka?" Są to pytania rzadko dziś zadawane nie tylko w naukach społecznych i humanistycznych, ale również w obszarze filozofii. Brak namysłu nad kwestiami egzystencji okazuje się najbardziej wyrazistą cechą wielkich obszarów współczesnej refleksji. Kluczowymi pojęciami, utraconymi we współczesnym dyskursie, są pojęcia, które zaliczyć można do rozważań o kondycji ludzkiej (*cogito humana*). Nauka zafascynowana „obiektywnymi procesami historycznymi", upajająca się abstrakcyjnymi „strukturami", skazuje człowieka na całkowitą uległość wobec ślepo rozpędzonych procesów.

> „Kiedy świat traci swoje centrum, życie ulega coraz większej fragmentaryzacji i nie spaja go już żaden sens" (Bielik 2000).

Zamiarem autorki jest: (1) rekonstrukcja ontologicznych koncepcji człowieka na tle geograficznych obrazów świata (rzeczywistości), (2) określenie źródeł inspiracji geograficznych w konstruowaniu tych koncepcji, (3) analiza ich przemian w czasie. Jest to próba odbudowy dyskusji o kondycji współczesnego człowieka w geografii, aby odsłonić jego wysiłki przekształcania rzeczywistości w celu stworzenia swojego, w miarę stabilnego i bezpiecznego świata. Autorka chciałaby określić się po stronie tych poglądów, które sytuują się po stronie obrony ludzkiej podmiotowości.

Kategoria podmiotowości nie jest dogmatycznym punktem wyjścia, jej definicja odwołuje się do wartości, która domaga się obrony. Podmiot to kategoria nie tyle epistemologiczna, co egzystencjalna; jest pewnikiem natury egzystencjalnej, a nie poznawczej. Jest głęboką strukturą stałości w świecie ciągłej zmiany, to pewna strategia bycia w kulturze. Tradycja, dziedzictwo kulturowe, wspólnota, inni, świat stają się osobnymi elementami, jeżeli nie spaja ich podmiot świadomy swego powołania, jakim jest bycie centrum. Tylko bowiem subiektywność jednostki zdolna jest do negocjacji między indywidualnością a poczuciem więzi, między potrzebą oryginalności a poczuciem zobligowania przez tradycję, miedzy kreatywnością a koniecznym naśladownictwem, które umożliwia trwanie kultury.

Autorce chodzi również o szerszą refleksję nad badaną przez geografów rzeczywistością. Refleksja tego typu nie tylko strukturalizuje geograficzną dyskusję o tym co badamy i dlaczego, nie tylko prowadzi do namysłu nad charakterem obiektów badań geograficznych, ich własnościami, relacjami między nimi, mechanizmem zmiany w ich obrębie, działającymi procesami, organizacją obiektów, ale jest również wstępem do namysłu nad odpowiedniością metod badawczych. Geograficzne założenia ontologiczne odgrywają bardzo istotną rolę w rozwoju dyscypliny; służą one rozwijaniu i porządkowaniu pojęć, mają znaczenie heurystyczne w stawianiu problemów, formułowaniu hipotez i budowaniu teorii.

Geografia nie powstała jako zwarta i dobrze wyodrębniona dyscyplina naukowa, o wyraźnej koncepcji przedmiotowej. W swej historii przechodziła różne przemiany. Dziś charakteryzuje się fragmentaryzacją pola badawczego, choć na początku była to nauka rozważająca przyrodę i społeczeństwo w jednych ramach wyjaśniających. Również przedmiot badań geograficznych nie jest czymś „gotowym" i nie ma autonomicznego i statycznego charakteru (Chojnicki 2005). Podlega zmianom, które wywoływane są przez stan współczesnej wiedzy ogólnej i szczegółowej. Podlega wpływom mód badawczych, przemian paradygmatycznych oraz przekształceń samej rzeczywistości. Wraz z rozwojem dyscypliny zmienia się również aparat pojęciowy, czyli siatka podstawowych pojęć teoretycznych, które służą do opisu świata, i które określają przedmiot badań. Zasadnicze innowacje w myśleniu geograficznym miały zwykle swe źródła w ingerencji czynników zewnętrznych w stosunku do samej dyscypliny: innych wzorów myślenia naukowego, innych filozofii, innych tradycji intelektualnych.

Konstrukcja geograficznych obrazów świata nie jest bezzałożeniowa; opiera się m. in. na założeniach ontologicznych, przyjmowanych jawnie lub milcząco, a dotyczących pojmowania struktury świata, a zwłaszcza ontologicznego charakteru jego obiektów, czasu i przestrzeni, przyczynowości, przyrody i społeczeństwa, statusu jednostki itp. Geografia odwołuje się do nich poprzez uznanie określonych orientacji filozoficzno-metodologicznych.

Tekst ten jest próbą rekonstrukcji ontologicznych obrazów świata w geografii i miejsca w nich człowieka. Jest to rekonstrukcja – bowiem obrazy te trzeba złożyć z ułamków wypowiedzi poszczególnych geografów czy przedstawicieli poszczególnych podejść geograficznych, którzy przeważnie *implicite*, rzadziej *explicite* odnosili się do ontologicznej sfery rzeczywistości badanej. Rekonstrukcja nosi charakter w pewnym sensie subiektywny, zwłaszcza w kwestii wyborów prezentowanych koncepcji, jak i ich interpretacji. Wybrano chronologiczny porządek analizy geograficznych obrazów świata, chcąc w ten sposób odtworzyć dotychczasową drogę geografii jako nauki o człowieku i konsekwencje stąd wynikające dla jej charakteru. Do analizy wybrano: idealistyczną koncepcję człowieka i świata Rittera, naturalistyczną koncepcję rzeczywistości Ratzla, humanistyczną ontologię szkoły francuskiej Paula Vidala de la Blache'a, amerykańską szkołę geografii kultury C. Sauera, podejście scjentystyczne, po-

dejścia antyscjentystyczne (radykalizm i behawioryzm) oraz ontologię współczesnego humanizmu w geografii. Wybór ten jest bardzo obszerny co wpływa z konieczności na powierzchowność prezentacji.

2. Idealistyczno-teleologiczna koncepcja świata i człowieka Karla Rittera

Źródła antropogeografii Rittera leżą w oświeceniowej antropologii filozoficznej, która charakteryzowała się przejściem od filozofii rozpatrującej istotę człowieka wobec racjonalnego porządku nieskończonego świata do antropologii historycznej, w której człowieka odnosi się do procesu historycznego. Oświeceniowa antropologia stworzyła przekonanie o istnieniu jednej i niezmiennej natury ludzkiej. Owo przekonanie kazało szukać wyjaśnienia przyczyn wszelkich różnic między ludźmi poza nimi samymi – w czynnikach zewnętrznych warunków życia człowieka. Do przewodnich myśli oświecenia należało również pojęcie postępu, a wiara w postęp grała ważną rolę w upowszechniających się poglądach na historię. Według I. Kanta (wyd. 1971) istota człowieczeństwa nie zawiera się w naturze ludzkiej stanu przedspołecznego, lecz w naturze rozumianej jako moralne powołanie homo sapiens, które wynosi go ponad przyrodę, a nawet wręcz go jej przeciwstawia. Człowiek jako podmiot należy do królestwa wolności, jest bytem moralnym, jako przedmiot natomiast należy do królestwa przyczynowości.

Romantyzm, drugie źródło inspiracji Rittera – była to idealistyczna koncepcja metafizyczna XIX wieku. Oznaczał erę maksymalizmu filozoficznego, odwrotu od jednolitości, ogólności i charakteryzował się estetyzującą niechęcią do standaryzacji. F. Schelling, jeden z twórców romantyzmu niemieckiego, rozwinął filozofię przyrody i nadał jej orientację estetyczną i religijną. Stworzył teleologiczny pogląd na historię przyrody. Przyroda wg niego to siła żywa i twórcza. Szukał absolutu, który przekracza i materię i jaźń, który sytuuje się ponad tymi przeciwstawieniami (Rembowska 2002a).

Ziemioznawstwo Rittera wyrosło pomiędzy przyrodniczą a metafizyczną koncepcją człowieka. Od Herdera przejął Ritter koncepcję geografii jako nauki o stosunku między Ziemią a człowiekiem, od Schellinga teleologiczny (celowościowy) pogląd na historię przyrody. Na czoło jego zainteresowań wysunęły się związki między człowiekiem a przyrodą oraz między społeczeństwem (z jego historią) a przyrodą.

Stworzył ideę, że ludzkość nie mogłaby istnieć bez swej areny, którą jest Ziemia. Była to ontologia idealistyczno-teleologiczna, chrześcijańska wizja rzeczywistości. Uniwersum jest uporządkowane hierarchicznie. Ta hierarchia w pewnym sensie napędza aktywność człowieka ku Bogu w procesie uczłowieczania siebie i Ziemi. Człowiek jest tworem boskim, żyje z innymi, ale jego natura jest w gruncie rzeczy określona przez prawa Boskie, choć dana jest mu wolność i może wybierać swoją drogę. W „ritteriańskim świecie" człowiek ma

jasno wytyczony cel, którym jest zbawienie. W procesie doskonalenia się człowieka, czas ma bardziej wymiar boski niż społeczny. Ostatecznym sensem rozwoju człowieka jest spotkanie z Bogiem (Rembowska 2002a).

Ritter uznawał tezę o wyjątkowym charakterze istoty ludzkiej i jej szczególnym przeznaczeniu. Przyznawał człowiekowi i jego kulturze wyjątkową rolę w historycznym procesie kształtowania Ziemi i traktował je jako przeznaczenie rodu ludzkiego, które zaplanował sam Bóg. Bycie człowieka na Ziemi jest egzystencją głównie w wymiarze moralnym. Rozwój cywilizacji to środek dla doskonalenia człowieka i kształcenia go na „obywatela niebieskiego". Bóg jako przyczyna i gwarant porządku w przyrodzie oraz w świecie ludzkim, realizuje swój zamiar poprzez przyrodę, która z jego mocy staje się „wychowawcą człowieka". Natura, dzięki Bogu staje się więc przyjaciółką człowieka (Jędrzejczyk 1997,1999) i jego duchem opiekuńczym, a Ziemia – nosicielką człowieka i kierowniczką całego rodzaju ludzkiego w jego drodze do Boga.

ŚWIAT MA STRUKTURĘ WERTYKALNĄ (HIERARCHICZNĄ)

BÓG JEST PRZYCZYNĄ I GWARANTEM PORZĄDKU ŚWIATA

CZŁOWIEK I ŚWIAT MAJĄ WYMIAR METAFIZYCZNY

CZŁOWIEK JEST ISTOTĄ WYJĄTKOWĄ WŚRÓD STWORZEŃ

WRAZ Z KULTURĄ JEST INSTRUMENTEM W RĘKACH BOGA

CZŁOWIEK DZIAŁA CELOWO

CELEM CZŁOWIEKA JEST BÓG (ZBAWIENIE) – CZŁOWIEK FUNKCJONUJE WIĘC GŁÓWNIE W PORZĄDKU MORALNYM, A NIE PRAGMATYCZNYM

ROZWÓJ CYWILIZACJI, KULTURY LUDZKIEJ TO ŚRODEK MORALNEGO DOSKONALENIA CZŁOWIEKA

PROCES TEN ODBYWA SIĘ W CZASIE (CZAS MA WYMIAR BOSKI BARDZIEJ NIŻ SPOŁECZNY)

ZIEMIA JEST NOSICIELKĄ CZŁOWIEKA, JEGO DOMEM (ROZUMIANA JEST W KATEGORIACH ANTROPOLOGICZNYCH, A NIE PRZYRODNICZYCH)

ZIEMIA JEST PODŁOŻEM DOSKONALENIA SIĘ CZŁOWIEKA, JEGO PROCESU UCZŁOWIECZANIA SIĘ

ISTNIEJE WIĘC FUNDAMENTALNY ZWIĄZEK MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I NATURĄ

W SWEJ DRODZE DO BOGA CZŁOWIEK PRZEKSZTAŁCA NATURĘ I NADAJE JEJ SWOJE PIĘTNO (TWORZY KRAJOBRAZ)

3. Naturalistyczna koncepcja człowieka Fryderyka Ratzla

Ritteriańska idealistyczno-teleologiczna koncepcja świata i człowieka, idealistyczno-teleologiczna wyparta została przez kierunek fizyczny w geografii; filozoficzne korzenie koncepcji Rittera zastąpiła inspiracja nauk przyrodniczych. Antropogeografia Ratzla wywodzi się z tradycji ewolucjonizmu społecznego i pozytywizmu. Ewolucjonizm wykazywał zainteresowanie problematyką rozwoju społecznego czyniąc poznanie jego praw naczelnym zadaniem nauk społecznych. Ewolucjoniści podzielali naturalistyczne przekonanie o jedności świata i wiedzy o nim. Zaliczenie rzeczywistości ludzkiej do świata przyrody łączyło się z założeniem, że podlega on tym samym prawom, co świat przyrody. Ewolucja, najbardziej powszechne prawo wszechświata utożsamiana była z postępem. Wszystkie społeczeństwa rozwijają się w tym samym kierunku ale w różnym tempie. Ewolucjoniści podnosili rolę dyfuzji, która była rozumiana nie jako przypadkowe zapożyczenie, lecz jako wynikająca z osiągnięcia przez dane społeczeństwo szczebla, na którym jakiś element kultury jest niezbędny. Przyrost ludności jest jednym z takich szczebli.

Formacja pozytywistyczna negowała ontologię idealistyczno-teleologiczną. Gatunek ludzki stwarza opór przyrodzie, by nie popaść ponownie w zwierzęcość. W tej drodze poddaje się wpływom zewnętrznym, zapomina o swym przeznaczeniu moralnym. Głównych pojęć i koncepcji określających miejsce i rolę człowieka w środowisku dostarczał determinizm, organicyzm oraz mechanicyzm. Pozytywizm jest więc metodologią, przez pryzmat której świat ludzki kurczy się do wymiarów natury – przyrody.

Ratzel rozwinął ideę antropogeografii jako nauki o stosunku między Ziemią i człowiekiem zgodnie z pozytywistyczną wiedzą empiryczną. W jego ujęciu człowiek, jako część świata, podlega prawom rozwoju własnej planety, którą jest Ziemia. „Ja" jest z gruntu świeckie i antymetafizyczne. Nieznana jest mu idea sacrum i wymiar hierarchiczny świata. Jest empiryczne i rozdrobnione, jeśli się wokół czegoś krystalizuje, to jest to kultura, pojmowana jako dochodzące z daleka głosy ludzkiej mądrości, które pozwalają dostosować się człowiekowi do warunków środowiskowych. To zapowiedź „ja", któremu brak centrum, „ja" empirycznego. Struktura hierarchiczna ludzkiego świata przemienia się w różnorodność elementów równorzędnych dla porządku hierarchicznego. Biologiczne określenie osoby likwiduje problem jądra człowieka.

Historia ludzkości jest nie tylko odzwierciedleniem historii przyrody, lecz jest wprost historią naturalną. Życie na Ziemi jest całością, którego formy są wyrazem tego samego rozwoju. Człowiek tkwi w kręgu zjawisk przyrody i traktowany jest łącznie z nimi jako całość. Ritteriański Bóg został zastąpiony przez boga – przyrodę. Nastąpiła redukcja świata duchowego i dualistycznej natury świata. Człowiek rozpatrywany był przez Ratzla jako istota biologiczna, element ludzkiego gatunku biologicznego, która jest produktem ogólnych praw rozprzestrzeniania się życia. Nie jest produktem swojej historii, a przedmiotem ewolucji

przyrody. Człowiek nie jest bytem wolnym. Jest zdeterminowany przez prawa rządzące przyrodą. Inne sfery ludzkiego życia są wtórne wobec biologicznego wymiaru człowieka. Człowiek jest gatunkiem biologicznym, żyjącym w poziomo skonstruowanym świecie, bez centrum, bez sacrum, bez uświadomionego celu. Pozbawiony jest świadomości, istnieje poza przeżyciem.

ŚWIAT NIE MA WYMIARU HIERARCHICZNEGO; SKŁADA SIĘ Z WIELU ELEMENTÓW RÓWNORZĘDNYCH W POZIOMO SKONSTRUOWANEJ RZECZYWISTOŚCI

ŚWIAT LUDZKI KURCZY SIĘ DO WYMIARÓW NATURY – PRZYRODY

INNE SFERY LUDZKIEGO ŻYCIA SĄ WTÓRNE WOBEC BIOLOGICZNEGO WYMIARU CZŁOWIEKA

NASTĘPUJE REDUKCJA DUALISTYCZNEJ NATURY ŚWIATA (MATERIA, DUCH) I SPROWADZENIE JEJ DO WYMIARU MATERIALNEGO

ŚWIAT JEST JEDNOŚCIĄ RZĄDZONĄ PRZEZ PRAWA PRZYRODNICZE

CZŁOWIEK JEST TWOREM NATURY, BYTEM BIOLOGICZNYM, ELEMENTEM GATUNKU BIOLOGICZNEGO

„JA" JEST ANTYMETAFIZYCZNE I EMPIRYCZNE

CZŁOWIEK NIE JEST PRODUKTEM SWOJEJ HISTORII A PRZEDMIOTEM EWOLUCJI PRZYRODY; ROZWÓJ CZŁOWIEKA JEST CELEM SAMYM W SOBIE

CZŁOWIEK JEST BYTEM ZDETERMINOWANYM PRZEZ PRZYRODĘ, PASYWNYM, POZBAWIONYM ŚWIADOMOŚCI

KULTURA LUDZKA JEST EFEKTEM PROCESU PRZYSTOSOWANIA SIĘ CZŁOWIEKA DO ŚRODOWISKA NATURALNEGO (DETERMINIZM ŚRODOWISKOWY)

W WYNIKU PRZYSTOSOWYWANIA SIĘ GATUNKU LUDZKIEGO DO ZRÓŻNICOWANEGO ŚRODOWISKA POWSTAJĄ RÓŻNORODNE OBSZARY KULTUROWE

4. Humanistyczna ontologia szkoły francuskiej Paula Vidala de la Blache'a

W przeciwieństwie do idealistycznej geografii niemieckiej, która zwracała się zawsze ku całości absolutnej, żadnej części nie przyznając bytu samoistnego, myśl francuska jest analityczna. Miała ona związek z metodologią humanistyczną, która społeczeństwo traktowała jako odrębny byt swoiście ludzki. Francuska geografia człowieka szła drogą wytyczoną przez pozytywistyczna szkołę socjologiczną E. Durkheima (1968), która zakładała, że związki człowieka ze światem społecznym i przyrodniczym nie mogą być opisane wyłącznie przez prawa i teorie nauk przyrodniczych. Socjologizm był ruchem w kierunku uznania swoistości przedmiotu badań społecznych i uwolnienia ich od skrajnego naturalizmu pozytywistycznego. Przedstawicielom tego kierunku chodziło o zaznaczenie swoistości faktów społecznych na tle przyrodniczych. Socjologizm był więc antyredukcjonizmem. Odchodził również od ewolucjonizmu; poszedł w kierun-

ku badania głównie związków między faktami społecznymi. Wg Durkheima człowiek jest dwoistością duszy i ciała. Dzięki religii wykracza on poza zwierzęcość. Ponad jednostką jest społeczeństwo – system działających sił. Poszukiwano przyczyn zjawisk społecznych wyłącznie w sferze innych zjawisk społecznych. Zwolennicy socjologizmu starali się wytyczyć granicę między zjawiskami życia jednostkowego a zjawiskami życia zbiorowego. Z wiedzy o tych pierwszych nie da się wydedukować żadnej wiedzy o tych drugich; innymi słowy społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek.

Socjologizm na nowo postawił kwestię istoty człowieka w uniwersum realnym. Do tej pory traktowano jednostkę ludzką jako *finis naturae* – wytwór natury. Teraz uznano, że ponad jednostką jest społeczeństwo, nie będące bytem nominalnym i wyrozumowanym, lecz systemem działających sił, możliwy stał się nowy sposób wyjaśniania człowieka.

Poglądy francuskiej humanistycznej szkoły geografii człowieka przeciwstawiały się skrajnemu determinizmowi, czyli przekonaniu, że o przeznaczeniu ludzi decydują siły natury. Złagodzono więc mniemanie o wpływach przyrody na człowieka, a podkreślono rolę wpływów społecznych i kulturowych. Według przedstawicieli tej szkoły to organizacja społeczna i kultura ludzka decydują o relacjach człowieka z przyrodą. Jednostka przestaje być samotna i staje się częścią zespołów ludzkich, odgrywając istotną rolę w kształtowaniu się praw i obyczajów ludzkich, w tym tych odnoszących się do przyrody.

Zbiorowości ludzkie pojmowane były jako posiadające organizację wewnętrzną i swoistą kulturę. Społeczeństwo jest zarówno wytworem jak i twórcą swego otoczenia. Działalność grup społecznych polega nie tylko na walce z siłami przyrody, lecz raczej na współpracy. Kategoria *genre de vie* (sposób, styl życia) jest niezbywalna dla zrozumienia mechanizmów tworzenia rzeczywistości materialnej. Stawała się ona głównym czynnikiem determinującym charakter kontaktów społecznych z naturą (Vidal de la Blache 1922).

W procesie poszerzania ekumeny poszczególne wspólnoty ludzkie wytwarzają określone kultury (*civilisation*) i odpowiadające im sposoby życia. Kultura jest źródłem idei, wartości, zwyczajów, wierzeń, które wyposażają człowieka w kreatywne lub niszczące siły. Dzięki kulturze człowiek poddaje sobie środowisko. Kultura pozwala człowiekowi uniknąć determinizmu środowiskowego – to jej podstawowa funkcja. Człowiek nie jest biernym czynnikiem przyrody, a czynnym i najpotężniejszym elementem przekształcającym Ziemię. Stanowi to istotną modyfikacją antropogeografii Ratzla. Działalność w środowisku jest działalnością zbiorową – społeczną, opartą na specyficznej organizacji i kulturze.

ŚWIAT MA CHARAKTER HIERARCHICZNY; PONAD CZŁOWIEKIEM USYTUOWANE JEST SPOŁECZEŃSTWO (SYSTEM DZIAŁAJĄCYCH SIŁ)

SPOŁECZEŃSTWO JEST ZARÓWNO WYTWOREM, JAK I TWÓRCĄ SWEGO OTOCZENIA

CZŁOWIEK JEST BYTEM SPOŁECZNYM, ELEMENTEM SPOŁECZEŃSTWA, WSPÓLNOTY; RZĄDZĄ NIM PRAWA SPOŁECZNE

JEDNOSTKA NIE JEST SAMOTNA, STAJE SIĘ CZĘŚCIĄ ZESPOŁÓW LUDZKICH

CZŁOWIEK JEST CZYNNYM I NAJPOTĘŻNIEJSZYM ELEMENTEM KSZTAŁTUJĄCYM ZIEMIĘ

W PROCESIE POSZERZANIA EKUMENY WSPÓLNOTY LUDZKIE TWORZĄ ORGANIZACJĘ WEWNĘTRZNĄ I SWOISTĄ KULTURĘ, KTÓRA PRZEJAWIA SIĘ W ICH SPOSOBACH ŻYCIA

KULTURA JEST ŹRÓDŁEM IDEI, WARTOŚCI, WIERZEŃ, KTÓRE WYPOSAŻAJĄ CZŁOWIEKA W SIŁY KREATYWNE LUB NISZCZĄCE

ORGANIZACJA SPOŁECZNA GRUP LUDZKICH I ICH KULTURA DECYDUJE O RELACJACH CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ; RELACJE TE MAJĄ CHARAKTER DIALEKTYCZNY (POSYBILIZM)

KULTURA JEST ŚRODOWISKIEM WEWNĘTRZNYM (*MILIEU INTERNE*) CZŁOWIEKA I DYKTUJE PARAMETRY JEGO ROZWOJU, A ŚRODOWISKO ZEWNĘTRZNE (*EXTERNE*) STWARZA MOŻLIWOŚCI TEGO ROZWOJU

KULTURA POZWALA CZŁOWIEKOWI UNIKNĄĆ DETERMINIZMU ŚRODOWISKOWEGO

DZIAŁALNOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚRODOWISKU JEST DZIAŁALNOŚCIĄ ZBIOROWĄ – SPOŁECZNĄ; JEJ EFEKTEM SĄ KRAJOBRAZY KULTUROWE I REGIONY

5. Człowiek w kulturowym ujęciu amerykańskiej szkoły Carla Sauera

Inspiracją dla tej szkoły geograficznej była amerykańska antropologia kultury, a zwłaszcza koncepcja kultury jako ponadorganicznego bytu A. Kroebera (1989). Kultura była przez niego pojmowana jako byt reagujący pod wpływem własnych praw, byt ponad człowiekiem, nie dający się zredukować do działań jednostek. Koncepcja ta przypisywała kulturze osobny status ontologiczny i siłę przyczynową. Rzeczywistość społeczno-kulturowa determinuje zachowania ludzkie. Jednostka jest nośnikiem siły kulturowej. Kultura kontroluje człowieka tak jak kod genetyczny. Stanowi również siłę porządkującą przestrzeń (Rembowska 1999a, b).

Proces przyswajania kultury odbywał się wg tej koncepcji nie drogą społeczną (poprzez uczenie się), a drogą nawykową. Bezrefleksyjny proces przyswajania wartości powoduje powstanie formalnego typu osobowości. Przyjęcie superorganicznej koncepcji kultury powodowało więc założenie o homogenizacji (ujednoliceniu) ludzi wewnątrz kultury.

Amerykańska geografia kultury C. Sauera traktowała rzeczywistość kulturową jako autonomiczną, regulującą życie człowieka. Deterministyczny model kultury nie uwzględniał procesu podejmowania przez jednostki decyzji i ich kreatywności. Człowiek w tym podejściu był istotą pasywną, pozbawioną świadomości i celu. Ludzkie wytwory nierelatywizowane społecznie stawały się niezależne od wytwórcy (Rembowska 1999 a, b). Wynikiem „rządów" kultury są krajobrazy kulturowe.

ŚWIAT MA DUALNY CHARAKTER; TWORZĄ GO KULTURA I NATURA

KULTURA CZERPIE SWE ZNACZENIA Z PRZECIWSTAWIENIA JEJ NATURZE

JEST BYTEM AUTONOMICZNYM (RZĄDZĄCYM SIĘ SWOISTYMI PRAWAMI), HISTORYCZNYM ORAZ ZRÓŻNICOWANYM PRZESTRZENNIE I CZASOWO

KULTURY SĄ WEWNĘTRZNIE HOMOGENICZNE

KULTURA JEST BYTEM PONAD CZŁOWIEKIEM, SIŁĄ DETERMINUJĄCĄ INDYWIDUALNE DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA;

CZŁOWIEK JEST NOŚNIKIEM KULTURY, A NIE JEJ TWÓRCĄ

CZŁOWIEK JEST PASYWNY, BEZREFLEKSYJNY, RZĄDZĄ NIM NIEUŚWIADOMIONE EMOCJE

PROCES PRZYSWAJANIA KULTURY PRZEZ CZŁOWIEKA NIE ODBYWA SIĘ DROGĄ SPOŁECZNĄ (UCZENIE SIĘ) A ODRUCHOWO BEZREFLEKSYJNY PROCES PRZYSWAJANIA KULTURY POWODUJE POWSTANIE FORMALNEGO TYPU OSOBOWOŚCI (JEDNOSTKI W OBRĘBIE KULTURY SĄ PODOBNE)

WARUNKI ŚRODOWISKOWE MAJĄ CHARAKTER OGRANICZAJĄCY, A NIE DETERMINUJĄCY DZIAŁANIA LUDZI

WYTWOREM DZIAŁANIA KULTUR W ŚRODOWISKU NATURALNYM SĄ KRAJOBRAZY KULTUROWE

WYTWORY KULTUROWE MAJĄ FUNKCJĘ GŁÓWNIE UŻYTKOWĄ A NIE SYMBOLICZNĄ

6. Podejście scjentystyczne

Rewolucja metodologiczna i przemiana myślenia na temat procedur racjonalności stosowanych wyjaśnień wytworzyła obraz świata ziemskiego, z naczelnym dla niego dualizmem ontologicznym natury i świata człowieka. Jest to świat bez hierarchii i centrum. Ma konstrukcję głównie ekonomiczną – gospodarka była najistotniejszą jego warstwą, w związku z tym również człowieka definiuje się w tym podejściu w kategoriach wąsko rozumianej racjonalności ekonomicznej. Wszystkie inne ludzkie sfery zostały zanegowane. *Homo rationalis* jest założeniem (aksjomatem), jest zatem, kimś gotowym, niezmiennym. Racjonalność ekonomiczna jest gatunkową jego własnością, gatunkową, bo co prawda człowiek żyje w grupie, ale jest to grupa pomyślana na wzór zbioru innych mieszkańców Ziemi, opisywana w kategoriach statystycznych i demogra-

ficznych, a nie społecznych. Człowiek jest abstrakcyjny, wyrwany z kontekstu swego życia (społeczno-kulturowego, historycznego, przestrzennego), zanurzony i determinowany makrostrukturami i makroprocesami, głównie gospodarczymi. Jest bytem pozbawionym wolności. Nie zmienia się, nie staje się, nie doskonali się, nie tworzy siebie. Jest pozbawiony świadomości i jego związki ze światem mają charakter mechanicystyczny. Nie ma swojego indywidualnego losu. Jest abstrakcją, wyrwanym z kontekstu życiowego bytem, zdominowanym przez swój wymiar intelektualny, w znaczeniu głównie pragmatycznym. Jego aktywność skierowana jest na produkcję (nie ma w tym świecie konsumpcji). Na poziomie działania, jest raczej realizatorem historycznych kierunków przemian niż ich prawodawcą. Jednostka jest elementem grupy – nie opisywanej społecznie w kategoriach ról społecznych, struktur społecznych, w kategoriach kulturowych (wartościującego, wyznaczającego sobie cele życiowe, powiązanego symbolicznie i realnie z innymi poprzez komunikację, czy psychologicznych), ale w kategoriach statystycznych i demograficznych jedynie.

W tym zdehumanizowanym podejściu, historia jest traktowana formalnie. Służy do ilustrowania zmian widocznych w przestrzeni, a nie do rekonstrukcji procesów społeczno-przestrzennych i roli w nich myśli, woli, aktywności ludzkiej.

Oczywiście w ramach podejścia scjentystycznego istnieją holistyczne próby rekonstrukcji świata, ale już nie na wzór XIX-wiecznego organizmu; rolę organizmu zajmuje współcześnie kategoria systemu. Scjentystyczny holizm jest próbą ujęcia świata jako jedności funkcjonalnej. Wynika z niego przekonanie o wzajemnych związkach wszystkich składników świata. Rozpatruje się zjawiska jako zaliczane do systemu i zakłada się, że każde zjawisko spełnia w tym systemie określoną funkcję (ma znaczący wpływ na przetrwanie systemu) i uważa się, że wskazanie tej funkcji jest tożsame z wyjaśnieniem danego zjawiska. Wyjaśnienie funkcjonalistyczne ma mniej lub bardziej charakter teleologiczny (zakłada powszechną funkcjonalność).

ŚWIAT JEST DUALNY; SKŁADA SIĘ Z PRZYRODY I ŚWIATA CZŁOWIEKA

JEST TO ŚWIAT BEZ HIERARCHII I CENTRUM

UNIWERSUM ROZPADA SIĘ NA ODDZIELNE FRAGMENTY (JEST ZATOMIZOWANE I FRAGMENTARYCZNE)

ZNIKA KATEGORIA KULTURY I SPOŁECZEŃSTWA JAKO SYNONIMY JEDNOŚCI ŚWIATA CZŁOWIEKA

FRAGMENTY UNIWERSUM SĄ NIEZALEŻNE OD SWEGO TWÓRCY – CZŁOWIEKA; NIECZYTELNE STAJĄ SIĘ ICH SPOŁECZNE I INDYWIDUALNE ZNACZENIA

ŚWIAT JEST HOMEOSTAZĄ, OAZĄ SPOKOJU, JEST POZBAWIONY KONFLIKTÓW

MA STRUKTURĘ GŁÓWNIE EKONOMICZNĄ I PRZESTRZENNĄ

CZŁOWIEK JEST CZĘSTO NIEOBECNY W TYM ŚWIECIE

JEST BYTEM UPRZEDMIOTOWIONYM, POZBAWIONYM SFERY PSYCHOLOGICZNEJ, METAFIZYCZNEJ

ZOSTAŁ ZREDUKOWANY DO SWEJ FUNKCJI PRODUKCYJNEJ (SIŁA ROBOCZA, ELEMENT PRODUKCJI)

RACJONALNOŚĆ CZŁOWIEKA JEST AKSJOMATEM (CZŁOWIEK JEST BYTEM „GOTOWYM", NIEZMIENNYM)

HOMO OECONOMICUS TO BYT RACJONALNY W WĄSKIM SENSIE EKONOMICZNYM, CZŁOWIEK PRAGMATYCZNY, DZIAŁAJĄCY POD WPŁYWEM BODŹCÓW I PODNIET MATERIALNYCH

CZŁOWIEK JEST BEZREFLEKSYJNY, BIERNY, ZDETERMINOWANY W SWYCH DZIAŁANIACH PRZEZ MAKROSTRUKTURY I MAKROPROCESY

JEST ABSTRAKCJĄ – WYRWANY Z KONTEKSTU SWOJEGO ŻYCIA, ZE SWOJEJ BIOGRAFII, ZE SWEGO ŚRODOWISKA, ZE WSPÓLNOTY

CZŁOWIEK NIE MA HISTORII

7. Człowiek w wizjach antypozytywistycznych

Przewrót antypozytywistyczny w geografii był wielopłaszczyznowy i polegał przede wszystkim na:

– uhistorycznieniu rzeczywistości (żadnego faktu nie da się wyjaśnić tak długo, jak długo traktuje się go, jako niezmiennego i raz na zawsze danego);

– podejściu indywidualizującym (fakty zasługują na uwagę jako takie, nie zaś tylko jako *egzemplum* ciągów przyczynowo-skutkowych);

– zatarciu wytyczonej przez pozytywistów granicy między podmiotem i przedmiotem poznania oraz między świadomością naukową a potoczną. Wiedza społeczna jest nieuchronnie samowiedzą historyczną człowieka konkretnego. Traktuje się ją jako ekspresję życia, nie zaś odzwierciedlenie niezależnej od obserwatora rzeczywistości;

– relatywizacji; tworzenie jakichkolwiek sądów wymaga uwzględnienia kontekstu historyczno–kulturowego;

– tworzeniu nowego modelu człowieka – przeciwko jego wersji „racjonalistycznej" i „utylitarystycznej".

8. Społeczna koncepcja radykalizmu

Podejście radykalne odwołuje się (choć powierzchownie) w pierwszym rzędzie do materializmu historycznego Karola Marksa i dialektyki heglowskiej. Narodziło się jako konstatacja ideologiczna i metodologiczna. W sensie metodologicznym wymierzone jest przeciwko takim przejawom pozytywizmu, jak neutralizm aksjologiczny, indukcjonizm przejawiający się w kulcie danych statystycznych, ścisłych metod, zwłaszcza klasyfikacji i pomiaru, wzorcowi „wiedzy obiektywnej", mitowi „status quo", tyranii faktów i fetyszyzmowi przestrzeni. Formuła dialektyki w interpretacji zdarzeń społecznych urzeczywistnia się po-

przez stosowanie tez: o historyzmie, jako podstawowej zasadzie metodologii, o praktyce społecznej jako podstawie poznania, o dialektyce przedmiotu i podmiotu w działalności poznawczej, o dialektyce prawdy względnej i absolutnej (Rembowska 2002b).

Społeczeństwo, którego elementem jest człowiek, sytuuje się na szczycie hierarchii tego świata. To ono formułuje cele działania, normy, wzory i realizując je przekształca świat przyrody. Człowiek społeczny to jednostka mocno określona przez swe miejsce w społeczeństwie i społecznie skonstruowanej przestrzeni. Operuje wiedzą zdobytą w trakcie swego życia, która zmienia się i rozszerza, i to ta wiedza jest mediatorem między światem, do którego się odnosi, i działaniem człowieka. Wiedza pozwala rozumieć świat i uniknąć roli przedmiotu procesów ekonomicznych, politycznych itp. Człowiek jest współtwórcą społeczeństwa, ale równocześnie jest determinowany przez nie. Jego los indywidualny jest istotny tylko jako egzemplifikacja losu grupowego. Świadomość takiego człowieka nie jest ukonstytuowana w sferze ekonomicznej, ale szerszej – społecznej. Człowiek podejmuje wybory w ramach uświadamianych przez siebie możliwości.

ŚWIAT JEST HIERARCHICZNY; NA SZCZYCIE TEJ HIERARCHII JEST SPOŁECZEŃSTWO

SPOŁECZEŃSTWO ROZWIJA SIĘ POPRZEZ ZDERZANIA PRZECIWIEŃSTW (DIALEKTYCZNIE)

CZŁOWIEK JEST WSPÓŁTWÓRCĄ SPOŁECZEŃSTWA, ALE JEDNOCZEŚNIE JEST DETERMINOWANY PRZEZ NIE

SPOŁECZEŃSTWO FORMUŁUJE CELE DZIAŁAŃ JEDNOSTEK, WZORY ZACHOWAŃ JEDNOSTKOWYCH

CZŁOWIEK KIERUJĄC SIĘ TYMI CELAMI I WZORAMI PRZEKSZTAŁCA ŚWIAT

CZŁOWIEK SPOŁECZNY (*HOMO POLITICUS*) JEST MOCNO OKREŚLONY PRZEZ SWE MIEJSCE W SPOŁECZEŃSTWIE (HIERARCHII SPOŁECZNEJ, STRUKTURACH SPOŁECZNYCH, ROLACH SPOŁECZNYCH)

CZŁOWIEK OPERUJE WIEDZĄ ZDOBYTĄ W TRAKCIE SWEGO ŻYCIA, KTÓRA ROZSZERZA SIĘ

WIEDZA JEST MEDIATOREM CZŁOWIEKA W DIALOGU ZE ŚWIATEM, DO KTÓREGO ODNOSI SIĘ JEGO DZIAŁANIE

WIEDZA POZWALA CZŁOWIEKOWI ROZUMIEĆ ŚWIAT I UNIKNĄĆ ROLI NARZĘDZIA PROCESÓW EKONOMICZNYCH, POLITYCZNYCH, KULTUROWYCH, PRZYRODNICZYCH

INDYWIDUALNY LOS CZŁOWIEKA JEST ISTOTNY, O ILE JEST EGZEMPLIFIKACJĄ LOSU ZBIOROWEGO

CZŁOWIEK PODEJMUJE WYBORY W RAMACH UŚWIADOMIONYCH PRZEZ SIEBIE MOŻLIWOŚCI

DZIAŁANIA SPOŁECZNE KREUJĄ PORZĄDKI PRZESTRZENNE

9. Behawioralna koncepcja świata i człowieka

Rozwój badań behawioralnych w geografii, odwołujących się do tradycji psychologii behawioralnej, był wyrazem rozczarowania normatywnymi i mechanicystycznymi modelami interakcji człowieka i środowiska, opierającymi się na tak wyidealizowanych założeniach na temat zachowania człowieka, jak np. zasada racjonalności ekonomicznej. Behawioralne podejście badawcze jest zasadniczo podejściem nie normatywnym. Koncentruje się na badaniu zewnętrznych zachowań człowieka i jego percepcji środowiska. Behawioryzm przyjmuje na różny sposób okrojoną wizję człowieka kierującego się w swych działaniach jedynie częścią faktycznie działających motywów ludzkich. Człowiek funkcjonujący zgodnie z tak przyjętymi założeniami, „popychany" jest jedynie serią oddziałujących na niego bodźców zewnętrznych i wewnętrznych, które nie wiadomo jak ocenia, jak hierarchizuje i jakie nadaje im znaczenia. Elementem kompetencji kulturowej określającej podstawowe doświadczenia i tworzenia sensu są (obok przestrzeni biologicznej, społeczno–kulturowej i psychologicznej) akty wykraczania poza to, kim się jest i co się ma, a które określane są jako zdolności transgresyjne, zdolności rozwijania tożsamości ponadfunkcjonalnych, które tworzą najwartościowsze treści i dynamikę kultury. Zasadnicze braki tej koncepcji leżą w ubóstwie pojęć opisujących jakościowe różnice analizowanych zjawisk. Skupianie się w myśleniu na analizowaniu tego, co typowe, dominujące, ponadindywidualne w przestrzennych zachowaniach ludzi prowadzi często do łącznego ujmowania procesów i działań jakościowo odmiennych. Integralność ujęcia rzeczywistości ludzkiej, a więc i kulturowej, wymaga uwzględnienia intencjonalnego wymiaru aktywności człowieka, co oznacza, że interpretacja ludzkich zachowań jest niemożliwa, gdy abstrahuje się od wewnętrznej wizji sensu, jakie nadajemy zchowaniom jako podmioty.

ŚWIAT MA DUALNY CHARAKTER: STANOWI GO CZŁOWIEK I JEGO ŚRODOWISKO

W TYM ŚWIECIE NIEOBECNE JEST SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

RZECZYWISTOŚĆ EKONOMICZNA I POLITYCZNA JEST KONTEKSTEM ŻYCIA CZŁOWIEKA I ZACHOWAŃ LUDZKICH

ŚWIAT BEHAWIORYSTÓW JEST ŚWIATEM MIKROSKALOWYM (MA FRAGMENTARYCZNY CHARAKTER)

CZŁOWIEK JEST PODMIOTEM TEGO ŚWIATA, OBDARZONY JEST JAŹNIĄ, MA OSOBOWOŚĆ

JEST OSAMOTNIONY, POZNAJE I DZIAŁA OSOBNO

JEST AKTYWNY – UCZY SIĘ, ZDOBYWA WIEDZĘ O ŚWIECIE, WARTOŚCIUJE ŚWIAT, PODEJMUJE DECYZJE, KTÓRE KIERUJĄ JEGO DZIAŁANIAMI PRZEKSZTAŁCAJĄCYMI ŚRODOWISKO

JEGO RACJONALNOŚĆ JEST OGRANICZONA, BOWIEM WIEDZA LUDZKA O ŚRODOWISKU JEST OGRANICZONA

RELACJE CZŁOWIEKA ZE ŚRODOWISKIEM NIE MAJĄ CHARAKTERU MECHANICYSTYCZNEGO, A SĄ EFEKTEM DYNAMICZNEJ INTERAKCJI CZŁOWIEKA I ŚRODOWISKA, W TRAKCIE KTÓREJ POWSTAJĄ LUDZKIE WYOBRAŻENIA ŚRODOWISKA

ZACHOWANIA LUDZKIE (W TYM PRZESTRZENNE) SĄ EFEKTEM CHARAKTERU WIEDZY CZŁOWIEKA O ŚRODOWISKU I WARTOŚCIOWAŃ ŚRODOWISKA

DECYZJE LUDZKIE KSZTAŁTUJĄ PRZESTRZEŃ NIE TYLKO FIZYCZNIE ALE RÓWNIEŻ MENTALNIE

10. Humanistyczna wizja świata i człowieka we współczesnej geografii

Przyjmowane wcześniej założenia o naturze człowieka, ujmujące go głównie w kategorii adaptacji środowiskowej, zaspokojenia potrzeb, dążenia do homeostazy czy reprodukowania wzorców zachowań, prowadziły do poważnego zubożenia, szczególnie w pojmowaniu rzeczywistości kultury i związanych z nią postaw. Motywacje ludzkie ujmowano w sposób mechanicystyczny i statyczny. Poszukiwano głównie mechanizmów uprzedmiotawiania, a nie wyzwalania się człowieka. Za dużo było przesłanek, a za mało pytań. Koncentracja na tym, co stanowi niezaprzeczalny, empirycznie potwierdzony zespół danych, to znaczy na „intersubiektywnie obserwowanych" zachowaniach, prowadziła do pozbawionego głębszych treści zewnętrznego opisu. Najbardziej nawet wysublimowane analizy korelacji zachowań stwierdzać mogą stwierdzić silne, choć pozbawione znaczenia związki, gubić to co nieliczne i wyjątkowe, ale w świecie ludzkim obdarzone najwyższą wartością.

Rzeczywistości społecznej nie da się zrozumieć bez uwzględniania sensu i wartości, które są udziałem jej uczestników – to podstawowe założenie humanistów, którzy badają społeczeństwo pod kątem obdarzonych sensem działań ludzkich (Mokrzycki 1971). Problem tworzenia i przekazywania znaczeń uznano za podstawowy składnik teorii społeczeństwa. Każda nauka podejmująca ten złożony i wieloaspektowy problem przyjmuje zespół założeń, które nie tylko określają rodzaj stawianych pytań, wyznaczając tym samym obszar podejmowanych analiz, ale także określają właściwy danej dyscyplinie tok rozumowania.

Współczesny humanizm w geografii, inspirując się takimi kierunkami filozoficznymi, jak fenomenologia, egzystencjalizm, personalizm, antropologia filozoficzna, odwołuje się nie tylko do modelu pełniejszego człowieka, ale również bardziej wielostronnego modelu świata ludzkiego, świata, który zapewnia człowiekowi pozycję autonomicznego bytu. Orientacja humanistyczna restytuuje człowieka jako byt odnoszący się nie tylko do rzeczy, ale przede wszystkim do wartości, jako byt moralny, obdarzony jaźnią i wolną wolą (Jędrzejczyk 2001).

Najbardziej całościową koncepcją świata ludzkiego, świata ukierunkowanego personalistycznie jest koncepcja *Lebenswelt* – świata przeżywanego, które wyparło pojęcie świata naturalnego, rewolucjonizująca dotychczasowe schematy

myślowe nauk społecznych w tym względzie (Rembowska 2003). Świat jaki się nam jawi nie jest „poza historią"; jest brzemienny różnymi sensami, których nie można zobaczyć – ale trzeba zrozumieć.

ŚWIAT JEST CAŁOŚCIĄ

CENTRUM ŚWIATA STANOWI CZŁOWIEK (CENTRYCZNA BUDOWA RZECZYWISTOŚCI)

PIERWOTNĄ WARSTWĄ ŚWIATA DLA CZŁOWIEKA JEST ŚWIAT KONKRETNEGO DOŚWIADCZENIA, ŚWIAT LUDZKIEJ KONKRETNEJ EGZYSTENCJI (*LEBENSWELT*)

WSPÓLNOTA, W KTÓREJ ŻYJE CZŁOWIEK STANOWI RAMĘ PRZEŻYWANIA ŚWIATA

CZŁOWIEK JEST KONKRETNY A NIE ABSTRAKCYJNY (JEST OKREŚLONY CZASOWO, PRZESTRZENNIE, KULTUROWO, SPOŁECZNIE)

CZŁOWIEK JEST BYTEM CAŁOŚCIOWYM, INTEGRALNYM I ŚWIADOMYM

INDYWIDUALNIE POSTRZEGA I INTERPRETUJE ŚWIAT

JEST WOLNYM, TWÓRCZYM KREATOREM ŚWIATA I W SENSIE MATERIALNYM I SYMBOLICZNYM

DZIAŁA INTENCJONALNIE – ŚWIADOMIE I CELOWO

ODNOSI SIĘ NIE TYLKO DO RZECZY, ALE PRZEDE WSZYSTKIM DO WARTOŚCI (JEST ZANURZONY W KULTURZE)

GŁÓWNYM PORZĄDKIEM JEGO ISTNIENIA JEST PORZĄDEK MORALNY

CZŁOWIECZEŃSTWO JEST BYTEM DYNAMICZNYM, PROCESEM, CZŁOWIEK STAJE SIĘ, NADAJE ZNACZENIA ŚWIATU I USENSAWNIA GO. DZIAŁA W ŚWIECIE SYMBOLICZNYM. SYMBOLIZM ŚWIATA MA CHARAKTER INTERSUBIEKTYWNY

RELACJE CZŁOWIEKA I ŚRODOWISKA MAJĄ CHARAKTER DIALEKTYCZNY A NIE FUNKCJONALNY

CZŁOWIEK PRZEZ SWOJE DOŚWIADCZENIE PRZEKSZTAŁCA PRZESTRZEŃ W MIEJSCA (SKUPIENIE ZNACZEŃ)

MIEJSCA SĄ FUNDAMENTALNYM WYRAZEM LUDZKICH POWIĄZAŃ ZE ŚWIATEM

Podsumowanie

Przedstawiony powyżej przegląd koncepcji człowieka w historii geografii, z konieczności wybiórczy i schematyczny, obrazuje olbrzymie zróżnicowanie poglądów na ten temat i ich znaczną dynamikę w czasie. Wyłania się z nich obraz człowieka traktowanego podmiotowo lub uprzedmiotowionego, człowieka rozpiętego między wolnością a determinacją, między świadomością a nawykiem, między abstrakcją i egzystencją, między naturą i kulturą, między liczbą

a sensem. Przemiany koncepcji można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Jednym z nich jest na pewno refleksja nad „szerokością", „głębokością" czy „całościowością" rozumienia istoty człowieka w geografii. Z tego punktu widzenia wyróżnić można koncepcje pogłębione i koncepcje redukcjonistyczne. Do tych pierwszych zaliczyć można romantyczną i całościową wizję człowieka jako stworzenia Bożego Rittera, humanistyczną koncepcję człowieka zakorzenionego w społeczeństwie, kulturze i środowisku Paula Vidala de la Blache'a czy model człowieka głęboko zanurzonego w egzystencji współczesnego humanizmu. Na przeciwległym biegunie należy usytuować redukcjonistyczny pozytywistyczny model człowieka *exemplum* gatunku biologicznego w wersji XIX-wiecznego determinizmu środowiskowego Ratzla „racjonalnego bytu" XX-wiecznego i scjentyzmu. Pomiędzy nimi sytuują się modele kulturalistyczne, behawioralne i radykalne.

Innego rodzaju aspekt analizy dotyczy źródeł tych obrazów. Koncepcje o filozoficznych korzeniach (romantyzm, oświecenie, dialektyka heglowska, filozofia marksistowska, fenomenologia, egzystencjalizm) poprzez odwoływanie się do całościowych i ontologicznych wizji, mają charakter pełniejszy (człowiek jako stworzenie boże, wolne w swych wyborach, czyniące z Ziemi swój dom w koncepcji Rittera, człowiek społeczny poprzez praktykę zmieniający nie tylko świat, ale i swój do niego stosunek (nurt radykalny), człowiek jako centrum świata, byt myślący, odczuwający, tragiczny, uwikłany egzystencjonalnie, symbolizujący swoje środowisko życia (we współczesnym humanizmie). Gdy źródłem obrazu człowieka stają się koncepcje metodologiczne (np. naturalizm, odmiany pozytywizmu) człowiek kurczy się do rozmiarów rzeczywistości, która określona jest jako dopuszczalna metodologicznie i staje się jedynie organizmem lub rzeczą. Inne źródła – socjologiczne, antropologiczne, psychologiczne redukują człowieka mniej lub bardziej do wymiarów dyscyplinarnego punktu widzenia.

Śledząc przemiany wizerunku człowieka w tradycji geografii i jej współczesnych wersjach, można zauważyć, że świadomość tych koncepcji i konsekwencji wynikających z ich praktykowania wśród geografów jest stosunkowo niewielka, co tłumaczy niski poziom zainteresowania problematyką ontologiczną w geografii. Wzrost wiedzy geografów w tym względzie może być pierwszym krokiem do przeformułowania nie tylko świadomości badawczej, ale również problematyki badawczej geografów.

LITERATURA

Bielik A., 2000, *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formę duchowości*, Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych Universitas, Kraków.

Chojnicki Z., 2005, *Problematyka metodologiczna przedmiotu geografii*, [w:] *Geografia jako nauka o przestrzeni, środowisku i krajobrazie*, W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski (red.), Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, s. 11–23.

Durkheim E., 1968, *Zasady metodologii socjologicznej*, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 1997, *Antropologia polska XIX i XX wieku*, Wyd. UW, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 1999, *Myśl Geograficzna Wacława Nałkowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 2001, *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Kant I., 1971, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa.

Kroeber A.L., 1989, *Istota kultury*, PWN, Warszawa.

Mokrzycki E., 1971, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa.

Rembowska K., 1999a, *Problemy wyjaśniania w geografii kultury*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica, 2, Łódź, s. 3–10.

Rembowska K., 1999b, *Amerykańska szkoła geografii kultury. Problemy, perspektywy*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica. Socio-Oeconomica, 2, Łódź, s. 11–19.

Rembowska K., 2002a, *Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Rembowska K., 2002b, *Perspektywy badań geograficznych w świetle dialektycznych koncepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań geograficznych*, E. Orłowska (red.), Wrocław, s. 9–19.

Rembowska K., 2003, *Świat człowieka w perspektywie kulturowej*, [w:] *Kulturowy aspekt badań geograficznych*, E. Orłowska, J. Klementowski (red.), Wrocław, s. 19–35.

Vidal de la Blache P., 1922, *Principes de geographie humaine*, Armand Colin, Paryż.

ŚRODOWISKO CZŁOWIEKA – NOWE PERSPEKTYWY BADAWCZE

W dobie coraz częstszych werbalizacji niepokojów o geografię, istotna staje się rozmowa o tym, co to jest geografia. jaka jest, i jaka może być. Istotnym elementem tej dyskusji powinno być zastanowienie nad znaczeniem podstawowych pojęć geograficznych i ich wzajemnymi relacjami. Mój głos w tej dyskusji jest próbą dotknięcia problematyki, a nie systematycznym, wyczerpującym studium. Nie ma on akademickich ambicji przedstawienia całości problematyki, dotyka jej zaledwie w kilku punktach, nie usiłując znaleźć jednoznacznego rozwiązania. Mam nadzieję jednak, iż odsłoni nowe i moim zdaniem bardzo pożądane aspekty tradycyjnych kategorii geograficznych.

Każda epoka wytwarza własny styl myślowej procedury – stawiania i rozwiązywania zagadnień badawczych, kształtowania narzędzi pojęciowych, po swojemu rozkłada akcenty, wartościuje, eksponuje znaczenia. W sposób szczególny dotyczy to zawsze problematyki związanej z kondycją człowieka i jego świata. Jeśli klasyczne nauki humanistyczne zwykły podkreślać przede wszystkim to, co stałe w ludzkiej istocie bądź naturze, to współczesna myśl społeczna i humanistyczna jest raczej skłonna do eksponowania zmienności, procesualności, sytuacyjności i przypadkowości tego, co ludzkie. To samo odnosi się również do świata człowieka. Współczesna geografia jest w fazie przekształceń teoretyczno-metodologicznych z jednej strony, z drugiej zaś podlega naporowi dynamicznie zmieniającego się świata. Jest to sytuacja dyskomfortowa, bowiem zmusza do refleksji i przewartościowań, ale jednocześnie generuje pytania, które stwarzają nowe horyzonty myślenia o tym, co wydaje się już znane i poznane w geografii.

Kategoria środowiska jest fundamentalna dla tradycji geografii; nie bez kozery powstało określenie „środowisko geograficzne", świadczące o tym, że geografowie chcieli zawłaszczyć je dla swoich badań. Jest to pojęcie wieloznaczne nie tylko dlatego, że odnosi się do różnych rzeczywistości przez nie opisywanych (np. „naturalnej", „przyrodniczej", „fizycznej", „społecznej", „kulturowej"), ale również w związku z różnorodnością podejść teoretyczno-metodologicznych do tej kategorii. Podstawowym przedmiotem tych rozważań chcę uczynić środowisko człowieka, a więc świat, w którym człowiek zamieszkuje, które kształtuje, któremu nadaje znaczenia, które postrzega, z którym utożsamia się lub w stosunku do którego czuje obcość. Jest to pojęcie bardzo istotne

nie tylko dla kondycji geografii, która w procesie specjalizacji i podziałów zatraciła sposobność całościowego odniesienia do świata człowieka, zamykając swe subdyscypliny w cząstkowych dziedzinach badawczych, ale przede wszystkim dla ludzkiego doświadczenia. To kategoria nie tylko epistemologiczna, pozwalająca nauce uporządkować fakty badawcze, ale na wskroś egzystencjalna odnosząca się do codziennego ludzkiego życia. Pojęcie „środowisko człowieka" jest dzisiaj istotne i z tego względu, że może posłużyć do scalenia mocno podzielonego w geografii świata człowieka. By mogło ono pełnić funkcję płaszczyzny jednoczącej musi przejść gruntowną rekonstrukcję, wcześniej poddane krytyce. Celem tej pracy jest zastanowienie nad charakterem tego, co można rozumieć pod pojęciem środowiska człowieka.

Interdyscyplinarna problematyka i literatura dotycząca środowiska człowieka jest bogata, zróżnicowana i wewnętrznie złożona, konceptualnie zaś niejednoznaczna i przekraczająca ciągle nowe granice. Jest intelektualnie znacząca, a jednocześnie deprymująca w swej obszerności i aplikacyjnych wyzwaniach. Jest również aksjologicznie „gorąca". Bodajże najdobitniejszą próbą nazwania tej problematyki była koncepcja kompleksu ekologicznego czy też ekosystemu O. Duncana (1959). Stanowisko to opiera się przede wszystkim na założeniu związków między czterema kluczowymi czynnikami, jakimi są: ludność, organizacja, środowisko i technologia. Rozważania na ten temat są mocno osadzone w historii różnych kierunków i propozycji intelektualnych. Dysputy o związkach między rozmaitymi czynnikami i prawidłowościami przyrodniczymi oraz zjawiskami społecznymi brzmią dzisiaj już anachronicznie, choć przyczyniły się do rozwoju pewnej kultury myślowej, jednakże trudno współcześnie zaprzeczyć, że ówczesny naturalizm mógł prowadzić do uproszczeń.

Bardziej współczesnym etapem rozwoju tej problematyki jest rozwój pojęciowy ekologii społecznej. Nurt ów, bardzo wewnętrznie złożony, zwraca uwagę na dynamiczną strukturę zbiorowości ludzkich w określonych warunkach środowiskowych, co prowadzi do wykształcenia się pewnych sposobów życia oraz stanów świadomości. Szczególnie płodne i ważkie okazały się w tej mierze studia rzeczywistości miejskiej. Zapoczątkowane i zdefiniowane ideami R. Parka (1916), rozwinęły się w bardzo istotny kierunek badań empirycznych nad życiem indywidualnym i zbiorowym w warunkach miejskich oraz w towarzyszącą im refleksję teoretyczną nad splotem różnorodnych wzorów życia społecznego, przybierających różne postaci, jak i integrujących je norm kulturowych oraz symboli. Interdyscyplinarność zdecydowanie odcisnęła swe piętno na późniejszym rozwoju ekologii społecznej; obecnie w jej centrum znajdują się procesy zachowań ludzkich w środowiskach i ich komponenty psychospołeczne. Szczególne znaczenie mają zagadnienia doświadczeń ludzkich, przekształcających się w stany świadomości społecznej zorientowanej na sprawy i problemy ekologiczne, w tym m.in. świadomości estetycznej i etycznej (Frysztacki 1995).

W obrębie geografii człowieka najbardziej eksponowaną problematyką środowiskową była i jest kwestia związków jednostek i zbiorowości ludzkich z ich

naturalnymi oraz wytworzonymi środowiskami. Zainteresowania te sygnalizowały realną dwoistość świata i sugerowały w pewnym sensie sprzeczność między człowiekiem i jego środowiskiem. Dominującą dotąd perspektywą postrzegania tych relacji była kwestia zależności między działalnością gospodarczą człowieka a środowiskiem przyrodniczym.

Podstawowym czynnikiem determinującym geograficzną konceptualizację kategorii środowiska człowieka była specyfika tradycyjnych zainteresowań geografii oraz geograficzna refleksja nad człowiekiem. W istotny sposób tradycja ta określiła znaczenia kategorii środowiska człowieka i jego aplikacyjne użycie. Wydaje się więc nieodzowne zastanowienie nad tą tradycją, by określić nie tylko jej specyfikę, ale i wypływające z niej ograniczenia w tym względzie.

Zainteresowania geografów najogólniej określić można, jako:

1. Zaabsorbowanie powierzchnią Ziemi (określaną jako środowisko, krajobraz lub przestrzeń).

2. Skupienie się na tym, co dostępne oglądowi bezpośredniemu, innymi słowy na tym, co wizualne, namacalne, widoczne na powierzchni Ziemi. Geografowie zatrzymywali· swe spojrzenie na tym, co bezpośrednio obecne, co dane wprost, ale jednocześnie odporni byli często na to, czego nie widać, ku czemu mogłoby zwracać się nasze spojrzenie, gdyby nie kotwica namacalności. Oznaczało to rodzaj wiary, że rzeczywistość powinna być wyłącznie dostępna zmysłom, że świat jest w zasięgu ręki i dzięki temu jest światem zarówno zrozumiałym, jak i bezpiecznym.

3. Oddzielenie namacalnych materialnych faktów antropogenicznych od ich twórców, co w procesie poznawczym nadawało im charakter obiektywnych i sprowadzało do poziomu rzeczy.

4. Eksponowanie relacji między faktami antropogenicznymi a fizykalistycznie i obiektywnie rozumianym środowiskiem i odkrywanie ich przestrzennych porządków i powiązań. Oznaczało to sprowadzenie ludzkich wytworów do statusu cech przestrzeni lub rezultatów działania środowiska naturalnego, na skutek czego porządki społeczne ulegały transformacji w porządki przestrzenne lub środowiskowe.

5. Marginalizowanie faktów mentalnych i intelektualnych w relacjach środowiskowych człowieka.

Kategoria środowiska człowieka jest również pochodną pojmowania w geografii samego człowieka. Z nielicznymi wyjątkami, refleksja na temat człowieka rzadko gościła w naszej dyscyplinie. Charakter współczesnego namysłu nad środowiskiem ludzkim jest więc, m.in. rezultatem zapomnienia o człowieku i jego istocie. Tradycję w tym względzie wyznaczały poglądy F. Ratzla, dla którego człowiek był bytem biologicznym, zwierzęciem determinowanym przez środowisko przyrodnicze, które, zdaniem F. Ratzla, było jedynym ludzkim światem. Tradycja redukowania człowieka trwała później wzmacniana przez nowe formy pozytywizmu i neopozytywizmu w geografii. W jej obrębie funkcjonował i nadal funkcjonuje model *homo rationalis* (człowieka rozumnego),

definiowanego w kategoriach racjonalności ekonomicznej, czyli działającego głównie na skali ekonomicznej opłacalności i efektywności. Również model *homo historicus*, u podstaw którego leży przeświadczenie o zmienności człowieka w czasie, choć dynamiczny, przedstawiał człowieka jedynie jako *egzemplum* określonej formacji społeczno-politycznej czy społeczno-kulturowej. Formalne traktowanie czasu w geografii nie pozwalało na odkrywanie przyczyn i mechanizmów przemian historycznych świata ludzkiego (Jędrzejczyk 2001).

Człowiek odseparowany od swych wytworów, był więc w tradycji geografii definiowany głównie w kategoriach:

– organicznych (jako część natury, egzemplarz gatunku ludzkiego);
– demograficznych (element zbioru jakim jest ludność, element struktur demograficznych – wieku, płci, zatrudnienia, wykształcenia itd.);
– statystycznych (agregat danych statystycznych);
– pragmatycznych, użytkowych, funkcjonalnych (np. siła robocza, element procesu produkcji, konsument, element rynku);
– wytworu historii, warunków ekonomicznych, stosunków politycznych itp.

Wszystkie te ujęcia redukując naturę ludzką do wąskiego aspektu, prowadziły do uprzedmiotowienia człowieka i traktowania go jako rzeczy wśród innych rzeczy, ludzkie relacje ze światem sprowadzając do związków o charakterze „fizykalnym, mechanicystycznym i deterministycznym. W swej istocie. Redukcja ta spowodowała, że człowiek w geografii znalazł się:

– poza społeczeństwem (poza relacjami międzyludzkimi);
– poza życiem rozumianym jako indywidualne doświadczenie, jako rzeczywistość kulturowa (określana przez wartości, normy, ideały, pamięć), jako fenomen metafizyczny (rządzony przez nadzieję, miłość, przyjaźń, w którego rozumieniu człowiek jest absolutem – celem samym w sobie);
– poza swoim środowiskiem życia.

W stosunku do tak „okrojonej" natury człowieka, nienaturalne i „na wyrost" wydają się „wielkie" pytania, które stawiają nauki humanistyczne i społeczne – o sens bytowania ludzkiego, o tożsamość człowieka, o zakorzenienie w świecie, o identyfikację, o szczęście...

Życie w badaniach geograficznych usunięte zostało w cień i zdominowane przez naukową abstrakcję. Nauka redukująca poznanie ludzkie do badania przedmiotów spłyca i ogranicza również codzienne doświadczenie człowieka i jego roję w procesie poznania. Różnorodność życia została zastąpiona przez abstrakcyjne podobieństwa, prawidłowości, a jego forma przestrzenna zdominowała procesy społeczne zachodzące w przestrzeni. Świat opisywany przez geografów rzadko rejestrował dzianie się, przebieg zdarzeń, ich mechanizmy. Procesy opisywano jako- siły niezależne od człowieka, którym jednostki i zbiorowości poddawane były bez udziału ludzkiej refleksji, na zasadzie reakcji na bodziec. Świat ludzki zamieniono w zbiór fizykalistycznych struktur, usuwając z badań sferę życia codziennego, a z nią wymiar egzystencjalny i symboliczny ludzkiego życia, W tak okrojonym świecie nieczytelne stały się sensy bytowania

człowieka. W konsekwencji nastąpiło zubożenie znaczeń postępowania naukowego. Ten sposób widzenia, choć precyzyjny, wydaje się płaski i jałowy w zastosowaniu do konkretnego ludzkiego życia (Patoćka 1993).

W tej sytuacji konieczne staje się odbudowanie obrazu człowieka i rekonstrukcja wieloaspektowego modelu świata ludzkiego w geografii. Takiej roli podejmują się dziś geografia społeczna i humanistyczna, które starają się (każda na swój sposób) odsłonić głębsze warstwy ludzkiej natury i skomplikowany charakter świata ludzkiego zapewniający człowiekowi pozycję autonomicznego bytu. Podejścia te odwołują się do geograficznej tradycji w tym względzie. Najciekawsze poglądy tej tradycji pochodzą od K. Rittera i P. Vidala de la Blache'a. K. Ritter wyobrażał sobie człowieka jako wykonawcę boskiego planu samodoskonalenia się w procesie uczłowieczenia Ziemi. Ziemia stawała się ojczyzną człowieka, jego domem, podłożem jego twórczej drogi do Boga. P. Vidal de la Blache, z kolei, odkrył geografom społeczną istotę człowieka. Uświadomił im, że człowiek, jako część społeczeństwa, nie konfrontuje się z przyrodą i światem twarzą w twarz, a staje wobec nich wyposażony w wiedzę, normy i wzory kulturowe, które są „naturalnym" środowiskiem jego życia. Aby zrozumieć jak powstaje ekumena jako podłoże ludzkiego życia, nieodzowne wydaje się poznanie całokształtu bytu ludzkiej społeczności, który przejawia się w pełni poprzez styl życia grup ludzkich. Milieu to, zdaniem P. Vidala de la Blache'a, efekt wzajemnych relacji między grupami społecznymi a ich środowiskiem, które miały skomplikowany i wielostronny charakter (Rembowska 2002a).

Współczesna orientacja społeczna i humanistyczna opisują człowieka jako byt odnoszący się nie tylko do rzeczywistości materialnej, ale przede wszystkim do wartości, jako byt moralny, obdarzony jaźnią i wolną wolą, byt zanurzony w rzeczywistości społeczno–kulturowej. W swym namyśle nad światem ludzkiego bytowania scalają różne nurty myślowe (Jędrzejczyk 2001), rekonstruując całość rzeczywistości człowieka. Odwołują się do różnych nurtów filozoficznych i metodologicznych, powołując się m.in. na całościową, personalistyczną koncepcją świata ludzkiego – *Lebenswelt* („świata przeżywanego") (Krasnodębski, Nellen 1993; Rembowska 2003). Społeczna i humanistyczna rekonstrukcja człowieka w geografii pozwala na odbudowę podstawowych parametrów ludzkiego środowiska. Jego obraz różni się od tradycyjnych wyobrażeń geografów. Dowodzą tego rezultaty badawcze wielu nauk społecznych i humanistycznych, którym geografowie powinni przyjrzeć się uważnie. Pozwoli to przewartościować im, anachroniczny dziś, naturalizm widzenia samego człowieka i jego doświadczenia oraz wnieść znaczący wkład do wiedzy o istocie zakorzenienia człowieka w świecie.

Środowisko człowieka w tej nowej perspektywie, to rzeczywistość nie tyle przyrodnicza, co społeczna. Konstruują ją relacje społeczne ugruntowane w świecie wartości, norm i wzorów społeczno–kulturowych. Dla definicji środowiska człowieka fundamentalne znaczenie ma strumień interakcji między czynnikami naturalnymi oraz światem myśli i działań ludzkich, Warunki naturalne „stają

się" w efekcie tych interakcji środowiskiem kulturowym, tzn. są charakteryzowane w kategoriach konstruktów ideowych oraz splatają się z wszelkiego rodzaju elementami ludzkimi. O jakiejkolwiek ustabilizowanej granicy między tym, co naturalne i tym, co stworzone nie może być mowy. Natura, jako element środowiska człowieka, jest więc w tym ujęciu kreacją społeczną, jeśli przez kreację rozumieć będziemy charakter wiedzy o przyrodzie, jej wartościowanie i znaczenia jej dawane.

Aktywność człowieka w środowisku nie ogranicza się jedynie do pracy i wąsko rozumianej konsumpcji. Równie istotną i nierozerwalną z nimi jest ludzka komunikacja, której podstawą jest język. Człowiek nie jest zrozumiały bez odniesienia go do grupy społecznej, w której żyje, bez odniesienia do jej wartości, celów, ideałów. Ludzkie postrzeganie i kształtowanie środowiska odbywa się głównie w ramach społecznej organizacji (Rembowska 2002b).

Wspólnota i jej środowisko stanowią rzeczywistą ramę przeżywania świata, wartości moralnych, zwanych etosem danej grupy lub wspólnoty. Wartości wyznaczają racje i motywacje czynów i zachowań ludzkich. Środowisko człowieka jest nośnikiem wielu wartości i dóbr nieodzownych dla rozwoju człowieka i powstania wspólnoty. Zapewnia jednostce zaspokojenie potrzeb materialnych, intelektualnych i emocjonalnych, estetycznych, metafizycznych, Można więc i trzeba pojmować je w kategoriach aksjologicznych Środowisko to określa głównie kategoria dobra i zła. Jest ono przestrzenią życia i działalności wspólnoty i jej członków, staje się więc dla nich wartością, wyznacznikiem poczucia tożsamości, identyfikacji. Przejawia się to w hierarchii wartości, stylu życia, w sferze postaw członków wspólnoty, w tym środowiskowych i przestrzennych (Hall 1978).

Środowisko człowieka jest środowiskiem „naturalnym" przez fakt obcowania z nim od urodzenia. Jest środowiskiem rozwoju osoby, urzeczywistnienia jej podmiotowości, przestrzenią kształtowania się jej autonomii, miejscem doświadczania i przeżywania osobowej tożsamości. Prawda tego świata jest praktyczna, nieprecyzyjna, związana z konkretną sytuacją. Jest to świat subiektywny, ale również intersubiektywny, bowiem ludzie tworzący go są w stanie porozumiewać się, komunikować między sobą, oraz wspólnie działać.

Środowisko człowieka ma zarówno strukturę przestrzenną, jak i czasową. Umiejscowienie w przestrzeni i w czasie w decydującym stopniu kształtuje sytuację życiową człowieka. Środowisko ujęte jest w ramy konkretnego krajobrazu tworzącego swoistą konfigurację elementów przyrody miejscowej i śladów ludzkiej egzystencji zmieniających się w czasie. Istnieją tu nieodzowne punkty orientacyjne, w całkiem inny sposób ważne niż te widziane jedynie przez pryzmat działań produkcyjnych i konsumpcyjnych człowieka. Są to znaczące punkty oparcia dla fizycznej i duchowej egzystencji ludzkiej, które można oglądać z perspektywy pełnego bytowania człowieka: pracy i wypoczynku, świętowania i codzienności, swojskości i obcości, powagi i zabawy itp. Kategoria przestrzeni jest kategorią zbiorową, obiektywną manifestacją świadomego i nieświadomego

życia zbiorowego. Ma nie tylko społeczne pochodzenie, lecz także wyraża to, co społeczne. Jako element systemów wiedzy, pełni wobec członków zbiorowości funkcje poznawcze, integracyjne, regulujące i koordynacyjne (Tarkowska 1974). Tak rozumianej przestrzeni przypisywane są: jakości, znaczenia i wartości.

Szczególną rolę odgrywa ta przestrzeń, która staje się dla człowieka „miejscem". Miejsce jest fundamentalnym wyrazem powiązania człowieka ze światem i dlatego nadaje znaczenie przestrzeni. Powstaje w wyniku wzajemnej zależności człowieka i jego środowiska. Wzajemne oddziaływania między ludźmi i środowiskiem nie są wyłącznie materialne, ponieważ pośredniczy w nich świadomość człowieka. Współcześnie jedną z koncepcji, która stara się ukazać powiązania człowieka ze środowiskiem z punktu widzenia systemu wartości leżącego u podstaw interpretacji świata i podejmowania przez człowieka decyzji, jest koncepcja percepcji środowiskowej.

Najważniejszym miejscem środowiska człowieka jest dom. Współtworzą go trzy aspekty. Po pierwsze, domowi nadaje się konkretny sens materialny. Po drugie, dom ma aspekt społeczny – dom to ludzie, domownicy, sąsiedzi, ich sposób bycia, wzajemne relacje. Po trzecie, dom zajmuje konkretne miejsce w świecie wartości, zwłaszcza tych, które mają decydujący wpływ na ustalenie sensu życia i sensu świata. Właśnie dom rodzinny nadaje sens istnieniu, stale odtwarza, organizuje i podtrzymuje porządek świata. W ten sposób lokuje się w wymiarze paradygmatów systemu wartości (Markowska 1992; Siciński 1992). W tym ostatnim aspekcie aksjologicznym, mieści się też dom jako symbol własnych korzeni, minionego czasu.

Środowisko, jakie się nam jawi, nie jest „poza historią". Jest to świat konkretnej dziejowości, która rodzi się i przekształca w tradycję. Środowisko człowieka istnieje zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym; pełne zrozumienie jego istoty obejmuje oba te aspekty. Warunkiem właściwego ich uchwycenia jest, według autorki, pojmowanie świata społeczno-kulturowego jako procesu dialektycznego (Berger, Luckmann 1983; Rembowska 2002b). Dialektyka jako sposób rozumienia świata jest wtórna względem dialektyki rzeczywistej tego świata.

Dialektyka próbuje swym postępowaniem teoretycznie przezwyciężyć antynomiczny stosunek ogólności i szczegółowości w społecznym doświadczeniu. Pojedyncze zjawisko społeczne, w myśl teorii dialektycznej, kryje w sobie całe społeczeństwo, stąd konieczna jest refleksja nad ogólnospołecznym zapośredniczeniem tego, co jednostkowe. Dialektyczna koncepcja rzeczywistości społeczno-kulturowej proponowana przez tę teorię odwołuje się do idei społeczeństwa jako podmiotu. Społeczeństwo ma subiektywny charakter, bowiem odwołuje się do ludzi, którzy go tworzą, tak jak jego zasady organizacji odwołują się do subiektywnej świadomości. Z drugiej strony dialektyka wykracza poza subiektywistyczną wersję badania świata społecznego w kierunku obiektywnego kontekstu, który wpływa na subiektywne motywy działania ludzkiego. Kontekst ten stanowią m.in. instytucje społeczne, normy społeczne, obowiązujące obrazy

świata. Teoria dialektyczna rzeczywistości społecznej stanowi taką próbę interpretacji bytu, w której z jednej strony znosi się moc przypadkowości, z drugiej zaś ocalone zostaje całe bogactwo i wielorakość świata.

Figurą, która mogłaby w geografii tworzyć ramy, tego co zarysowano jako środowisko człowieka, jest lokalność. Lokalizm oznacza autonomię oraz upodmiotowienie konkretnych społeczności lokalnych w zakresie gospodarczym, społecznym i kulturowym i środowiskowym. Bliską tej rzeczywistości jest kategoria „małych ojczyzn". Opisuje ją symbolika „źródła", „podglebia", „rodowodu", „korzeni". Figurę „małej ojczyzny" można potraktować jako perspektywę postrzegania jednostki w planie makro- i mikrostruktury społecznej, a więc postrzegania w perspektywie podmiotowej tego, co dziś lokalne i globalne.

„Mała ojczyzna" jest bardziej figurą myślenia metaforycznego, niż kategorią myślenia systemowego. Ma charakter międzysystemowy, co jest zaletą w myśleniu projektującym oraz wadą w przypadku procedur wyjaśniających, eksplikacyjnych. Literatura małych ojczyzn oznacza powrót do lokalnych historii, jest świadectwem odczytywania sposobów ludzkiej obecności w świecie elementarnym opisywanym przez narodziny, dom, pracę, cmentarz, świątynię. Figura „małej ojczyzny" jest odzyskaną kategorią światopoglądu romantycznego, odsłaniającą kulturę jako proces poszukiwania tożsamości. Lokalność potwierdza się nie tylko jako system myślenie pragmatycznego, ale jako kategoria myślenia o genealogiach, pokrewieństwach i powinowactwach rodzinnych. Tu przestrzeń traktowana jest symbolicznie, a nie tylko formalno-administracyjnie, jest koniecznym warunkiem zakotwiczenia, „pamięci rodzinnej", pamięci osób i postaci, które istniały społecznie przez to, że miały odniesienie do miejsca, które nie traciło silnych waloryzacji magiczno-symbolicznych. Obrazy „małych ojczyzn" komunikowane w przestrzeni lokalnej, środowiskowej, mogą stać się wyrazem identyfikacji z miejscem, synonimem domu, przestrzeni codzienności i zarazem przestrzeni święta. Tak rozumiana „mała ojczyzna" jest zazwyczaj domeną Polski gminnej, wspólnoty parafialnej, a dziś kultury samorządowej. Miałaby tu wciąż zastosowanie słynna wypowiedź Alexisa de Tocquevilla:

> Człowiek stworzył monarchię i ustanawia republiki, lecz społeczność gminna zdaje się pochodzić wprost od Boga.

Współcześnie w ideologiach „małych ojczyzn" można widzieć ruch sprzeciwu wobec idei globalnego porządku, dominującej czy zinstytucjonalizowanej kultury, wobec wizji jakiegoś uniwersum lub ideologii „wielkiej zmiany". Rozwój techniki nieograniczenie powiększa możliwości eksploracji przestrzeni, minimalizuje dystanse, a jednocześnie środki masowego komunikowania przyczyniają się do homogenizacji, dawniej lokalnych, regionalnych czy narodowych wzorców społeczno-kulturowych. W wyniku tych procesów mamy do czynienia ze zjawiskami dezintegracji środowiska człowieka rozumianego w tradycyjnym sensie, a w sensie humanistycznym przekształcania się miejsc w przestrzeń (Jałowiecki 1988). Jednostki stykają się z rzeczywistością w coraz

większym zakresie zorganizowana anonimowo, celowościowo, w której zacierają się utrwalone granice terytorialne i kulturowe. Rodzi się napięcie między światem anonimowego pankulturalizmu, a potrzebą konkretnej przynależności do wspólnoty. Zmniejsza się rola wspólnot społeczno-przestrzennych w doświadczeniu jednostki. Zawęża się zakres autentycznego doświadczenia i pomniejsza jego ranga w dobie wiedzy naukowej i wiedzy medialnej. Zachwianiu w posadach ulega zakorzenienie i przynależności, tradycyjne role w rodzinie i społeczeństwie. Wiąże się z tym erozja podstaw tradycyjnych form identyfikacji ludzi mocno osadzonych w przestrzeni, kulturze, tradycji i pojawiają się nowe sposoby budowania tożsamości.

Czy w takiej sytuacji pojęciu środowiska człowieka odpowiada dzisiaj coś rzeczywistego? To warte zadania pytanie w obrębie geografii.

***

Pojęcie środowiska i relacji człowieka ze środowiskiem rozszerza się w ujęciu społecznym i humanistycznym do rozmiarów kategorii areny ludzkiego życia, kategorii zapomnianej z punktu widzenia pozytywistycznych wzorców uprawiania nauki społecznej oraz perspektywy makro-świata i makro-procesów. Nie jest to jednak „pomniejszony" obraz makro-wymiarów, ale specyficzna przestrzeń ludzkiego życia – kulturowa, historyczna i przyrodnicza. Poddawana współczesnym wpływom pozostaje nadal ostoją zakorzenienia człowieka na ziemi. Renesans badań lokalnych w geografii jest szansą na reaktywowanie całościowego widzenia kondycji człowieka i jego środowiska w szybko zmieniającym się świecie, ale jednocześnie wyzwaniem teoretyczno-metodologicznym dla współczesnej geografii. W perspektywie lokalnej odsłania się bowiem „pełna" natura człowieka, mechanizmy tworzenia się i przekształcania jego więzi społecznych i terytorialnych, charakter i znaczenia jego działań indywidualnych i zbiorowych oraz przemiany jego tożsamości. To tak tradycyjny, a zarazem na nowo odkryty „kontynent" badań geograficznych, który jest istotną szansą dla naszej dyscypliny dołączenia do nauk społecznych i humanistycznych.

LITERATURA

Berger P., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa.

Duncan O. D., 1959, *Human ecology and population studies*, [w:] *The study of population*, P. M. Hauser, O. D. Duncan (red.), Chicago.

Frysztacki K., 1995, *Społeczne korelaty warunków środowiskowo-ekologicznych*, [w:] *Środowisko, ekologia, świadomość społeczna*, K. Frysztacki, T. Sołdra-Gwiżdż (red.), Opole.

Hall E., 1978, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa.

Jałowiecki B., 1988, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, KiW, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 2001, *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Krasnodębski Z., Nellen K. (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa.

Markowska D., 1992, *Dom – twierdza tożsamości*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce*, Łukasiewicz P., Siciński A. (red.), Szkice, Wrocław.

Park R. E., 1916, *The city: suggestion for the investigation of human behavior in an urban environment*, American Journal of Sociology, 20.

Patoćka J., 1993, *Filozofia kryzysu nauki według E. Husseria i jego koncepcja „świata przeżywanego"*, [w:] *Świat przeżywany*, Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), PIW, Warszawa, s. 25-48.

Rembowska K., 2002a, *Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych*, Wyd. UŁ, Łódź.

Rembowska K., 2002b, *Perspektywy badań geograficznych w świetle dialektycznych koncepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań geograficznych*, Orłowska E. (red.), Wrocław, s. 9–19.

Rembowska K., 2003, *Świat człowieka w perspektywie kulturowej*, [w:] *Kulturowy aspekt badan geograficznych*, Orłowska E., Klementowski J. (red.), Wrocław, s. 19–35.

Tarkowska E., 1974, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*, Warszawa.

ZAPOMNIANY WYMIAR CZASOPRZESTRZENI

Wprowadzenie

Przestrzeń jest pojęciem, które odgrywa szczególną rolę w naukach geograficznych. Dotyczy to również geografii człowieka, której w wieku XIX usiłowano nadać status „nauki przestrzennej", skupionej na przestrzeni jako podstawowej „zmiennej" wpływającej na organizację społeczeństw oraz zachowania i działania jednostek. Nowe – społeczne i humanistyczne – podejścia w geografii uwydatniły konieczność odejścia od pojęcia przestrzeni fizykalnej, w kierunku kategorii przestrzeni społecznej i kulturowej, w których rozpoznać można nie tylko struktury funkcjonalne czy gospodarcze, ale także kody pozwalające odczytać i odnaleźć sens ludzkiej egzystencji zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Umożliwia to przywołanie z zapomnienia bardzo różnorakich wymiarów przestrzeni ludzkiej. Społeczne i humanistyczne podejścia stawiają w centrum człowieka jako kreatora wartości, norm i wzorów społeczno-kulturowych, a kształtowaną przez niego przestrzeń traktują jako twór ludzkiej kultury, nieczytelny gołym okiem, a wymagający stosowania w geografii nowych metod i technik badawczych, rodem z fenomenologii, strukturalizmu czy hermeneutyki.

Pierwszym, który wykazał społeczno-kulturowe pochodzenie kategorii przestrzeni w geografii był Paul Vidal de la Blache, uczeń Emila Durkheima. Kategoria przestrzeni (i czasu) jest, jego zdaniem, kategorią zbiorową, obiektywną manifestacją świadomego i nieświadomego życia zbiorowego. Ma nie tylko społeczne pochodzenie, lecz także wyraża to co społeczne. Jest z jednej strony sposobem myślenia o świecie, kategorią poznania i jednocześnie emanacją życia społecznego. Zmienia się wraz ze społeczeństwem, którego jest wytworem. Jako element systemów wiedzy, przestrzeń społeczna pełni wobec członków zbiorowości różnorodne funkcje.

Jakościowa koncepcja przestrzeni zwraca uwagę na jej związek z wartościami. Przestrzeń to nie tylko rama zjawisk społecznych i kulturowych. Jej społeczna kategoria należy do świata kultury, a więc jest elementem systemu wartości. Zjawiska świata kultury jako wartości określił Znaniecki (1910). Rzeczy od wartości różnią, jego zdaniem, znaczenia. Każdy element kultury jest obdarzony znaczeniem odnoszącym się do całości kultury i trwa dzięki doświadczaniu go przez ogół jej uczestników. Na znaczeniu elementów kultury jest nadbudowana ich ważność aksjologiczna. F. Znaniecki (1938) proponował nawet zastąpienie terminu „przestrzeń" pojęciem „wartość przestrzenna". Ludzie doświadczają

przestrzeni jakościowo różnorodnie, na sposób nacechowany ocenami. Każda wartość przestrzenna jest składnikiem określonego systemu wartości, w którym ma swoistą treść i znaczenie. Wynikają z tego określone następstwa dla przestrzennego zachowania się członków grupy oraz jednostek. W życiu codziennym relacje między ludźmi i przestrzenią uwzględniać muszą więc zarówno obraz przestrzeni fizycznej, istniejący w społecznej świadomości, jak i obraz przestrzeni wyimaginowanej, tkwiący w świadomości indywidualnej lub grupowej.

Podstawy filozoficzno-teoretyczne koncepcji przestrzeni kulturowej znajdujemy w filozofii zajmującej się problematyką człowieka jako jednostki – fenomenologii, a zwłaszcza egzystencjalizmie, który zasadniczą rolę w egzystencji człowieka przypisuje trudnemu do pogodzenia dualizmowi w postaci świata rzeczy i świadomości. Utrata zdolności zachowań instynktownych wymaga tworzenia znaczeń i symboli, co jest formą adaptacji do świata rzeczy. Zdolność porządkowania rzeczy poprzez nadawanie określonych wartości i znaczeń zapewnia jednostce i społeczeństwu porządkowanie świata poprzez nadawanie jego elementom określonych wartości i znaczeń, co zapewnia kontrolę nad nimi oraz poczucie sensowności życia. E. Cassirer (1998) uznaje zdolność tworzenia symboli za istotę człowieczeństwa.

Zdobycze etnologii, socjologii kultury, filozofii i historii kultury pozwoliły odkryć, iż ludzkie doświadczenia i wyobrażenia mają nie tylko charakter wartościujący i kulturowo uwarunkowany, ale że wszystkie koncepcje przestrzeni i środowiska były pierwotnie rozwijane przez grupy społeczne wraz z określonymi ideologiami magiczno-religijnymi (Czarnowski, 1956).

Jednym ze źródeł kreowania znaczeń nadawanych otoczeniu, w którym żyje człowiek, jest religijny sposób życia, tak immanentny dla długiej tradycji życia człowieka na Ziemi. Ludzka refleksja od samego zarania stawała wobec kwestii znaczenia świata, które zarówno w płaszczyźnie genetycznej jak i strukturalnej było „religijne", co w dużej mierze jest prawdą nie tylko w odniesieniu do społeczeństw przedpiśmiennych (Eliade, 1997). Religia wiąże się najgłębiej z ludzkim losem i ludzkim działaniem, stanowiąc istotny rys charakteryzujący człowieka. E. Fromm (1968) pisze, że: „nie było takiej kultury w przeszłości i jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, które by nie miała religii". Jej oddziaływanie jest silne nawet w społeczeństwach zlaicyzowanych i ateistycznych, gdzie przyjmuje się często zewnętrzne formy kultu związane z religią.

Przestrzeń jako element magicznego i religijnego obrazu świata

Sposób, w jaki człowiek przekształca przestrzeń naturalną w przestrzeń społeczną przez nadanie jej znaczeń i odniesienie do wartości, zależy od kulturowego obrazu świata i konstytuującego go typu światopoglądu. Historyczne analizy kategorii przestrzeni wskazują, że dawne społeczeństwa zasadniczo różnią się w tym względzie od współczesnych. W kulturach pierwotnych przestrzeń

była postrzegana konkretnie, jakościowo, niejednorodnie i nieciągle. W społeczeństwach industrialnych potoczne ujęcie przestrzeni jest bliskie fizyce klasycznej.

Najwcześniejszy okres wspólnoty pierwotnej charakteryzował się magiczną waloryzacją przestrzeni. W świadomości społecznej wartości światopoglądowe nie funkcjonowały wtedy autonomicznie wobec wartości praktycznych. Ten typ waloryzacji konstytuował magiczny obraz świata. Świat w takim obrazie stanowił jedność. W jego ramach dokonywało się swoiste „stopienie" tego co praktyczne z tym, co symboliczne, tego co materialne z tym co duchowe. Działania ludzkie i zjawiska przyrody były postrzegane jako tak samo celowe i racjonalne. Wartości wcielano w życie poprzez działania zrytualizowane.

W magicznym obrazie świata przestrzeń była jakościowa, niejednorodna i konkretna. Dla człowieka była to przestrzeń niepewna, niestabilna, o zmiennych jakościach. Podstawę magicznej waloryzacji przestrzeni stanowił podział na strony świata. Orientowana przestrzeń miała swe źródła w micie, a jej uporządkowanie dokonywane było dzięki charakterystycznym punktom, których dostarczały elementy przestrzeni naturalnej (góry, drzewa, cieki, pustynie) (Pałubicka, 1985).

Centrum mitycznej przestrzeni stanowi obszar doświadczany bezpośrednio przez daną społeczność. Uniwersum rodziło się ze swego centrum, tworząc się wokół punktu środkowego. Przeniesienie do centrum świata, przywracało ówczesnym ludziom sens istnienia. Przeżycie przestrzeni świętej umożliwiało „ustanowienie świata". Kiedy świętość przejawia się w przestrzeni świat uzyskuje istnienie. Członkowie społeczności tradycyjnych mogli żyć tylko w takiej przestrzeni, która była otwarta ku górze, w której można było nawiązać kontakt z innym światem – światem ponadziemskim. „Święte" góry i „święte" drzewa były symbolicznymi łącznikami z niebem.

Elementy makrokosmosu i mikrokosmosu pozostawały we wzajemnym związku oraz odpowiadały sobie jakościowo (budowanie domu np. było symbolicznym odtworzeniem modelu świata). Wprowadzało to porządek do chaosu świata, dlatego w tym akcie nie było nic przypadkowego. Respektowanie magicznej formuły podtrzymywało mityczny porządek świata i stanowiło w magicznym obrazie świata sposób „bycia człowieka na Ziemi" (Heidegger, 1977).

Waloryzację religijną cechuje z kolei, autonomizacja wartości światopoglądowych. Konstytuuje ona obraz świata, który charakteryzuje się rozszczepieniem na dwie sfery: *sacrum* i *profanum. Sacrum* stanowi świat ponadzmysłowy, świat wartości wyższych, idei. Podporządkowuje on sobie i jednocześnie uzasadnia *profanum*: zmysłowy i praktyczny świat zjawisk. *Sacrum* jest zobiektywizowane, znajduje się na zewnątrz człowieka i wyznacza porządek świata przez wskazanie nadrzędnych wartości. *Profanum* w porównaniu z sacrum wydaje się ubogie i odarte z istnienia, jak nicość w stosunku do bytu. Obydwie sfery rzeczywistości są konieczne, by życie mogło się rozwijać: jedno będąc środowiskiem, w którym życie się przejawia, drugie jako niewyczerpalne źródło,

które je stwarza, podtrzymuje i odnawia (Caillois, 1995). Święte i świeckie tworzą dwa sposoby „bycia-w-świecie", dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie swej historii.

Tak jak w przypadku kreowania obrazu świata, tak w odniesieniu do przestrzeni można mówić o specyficznej jej wizji w optyce ludzi wierzących. Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna. Istnieje przestrzeń święta, tzn. naładowana energią, pełna znaczeń, i wszelka inna, która jest amorficzna i nietrwała. Każda religijna koncepcja świata zakłada takie rozróżnienie. To doświadczenie religijne o niejednorodności przestrzeni stanowi przeżycie pierwotne, które można postawić na równi ze „stanowieniem świata", rytualny akt poszukiwania orientacji i przestrzeni świętej (Eliade, 1996). Objawienie takiej przestrzeni daje człowiekowi „punkt stały", a tym samym możliwość zorientowania się w chaotycznej jednorodności otoczenia, możliwość ustanowienia świata. Dla człowieka wierzącego kościół ma udział w innej przestrzeni niż ulica, przy której stoi. Podobna funkcja rytualna przypadała też np. progowi domostwa. Przechodzeniu przez próg towarzyszyły i czasami nadal towarzyszą różne rytuały.

Przestrzeń *sacrum* stanowi miejsce naznaczone świętością, obecnością bytu transcendentalnego. Jest jednocześnie środkiem świata i jego prototypem; stanowi jakby punkt zewnętrznego oglądu przestrzeni. Miejsce *sacrum* stanowi wzorzec porządku świata (Eliade, 1991). Miejsca świeckie są pozbawione świętości, nadprzyrodzonej mocy, a zatem zwyczajne. Jest to przestrzeń ludzi, ale konstytuuje ją porządek, którego źródłem jest *sacrum* (w polskiej kulturze ludowej urządzenie wnętrza domu np. odtwarzało porządek świątyni) (Guriewicz, 1987). Przestrzeń, która nie zostanie uporządkowana na wzór przestrzeni świętej (przez poświęcenie np.) stanowi *orbis exterior*. Poszczególne fragmenty przestrzeni *profanum* są zróżnicowane jakościowo. Charakter miejsca określa cechy przedmiotów tam pomieszczonych.

W świętej przestrzeni dokonuje się akt transcendowania świata świeckiego. Na wcześniejszych etapach rozwoju kultury możliwość ta świata wyrażała się za pomocą różnych symbolicznych wyobrażeń otworu – rodzaju drzwi prowadzących do góry, ku górze, przez które bogowie mogą zstępować na ziemię, i przez które ludzie mogą symbolicznie wstępować do nieba. Symbolizm zawarty w wyrażeniu „brama do nieba" jest bogaty i bardzo złożony w różnych kulturach.

Pragnienia człowieka religijnego, by wieść życie w rzeczywistości obiektywnej, a nie w świecie subiektywnym, to pragnienie życia w świecie prawdziwym. Ta potrzeba przywiodła człowieka religijnego do wypracowania technik konstruowania przestrzeni świętej. Rytuał, dzięki któremu tworzy on przestrzeń świętą był skuteczny o tyle tylko, o ile odtwarzał on dzieło bogów. Dla społeczeństw tradycyjnych:

1) święte miejsce stanowiło zerwanie homogeniczności przestrzeni,

2) zerwanie to symbolizował otwór umożliwiający przejście z jednego regionu kosmicznego do drugiego,

3) łączność z niebem wyrażały różne obrazy (kolumna, drabina, góra, drzewo),

4) wokół tej osi rozciągał się „świat", oś oznaczała więc zarazem „środek świata", stanowiła jego centrum (Campbell, 1994).

We wszystkich tradycjach i kulturach spotyka się symbolizm Centrum Świata. W centrum tym wyrastają Kosmiczne Góry (np. Palestyna w tradycji żydowskiej, Golgota dla chrześcijan). Symbolizm centrum wyjaśniają również inne zespoły obrazów kosmogonicznych i wyobrażeń religijnych.

Symbolem centrum świata jest Świątynia. Świątynia jest odbiciem niebiańskiego archetypu. Jak dom bogów, świątynia stale na nowo uświęca świat. Jej model jest niezniszczalny, istnieje bowiem poza czasem. Bazylika chrześcijańska, później zaś katedra gotycka podchwytują wszystkie te symbolizmy i rozwijają je (katedra średniowieczna wyraża pewien stosunek człowieka do kosmosu. Ma kształt krzyża, z ołtarzem w centrum. Jest to struktura na wskroś symboliczna).

Dom i każda budowla w kulturach tradycyjnych miały za pierwowzór kosmogonię i przedstawiały uniwersum. Dach symbolizował kopułę niebieską, podłoga wyobrażała ziemię, cztery ściany – cztery kierunki przestrzeni kosmicznej. W przeszłości mieszkanie stanowiło więc uniwersum, które człowiek budował sobie w ten sposób, że naśladował przykładowe dzieło stworzenia dokonane przez bogów – kosmogonię (Czarnowski, 1956). Nieskończona liczba punktów środkowych takiego świata nie przysparzała trudności myśleniu religijnemu. Nie chodziło tu przecież o przestrzeń geometryczną, lecz egzystencjalną i świętą, charakteryzującą się całkiem inna strukturą, dopuszczającą nieskończenie wiele punktów zerwania i łączności z tym, co transcendentalne.

Genesis – grecka i biblijna obrazuje stworzenie świata i uporządkowanie nierozdzielnego na binarne opozycje. Najbardziej podstawową z tych opozycji jest przeciwstawienie góry i dołu. Oś wertykalna jest symboliczną strukturą przestrzeni sacrum. Wyznacza miarę kary i nagrody. Góra jest porządkiem władzy, dół – cywilizacji. Postęp istnieje na dole, natura władzy jest niezmienna. Na tej osi odbywa się walka dołu i góry. Mity operują na wertykalnej osi topokosmosu, są mediacją między górą i dołem, między niebem i ziemią. Dziś dół i góra nadal istnieją, ale zdaniem J. Kotta (1986) „ziemia jest tylko piachem, i niebo jest zupełnie puste. Całą akcją jest zanurzanie się w ziemi. Coraz głębiej. To koniec mitu i Prometeusza".

Trwanie świeckie – czas święty

Podobnie jak przestrzeń, tak i czas nie jest dla człowieka religijnego homogeniczny i stały. Z jednej strony pojawiają się interwały czasu świętego (np. obchodzenie okresowych świąt), z drugiej strony występuje świecki (zwyczajne trwanie w czasie). Między tymi dwoma rodzajami czasu istnieje zerwanie ciągłości.

Czas święty jest odwracalny, to praczas. Każde święto religijne oznacza uobecnienie wydarzenia sakralnego pochodzącego z przeszłości mitycznej, z czasu „na początku". Religijne uczestniczenie w święcie polega na wyjściu ze „zwykłego" trwania i ponownym odnalezieniu się w czasie mitycznym. Czas święty jest tym samym powtarzalny bez końca. Analiza świąt religijnych i związanych z nimi znaczeń odkrywa pragnienie zbliżania się do bogów. Odnalezienie świętego czasu „prapoczątku" oznacza stanie się współczesnym bogom, a więc życie w ich obecności. Święto nie jest przerwą, lecz kulminacją życia. Powstrzymując się od codziennej krzątaniny, poszukujemy wieczności. Święto pozwala na stanie się świadomym całości świata. Jest zapowiedzią i jednocześnie już spełnieniem pojednania ze wszystkim. Poszukać źródła, oczyścić się i odnowić – to aspekt świętowania jako powrotu do rajskiej jedności. W mitycznej teodycei odbywa się przemiana czasu, który wszystko pożera, w historię realizującą swe cele. Rozmywanie czasu świeckiego i czasu świętego niesie ze sobą różnorodne zagrożenia.

Nowożytna waloryzacja przestrzeni

Nowożytna waloryzacja przestrzeni była związana ze zmianą obrazu świata, jaki dokonał się już w renesansowej Europie. Dotyczyło to przede wszystkim odrębnego widzenia świata ludzkiego i świata przyrody, co związane było z autonomizacją techniczno–użytkowej sfery kultury, która przyczyniła się do wykształcenia autonomicznych dziedzin kultury symbolicznej, np. sztuki. Zjawiska z dziedziny *profanum* zyskują w sferze *sacrum* tylko sankcję światopoglądową, lecz nie należą już do niej.

Odkrycia geograficzne wpłynęły na zmianę wyobrażeń o przestrzeni. Mechanistyczna kosmologia wypracowała koncepcję absolutnej przestrzeni sformułowaną przez Newtona: trójwymiarowej, ciągłej i mierzalnej. Koncepcja ta, jako jedno z podstawowych założeń klasycznej fizyki w początku XX w., zdominowała wyobrażenia o przestrzeni w nowożytnych społeczeństwach Zachodu. Przestrzeń była postrzegana jako jednorodna i abstrakcyjna, a więc jako tworzywo, któremu człowiek nadaje sens i ujmowano ją w kategoriach geometrycznych. Zrodziło się przekonanie o możliwości kreowania przestrzeni ludzkiej, a za jej pośrednictwem pożądanych zachowań społecznych. Powstały utopie miejsca, które cechuje świadome kształtowanie przestrzeni (Campanella, 1955). U ich podstaw leży przeświadczenie, że właściwie zaprojektowana przestrzeń to taka, która łączy naturalne cechy środowiska i różnorodne potrzeby ludzkie. Charakterystyczna dla nowożytnej waloryzacji światopoglądowej autonomizacja sfery techniczno-użytkowej wiąże się z rozdzieleniem przestrzeni wytwórczej i przestrzeni konsumpcji (z gloryfikowanym dziś czasem wolnym) oraz redukcją przestrzeni symbolicznej. Autonomizacja poszczególnych dziedzin kultury, wytwarzających własne systemy znaczeniowe, wykreowała autonomiczne przestrzenne ramy społeczne. Powstały nieprzestrzenne systemy wartości, które sta-

nowiły i stanowią różnorodne i niezależne systemy klasyfikacji przestrzeni oraz jej wartościowania (Porębski, 1980). Jakość nowożytnie waloryzowanej przestrzeni jest pochodną porządku reprezentowanego przez instytucje danej dziedziny kultury (przestrzeń religijna, ekonomiczna, prawna, publiczna, prywatna itp.). Jest to efekt zróżnicowanych interakcji społecznych. Wielosystemowość wartościowania przestrzeni uwidacznia się np. w wielości przestrzeni o charakterze *sacrum*. Oprócz religijnej, która ogranicza się do miejsc kultu, pojawiają się miejsca *sacrum* „świeckiego" reprezentujące różne ideologie (np. pomniki, niektóre muzea, mauzolea) (Wallis, 1990).

W miarę różnicowania się społeczeństwa (subkultury, grupy zawodowe, etniczne, terytorialne) oraz postępującej autonomizacji poszczególnych dziedzin kultury (religia, gospodarka, polityka, nauka, sztuka, itp.) regulatywna funkcja przestrzeni społecznej ogranicza się. Pojawiają się grupowe wyobrażenia i waloryzacje przestrzeni. Wielość tych przestrzeni społecznych powoduje, że funkcja regulująca ustępuje miejsca funkcji komunikacyjnej (przestrzeń wskazuje, w jaki sposób i do jakich wartości członkowie danej społeczności odnoszą swe działania).

W jaki sposób człowiek niereligijny, który odrzuca sakralność świata i akceptuje tylko świecką egzystencję, doznaje przestrzeni? Czy istnieje doskonale świecka egzystencja? Doświadczenie świeckie pozostaje przy homogeniczności i względności przestrzeni. Prawdziwa orientacja nie jest tu możliwa, „stały punkt" nie został bowiem jednoznacznie ontologicznie ustanowiony. Pojawia się lub znika w zależności od zmieniających się warunków. Taka naprawdę nie ma tu więc żadnego świata, lecz tylko fragmenty rozbitego uniwersum, olbrzymia i zróżnicowana masa złożona z nieskończenie wielu miejsc, mniej lub bardziej neutralnych. Przestrzeń geometryczną można dzielić i ograniczać w każdym kierunku, ale z jej struktury nie wynika żadne zróżnicowanie jakościowe, więc i żadna orientacja (Eliade, 1993). W obrębie świeckiego przeżycia przestrzeni występują jeszcze wartości przypominające niehomogeniczność charakteryzującą religijne odczuwanie przestrzeni. Istnieją przecież jakościowo inne od pozostałych fragmenty przestrzeni czy miejsc: ojczyzna, pejzaż pierwszej miłości, cmentarz, „miejsce jedyne w swoim rodzaju". Są to święte zakątki naszego prywatnego Uniwersum (Tuan, 1987). W tych zakątkach również człowiekowi niereligijnemu objawia się rzeczywistość innego rodzaju niż ta, która należy do codziennej egzystencji.

Współczesna cywilizacja wydaje się ahistoryczna, pozbawiona pamięci. Czas niesperiodyzowany, bez podziału na święty i świecki – to sytuacja znana od stu kilkudziesięciu lat. Czym jest czas dla człowieka niereligijnego współczesnych społeczeństw? Człowiek niereligijny również zna nieciągłość i heterogeniczność czasu (bardziej monotonny czas pracy oraz czas przyjemności i uciech: czas święta). Ale dla niego nie ma w czasie ani zerwania ani tajemnicy. Nasze życie współcześnie przybrało kierunek tak ekonomistyczny i pragmatyczny, że zapominamy o świecie poza nim. Cyceron mówił, że gdy wchodzisz do wielkiego, wysokiego lasu, wyraźnie uobecnia się bóstwo. Dziś nie ma już świętych

gajów. Żyjemy w mieście, gdzie wszystko zrobione jest rękami człowieka z kamienia i betonu. Współczesny krajobraz nie jest już uświęcony. Ludzie zatracili duchową symbolikę naszej własnej cywilizacji. Duży udział w tym procesie desakralizacji świata ma nauka. Nowe orientacje badawcze w obrębie geografii przynoszą szansę na pogłębioną interpretację świata historycznego i nam współczesnego. Jest w nich również miejsce na próbę zrozumienia tego w jaki sposób świat jawi się oczom człowieka religijnego dziś, a także w jaki sposób sakralność objawia się w strukturach świata, który nas otacza.

***

Zaprezentowane sposoby rozumienia czasoprzestrzeni oraz nadawania sakralnych sensów i znaczeń przestrzeni i czasowi odsłaniają najgłębsze struktury świata. Przeżycie natury radykalnie zdesakralizowanej to odkrycie nowe, dostępne jedynie pewnej mniejszości, przede wszystkim naukowcom i społeczeństwom zlaicyzowanym. Istnieją na świecie regiony i kultury gdzie proces desakralizacji nie został doprowadzony do końca, nie da się jednak ukryć, że postępuje on w zastraszającym tempie. W przeszłości ludzie postrzegali się jako element nie tylko społeczności, w której żyli, ale jako element szerszego ładu, który często miał wymiar kosmiczny, hierarchicznego porządku wszechświata, „wielkiego łańcucha bytu". Hierarchie te, choć ograniczały, nadawały jednocześnie sens światu i wydarzeniom życia społecznego. Zdyskredytowanie ich było początkiem narodzin nowoczesnej wolności. W wyniku skupienia się na własnym życiu nastąpiło zawężenie horyzontów, szerszych wizji rzeczywistości. Za tym poszły przemiany w obrębie przeżyć i odczuwania sensów świata.

Dla wielu ludzi natura ciągle jeszcze ma w sobie „urok", „tajemnicę", jednak dla innych obraz świata spłaszczył się. Kosmos dla wielu społeczeństw stał się nieprzejrzysty, nieruchomy, niemy. Już nie niesie ze sobą żadnego przesłania, szyfru dla zrozumienia sensu życia. Zdolność doznań religijnych, zwłaszcza mieszkańców miast znacznie zubożała. Czasami religijne przeżywanie, jako liturgia kosmiczna, przetrwało w społecznościach wiejskich. Ta przemiana wrażliwości i przeżyć współczesnych ludzi i całych społeczeństw zmienia w sposób istotny rodzaj zakorzenienia w świecie.

LITERATURA

Caillois R., 1995, *Człowiek i sacrum*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.

Campanella T., 1955, *Miasto Słońca*, Warszawa.

Campbell J., 1994, *Potęga mitu*, Wydawnictwo Signum, Kraków.

Cassirer E., 1998, *Esej o człowieku*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa.

Czarnowski S., 1956, Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii, [w:] Dzieła, t. 3.

Eliade M., 1991, *Świat, miasto, dom*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Eliade M., 1993, *Traktat o historii religii*, Wydawnictw KR, Warszawa.

Eliade M., 1996, *Sacrum i profanum*, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Eliade M., 1997, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Fromm E., 1968, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa.

Guriewicz A., 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa.

Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.

Kott J., 1986, *Zjadanie bogów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Pałubicka A., 1985, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, Studia Metodologiczne, 24.

Porębski M., 1980, *O wielości przestrzeni*, [w:] *Zagadnienie przestrzeni literackiej*, Warszawa.

Tuan Yi-Fu., 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.

Wallis A., 1990, *Socjologia przestrzeni*, Warszawa.

Znaniecki F., 1910, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa.

Znaniecki F., 1938, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, Ruch prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, Poznań.

PERSPEKTYWY BADAŃ GEOGRAFICZNYCH W ŚWIETLE DIALEKTYCZNEJ KONCEPCJI RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNO-KULTUROWEJ

Wprowadzenie

Geografowie w swych tradycyjnych badaniach kulturowych (Rembowska 2002) odwoływali się do globalnej, antropologicznej koncepcji kultury. Traktowali ją jednak selektywnie, zawężając znaczenie kultury do pojedynczych elementów lub aspektów. Geograficzne koncepcje kultury, mocno związane z Ziemią, pojmowaną jako środowisko przyrodnicze, krajobraz kulturowy, czy przestrzeń ziemską, zredukowały koncepcję kultury do jej wizualnego i materialnego aspektu. Zmaterializowanie kultury sprzyjało obiektywnemu badaniu jej składników oraz zainteresowaniu przemianami kultury rozumianymi jako efektem przemieszczeń jej elementów w przestrzeni, a nie mechanizmami tworzenia i trwania całości kulturowych.

Brak relatywizacji kultury do społeczeństwa powodował, że w niektórych badaniach geograficznych stawała się ona siłą determinującą człowieka, a nie społeczną kreacją, a jej wytwory postrzegano jako samoistne oraz nieczytelne z punktu widzenia ich społecznych znaczeń i symboliki. Cały sens kultury czerpano w większości badań z przeciwstawienia jej naturze.

Współczesny humanizm na nowo zdefiniował relację między podmiotem a przedmiotem w procesie poznania, zaprzeczając tezom obiektywizmu w naukach społecznych i wyrażając sprzeciw wobec dychotomii przejawiających się w podziale na rzeczywistość subiektywną i obiektywną oraz oddzielaniu faktów od wartości. Zdaniem humanistów, ludzkich celów, intencji i zamierzeń nie można izolować od ludzkiego doświadczenia i wiedzy o świecie. Rzeczywistość społeczna jest w dużej mierze konstytuowana przez to, jakie znaczenie nadają jej ludzie, którzy w niej działają. Kategoria rozumienia, która powstała w opozycji do kategorii wyjaśniania stała się centralnym narzędziem badawczym w naukach humanistycznych.

Podstawowym przedmiotem współczesnej humanistyki stała się kultura symboliczna interpretowana jako byt socjo–semiotyczny, system znaczeniowy, sfera czynności, wartości i przeżyć autotelicznych, nie związanych z zaspokojeniem potrzeb człowieka jako istoty biologicznej i jako członka społeczeństwa.

Kulturowy punkt widzenia realizuje się obecnie przez poszukiwanie sensu istniejących faktów.

Nastąpił proces dematerializacji koncepcji kultury. W takim ujęciu problem „przestrzennego aspektu" ludzkiej egzystencji nabiera zupełnie innego wymiaru. Odsłania się wymiar społeczny, kulturowy, symboliczny i osobowy przestrzeni, wcześniej postrzeganej przez geografów głównie w kategoriach fizycznych i geometrycznych. Wymiary te są kreowane przez ludzką pamięć, pragnienia, ideały, tęsknoty, lęki itp. Przestrzeń życiowa ma jednocześnie wymiar subiektywny i społeczny. W tym znaczeniu przestrzeń jest wytworem kulturowym i jest również percypowana przez „filtr" kulturowy. *Miejsce* jest fundamentalnym wyrazem powiązań człowieka ze światem i dlatego nadaje znaczenia przestrzeni. Powstaje w wyniku wzajemnej zależności człowieka i jego środowiska życia. Można je rozumieć również jako skupienie znaczeń i intencji. W doświadczeniu życiowym człowieka przestrzeń i miejsce często nakładają się na siebie. To, co jest abstrakcyjną przestrzenią, może przekształcić się w miejsce. Jednym z głównych pytań humanistów jest pytanie, jak przestrzeń fizykalna zmienia się w miejsce człowieka. „Nowa" geografia kultury realizuje program zrozumienia, czym naprawdę jest ekumena. Człowieka traktuje się w jej obrębie jak istotę aktywną, kreującą określone style bycia i wyobrażenia świata. Relacje między kulturą symboliczną a przestrzenią egzystencjalną traktuje się w kategoriach więzi człowieka z miejscem oraz rangi systemów znaków w kreowaniu tej więzi. Głównym przedmiotem badań jest poziom identyfikacji z miejscem, odkrywanie kulturowej konstrukcji miejsca, terytorium, środowiska. Badania skupiają się na problemie tożsamości kulturowej i terytorialnej członków mobilnych społeczeństw oraz roli miejsca w kreowaniu tej tożsamości. Geografowie starają się odczytać znaczenia i sensy, które grupy ludzkie i jednostki nadają elementom swego środowiska życia. Celem jest również odkrycie fundamentalnych przyczyn przestrzennego zróżnicowania tych środowisk.

Zaproponowano nowe ujęcia krajobrazu, również w jego wersji semiotycznej. Pozwoliło to wynieść percepcję ludzką do centralnej pozycji teoretycznej, a interpretację znaczeń krajobrazu ustanowić głównym zadaniem metodologicznym geografii kultury. Poprzez wprowadzenie takich metafor jak „tekst", „ikona", „spektakl" czy „sposób widzenia", umiejscawia patrzenie geografów kultury poza morfologią krajobrazu. Metafory te jednocześnie przynoszą do geografii kultury nieodłączną niestabilność znaczeń, fragmentaryzację przedmiotu badań i różnorodność poglądów.

Istotnym elementem zainteresowań współczesnych geografów są również relacje między człowiekiem i jego środowiskiem. W ujęciu humanistycznym zakłada się, że oddziaływania wzajemne między ludźmi i środowiskiem przyrodniczym nie są wyłącznie materialne, ponieważ pośredniczy w nich świadomość człowieka. Koncepcja percepcji środowiska, starająca się ukazać powiązania człowieka ze środowiskiem z punktu widzenia systemu wartości, który leży u podstaw interpretacji świata i podejmowanych przez człowieka decyzji, od-

działających na świat. Wydaje się ona remedium na brak meta-teorii dotyczącej związków człowieka i przyrody, wyjaśnia zachowania adaptacyjne człowieka. Określa percepcję jako strukturalizację środowiska.

Za sprawą postmodernizmu dyskurs humanistów zajął miejsce wśród innych symbolicznych przejawów konceptualizacji świata, tuż obok literatury, malarstwa, słowem sztuki, którą wcześniej dyskredytowano za subiektywizm przeżyć i intuicję. Sam stał się przedmiotem własnego namysłu, ujawniając swe retoryki. Odkrył swe mity, obnażył podmiotowy charakter konstruowania przedmiotu badanego i stopił w formę eseju sztukę z nauką. Konstruujemy obraz świata w procesie percepcji i w związku z tym żyjemy obcując z własnym świato-obrazem. Sama myśl tworzy nasz świat, w którym jesteśmy zamknięci – świat znaków i przypisanych im w obrębie kultury znaczeń. Ze względu na przezroczystość języka kultura jest elementem nieświadomym. Zmusza to człowieka do pytań dotyczących jego uwikłania językowego i kulturowego.

Kultura współczesna dotknięta jest kryzysem tożsamości pojęć i norm. Jest jednocześnie zdecentralizowana, odhierarchizowana. W postmodernistycznej opcji mieści się wizja kultury jako otwartej księgi niezliczonych opowieści. Opis opisów staje się główną rolą postmodernistycznych intelektualistów. Kodeks świadomości postmodernistycznej wymienia takie warunki jak postrzeganie konkretności każdego doświadczenia, uznanie równorzędności paradygmatów, nieuogólnianie partykularności, uczulenie na inność, nieprzejrzystość, płynność zdarzeń. Przyniosło to mitologizację pozarozumowego źródła sensu i doprowadziło do wyzbycia się myślenia w kategoriach odpowiedzialności „za całość".

Przedstawione dotychczas koncepcje kultury, praktykowane w tradycyjnych i humanistycznych wzorcach uprawiania kulturowych badań w światowej geografii, pozwoliły uwidocznić biegunowo odmienne sposoby ich rozumienia w ujęciu geograficznym. Aby uniknąć tego dualizmu rozumienia kultury, aby uwzględnić jej subiektywny i obiektywny wymiar jednocześnie, konieczne jest ukazanie ich dialektycznego przenikania się, które jest widoczne w mechanizmach tworzenia i funkcjonowania rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Dialektyka próbuje swym postępowaniem teoretycznie przezwyciężyć antynomiczny stosunek ogólności i szczegółowości. Pojedyncze zjawisko społeczne kryje w sobie całe społeczeństwo, stąd nieodzowna staje się refleksja nad ogólnospołecznym zapośredniczeniem tego co jednostkowe. Dzięki temu teoria ta unika „zauroczenia" subiektywnym sensem. Jej zwolennicy zdają sobie sprawę ze zdeterminowania idei i wyobrażeń podmiotowych przez historyczne społeczno-kulturowe uwarunkowania. Dialektyka nie tylko unika obiektywizmu, zgodnie z którym stosunki społeczne analizowane są jako rządzone określonymi prawami stosunki między rzeczami, ale także broni się przed niebezpieczeństwem ideologizacji, które istnieje tak długo, jak długo analiza hermeneutyczna rzeczywistości społecznej poprzestaje na uznawaniu badanych stosunków, problemów za takie, jakimi jawią się subiektywnie. Teoria dialektyczna stara się łączyć w sobie metodę rozumienia z obiektywizującymi procedurami nauki

przyczynowo-analitycznej. W ten sposób dąży do przezwyciężenia rozdźwięku pomiędzy teorią rozumianą jako ostateczne wyjaśnienie konkretnych zdarzeń społecznych, a historią rozumianą jako kontemplacja. Dialektyka nie zadawala się subiektywną koncepcją jednostki, ale jednocześnie nie traktuje jednostki jak substrat. Tak bowiem jak to, co jednostkowe nie jest „prawdziwe", tak też nie jest prawdziwa całość (Adorno 1986). Myślenie to opiera się na „dialektyce ogólnego i jednostkowego". Świadomość istnienia tego dialektycznego związku ma szczególne znaczenie dla nauk humanistycznych.

Koncepcja rzeczywistości społeczno-kulturowej proponowana przez teorię dialektyczną odwołuje się do idei społeczeństwa jako podmiotu. Jej przedmiotem są ludzie jako członkowie społeczeństwa oraz świat wytworzony i zamieszkiwany przez nich. Społeczeństwo ma subiektywny charakter bo odwołuje się do ludzi, którzy je tworzą, tak jak jego zasady organizacji odwołują się do subiektywnej świadomości. Uznanie specyfiki tej sfery społeczno-kulturowej, która związana jest z relacjami międzyludzkimi pociąga za sobą zwrócenie uwagi na metodologiczne właściwości jej badania. Dotyczy to w szczególności kategorii „sensu" i „znaczenia", bez których to kategorii analiza rzeczywistości społeczno-kulturowej jest z góry skazana na niepowodzenie. Specyfika sfery kontaktów międzyludzkich uchwytna być może jedynie przy uwzględnieniu procedury rozumienia.

Teoria dialektyczna jest krytyczna jednocześnie wobec koncepcji obiektywistycznych jak i subiektywistycznych. Jednym z podstawowych elementów dialektycznej krytyki jest przestroga, by nie ontologizować rzeczywistości społeczno-kulturowej, nie czynić jej początkiem samym w sobie. Z drugiej strony dialektyka wykracza poza subiektywistyczną wersję badania świata społecznego, w takim bowiem ujęciu zapomniany zostaje obiektywny kontekst, który wpływa na subiektywne motywy działania ludzkiego. Kontekst ten stanowią min. instytucje społeczne, systemy społecznego działania, normy społeczne, obowiązujące obrazy świata. Ponadto subiektywistyczne badania nie wykraczają poza granice analizy świadomości, tymczasem nie można abstrahować od faktu, że reguły podmiotowych interpretacji rzeczywistości są w istocie rzeczy regułami języka, w kategoriach którego działający ludzie definiują swoją sytuację życiową i porozumiewają się ze sobą.

Teoria dialektyczna rzeczywistości społeczno-kulturowej stanowi próbę takiej interpretacji bytu, w której z jednej strony zniesiona jest wszelka moc przypadkowości, z drugiej zaś, jednocześnie – ocalone całe bogactwo i wielorakość świata. Dialektyka jako sposób rozumienia świata jest wtórna względem dialektyki rzeczywistej tego świata, w tym mianowicie sensie, że sama teoria dialektycznego ruchu rzeczywistości społecznej ma samowiedzę swojej zależności od historycznego procesu, który ją do życia powołał. Ostatecznym wynikiem tego ruchu dialektycznego jest jedność podmiotu i przedmiotu.

Rzeczywistość społeczno-kulturowa jest wytworem społecznym, społeczeństwo jest bowiem źródłem jej ładu i porządku. Rzeczywistość ta istnieje

zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym; pełne jej rozumienie musi obejmować oba te aspekty. Warunkiem właściwego ich uchwycenia jest pojmowanie rzeczywistości społeczno-kulturowej jako nieustającego procesu dialektycznego złożonego z trzech elementów, a mianowicie *uzewnętrzniania* (eksternalizacji), *obiektywizacji i uwewnętrznienia* (internalizacji) (Berger, Luckmann, 1983). Elementy te nie mogą być jednak traktowane jako etapy sekwencji czasowej; wszystkie trzy charakteryzują równocześnie społeczeństwo i każdą jego część, tak więc analiza dotycząca któregoś z nich byłaby niepełna.

Świat społeczno-kulturowy jawi się nam w formie spójnego świata, choć składającego się z wielu dziedzin rzeczywistości, z których podstawowa dla każdego człowieka jest *rzeczywistość życia codziennego*. Rzeczywistość ta jest postrzegana jako zobiektywizowana, to znaczy wyznaczana przez porządek rzeczy, będących wytworem natury i ludzi. Stanowią one względnie trwałe elementy *środowiska życia* człowieka. Używany w życiu codziennym język dostarcza człowiekowi sposobów ustanawiania porządku, w którym wytwory społeczne uzyskują określone znaczenia. Życie codzienne nie wyczerpuje się jednak w tym co bezpośrednio obecne, ale obejmuje także zjawiska, które nie są dane „tu i teraz". Człowiek doświadcza tych zjawisk w różnych stopniach bliskości i oddalenia, zarówno w sensie przestrzennym jak i czasowym.

Świat życia codziennego jest światem działań ludzkich, wśród których przeważają działania o motywach pragmatycznych. Ma on zarówno strukturę przestrzenną jak i czasową. Umiejscowienie w przestrzeni i w czasie życie człowieka w decydującym stopniu kształtuje jego sytuację.

Rzeczywistość codzienności jest intersubiektywna, bowiem dzielimy ją z innymi. Najważniejszym sposobem doświadczania innych ludzi jest kontakt osobisty. Człowiek pozostaje również w związkach z przodkami (przeszłość) i potomkami (przyszłość).

Działanie człowieka daje się *uprzedmiotowić, zobiektywizować*. Przejawia się ono w wytworach, które są dostępne zarówno ich wytwórcom, jak i innym ludziom, jako elementy wspólnego świata. Rzeczywistość społeczno-kulturowa jest wypełniona wytworami (artefaktami) o bardzo różnym charakterze. Należą do nich wytwory materialne i idealne. Szczególnym przypadkiem obiektywizacji o dużej wadze jest wytwarzanie przez ludzi *znaków*. Od innych wytworów znak wyróżnia jego widoczna *explicite* intencja służenia jako wskaźnik znaczeń subiektywnych. W gruncie rzeczy wszystkie obiektywizacje mogą być wykorzystane jako znaki, nawet jeśli nie były one od początku wytwarzane z taką intencją.

Znaki grupują się w wiele systemów. Są one obiektywnie dostępne. Najważniejszym systemem znaków jest język. Rozumienie języka, którym człowiek posługuje się wraz z innymi, ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia rzeczywistości. Ranga języka jako głównego systemu znakowego wypływa z jego zdolności do komunikowania znaczeń. Jest on zdolny stać się obiektywną przechowalnią olbrzymich zbiorów znaczeń i doświadczeń ludzkich, które można zachować w czasie i przekazywać kolejnym pokoleniom. Znaczenia określonych

wytworów decydują o tym, co zostanie zachowane, a co „zapomniane". Dzięki takiej akumulacji powstaje społeczny zasób wiedzy, który jest przekazywany z pokolenia na pokolenie i różnicuje rzeczywistość na podstawowe jej dziedziny. Zapewnia ona złożoną i szczegółową informację dotyczącą tych sfer życia, z którymi trzeba mieć do czynienia na co dzień. Wiedzę życia codziennego porządkuje zasada istotności, która jest niekiedy wyznaczana przez bezpośrednie interesy i ogólną sytuację jednostki w społeczeństwie. Społeczny rozkład wiedzy ma bardzo złożony charakter i jest funkcją podziału pracy w społeczeństwie. Na poziomie symbolicznym język pozwala tworzyć systemy symboliczne, z których najważniejszymi są religia, filozofia, sztuka i nauka.

Proces stawania się człowieka dokonuje się w relacjach ze środowiskiem zarówno przyrodniczym, jak i ludzkim. Każda jednostka wchodzi w kontakt nie tylko z przyrodą, lecz z dokładnie określonym porządkiem kulturowo-społecznym. Samokreacja człowieka ma zawsze charakter społeczny. *Homo sapiens* jest zawsze *homo socius*.

Porządek społeczny jest wytwarzany przez człowieka podczas jego nieustannej *uzewnętrzniania się* (eksternalizacji), który to proces jest koniecznością ludzką. Istota ludzka musi stale uzewnętrzniać się w działaniu. W ten sposób to co subiektywne staje się dostępne obiektywnie.

Aby zrozumieć przyczyny powstania, utrzymywania i przekazywania porządku społecznego, nieodzowne jest odwołanie się do koncepcji *instytucjonalizacji*. Działania ludzkie o dużej częstotliwości, mające charakter nawyku, zostają ujęte we wzory. Instytucjonalizacja pojawia się, jeśli pewne grupy działających ludzi dokonują typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk. Każda więc taka typizacja jest instytucją (np. instytucja prawa, ojcostwa, wymiany handlowej itp.). Pojęcie instytucji, rozumianej jako zespół norm prawnych, obyczajowych itp. dotyczących organizacji jakiejś dziedziny życia, jest szersze niż w ujęciu geograficznym.

Instytucje mają charakter historyczny i służą między innymi kontroli członków społeczeństwa. Nie sposób ich zrozumieć bez zrozumienia procesu historycznego, w którym zostały stworzone. Obecnie są postrzegane jako posiadające własną realność, jako rzeczywistość, która staje przed lub ponad jednostką w postaci zewnętrznego i narzucającego się faktu. Tak postrzegany świat zyskuje w świadomości stałość; staje się rzeczywisty i nie może być już tak łatwo zmieniany.

Dopiero w tym momencie można mówić o społecznym świecie, mając na myśli wielostronną rzeczywistość, która staje wobec jednostki zewnętrznie, w podobny sposób jak rzeczywistość świata przyrodniczego. Jedynie w tej postaci, jako świat obiektywny, wzorce społeczne mogą być przekazywane następnym pokoleniom. Instytucje jako sfera faktów historycznych i obiektywnych stają przed jednostką jako fakty niepodważalne. Dzięki swemu istnieniu mają one nad jednostką przemożną władzę.

Obiektywność świata instytucjonalnego, bez względu na to, z jak przemożną siłą może się ona jawić jednostce, jest obiektywnością ludzkiego pochodzenia, obiektywnością wytworzoną społecznie. Proces, z którego pomocą wytwory działalności ludzkiej stają się obiektywne, to *urzeczowienie, obiektywizacja***.** Mimo że w doświadczeniu ludzkim świat społeczny jest odbierany jako świat obiektywny, nie uzyskuje on w ten sposób statusu ontologicznego niezależnego od działań człowieka, które go wytworzyły.

Związek między człowiekiem – wytwórcą i światem społecznym – jego wytworem jest związkiem dialektycznym. Znaczy to, że człowiek i jego społeczno-kulturowy świat wchodzą ze sobą w *interakcje*. Wytwór oddziałuje zwrotnie na wytwórcę. Urzeczowienie i obiektywizacja są elementami w trwającym procesie dialektycznym.

Świat instytucjonalny wymaga *uprawomocnienia*, tj. sposobów, za pomocą których może zostać „wyjaśniony" i uzasadniony ludziom. Rozwijający się porządek instytucjonalny wytwarza więc konstrukcję uprawomocnień (uzasadnień) o charakterze poznawczym i normatywnym. Ponieważ uprawomocnienia są najczęściej dziełem wyspecjalizowanych osób, takich jak kapłani, uczeni albo politycy, osoby te mają szczególny udział w tworzeniu rzeczywistości oraz zapewnianiu jej symbolicznych gwarancji istnienia. Najważniejszymi mechanizmami pojęciowymi wspierającymi porządki instytucjonalne są: mitologia, teologia, filozofia, ideologia, nauka, sztuka. Uprawomocnienie ma na celu uczynienie instytucjonalny świat wytworów człowieka obiektywnie dostępnym i subiektywnie uznanym przez członków społeczeństwa. Całość porządku instytucjonalnego powinna być zrozumiała dla ludzi i odczuwana przez nich jako sensowna. Uprawomocnienie uzasadnia porządek instytucjonalny, przydając jego praktykom walor normatywności. Materią uprawomocnień jest język, który ujmuje porządek instytucjonalny w symboliczną całość.

Symboliczne *uniwersum* zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostek i środowiska ich życia. Umożliwia także wprowadzenie porządku do różnych faz biografii jednostki. Taka symbolizacja sprzyja poczuciu bezpieczeństwa i przynależności, sprzyja odczuwaniu własnej *tożsamości*. Uniwersum symboliczne porządkuje również historię; umiejscawia wszystkie zdarzenia zbiorowe w spójnej całości, która obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ustanawia wspólną pamięć, natomiast w stosunku do przyszłości – wspólny układ odniesienia. Wszelkie stworzone społecznie uniwersa ulegają zmianie, bowiem są historycznym wytworem ludzi. Do zmian dochodzi w wyniku konkretnych działań istot ludzkich.

Większość współczesnych społeczeństw jest pluralistyczna. Posiadają one jedno zasadnicze uniwersum, podzielane przez wszystkich, oraz różne uniwersa częściowe, podzielane przez grupy zawodowe, terytorialne, czy etniczne. Pluralizm jest czynnikiem przyśpieszającym zmiany społeczno-kulturowe, wzmacnia bowiem sceptycyzm społeczny oraz innowacyjność, w związku z czym, z samej

swej natury, podważa przyjmowane bez zastrzeżeń tradycyjne *status quo*. Bardzo ważną historycznie możliwością zmiany jest rewolucja.

Jednostka nie rodzi się członkiem społeczeństwa. W życiu każdej jednostki występuje okres, w trakcie którego zostaje ona uspołeczniona. Początek tego procesu stanowi *uwewnętrznienie* (internalizacja). Internalizacja jest podstawą rozumienia innych ludzi oraz postrzegania świata jako rzeczywistości znaczącej i jako rzeczywistości społecznej. Postrzeganie to zaczyna się wraz z „przejmowaniem" przez jednostkę świata, w którym inni ludzie już żyją. Dzięki internalizacji człowiek nie tylko „rozumie" dokonujące się subiektywne procesy innego człowieka, „rozumie" także świat, w którym żyje i dzięki temu świat ten staje się jego światem. Jednostka staje się członkiem społeczeństwa dopiero po osiągnięciu tego stopnia internalizacji. Osiąga się go w ciągu procesu, którym jest *socjalizacja*. Jest to proces wprowadzania jednostki w obiektywny świat społeczeństwa. Najistotniejsza jest ta socjalizacja, którą przechodzi się w dzieciństwie. Ma ona postać uczenia się, silnie nasyconego emocjonalnie. Uzyskanie tożsamości wiąże się z przypisaniem do określonego miejsca w świecie.

Żadna jednostka nie identyfikuje się ze wszystkim, co w jej społeczeństwie zostało wytworzone. Z drugiej strony zawsze istnieją pewne elementy rzeczywistości subiektywnej, których źródłem nie jest socjalizacja. Biografia konkretnej jednostki nie jest całkowicie społeczna.

Maksymalnie pomyślne uspołecznienie może występować w społeczeństwie o bardzo prostym podziale pracy i wiedzy. Kiedy w społeczeństwie istnieje bardziej złożony podział wiedzy, niepomyślna socjalizacja może być wynikiem tego, że różni ludzie przekazują jednostce różne obrazy rzeczywistości. Społeczeństwo, w którym niezgodne ze sobą światy są powszechnie dostępne, wiąże szczególny układ subiektywnej rzeczywistości i tożsamości. Wzrasta więc powszechna świadomość relatywności wszelkich światów.

Opisany mechanizm *uzewnętrznienia* (eksternalizacji), *obiektywizacji* i *uwewnętrznienia* (internalizacji) decyduje o tym, jak z przenikniętych subiektywnością zjawisk społecznych powstaje zobiektywizowana sfera faktów, które ulegają obiektywizacji w doświadczeniu jednostki. Relacje społeczne nie przestając być subiektywnymi, stają się jednocześnie wobec jednostki zewnętrznymi faktami społecznymi.

W tak zarysowanym dynamicznym modelu rzeczywistości społeczno-kulturowej możemy dla celów analitycznych wyróżnić dwa poziomy zjawisk: poziom mentalny oraz poziom zachowań (działań) i ich wytworów. Nie są one całkowicie rozdzielne, łączą się i nakładają na siebie. *Kulturę* stanowią w tej rzeczywistości społeczno-kulturowej idee, pojęcia i przekonania dające się zapisać w postaci różnorodnych sądów, które są przewodnikiem dla ludzkich działań i ich rezultatów. Innymi słowy, w opisanej rzeczywistości społeczno-kulturowej kulturą jest zespół akceptowanych i respektowanych w skali społecznej idei danej grupy, czyli jej symboliczne uniwersum, które jest przekazywane i utrwalane oraz powoduje, iż dana rzeczywistość społeczno-kulturowa funkcjonuje

jako współzależna całość i zachowuje stabilność. W tym znaczeniu kultura jest rozumiana jako rzeczywistość myślowa albo ideacyjna. Tak rozumiana kultura jest własnością grup kulturowych. Rzeczywistość społeczno-kulturowa wytwarzana przez nie w procesie historycznym staje się tłem, sceną, na której rozgrywa się skomplikowany proces tworzenia i trwania kultury. Wszystkie „poziomy" tej rzeczywistości stanowią względnie zintegrowaną całość, gdyż nawzajem na siebie wpływają.

Pojęcie rzeczywistości społeczno-kulturowej jest terminem szerszym od kultury i zakłada, że sądy i praktyki kulturowe regulują działania jego części składowych. Kulturze jako rzeczywistości myślowej stanowiącej całokształt idei, czyli uniwersum symboliczne odpowiadają zespoły praktyk społecznych i ich wytworów na poszczególnych poziomach rzeczywistości. Na kulturę danej społeczności składa się wszystko to, co trzeba wiedzieć, czy też w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowany przez jej członków. Tak więc kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk.

Wiedza kulturowa nie jest bezładną masą informacji i wskazówek, jak należy zachowywać się poprawnie i jak rozumieć świat. Dzieli się na trzy główne komponenty. Znaczną część wiedzy kulturowej stanowią *normy*, które wyznaczają ideały (reguły) właściwego zachowania się (działania) w danych sytuacjach i w odniesieniu do innych jednostek. Normy to reguły definiujące „normalność" i przepustka do świata konwencji społecznych. Dzięki normom (religijnym, moralnym, obyczajowym itp.) wiemy, jak zachować się wobec innych i czego oczekiwać z ich strony w stosunku do nas.

Drugi wielki komponent wiedzy kulturowej stanowią *wartości*, czyli podzielane powszechnie idee dotyczące pożądanych celów i sposobów życia w wymiarze jednostkowym, grupowym, ogólnospołecznym czy ogólnoludzkim. Wpływ wartości na jednostkowe przeżywanie świata w obrębie konkretnego społeczeństwa jest z reguły nieuświadomiony i nie werbalizowany wprost. Można je zdefiniować jako ostateczne standardy, które stanowią przedmiot wiary w każdej sytuacji.

Mówiąc o wartościach, zwłaszcza tych, które ustalają niejako ostateczny sens życia indywidualnego i społecznego, a także sens świata jako takiego i nasze w nim miejsce, odwołujemy się do kolejnej sfery wiedzy kulturowej, jaką jest *światopogląd*. Można go zdefiniować jako utrwalony sposób, w jaki w określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej postrzega się i interpretuje świat, zawarte w nim zdarzenia i relacje między nimi. W zakres pojęcia światopoglądu wchodzą nadto wyobrażenia o miejscu jednostki ludzkiej w świecie, relacjach z otaczającą ją rzeczywistością społeczną i przyrodniczą. Światopogląd w skondensowanej postaci wyraża ostateczną aksjologię każdej grupy cechującej się odrębną i złożoną z wielu aspektów wiedzą kulturową.

Wartości, sądy natury światopoglądowej czy kategorie pojęciowe klasyfikujące rzeczywistość są podstawą zachowań, działań ludzi jedynie w najogól-

niejszym sensie. Wiedza kulturowa pełni funkcje regulatywne, które powodują ograniczenia i przymusy zawężające zakres zachowań czy działań jednostek, jednocześnie jednak umożliwia jednostkom swobodę w wyborze alternatywnych sposobów zachowań.

Rozróżnienie kultury i rzeczywistości społeczno-kulturowej pozwala na analizowanie wzajemnych związków między nimi nie tylko w skali rzeczywistości pojedynczych jednostek, ale także związków między konkretną sferą kultury (np. religią czy ideologią), a zachowaniami społecznymi oraz ich wytworami.

Kultura jest zawsze symboliczna, gdyż wszystkie działania ludzkie i ich wytwory można i trzeba interpretować w kontekście odpowiednich systemów pojęciowych (norm, wartości, znaczeń, kategorii klasyfikacyjnych), będących modelem działań. Porządek materialny kultury jest także jej porządkiem symbolicznym, gdyż daje się interpretować w kategoriach systemów pojęciowych. Źródłem wiedzy i symboliki kulturowej jest język naturalny. Sfera języka jest tą, w której zakodowane są kulturowo funkcjonujące poglądy na świat, formy pojęciowe, systemy terminologiczne, normy i wartości. Pojęcia danego języka mogą stanowić przewodnik po tym, jak dana grupa kulturowa kategoryzuje świat.

Wgląd w związki dialektyczne rzeczywistości społeczno-kulturowej, kultury i istnienia jednostkowego, zakorzenionego w historii, wymaga ich określenia w takich ramach, które będą nawiązywać do tradycji myśli geograficznej. Przedstawiona koncepcja ma charakter teoretyczny, jednak w każdej dyscyplinie empirycznej teoria powinna w dwojaki sposób nawiązywać do „danych" właściwych tej dyscyplinie. Musi być z nimi zgodna i musi ukierunkować przyszłe badania empiryczne.

Integracja kulturowych badań geograficznych z całością proponowanej teorii wymaga czegoś więcej niż oddawania zdawkowego ukłonu „czynnikowi ludzkiemu" w odkrywaniu struktur przestrzennych jego wytworów. Wymaga ona uświadomienia sobie dialektycznego związku między tymi strukturami a ludzkim przedsięwzięciem tworzenia rzeczywistości, ujmowanym historycznie. Analizy procesu *obiektywizacji, instytucjonalizacji i uprawomocnienia* kreujące rzeczywistość społeczno-kulturową mogą znaleźć bezpośrednie zastosowania w geograficznych badaniach empirycznych, a jednocześnie pomóc geografom zajmującym się poszczególnymi dyscyplinami umiejscowić swe problemy badawcze w obrębie koncepcji funkcjonowania tej rzeczywistości. Przedstawiona teoria pozwala stworzyć program, który wydaje się badawczo obiecujący.

Teoria dialektyczna stwarza szansę powiązania tradycyjnych zainteresowań geografów rzeczywistością w jej wymiarze materialnym z całością procesów wytwarzania rzeczywistości społeczno–kulturowej, czyli uwzględnienia w interpretacjach geograficznych faktów kulturowych ich kontekstu obiektywnego (systemów instytucji, uprawomocnień symbolicznych tych systemów) i jednocześnie aspektów subiektywnych (procesu internalizacji).

Proces wytwarzania rzeczywistości społeczno-kulturowej może stać się narzędziem wyjaśniania sposobów kreowania przestrzeni rozumianej jako wytwór

ludzki, antropogeniczny. W myśl tej teorii, wytwarzanie przestrzeni jest pełnym sprzeczności procesem społecznym warunkowanym przez różnorodne czynniki społeczno-kulturowe i przyrodnicze. O kształcie przestrzeni decydują zarówno warunki środowiska naturalnego, sposoby produkcji, systemy władzy, jak i „modele świata" danego społeczeństwa czy grupy kulturowej. Wyjaśnianie społecznego wytwarzania przestrzeni musi uwzględniać również jej dialektykę trwania, przestrzeń jest bowiem trwałą pamięcią społeczeństwa.

Przestrzeń jest rezultatem działalności ludzkiej i jednocześnie miejscem ludzi oraz ich wytworów powstałych w procesie *uzewnętrzniania* (eksterioryzacji). Jest wreszcie obiektywizacją tego co duchowe w społeczeństwie (jego kultury). W procesie wytwarzania rzeczywistości społeczno–kulturowej przestrzeń jest jednocześnie pośrednikiem (narzędziem) w szerokim tego słowa znaczeniu. W okresie kształtowania się społeczeństw ludzkich przestrzeń zmieniała swe funkcje, co było skutkiem nie tylko relacji fizykalnych między ludźmi a środowiskiem ich życia, ale również sposobu postrzegania, widzenia tego miejsca, które stanowiło element „modelu świata" określonego społeczeństwa.

Ludzie epoki przedindustrialnej traktowali siebie jako część przyrody pojmowanej również sakralnie, stąd przestrzeń była dla nich środowiskiem życia, wartością nie tylko użytkową, ale zaspokajającą potrzebę „ładu", „porządku" metafizycznego. Tak szerokie i wielopłaszczyznowe pojmowanie przestrzeni eliminowało zjawisko manipulowania nią. W związku z postępami uprzemysłowienia, wkraczaniem w wiek racjonalizmu oraz procesem desakralizacji przyrody, zaczęto traktować przestrzeń jako środek do osiągania celów gospodarczych. Nastąpił okres instrumentalnego traktowania przestrzeni, którą sprowadzano często do roli elementu stosunków produkcji. Przestrzeń rozumiana jako natura nieuchronnie oddala się, spadając do rangi surowca, z którego czerpią poszczególne społeczeństwa, wytwarzając swoją przestrzeń.

Społeczeństwa zróżnicowane kulturowo mają określone praktyki przestrzenne, w toku których wytwarzają swoją przestrzeń, naznaczając ją i przyswajając w toku uczenia się. Przestrzeń społeczno-kulturowa jest wytworem relacji między sposobem produkcji a przyrodą, a jednocześnie odbiciem globalnej struktury społecznej (sfery instytucjonalnej) i symbolicznego systemu (religii, ideologii, nauki, sztuki itp.), a więc zawiera aspekt semiotyczny. Ma ona wymiar nie tylko materialny, ale także symboliczny, jest bowiem naznaczona przez emocje, uczucia i wartości, tak więc staje się również wartością jako element ogólniejszego systemu wartości (religijnych, estetycznych, ekonomicznych, społecznych) i w stosunku do niego uzyskuje dopiero znaczenie.

Z tej dwoistej – funkcjonalnej i symbolicznej – istoty przestrzeni wynikają zachowania przestrzenne człowieka. Praktyki przestrzenne są uwarunkowane sposobem gospodarowania i panującą ideologią, w toku których przestrzeń zostaje wytworzona. Jednocześnie mamy do czynienia z naznaczaniem przestrzeni, czyli nadawaniem poszczególnym jej fragmentom przestrzennym swoistego znaczenia, zgodnie z systemem symbolicznych uprawomocnień rzeczywistości

społeczno-kulturowej. Po trzecie wreszcie, następuje proces przyswajania (*uwewnętrzniania*) przestrzeni, w którego toku jednostki i grupy społeczne zarówno adaptują się do istniejącej przestrzeni, jak i adaptują ją do swoich wyobrażeń, wartości, potrzeb przez jej naznaczanie i modyfikowanie (Jałowiecki 1989).

W podobny sposób interpretować można krajobraz kulturowy, jako wytwór subiektywnego działania, który obiektywizuje się w doświadczeniu jednostek, staje się wytworem uprzedmiatawiającym system wartości i norm kulturowych grup społecznych, trwa w czasie określając środowisko życia ludzi w nim żyjących, którzy percypują go przez okulary swej kultury i dla których stanowi on istotny element identyfikacji kulturowej.

Dialektyczna teoria rzeczywistości ujawnia wiele problemów badawczych ujęcia kulturowego w geografii. Jednym z nich jest przemiana sfery kultury pod wpływem techniki i technologii. Współczesny świat charakteryzuje się bardzo szybkim rozwojem techniki i technologii, która, jak sądzi wielu badaczy, zapanowała dziś nad systemami symbolicznymi i przekształca na naszych oczach nie tylko materię naszego życia ale normy i wzory moralne, obyczajowe, nasze hierarchie wartości i światopoglądy. Tę dominującą i kulturotwórczą rolę techniki powinno się badać w geografii nie tylko w jej aspektach materialnych, ale w jej przejawach mentalnych i behawioralnych. W tej perspektywie kulturowe badania geograficzne powinny podjąć trud zrozumienia: jak, np. użytkowanie ziemi, osadnictwo, formy władania ziemią i system organizacji społecznych składają się na spójną całość i jak ewolucja technologii przekształca oraz niszczy tę całość i ustanawia nowe systemy. Przeobrażenia te są historyczne i coraz częściej mają globalny zasięg. Przekształceniom na naszych oczach podlega krajobraz kulturowy, tradycyjny przedmiot badań geografii kultury. Współczesna transformacja krajobrazu sprzyja kontynuacji, a jednocześnie przeformowaniu celów geograficznych badań krajobrazowych. Istotne wydaje się zrozumienie procesu konstruowania krajobrazu przez konkretne grupy terytorialne, kulturowe i społeczne, zbadanie wpływu różnych systemów symbolicznych, takich jak religia, wiedza, ideologia, czy systemów instytucjonalnych (władzy, organizacji gospodarki, obyczajowości itp.) na kształtowanie krajobrazu. Interesujące wydają się perspektywy badań kulturowych interpretacji symbolicznej krajobrazów kulturowych odsłaniającej ukryte po ich „powierzchnią" różne koncepcje wartości, style życia ich twórców, sposoby percepcji zagrożeń czy modeli szczęścia. Ważny dla badań geograficznych jest również temat wpływu krajobrazów na ludzi, ich zachowania i nastroje, jak również sposoby użytkowania krajobrazu przez różne grupy społeczne (np. bogatych, biednych), zawodowe i terytorialne oraz różne systemy władzy.

Uwagi końcowe

Współcześnie jesteśmy świadkami działania wielu innych procesów kulturowych, które zmuszają geografów kultury do reinterpretacji dotychczasowych

pojęć, przedmiotów badań oraz wiedzy na ich temat. Badania powinny skoncentrować się na procesie przemian komunikacji, wzroście znaczenia *mediów* w rozprzestrzenianiu się informacji i kształtowaniu potocznej wiedzy i wyobrażeń ludzi, które wpływają na ich działania i wyniki tych działań. Wzrost roli mobilności i komunikacji symbolicznej we współczesnym świecie wpływa na przekształcenia nie tylko w sferze lokalizacji gospodarki, ale i istoty kultur do tej pory tradycyjnych, a tym samym zmienia zachowania i sposoby myślenia ludzi. Masowość kultury związanej z mediami i korzystającej z internetu, globalizuje jej wpływy i rezultaty. Coraz częściej mówi się o niebezpieczeństwie homogenizacji, ujednolicenia kultur w rezultacie rozprzestrzeniania się treści transmitowanych przez media. W takim świecie wzrasta zagrożenie tożsamości społeczno-kulturowej oraz terytorialnej ludzi. W tej sytuacji konieczne wydają się próby zrozumienia tego aspektu rzeczywistości, wyjaśnienia drogi, która kreuje tożsamość, odkrycia głównych niebezpieczeństw związanych z zerwaniem trwałego kontaktu ludzi ze swymi rodzinami, sąsiadami, terytoriami, a jednocześnie zbadanie nowych form tożsamości jako rezultatu współczesnej mobilności.

Wynikiem współczesnych przemian kulturowych są przekształcenia różnorodności kulturowej świata. Wolniej podlegają tym przemianom kultury wyrosłe na trwałych korzeniach religijnych. Geografowie, którzy poprzestawali do tej pory na kartowaniu religii na kuli ziemskiej, uważniej powinni się teraz przyjrzeć, jak ten system symbolicznych uprawomocnień rzeczywistości społecznej wpływa na konstrukcję, percepcję i przeżywanie przestrzeni, miejsca, krajobrazu, środowiska życia. Jest to nieodzowne na przykład dla zrozumienia różnic między przestrzenią codzienną a świętą. Jednocześnie przedmiotem badań geografów kultury powinien być proces desakralizacji kultur Zachodu i skutki środowiskowe tych przemian.

Zaproponowane badania dotykają rzeczywistości społeczno-kulturowej w procesie jej formowania się, w czasie, gdy można uchwycić genezę tego procesu, jego konteksty i jednocześnie uwarunkowania związane z tworzeniem wiedzy na ten temat, co spełnia wymogi teorii dialektycznej. Badania takie powinny bazować na makroanalizach i jednocześnie studiach przypadku. Pozwoli to odsłonić między innymi niepowtarzalność konkretnych miejsc jako wytworu społecznego i indywidualnego.

Dialektyczna teoria tworzenia rzeczywistości społeczno-kulturowej podnosi rolę wiedzy w społeczeństwie. Analiza roli wiedzy o środowisku życia w dialektycznych związkach jednostki, społeczeństwa, tożsamości i środowiska zapewnić może zasadniczą perspektywę dla wszystkich dziedzin badań kulturowych w geografii.

LITERATURA

Adorno T., 1986, *Dialektyka negatywna*, PKWN, Warszawa.

Berger P., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIF, Warszawa.

Jałowiecki B., 1989, *Przestrzeń znacząca* [w:] *Przestrzeń znacząca studia socjologiczne*, J. Wódz (red.), SIN, Katowice.

Rembowska K., 2002, *Kultura w badaniach geograficznych* [w:] *Kultura jako przedmiot badań geograficznych*, E. Orłowska (red.), Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław.

WSPÓŁCZESNY HUMANIZM I JEGO WPŁYW NA PRZEMIANY W OBRĘBIE GEOGRAFII

Humanizm jest nowym podejściem teoretyczno-metodologicznym w dzisiejszej geografii człowieka. Sytuuje on w centrum człowieka jako podmiot egzystencjalny i poznawczy. Filozoficznie odwołuje się do fenomenologii i egzystencjalizmu. Jego założenia i metodologia w istotny sposób zmieniają charakter celów badań geograficznych i podstawowe geograficzne pojęcia i kategorie. Oferuje nie tylko najgłębszy model człowieka w tradycji geograficznej, ale zmienia oznaczenie fundamentalnej kategorii geograficznej jaką jest przestrzeń czy środowisko. Naczelną kategorią geograficzną humanizmu jest kategoria „miejsca" traktowana jako centrum znaczenia. Dzięki humanizmowi geografowie zdolni są również zrekonstruować znaczenie środowiska człowieka. Humanizm stał się ponadto teoretyczną podstawą „nowej" geografii kultury i kulturowego „zwrotu" w geografii.

Geografia humanistyczna jest perspektywą teoretyczną, a nie osobną dziedziną empiryczną. Wyłoniła się ona w szczególnym intelektualnym kontekście jako reakcja na geografię człowieka, która została zredukowana do abstrakcyjnego studium przestrzeni i struktur. Postrzegana jest również jako forma krytycyzmu, alternatywa tradycyjnej, empirycznej geografii. Nurt humanistyczny opowiada się przeciw scjentyzmowi, widząc w nim niebezpieczny redukcjonizm, prowadzący wprost do uprzedmiotowienia człowieka. Jego rozwój tkwi głęboko w zmianach dokonujących się w całej geografii, a wyrażających się przede wszystkim w jej silniejszym uwikłaniu w sprawy człowieka i jego stosunek do świata, a ponadto rosnącej autorefleksji krytycznej i samowiedzy metodologicznej.

Humanistyczna orientacja w geografii wywodzi się z przekonania, że to zagadnienie człowieka inicjuje właściwą problematykę badawczą. Różni się ona bowiem od tej, która wytwarza złudzenie, że odpowiedzi na pytania podstawowe znajduje się poza dziedziną obecności człowieka; w uniwersalnym ładzie przyrody lub w świecie idei (Jędrzejczyk 1998).

Humanizm w najszerszym sensie neguje metodę naukową i zaleca traktowanie człowieka w sposób całościowy, a nie przedmiotowy, wąski i mechanicystyczny (Entrikin 1976), z uwzględnieniem jego zdolności twórczych, indywidualności i subiektywizmu w interpretacji otaczającego świata.

Zdaniem Ley'a (1980) geografia, która nie traktuje człowieka w sposób całościowy ma cztery istotne niedociągnięcia:

a) tłumi kwestię subiektywności i dlatego fałszywie przedstawia subiektywność badacza;

b) pomija intencjonalność w zachowaniu człowieka i dlatego nie docenia siły ludzkiej świadomości i ludzkiego działania w zmianie biegu zdarzeń i przezwyciężaniu przeszkód działania;

c) redukuje problemy znaczenia do kwestii techniki, stosując nieodpowiednie rozwiązania techniczne w odniesieniu do spraw ludzkich;

d) kładzie zbyt wielki nacisk na ludzką pasywność.

Jako taka, perspektywa humanistyczna odrodziła wcześniejsze tradycje geograficzne, które traktowały wartości ludzkie i intencjonalność ludzi bardziej poważnie. W wielu istotnych aspektach wzmocniła ona te tradycje nadając im bardziej krytyczną oraz filozoficznie i teoretycznie gruntowną orientację.

Przyjęcie orientacji humanistycznej pociąga za sobą problemy filozoficzne i metodologiczne. Zwolennicy tej orientacji twierdzą, że nie można oddzielić filozofii i metodologii, ponieważ metody analizy są ściśle związane z jej znaczeniem (Ley, Samuels 1978). Filozoficzne podstawy humanizmu podkreślają antropocentryzm, holizm oraz intersubiektywność, które nie mogą być badane inaczej niż poprzez ludzkie doświadczenie.

Antropocentryczne traktowanie środowiska przyjęto w geografii już dawno temu (Lowenthal 1961). Człowiek wchodząc w interakcję ze środowiskiem tworzy epistemologię geografii, której podstawą są indywidualne geografie zbudowane z bezpośredniego doświadczenia, pamięci i fantazji ludzi. W bardzo zasadniczym sensie te indywidualne geografie „odzwierciedlają człowieka", gdyż pokazując sposób doszukiwania się przez człowieka ładu i znaczenia w swoim doświadczalnym poznawaniu świata, ukazują ludzką naturę (Tuan 1971). Niełatwo jest jednak odkryć te indywidualne geografie, ponieważ stosunek człowieka do środowiska jest czasem niejasny i niewyraźny, i z tego powodu trudny do interpretacji (Tuan 1973).

Inna trudność, odnosząca się do interpretacji świata widzianego przez poszczególnych ludzi, wynika z faktu, że widzą oni ten świat jako całość (holistycznie) i tak właśnie powinien go ujmować badacz. Holizm jest drugą epistemologiczną właściwością humanistycznej postawy, jest przeciwstawiony analizie, która sztucznie zniekształca zjawiska, wyrywając je z ich konstelacji. Holistyczne ukierunkowanie humanizmu różni się bardzo od holizmu związanego z teorią systemów. Humaniści dążą do syntezy zachowania człowieka i środowiska, która byłaby dialektyczna, nie zaś funkcjonalna oraz uwzględniająca kontekst zachowania, a nie abstrakcyjna (Ley, Samuels 1978). Potrzeba uwzględniania przez geografów kontekstu zachowania staje się szczególnie wyraźna, gdy uświadomimy sobie, że człowiek działa w bardzo dużym stopniu w środowisku symbolicznym. Ten symbolizm jest tworem umysłu, jest elementem świadomości. Koncentrując się na symbolizmie, skupiamy się na świadomości

i świecie idei, które mają również charakter intersubiektywny, w sensie wspólnych doświadczeń i uwarunkowań.

Humanizm przywiązuje wprawdzie wielką wagę do intersubiektywnych doświadczeń i znaczeń, ale odrzuca pomiary agregatywne. Zamiast nich proponuje metodologię, dzięki której odkrywa się znaczenia przypisywane środowisku poprzez poszczególne osoby lub grupy za pomocą technik, takich jak obserwacja uczestnicząca, dyskretny pomiar i różne formy pogłębionych wywiadów (Ley, Samuels 1978). Techniki badawcze nauk przyrodniczych są nieodpowiednie do badania ludzkiego zachowania, trzeba je więc zastąpić podejściem, które przywiązuje znacznie więcej wagi do wartości (Buttimer 1974) i do codziennego doświadczania środowiska przez człowieka (Tuan 1976).

Geografia humanistyczna odwołuje się do egzystencjalizmu i fenomenologii, często również do strukturalizmu antropologicznego oraz studiów semiotycznych, jako swych podstaw teoretycznych. Jednym z antenatów humanizmu był F. Znaniecki (1912, 1931), twórca koncepcji tzw. kulturalizmu. Punktem wyjścia systemu humanistycznego F. Znanieckiego była jego koncepcja swoistej rzeczywistości kulturowej, która obok duchowych tworów człowieka obejmowała również jego formy egzystencji w przestrzeni. Głosiła ona, że rzeczywistość ludzka nie może być pojmowana na obraz i podobieństwo rzeczywistości przyrodniczej, że trzeba ją traktować zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym, ze „współczynnikiem humanistycznym", należy ujmować ją więc nie jako świat rzeczy, lecz jako świat wartości oraz postaw.

Fenomenologia jest głównym nurtem źródłowym humanizmu w geografii. Nie istnieje nic, co przypominałoby zunifikowaną „szkołę fenomenologii" i chociaż za jej twórcę uznaje się Edmunda Husserla, ruch fenomenologiczny oznacza więcej niż fenomenologia Husserla (Spiegelberg 1971).

Fenomenologia poszukuje metody, która pozwoliłyby filozofom dotrzeć „z powrotem do rzeczy samych w sobie". Jest to metoda radykalnego empiryzmu. Metoda poszukująca przedzałożeniowych źródeł wiedzy, która pozwoliłaby wyodrębnić najważniejsze aspekty obiektów (przedmiotów) naszej świadomości. Ten podstawowy wgląd w naturę przedmiotów świadomości uzyskuje się poprzez zawieszenie wszystkich prekoncepcji, które człowiek stworzył na temat natury przedmiotów, czyli naukowych, naturalistycznych i zdroworozsądkowych przekonań w tym względzie. Dzięki temu fenomenologowie mają nadzieję odtworzyć i opisać zasadnicze struktury wiedzy o świecie.

Metoda fenomenologiczna nie jest jednak metodą w sensie narzędzia. Jest próbą całościowej zmiany sposobu widzenia, próbą otwarcia nowego horyzontu, który zazwyczaj jest przed nami zakryty. Tak pojęta „metoda" jest jedynym sposobem ujawniania się odpowiadającej jej rzeczy, fenomenologia zaś jest nauką o jego istocie.

Przeciwstawienie świadomej siebie subiektywności i transcendentalnej względem niej przedmiotowości było pomysłem kartezjańskim. Skoro przedmiot jest transcendentalny względem podmiotu, adekwatny jego opis wymaga

odsunięcia wszelkich subiektywnych dodatków, przesądów. W konsekwencji, metodycznym ideałem myśli nowożytnej stał się ideał niezaangażowanego obserwatora, ideał opisu całkowicie „obiektywnego", pozbawionego „subiektywnych" zanieczyszczeń, ideał poznania całkowicie bezzałożeniowego. W jaki sposób możliwe przejście od immanencji do transcendencji? Fenomenologia jest właśnie próbą realnego uzasadnienia ludzkiej wiedzy.

Jeśli chce się adekwatnie opisać transcendentalny przedmiot, trzeba jego transcendencję przedstawić jako element immanentnego sensu podmiotowego. Wiedza o transcendentalnym świecie przedmiotów możliwa jest tylko jako wiedza o ukonstytuowanym przez świadomość sensie tego świata.

Husserl (1967) podkreśla nierozerwalny związek, jaki zachodzi między świadomością a ujmowanym przez nią przedmiotem. Nasza świadomość jest z istoty skierowana na przedmioty, jest zawsze „świadomością czegoś", ku czemuś się kieruje, czegoś dotyczy bądź o czymś mówi. Husserl nazwał naszą świadomość „świadomością intencjonalną". Niezależnie od tego czy badamy akt spostrzegania czy myślenia, pamięci czy fantazji, zawsze napotykamy szczególnego rodzaju zwrócenie się świadomości w stronę swojego przedmiotu, które najlepiej określa termin: „intencjonalny". Stwierdzenie, że świadomość jest ze swej istoty intencjonalna, oznacza, z jednej strony, że zawsze odnosi się ona do czegoś, co ją w pewien sposób interesuje lub przyciąga, z drugiej natomiast, że czymkolwiek jest to, z czym ma ona do czynienia, zawsze jest ono takie lub inne w zależności od tego, jak ona się do niego ustosunkuje. „Materiały przeobrażają się w przeżycia intencjonalne" (Husserl 1967).

Intencjonalność wnosi zawsze do przeżycia pewien moment usensowniający. Świadomość, jako „dotycząca" czegoś, kryje w sobie „sens" i jako taka stanowi źródło wszelkich normatywnych i racjonalnie uporządkowanych określeń.

Intencjonalna świadomość jest jedynym miejscem, w którym ujawnia się wszelka przedmiotowość. Zamiast więc uświadamiać sobie przedmioty, trzeba uświadomić sobie sam akt uświadamiania. Wymaga to zredukowania pola badań do samej, czystej świadomości intencjonalnej. Redukcja ta pozostawia, zdaniem Husserla (1967), bez zmian treść świadomości (Galewicz 1990). Przedmiot, na który świadomość jest pierwotnie skierowana, powinien zostać jedynie przesunięty na drugi plan, by można było skierować całą uwagę na nowy przedmiot – przeżycie, w którym przedmiot transcendentalny jest dany (Michalski 1978).

Z faktu, że byt, jakim jest przeżycie, dany jest świadomości w sposób immanentny (mieści się w obrębie przeżyć świadomości), a więc zupełnie inaczej niż byt realny, rzeczowy, zawsze wobec przeżyć transcendentalny, wynika wniosek o zasadniczej różnicy zachodzącej pomiędzy „bytem jako przeżyciem a bytem jako rzeczą" (Husserl 1967)

Określając swą filozofię mianem „fenomenologii" Husserl chciał zaakcentować fakt, że wszystko o czym ta filozofia mówi, to nic innego, jak właśnie fenomeny, sposoby zjawiania się rzeczy, procesów czy zdarzeń. Pomiędzy świadomością a realnością zawiera się prawdziwa przepaść sensu.

Opis fenomenologiczny to opis „fenomenów", oznaczających przede wszystkim zjawiska, w których pojawia się to, co przedmiotowe. Co jest takim zjawiskiem? Zdaniem fenomenologów jest nim nasza świadomość. Doświadczając, wyobrażając sobie, myśląc czy mówiąc o czymś, napotykamy różnego rodzaju przedmioty. Jak to się dzieje, że napotykają nas one w takim właśnie kształcie: jako rzeczy, ludzie, zdarzenia, wartości? Oto pytanie fenomenologii. Metoda fenomenologiczna jest więc analizą i opisem samego procesu zjawiania się czegoś. Odkrycie Husserla polega na ujawnianiu różnicy między tym, co się zjawia, a samym zjawianiem się (Michalski 1978). Chcąc wydobyć na jaw tę sferę zjawiania się, trzeba „odwrócić uwagę" od tego, co się prezentuje, od rzeczy, ludzi, zdarzeń, z którymi mamy do czynienia, trzeba dokonać swoistej redukcji, swoistego gwałtu na naszym doświadczeniu.

Uświadamiamy sobie przedmioty jako elementy stale obecnego, istniejącego niezależnie od nas świata. Przekonanie o niezależnym od nas istnieniu tego świata nazywa Husserl „generalną tezą nastawienia naturalnego" (Husserl 1967). Spróbujmy jednak wziąć w nawias, „zawiesić" to przekonanie, nie czynić z niego żadnego użytku. Nasze doświadczenie ulegnie wówczas swoistej modyfikacji. W miejsce realnie istniejącego świata wejdzie świat jako pojawiający się w świadomości, czyli pewien zawarty w świadomości sens – postrzegany czy przypominany. Świadomość staje się teraz jedynie miejscem, w którym ów świat się ujawnia, całością perspektyw i sposobów prezentowania się. Husserl dzieli więc pole naszego doświadczenia na dwie strefy: na to co się zjawia – „przedmioty transcendentalne" i podstawę tego się – „immanentne przeżycie". Przeżycia ujawniają się w refleksji, są bezpośrednio dostępne dla siebie samych, przedmioty natomiast ujawniają się tylko pośrednio – za pośrednictwem przeżyć. Redukcja do „immanencji" okazuje się więc ostatecznie redukcją do świadomości konstytuującej.

Akty intencjonalne są aktami konstytutywnymi. Wszelki byt przedmiotowy, który jest wobec świadomości transcendentalny, może się jej ukazać właśnie dzięki intencjonalności.

Fenomenolodzy uważają naukę empiryczną za całkowicie abstrakcyjną, pozbawioną stabilnej podstawy w świecie żywym czy w świecie doświadczeń. Husserl udowodnił, że świat nauki nie jest tym światem za jaki się miał, lecz sztucznie stworzoną konstrukcją, abstrakcją, oddaloną od świata żywych doświadczeń o kilka poziomów. Zadaniem fenomenologa jest zatem zapewnienie podstaw naukowym abstrakcjom.

Wielu geografów w adaptowaniu idei fenomenologii przesunęło się od Husserla w kierunku Alfreda Schutza, Georga H. Meada i innych (Ley 1978, Duncan 1978), ogniskując się na roli społeczeństwa w kształtowaniu ludzkiego rozumienia świata, chcąc w ten sposób uniknąć idealizmu filozofii Husserla.

Koncepcja „żywego świata" jest najbardziej znaczącą koncepcją fenomenologiczną, przydatną w jej społecznych zastosowaniach. Żywy świat jest światem bezpośrednich doświadczeń. Można go odkrywać po odrzuceniu idei nauko-

wych. Fenomenologowie i egzystencjaliści zgadzają się, że jest on bardzo ważny w życiu człowieka i uważają, że nie sposób zrozumieć świata, bez odwoływania się do ludzkich doświadczeń (Entrikin 1976).

W przeciwieństwie do fenomenologii, która zajmuje się podstawami wiedzy, egzystencjalizm, jako posiłkujące ją źródło podejścia humanistycznego, zajmuje się kwestią „bycia" i zrozumienia ludzkiej egzystencji. Pochodzenie egzystencjalizmu przypisuje się dwóm anenatom filozoficznym: tradycji etycznej, która kładła nacisk na rolę człowieka jako posiadacza wolnej woli, Husserlowskiej fenomenologii.

Egzystencjalizm może być najlepiej zdefiniowany w sposób negatywny, jako reakcja przeciwko akademickiemu i abstrakcyjnemu systemowi myślenia. Egzystencjaliści buntują się przeciw tradycji w formie idealizmu czy empiryzmu, które istnieją w oderwaniu od człowieka uwikłanego w ten świat, odrzucają filozofie ignorujące podstawowe fakty ludzkiej egzystencji ignorujące wiele sposobów, na które człowiek poznaje świat (np. uczucia czy emocje). Człowiek nigdy nie istnieje w izolacji od swoich związków ze światem, zawsze pozostaje w świecie. Dla Heidegera (1977) bycie w świecie to nie to samo co przestrzenno-czasowa pozycja obiektu definiowanego naukowo, a odnosi się ona raczej do istnienia w odrębnym ludzkim świecie, składającym się z intencjonalnych i emocjonalnych związków człowieka z innymi istotami ludzkimi i otaczającymi go przedmiotami. Struktura ontologiczna ludzkiego świata jest oznaczona terminem „troska". Dlatego dla Heideggera ludzki sposób istnienia to zawsze „tam" i „w danym miejscu" lub w „danej sytuacji", gdzie miejsce zdeterminowane jest ludzkimi więzami emocjonalnymi, ludzkim niepokojem. Jeszcze innym przykładem wagi zaangażowania człowieka w świecie, dla filozofów egzystencjalizmu, jest wysoka ranga pojęcia „sytuacja". Jednostka jest w centrum wszystkich sytuacji, a każda sytuacja zdefiniowana jest przez jednostkę, zgodnie z jej celami.

Dla jednostki istnieć znaczy działać. Akcja to nie tylko sam ruch, ale działanie, które zawiera intencje i znaczenie. Jednostki dokonują wyboru, a następnie działają zgodnie z obranymi celami. Przedmioty i środowisko otaczające jednostkę mają znaczenie jedynie w kontekście tych celów. Przedmioty stają się albo środkami wspomagającymi albo przeszkodami przy realizacji zamierzeń. Wolność odnosi się do możliwości osiągania celów. W ten sposób sytuacja lub środowisko mogą ograniczać tę możliwość, ale nie ograniczają wolności wyboru (Heideger 1977).

Egzystencjalna interpretacja koncepcji sytuacji środowiska, oraz egzystencjalna perspektywa postrzegania ludzkiej wolności, odrzucają wszelkie rodzaje determinizmu. Jeśli jednostka pozwala sobie być zdefiniowaną przez zestaw okoliczności, będzie to oznaczało wyzbycie się najbardziej odrębnej ludzkiej cechy jaką może mieć jednostka – wolności wyboru. Odmowa akceptacji ludzkiej odpowiedzialności za wolność wyboru sprawia, że jednostka staje się nieożywionym przedmiotem (obiektem). Jeśli jednostka nie przyjmuje odpowiedzialności za swoją działalność i zamiast tego pozwala, innym niż świadomość

czynnikom, zdefiniować jej wybór, to taka jednostka prowadzi nieautentyczną egzystencję, albo, według Sartra (Mounier 1964), żyje w złej wierze.

Podsumowując, egzystencjalizm może być rozumiany jako etyczna filozofia podkreślająca indywidualizm jednostki i wolność wyboru. Egzystencjaliści zajmują się zrozumieniem struktury ludzkiej egzystencji. Nurt ten może być postrzegany jako reakcja przeciwko idealistycznej i pozytywistycznej filozofii, które oddzieliły myśl od działania, wiedzę od emocji, człowieka od jego sytuacji egzystencjalnej.

Ostrze krytyki egzystencjalizmu skierowane jest również w kierunku nauk społecznych, w tym głównie socjologii. Egzystencjaliści wskazują na redukcję człowieka do statusu obiektu i na ignorowanie jego subiektywności w obrębie nauk społecznych. Jak stwierdził Sartre: ”Człowiek jest z całą pewnością przejawem życia, posiadającym życie subiektywne, dlatego też nie jest łosiem, grzybem czy kalafiorem”. Dlatego w wyrażaniu ludzkiej indywidualności, subiektywności i wolności wyboru, egzystencjalizm stanął przeciwko socjologii, która skupia się na schematach, modelach zachowań ludzkich.

W wyniku przenikania się dwóch wspomnianych wyżej nurtów filozoficznych, kształtujących podejście humanistyczne, powstał nowy nurt myślowy – fenomenologia egzystencjalna. Termin ten odnosi się do egzystencjalnej reinterpretacji poglądów Husserla, a polega na zaadoptowaniu metody fenomenologicznej do badań egzystencjalnych. Połączenie metody fenomenologicznej z koncepcją człowieka zanurzonego w swym egzystencjalnym świecie, jest podstawą dla zmian celów badawczych w obszarze wielu nauk humanistycznych i społecznych. Fenomenologia egzystencjalna przesunęła nacisk z pytania Husserla „czym jest poznanie” na całkiem inne „co to znaczy być osobą?” Nurt ten kieruje filozofię Husserla w kierunku zagadnień dotyczących znaczeń i struktury ludzkiego istnienia. Transcendentalne aspekty fenomenologii zostały porzucone na korzyść zrozumienia kwestii relacji człowieka z otaczającą go rzeczywistością, z określonymi sytuacjami i całym światem ożywionym.

Inspiracja fenomenologią wydaje się być uzasadniona w geografii, podstawy wiedzy geograficznej leżą w bezpośrednim doświadczaniu i przeżywaniu świata, w którym żyjemy. Znaczenie indywidualnego doświadczania świata doceniane było już przez Sauera (1925) oraz przez Wrighta (1947), który wprowadził termin „geozofia” na określenie wiedzy geograficznej, formułowanej z nienaukowego punktu widzenia. Geografowie związani z nurtem humanistycznym mogą być najlepiej określeni jako geografowie dążący do przywrócenia przednaukowej świadomości otoczenia. Fenomenologia egzystencjalna, fenomenologia świata żywego jest perspektywą wybraną przez geografię humanistyczną do przywrócenia tej pierwotnej świadomości (Entrikin 1976).

Geografowie oferują różne interpretacje kierunków humanistycznych w obrębie swej dyscypliny, wszystkie one jednak zaznaczają ważność wnoszonych do świata człowieka wartości, usytuowanych przed czynnikami obiektywnymi, ustanowionymi w geografii naukowej. Utrzymują, że studia nad zachowa-

niami ludzkimi nie mogą być modelowane na wzór nauk ścisłych. Odrzucają pogląd pozytywistów, głoszący izomorfizm nauk społecznych i fizycznych i podkreślają swój sprzeciw wobec dychotomii, wyrażających się w podziale na rzeczywistość subiektywną i obiektywną oraz w oddzielaniu faktu od wartości. Ludzkie cele, intencje i zamierzenia nie mogą być izolowane od ludzkiego doświadczenia i wiedzy o świecie. Waga intencji, celów oraz znaczeń i wartości, a jednocześnie odrzucenie abstrakcji i obiektywizmu nauki, jednoczą humanistyczną perspektywę w geografii z podobnymi humanistycznymi ujęciami w innych naukach o człowieku, takich jak psychologia czy socjologia.

Fenomenologia egzystencjalna kreuje nowe rozumienie przestrzeni. Różni się ona znacznie od występującej w geometrii i w innych naukach ścisłych. Wyznawcy tego nurtu negują rolę myśli nauk ścisłych w ustanawianiu obrazu jedynie prawdziwej przestrzeni i sprowadzaniu inaczej rozumianej przestrzeni do metafory na tle mierzalnej przestrzeni fizycznej. Czasoprzestrzeń fizyczna albo przestrzeń w teorii Newtona uważane są przez fenomenologów za abstrakcyjne.

Fenomenologowie egzystencjalni atakują pogląd, że czasoprzestrzeń fizyczna jest jedyną przestrzenią prawdziwą, na dwóch polach:

1) takie przekonanie odrzuca wnioski płynące z ludzkich doświadczeń,

2) obiektywna czasoprzestrzeń fizyczna sama oparta jest na wielu nieweryfikowalnych założeniach.

Poglądy fenomenologów egzystencjalnych są zbliżone do kantowskich w kwestii mówiącej, że przestrzeń i czas są podstawą wszystkich dziedzin doświadczalnych, są niezbędną cechą doświadczenia, formą oglądu ludzkiego. Dla Kanta (1953) przestrzeń i czas mają jednak wymiar transcendentalny, gdy dla fenomenologów egzystencjalnych stanowią cechę doświadczenia. To ujęcie przestrzeni ukazuje ją w kontekście pewnej warstwy, w przeciwieństwie do niewymiarowych parametrów przestrzeni fizycznej. Wymiarowość przestrzeni zdefiniowana jest jako koncepcja określonego „tutaj", które jest systemem relacji z innymi miejscami, podobnie jak w koncepcji czasowych określenie „teraz" zawiera aspekty przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Podstawowe znaczenie przestrzeni egzystencjalnej ma dla fenomenologów wymiar afektywny bądź emocjonalny. Ludzkie doświadczenie przestrzeni jest doświadczeniem powiązań z całym światem. Kiedy brakuje tych powiązań, przestrzeń staje się czysta wymiarowo. Według Heideggera (1977) świat czystych wymiarów jest światem natury i jest abstrahowaniem od świata człowieka. Heideggerowska przestrzeń relacji oparta jest na znaczeniu wszystkich realiów ludzkich celów. Dystans w przestrzeni egzystencjalnej jest więc miarą przeszkód napotykanych przez jednostkę podczas osiągania celów. Jest to dystans afektywny (emocjonalny). Przestrzenność świata jest intencyjną siecią powiązań człowieka i przedmiotów jego relacji. Egzystencjalno – fenomenologiczna koncepcja przestrzeni oparta jest na ludzkim, intuicyjnym doświadczeniu i określona terminami dążeń i celów indywidualnych i grupowych. Fundamentalne znaczenie koncepcji przestrzennych ujmowane jest jako emocjonalne więzy między

człowiekiem i jego światem. Jak mówi Sartre „jest dla mnie niemożliwe nie posiadać miejsca". Istnieć, oznacza zajmować miejsce.

Geografowie humanistyczni zaakceptowali poglądy egzystencjalnych fenomenologów odnośnie przestrzeni. Przestrzeń egzystencjalna jest podstawą dla tego podejścia w geografii. Jest to niegeometryczna przestrzeń ludzkich powiązań. Dzięki antropocentryzmowi humanistów, w kategoriach egzystencjalnych przestrzeń staje się miejscem. Abstrakcyjne pojęcie przestrzenności zostaje przełożone na wymiar znaczenia, a odległość staje się językiem alternatywnym do stosunków międzyludzkich i problemów alienacji. Każde zjawisko staje się częścią pola ludzkiego zainteresowania i doświadczenia. Celem jest włączenie subiektywności w oczywistą obiektywność koncepcji naukowych. Na większą skalę przestrzeń egzystencjalna reprezentuje sferę wspólnych znaczeń i wartości grupowych, jak na przykład sąsiedztwo czy przestrzeń narodowa. Dystans w przestrzeni egzystencjalnej jest miarą powiązań emocjonalnych i jest niemierzalny, przynajmniej nie w miarach fizykalnych, takich jak mile, czas podróży czy jej koszty. Opisuje się go raczej w terminach ważności danego miejsca jako centrum znaczenia. Przestrzenne relacje dystansu, odległości są relacjami pełnymi znaczenia. Być blisko osoby oznacza bliskość emocjonalną. Być blisko miejsca oznacza, że miejsce to ma szczególne znaczenie dla jednostki. Filozofia przestrzeni definiuje ją w terminach relacji międzyludzkich. Egzystencjalna przestrzeń jest przestrzenią codziennych doświadczeń zakorzenionych w ludzkich sytuacjach raczej, niż abstrakcyjną formą (Samuels 1978a).

Termin „miejsce" zainteresował geografów humanistycznych bardziej niż innych badaczy (Relph 1973, Tuan 1987). Ma on dwa podstawowe znaczenia, ogólne i specyficzne. Ogólne ujęcie miejsca jest zbliżone do typu klasyfikacyjnego i jest determinowane przez obecność jednego lub większej ilości zjawisk w opisywanej strefie. Przykładem tej koncepcji jest teoria miejsca centralnego. Przykłady miejsc specyficznych można znaleźć natomiast w geografii regionalnej i historycznej.

Termin „miejsce", dla humanistów jest nie tylko zbiorem znaczeń obserwowanych obiektów i zdarzeń. Według Tuana (1974) miejsce odnawia, odradza doświadczenie i aspiracje ludzkie. Budynki i miasta są miejscami, ponieważ mogą organizować przestrzeń jako centrum znaczeniowe. Według Relpha (1973) natomiast, miejsce może być rozumiane jako skupienie znaczeń lub intencji determinowanych zarówno kulturowo, jak i indywidualnie. Jego zdaniem „miejsca są fundamentalnym wyrazem ludzkich powiązań ze światem, i dlatego nadają znaczenie przestrzeni. Są one podstawą ludzkiej egzystencji, zawierając w sobie nie tylko aspekt generalnej aktywności ludzkiej, ale także poczucie bezpieczeństwa i tożsamości dla jednostek i grup" (Relph 1973).

Tuan (1974) badał poszczególne typy miejsc i doświadczeń poczucia miejsca. Ustanowił dwie szerokie klasy miejsc:

– jedna jest wyróżniona przez czynniki czysto wizualne, jest „publicznym symbolem".

– druga jest wyróżniona przez bliski kontakt i doświadczenie, jest „przedmiotem troski".

Przykładem symbolu publicznego jest pomnik Washingtona, Wawel, a „przedmiotem troski" – dom. Te dwa typy miejsc odpowiadają Tuanowskiej strukturze bipolarnych przeciwności – „wewnątrz – zewnątrz". Symbol publiczny poznawany jest od zewnątrz i z perspektywy obiektywnej. Ażeby symbol publiczny stał się polem troski, musi być rozpoznawany od wewnątrz lub z subiektywnego punktu widzenia, jako centrum ludzkich znaczeń i powiązań.

Szczególnie ważny, z punktu widzenia tego podejścia, jest stosunek badaczy do podstawowej zależności geograficznej, jaką jest relacja człowiek – środowisko. Miejsce powstaje w wyniku wzajemnej zależności człowieka i środowisk, rozumiane jest jako jego owoc.

Jednym z głównych pytań stawianych przez geografów humanistycznych jest pytanie: jak przestrzeń fizykalna zmienia się w miejsce człowieka, jaka jest natura tego doświadczenia, jak tworzy się emocjonalna więź z fizycznymi obiektami oraz jaka jest rola symboli w procesie tworzenia tożsamości z miejscem (Tuan 1976).

Koncepcja regionu nie różni się od koncepcji miejsca w ujęciu humanistycznym, z wyjątkiem kontekstu skali. Koncepcja regionu sugeruje mniej silne związki emocjonalne, wynikające głównie z braku bezpośredniego doświadczenia regionu. Jeśli z regionem związane są więzi etniczne i narodowe, wówczas związki emocjonalne będą silniejsze.

W geografii humanistycznej podstawowe znaczenia miejsca i regionu korespondują z sentymentem indywidualnych i grupowych związków z krajobrazem kulturowym.

Pojawia się pytanie jak badać takie związki, jak badać „sens miejsca?" Przegląd literatury dowodzi, że nie ma jednej metody badania znaczeń i symboliki miejsc. Nurt humanistyczny charakteryzuje się eklektycznością podejść badawczych. Geografowie humanistyczni utrzymują, że doświadczenie i jego socjologiczne modele tworzą dwa światy. A. Buttimer (1974), która zapoczątkowała dyskusję na temat wartości w geografii sugeruje, że egzystencjalno-fenomenologiczne studia w geografii powinny przyjąć formę studiów „uczestnika wewnętrznego - obserwatora zewnętrznego". Można porównywać odczucia (ogląd) mieszkańca danego miejsca z odczuciami (oglądami) zewnętrznego obserwatora, jednakże zaznacza ona, że trudny jest do pokonania brak zdefiniowanych zasad postępowania badawczego w tym względzie. Relph (1970), oprócz opisu ujęć, oglądów świata i zrozumienia ich znaczeń, próbował również odsłonić ich wewnętrzne struktury, odwołując się do prac strukturalistów, takich jak N. Chomsky. Mercer i Powell (1972) sugerowali konieczność zewnętrznego spojrzenia na świat przy użyciu metody obserwacji uczestniczącej i metody intuicyjnej wewnętrznego jego oglądu, od strony uczestników określonej sytuacji.

Badania Tuana (1971) najlepiej oddają eklektyzm humanistycznych ujęć. Jego podejście egzystencjalne dotyczy „sfery woli" i poszukiwań znaczeń. Po-

sługuje się on w tych badaniach opisem fenomenologicznym. Kolejnym jego celem jest poszukiwanie egzystencjalnych źródeł znaczeń i wartości związanych ze zjawiskami geograficznymi.

Chociaż filozoficzne podstawy geografii humanistycznej są względnie nowe, argumenty, którymi operują geografowie tego nurtu, uwypuklają starsze zagadnienia, takie jak ważność empatii, intuicji. Na wpływ francuskiej tradycji na podejście humanistyczne wskazuje Buttimer (1978), z kolei na szkołę chicagowską jako na źródło inspiracji dla humanizmu w geografii wskazuje Smith (1984).

Wielu badaczy podkreśla konieczność krytycznej oceny zapożyczanych przez geografów humanistycznych idei, pochodzących z innych dyscyplin, oraz konieczność przywiązywania wagi do filozoficznej spójności tych idei (Ley, Samuels 1978; Gregory 1978; Gould 1979). Zdaniem niektórych krytyków podejścia humanistycznego w geografii, nastąpiła tendencja do zbytniego celebrowania roli człowieka w świecie, wcześniej zapomnianego w naukach pozytywistycznych. W rezultacie tego, wartości, znaczenia, świadomość, kreatywność i refleksja były i są często wyolbrzymiane, podczas gdy kontekst, ograniczenia zewnętrzne, społeczne determinanty są pomijane w badaniach humanistów (Casgrove 1978; Ley 1978). Istnieje niebezpieczeństwo, że prace humanistyczne mogą zbaczać w kierunku woluntaryzmu i idealizmu. Skoncentrowanie się na świadomości może przysłonić równie ważne warunki wstępne oraz skutki myślenia i działania. Może dojść do braku umiejscowienia ludzkiej myśli i działania w szerszej całości społecznej i historycznej (Scott 1976). Philo (1999) określa ten proces jako de-materializację i de-socjalizację geografii człowieka.

Drugie ograniczenie nurtu humanistycznego dotyczy metodologii, której podstawy określone zostały przez Entrikina (1976) jako „zogniskowana intuicja". W swoim eklektycznym i obrazowym zastosowaniu faktów i anegdot, empiryczny wkład tego podejścia ma głównie charakter heurystyczny. Często zbytniemu wynoszeniu na piedestał jednostki ludzkiej może towarzyszyć całkowicie subiektywna metodologia. Formy obserwacji uczestniczącej (Rowles 1978; Gibson 1978), dyskretnej obserwacji, wywiadów i bardziej strukturalnych metod pomiarów, poprawiają tę nierównowagę.

Trzecie zagadnienie dotyczy opozycji między rozumieniem a wyjaśnieniem. Humaniści skrytykowali instrumentalne podejście do wyjaśniania reprezentowane przez geograficznych pozytywistów, jednakże humanistyczne poszukiwanie rozumienia intencji i percepcji osób podejmujących decyzje, nie jest równoznaczne z odkrywaniem relacji przyczynowych. Działanie jest produktem zbioru wewnętrznych i zewnętrznych kontekstów, które równie dobrze mogą przynieść wyjaśnienie wykraczające poza świadomą intencjonalność pojedynczego człowieka lub grupy (Ley 1981). Wśród geografów humanistycznych Samuels (1978b, 1979) podkreślał intencjonalność jednostki w odzwierciedlaniu zmian geograficznych przez zastosowanie tezy „wielkiego człowieka historii" do tego co nazywa „biografią krajobrazu". Owe empiryczne studia miejsca pod-

kreślają niekompletność czysto woluntarystycznego modelu ludzkiego działania, który przecenia rolę intencjonalności jednostek lub grup. Oznacza to, pod względem metodologicznym, że rozumienie i wyjaśnienie nie muszą być równoznaczne. Wyjaśnienie działania z reguły wykracza poza intencje aktorów dlatego, że zawiera również czynniki przymusu, o których aktorzy mogą mieć niepewną wiedzę. Natura miejsca i charakter relacji społecznych są realiami wynegocjowanymi, są konstrukcją społeczną wytworzoną przez grupę działających ludzi, którzy, choć motywowani przez gorzej lub lepiej zdefiniowane intencje, nie są ani wszechwiedzącymi ani wszechpotężnymi (Ley 1981).

Programowa wizja pola badawczego geografii humanistycznej prezentowana przez Leya i Samuelsa (1978) jest próbą syntezy różnych podejść w jej ramach, wiele jednak wskazuje na to, że brak jest wspólnej orientacji w obrębie obszaru badawczego humanistycznego podejścia w geografii (Entrikin 1979). Humanistów w geografii łączy krytycyzm wobec pozytywizmu. Łączy ich również próba mediacji między dwuznacznością a pewnością (Olsson 1978), obiektywnością i subiektywnością, materializmem i idealizmem, między nauką a sztuką. Starają się przyswajać obie wizje i unikać separacji w ich obrębie.

Nurt humanistyczny podniósł percepcję do centralnej pozycji teoretycznej, a interpretację znaczeniową do rangi głównego zadania metodologicznego. Podniesienie percepcji i wartości do pozycji głównych czynników wpływających na myślenie i działanie zakładało, że aby analiza była kompletna powinna być również skierowana na samą geografię i geografów jako takich (Ley 1977; Buttimer 1974). Poszukiwanie zasadniczego charakteru miejsca popchnęło wielu geografów do analizowania intuicji artystów, regionalnego powieściopisarstwa czy malarstwa krajobrazowego (Casgrove 1979). Prace nad zgłębianiem subiektywności krajobrazu została posunięta o krok dalej dzięki odkurzeniu koncepcji geozofii Wrighta (1966) przez geografów kultury i geografów historycznych. Większą uwagę przywiązuje się współcześnie do semiotyki krajobrazu, interakcji pomiędzy miejscem, tożsamością i kontekstem społecznym (Duncan 1978; Harvey 1979; Rubin 1979). Ruch humanistyczny przyniósł nowy impuls w rozwoju geografii kultury. Już w latach 70. odmienne sposoby myślenia, kreowane przez humanizm, stały się podstawą krytyki w obrębie geografii kultury, zwłaszcza tej konwencjonalnej, utożsamianej z amerykańską szkołą C. Sauera (Rembowska 1999), choć głównym celem ruchu humanistycznego nie było reformowanie tej subdyscypliny geograficznej. Skupienie podejścia humanistycznego na związku człowieka ze środowiskiem, krajobrazem było w pewnym sensie kontynuowaniem zainteresowań szkoły Berkeleyowskiej. Intelektualne więzi między geografią humanistyczną a tzw. nową geografią kultury są współcześnie na tyle mocne, że trudno czasami o znalezienie widocznej granicy między nimi. Jednoczy je głównie wspólna „podstawa" teoretyczno-metodologiczna, która zaowocowała nowymi, oryginalnymi podejściami do wielu różnych przedmiotów badań geografii człowieka.

Humanizm wniósł do geografii kultury nową problematykę i przewartościował stare pojęcia. Wprowadzenie do obiegu takich metafor krajobrazu, jak: „tekst", „ikona", „spektakl" czy „sposób widzenia", umiejscowiło patrzenie geografów kultury poza morfologią, jednocześnie przynosząc ze sobą niestabilność znaczeń, fragmentaryzację przedmiotu badań i różnorodność poglądów (Daniels, Cosgrove 1988). Dzięki przełomowi humanistycznemu, geografia kultury zaprzestała koncentrowania się jedynie na faktach, a zaczęła starać się zrozumieć ich znaczenia, czyli stała się semiologią (Berque 1996).

Dzisiejszą teorię kultury w geograficznej refleksji cechuje nacisk na płynność i ruch. Geografowie podkreślają rolę ich dyscypliny w nadawaniu znaczenia tożsamości i roli miejsca w jej kreowaniu (Blake 1995; Revill 1994). Nowo wyłaniającą się dziedziną jest ta, którą można określić terminem „geografia ja". Sibley (1995) łączy analizę społeczeństwa, przestrzeni i własnego „ja", a dzięki takiemu podejściu znika, jego zdaniem, konflikt między materialnością świata a semiozą.

Te i inne przewartościowania w obrębie geografii kultury, które zaszły pod wpływem humanizmu, są tylko jednym z wielu przykładów znaczenia tego podejścia w procesie konstytuowania nowych obszarów badań i metod badawczych w geografii człowieka. Pod jego wpływem nastąpił tzw. „zwrot kulturowy" w geografii Zachodu, który polega na kulturowej interpretacji aspektów różnych zjawisk i otwarciu różnych subdyscyplin geograficznych na problematykę kulturową.

Humanizm został odkryty jako centralne ognisko geografii człowieka. Dało to podstawę do odkrycia na nowo bogactwa egzystencji ludzkiej, ponad samoograniczającym zawężeniem metod analitycznych i nauk pozytywistycznych, które wyprodukowały m.in. model człowieka jednowymiarowego, ekonomicznego, który nie nadaje się do odkrywania jego głębi.

LITERATURA

Blake A., 1995, *Re-placing British music*, [w:] *Modern times: reflection on a century of English modernity*, Londyn.

Berque A., 1996, *Etre humains sur la terre*, Paryż.

Buttimer A., 1974, *Values in Geography*, Association of American Geographers, Resource Paper nr 24.

Buttimer A., 1978, *Charism and Context*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (red.), Maaraaufa Press, Chicago.

Casgrove D., 1978, *Place, landscape and the dialectics of cultural geography*, Canadian Geographer 22.

Casgrove D., 1979, *John Ruskin and geographical imagination*, Geographical Review 69.

Daniels S., Casgrove D., 1988, *Introduction: iconography of landscape*, Cambridge.

Duncan J., 1978, *The social construction of unreality: an interactionist approach to the tourists cognition of environment*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (eds.), Maaraaufa Press, Chicago.

Dramowicz K., 1984, *Geografia z ludzką twarzą – rozważania o geografii humanistycznej*, PZLG z. 3–4.

Entrikin J.N., 1976, *Humanism in geography*, Annals of the Association of American Geographers, nr 66.

Entrikin J.N., 1979, recenzja pracy: D. Ley, M. Samuels, *Humanistic Geography: Prospects and Problem*s, Economic Geography 3.

Galewicz W., 1990, *E. Husserl – program filozofii fenomenologicznej*, [w:] Filozofia współczesna, Z. Kuderowicz (red.), Warszawa.

Gibson E., 1978, *Understanding the subjective meaning of places* [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (eds.), Maaraaufa Press, Chicago.

Gould P., 1979, *Geography 1957-1977: the Augen period*, Annals of the Association of American Geographers 69.

Gregory D., 1978, *Ideology, science and human geography*, Hutchinson, Londyn.

Harvey D., 1979, *Monument and myth*, Annals of the Association of American Geographers 69.

Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.

Husserl E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 1998, *Geografia osadnictwa jako nauka humanistyczna*, Konwersatorium wiedzy o mieście, KGMiT UŁ Łódź .

Kant I., 1953, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa.

Ley D., 1977, *The personality of a geographical fact*, Professional Geographer 29.

Ley D., 1978, *Social geography and social action*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (red.), Maaraaufa Press, Chicago.

Ley D., 1980, *Geography without man: a humanistic critique*, Oxford University, Department of Geography Research Paper nr 24.

Ley D., 1981, *Cultural/humanistic geography*, Progress in Human Geography, vol. 5

Ley D., Samuels M. S., 1978, *Humanistic geography: prospects and problems*, Maaroufa Press, Chicago.

Lowenthal D., 1961, *Geography, experience, and imagination*: *towards a geographical epistemology*, Annals of the Association of American Geographers 51.

Mercer D.C., Powell J.M., 1972, *Phenomenology and Related Non-Positivistic Viewpoints in the Social Sciences*, Monash University Publications, in Geography.

Michalski K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa.

Mounier E., 1964, *Wprowadzenie do egzystencjaliów*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Olsson G.,1978, *On Ambiquity*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (red.), Maaraaufa Press, Chicago.

Philo Ch., 1999, *More words, more worlds: reflections on the „cultural turn" and social geography*, Doc. Anal. Geogr. 34, Barcelona.

Relph E., 1970, *An Inquiry into the Relations Between Phenomenology and Geography*, Canadian Geographer, vol. 14.

Relph E., 1973, *The Phenomenon of Place*, University of Toronto.

Rembowska K., 1999, *Amerykańska szkoła geografii kultury*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica-Oeconomica 2.

Revill G., 1994, *Working the system*, Environment and Planning D: Society and Space 12.

Rowles G., 1978, *Prisoners of space: exploring the geographical experience of older people*, Boulder, Colorado.

Rubin B., 1979, *Aesthetic ideology and urban desing*, Annals of the Association of American Geographers 69.

Samuels M., 1978a, *Existentialism and Human Geography*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (eds.), Maaraaufa Press, Chicago.

Samuels M., 1978b, *Individual and landscape: thoughts on China and the Tao of Mao*, [w:] *Humanistic Geography*, D. Ley, M. Samuels (eds.), Maaraaufa Press, Chicago.

Samuels M., 1979, *The biography of landscape. In Meaning editor, The interpretation of ordinary landscapes*, New York: Oxford University Press.

Sauer C., 1925, *The Morphology of Landscape*, University of California Publications in Geography, nr.2.

Scott A., 1976, *Review of Birds in egg by G. Olsson*, Annals of the Association of American Geographers 66.

Sibley D., 1995, *Geographies of exclusion*, Londyn.

Smith S.J., 1984, *Practicing humanistic geography*, Annals of the Association of American Geographers, nr 3(74).

Spiegelberg H., 1971, *The Phenomenological Movement*, vol. 1.

Tuan 1971, *Geography, Phenomenology and Study of Human Nature*, Canadian Y.F., Geographer, vol. 15.

Tuan Y.F., 1973, *Ambiquity in attitudes toward environment*, Annals of Associations of American Geographers 63.

Tuan Y.F., 1974, *Space and Place: Humanistic Perspective*, Progress in Geography, vol. 6.

Tuan Y.F., 1976, *Humanistic Geography*, Annals of the Association of American Geographers, nr.2 (66)

Tuan Y.F., 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW.

Wright J., 1947, *Terrae Incognitae: the place of imagination in geography*, Geographical Review, nr 37.

Wright J., 1966, *Human nature in geography*, Cambridge: Harvard University Press.

Znaniecki F., 1912, *Humanizm i poznanie*, Przegląd Filozoficzny.
Znaniecki F., 1931, *Miasto w świadomości jego obywateli*, WPIS, Poznań.

KULTUROWA PŁASZCZYZNA INTERPRETACYJNA GEOGRAFII SPOŁECZNO-EKONOMICZNEJ

Współczesna geografia społeczno-ekonomiczna jest zbiorem wyspecjalizowanych dyscyplin, których podział został instytucjonalnie utrwalony i mimo swej niekoherencji rzadko budzi dziś refleksje o charakterze merytorycznym. Na podzieloną rzeczywistość badawczą nakłada się dodatkowo różnorodność współcześnie funkcjonujących w geografii człowieka podejść teoretyczno-metodologicznych, które odmiennie interpretują naturę badanej rzeczywistości, formułują w stosunku do niej różne pytania, stawiają inne cele badawcze oraz stosują odmienne wzorce naukowości i metody (Rembowska 1998). Jedni skupiają swą uwagę na świecie fizykalno-materialnym i poszukują wyjaśnień jego przestrzennej geometrii, innych interesują ludzkie zachowania i ich motywacje, jeszcze innych filozofia tworzenia miejsc w przestrzeni, odkrywanie sensu ludzkich wytworów.

Rezultatem teoretyczno-metodologicznego oraz empirycznego rozbicia geografii społeczno-ekonomicznej jest fragmentaryzacja rzeczywistości społecznej, będącej przedmiotem badań geograficznych, jak również odmienność języków dyskursu naukowego w obrębie odseparowanych dyscyplin i modeli badawczych. Rozbijanie spójności świata zmniejsza szansę na syntezy badawcze w geografii społeczno-ekonomicznej oraz zafałszowuje rzeczywistość badaną przez studiowanie abstrakcji, a nie realności. Fragmentaryzacja badań i traktowanie fragmentów jako światów samych w sobie zawęża interpretację geograficzną jedynie do poziomu faktów i zdarzeń, co powoduje, że geografowie tracą wgląd w ogólny sens badanych zjawisk, który ujawnia się tylko w perspektywie całości.

Straty, które ponosi geografia społeczno-ekonomiczna przez swe wewnętrzne rozbicie, każą stawiać pytanie o możliwości ponownej integracji jej części oraz taką ich restrukturyzację, by stworzyć względnie spójny model świata.

Jedną z szans na integrację wielu dziedzin geografii człowieka stwarza podejście kulturowe. Podejście to umożliwia substancjalną integrację rzeczywistości badanej oraz współistnienie różnych opcji teoretyczno-metodologicznych w jej obrębie.

Podstawą podejścia kulturowego w geografii jest globalna, niewartościująca koncepcja kultury, sformułowana w XIX w. przez etnologię, nową gałąź porównawczych badań nad społeczeństwami pierwotnymi. Większość antropolo-

gów traktuje kulturę jako uniwersalną gatunkową właściwość ludzką, która realizuje się na drodze tradycji przekazywania dorobku między jednostkami i pokoleniami (Kłoskowska 1983). Definicje antropologiczne kultury, mimo różnic między nimi, stwarzają ramy pozwalające na włączenie w jej obręb najbardziej różnorodnych i podstawowych społecznych zdolności i nawyków ludzkich. Tak pojmowana kultura może stanowić narzędzie naukowego poznania ogółu zjawisk społecznych.

A. Kroeber i T. Parsons (1958, s. 583) definiują kulturę jako wytworzone i przekazywane z pokolenia na pokolenie treści i wzory wartości, idee i inne symbolicznie znaczące systemy, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania oraz wytwory stanowiące produkt tych zachowań. W ich rozumieniu kultura obejmuje więc następujące postacie zjawisk:

- wartości oraz normy kierujące działaniami ludzkimi,
- działania ludzkie,
- przedmioty stanowiące wytwory i obiekty ludzkiej działalności.

Zachowania ludzkie oraz pochodne od nich przedmioty są intersubiektywnie dostępne, tzn. mogą być postrzegane i doświadczane przez wielu ludzi. Zewnętrznej, zobiektywizowanej postaci kultury, wyrażającej się w działaniach i przedmiotach, towarzyszy niezbędny aspekt wewnętrzny, zinternalizowana postać kultury tkwiąca w świadomości ludzi.

Tak pojmowana kultura jest systemem, składa się bowiem z elementów tworzących całość. Między jej elementami zachodzi proces integracji, który jest pojmowany jako organizacja lub całościowa struktura kultury. System kultury jest systemem otwartym, raczej zmierzającym do integracji, niż osiągającym ją w pełni. Dominujące w antropologii kultury stanowisko polega na relatywizowaniu, na odnoszeniu kultury do działania człowieka w społeczeństwie.

Cały zakres pojęcia kultury obejmuje zjawiska bardzo zróżnicowane z punktu widzenia swego pochodzenia, natury i funkcji, wymagające także rozmaitych kompetencji badawczych. W rezultacie tej różnorodności zakres kultury globalnej jest dzielony w zależności od charakteru składających się na nią zjawisk. Jednym z możliwych sposobów taksonomicznego ujęcia kultury jest jej kategoryzacja.

Przez kategorie kultury są rozumiane wielkie, podstawowe działy kultury wyodrębnione w ujęciu synchronicznym, a różniące się charakterem składających się na nie elementów w sposób uzasadniający z metodologicznych i teoretycznych względów ich odrębne badanie. Kategorie kultury obejmują zjawiska względnie jednorodne, choć ich odrębność nie oznacza wzajemnej ich izolacji w obrębie kultury (Kłoskowska 1983).

Refleksje na temat kategorii kultury można spotkać we wszystkich dyscyplinach poświęconych jej badaniu, a więc w obrębie filozoficznej teorii kultury, antropologii, etnologii i etnografii, socjologii i historii.

Najbardziej jednoznaczny i jednolity charakter ma kategoria kultury bytu, kultury materialnej (Dobrowolski 1967), nazywana również kulturą rzeczywi-

stości (Kroeber 1973) bądź cywilizacją zewnętrzną (Weber 1927). Obejmuje ona, według zgodnego rozumienia wszystkich autorów, działania i wytwory techniczne służące zaspakajaniu naturalnych, bytowych potrzeb człowieka. Jest to kategoria instrumentalna w stosunku do podstawowych potrzeb. W jej skład wchodzą działania, narzędzia i wytwory związane z produkcją, dystrybucją, usługami i konsumpcją dóbr, z czynnościami ochronnymi i obronnymi zabezpieczającymi we właściwy człowiekowi sposób gatunek i jednostkę.

Społeczna kategoria kultury wyodrębniana jest we wszystkich niemal klasyfikacjach. Jest określana jako kultura społeczna (Dobrowolski 1967; Kroeber 1973) lub cywilizacja wewnętrzna (Weber 1927). W ogólnym rozumieniu wszystkie zjawiska kulturowe mają charakter społeczny, są bowiem uwarunkowane istnieniem współżyjących społecznie zespołów ludzkich. Wydzielając więc tę osobną klasę zjawisk kulturowych należy rozumieć ją jako kategorię swoiście społeczną. Charakteryzuje się ona tym, że przedmiotem i podmiotem działań kulturowych są tu sami ludzie, a regulujący wpływ kultury (poprzez działanie np. państwa, prawa, moralności) odnosi się w jej obrębie do stosunków, ról społecznych, stratyfikacji społecznych i wzajemnych powiązań ludzi.

Najwięcej kontrowersji wzbudza trzecia kategoria kultury, nazywana przez K. Dobrowolskiego kulturą niematerialną, przez A. Kroebera – kulturą wartości, a przez A. Webera – kulturą.

Dla autorów prezentujących ontologiczne stanowisko idealizmu dopiero ta kategoria stanowi kulturę *par exellence*. Według nich, właściwa kultura zaczyna dopiero wtedy, kiedy życie wyzwoli się z konieczności. Kultura jest rozumiana tutaj jako świat zjawisk transcendentnych i autotelicznych, to znaczy stanowiących cel sam w sobie. Określa się ją jako czystą sferę celowości, sferę ducha. Badacze wychodzący z założeń materialnej istoty zjawisk rzeczywistości nadają tej kategorii nazwę „kultury symbolicznej". Składające się na nią zjawiska to znaki i wartości. Są one rozumiane jako korelaty postaw i znaczeń. Proces tworzenia, przekazywania i odbioru znaków nosi nazwę semiozy. W wielu współczesnych teoriach antropologicznych i socjologicznych utożsamia się kulturę w ogóle ze zjawiskami semiotycznymi lub symbolicznymi.

Kultura symboliczna przenika we wszystkie sfery ludzkiej działalności, towarzysząc często także aktom kultury materialnej. Tego współwystępowania nie należy jednak traktować jako tożsamości (Kłoskowska 1983). Jeśli w pewnych przypadkach rozgraniczenie kultury materialnej i kultury symbolicznej trzeba sprowadzić tylko do analitycznego rozróżnienia, to niewątpliwie istnieje również sfera empirycznie czystych elementów jednej i drugiej kategorii. Do sfery kultury symbolicznej należą zjawiska kultury, które - powiązane głównie ze sztuką, zabawą, nauką, moralnością i religią – spełniają funkcje estetyczne, poznawcze, ludyczne i metafizyczne.

Istnieją zwolennicy poglądów, w myśl których wyodrębnianie aspektów kultury materialnej np. jest nieporozumieniem. Proponują oni zamiast o kulturze materialnej mówić o materialnym aspekcie zjawisk kulturowych (Nowicka

1997). Tak więc, w myśl tej koncepcji, każde zjawisko kultury może być rozpatrywane jednocześnie w następujących aspektach:

– przedmiotowym (materialny wymiar kultury),
– behawioralnym (zachowania, postawy twórców i użytkowników kultury),
– aksjonormatywnym (wartości, normy, ideały kierujące twórcami i użytkownikami).

Geografowie tradycyjnie koncentrowali i koncentrują jeszcze dziś swe badania na materialnym wymiarze rzeczywistości, przyjmującym kształt różnorodnych, oderwanych od siebie zbiorów faktów. Dzięki podejściu kulturowemu mają możliwość usytuować elementy świata materialnego w obrębie całości kulturowej jako jej integralne składniki, powiązane ze sobą i współzależne. Podejście kulturowe stwarza dzięki temu szansę na integrację substancjalną tak odmiennych faktów, jak materialne i idealne wytwory społeczne, sfera zachowań i rządzących nimi wartości. Dzięki temu można restytuować całościowe patrzenie na fakty współistniejące w przestrzeni i czasie, a jednocześnie dostarczyć geografii nowych perspektyw hermeneutycznych.

Całościowa opcja kulturowa umożliwia zespolenie obszaru geografii społeczno-ekonomicznej również w kategoriach strukturalnych. Pozwala to stworzyć nowego typu organizację elementów pochodzących dotychczas z zupełnie odmiennych obszarów badawczych i na nowo je zaprojektować oraz odkryć „życie" w ich integralnych strukturach i sensach nadawanych im przez ludzi.

Na poziomie teoretyczno-metodologicznym podejście kulturowe oznacza przezwyciężenie przeciwstawnych założeń typu ontologicznego między indywidualizmem a holizmem, czy indeterminizmem a determinizmem. Poznanie indywidualistyczne, bazujące na subiektywnym przeżywaniu i postrzeganiu świata, które nie daje szansy na uogólnienia, jest dla poznania świata ludzkiego tyleż niezbędne, jak i niewystarczające, życie bowiem ulega obiektywizacji, wytwarzając względnie trwałe systemy kulturowe (religia, sztuka, prawo, gospodarka, wychowanie), z drugiej zaś organizacje społeczne, takie jak rodzina, państwo, kościół, korporacja. Nie można tym strukturom przypisywać egzystencji autonomicznej, niezależnej w stosunku do jednostek ludzkich, ale świat zobiektywizowany nie jest bynajmniej fikcją. Jest on trwalszy aniżeli jednostka i dostarcza innych problemów badawczych, aniżeli przeżycia jednostek. Co więcej, przeżycia jednostek nie są zrozumiałe w oderwaniu od systemów kultury i organizacji społecznych (Kuderowicz 1966).

Dzięki całościowemu traktowaniu wszystkie dotychczas badane przez geografów fakty i wydarzenia antropogeniczne nie będą wyrwane ze swego kontekstu społeczno-kulturowego, z całokształtu zachowań ludzkich, do których przynależą i które nadają im sens, dzięki czemu staną się czymś więcej niż abstrakcjami tylko. Dopiero w świecie pojmowanym jako świat ludzkiej kultury uwidaczniają się kategorie znaczeń i wartości zawartych w materialnych wytworach i zachowaniach społecznych. W obszarze tej całości zasadne i konieczne są pytania nie tylko „jak" i „gdzie", ale również „co oznacza świat człowieka dla nie-

go samego", „co miał na myśli tworząc go" oraz „co i w jakim zakresie determinowało jego aktywność"?

W obrębie kulturowego podejścia jest miejsce na uwzględnienie ludzkiej wolności, jak również uświadomionych i nieuświadomionych determinant zachowań ludzkich oraz faktu manipulacji ludźmi przez innych. Jednostka jest w tym ujęciu produktem kontekstu kulturowego, w którym żyje, a jednocześnie twórcą tego kontekstu.

Uwzględnienie wszystkich aspektów wytworów kulturowych w badaniach geograficznych przyczyni się do pogłębionej ich interpretacji, wychodzącej poza język geometrii przestrzennej, w kierunku analiz społecznych i aksjologicznych. Pozwoli to geografii dołączyć do grona nauk społecznych i humanistycznych, opisujących nie tylko przemiany współczesnego świata, ale również wyjaśniających społeczno-kulturowe mechanizmy tych przemian oraz odkrywających ich społeczne sensy i znaczenia, a także wartościujących je.

Całościowe podejście kulturowe może wywoływać wśród geografów sprzeciw. Można je utożsamiać z „imperializmem kulturowym", który w swym założeniu likwiduje różnice między odrębnie badanymi sferami rzeczywistości społecznej, przez włączenie ich w obręb szeroko rozumianej kultury. W podejściu kulturowym nie istnieje jednak niebezpieczeństwo „zamazania" odmienności różnorodnych faktów społecznych, na co wskazuje możliwość ich kategoryzacji, bardziej szczegółowej niż ta zaprezentowana. Natomiast podejście to pozwala zobaczyć te różnorodne fakty w kontekście całości kulturowej, dzięki czemu stają się ponownie wytworami ludzkimi i nabierają znaczeń społecznych. W tym rozumieniu kultura jest pojęciem zapewniającym podstawy strukturyzacji i interpretacji badanego świata.

LITERATURA

Dobrowolski K., 1967, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław.

Kłoskowska A., 1983, *Socjologia kultury*, Warszawa.

Kroeber A. 1973, *Istota kultury*, Warszawa.

Kroeber A., Parsons T., 1958, *The Concept of Culture and of Social Systems*, American Sociological Review, 3.

Kuderowicz Z., 1966, *Światopogląd a życie Diltheya*, Warszawa.

Rembowska K., 1997, *O potrzebie teorii w geografii człowieka*, [w:] *Metodologia geografii osadnictwa na przełomie wieków*, X Konwersatorium Wiedzy o Mieście, J. Kaczmarek (red.), Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź.

Weber A., 1927, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe.

GEOGRAFIA LUDNOŚCI I OSADNICTWA – NOWE WYZWANIA I SZANSE

Zaproszenie do wspólnego namysłu nad współczesną kondycją i przyszłością głównych dla geografii społeczno-ekonomicznej subdyscyplin – geografii ludności i geografii osadnictwa – skierowane do mnie, traktuję jako zaszczyt, a jednocześnie zadanie, które ponieważ dotyczy geografa na co dzień parającego się trochę inną tematyką badawczą, podejmę w specyficzny sposób. Specyfika ta wynika z jednej strony z miejsca kogoś, kto może spojrzeć z boku na problem, a z drugiej strony kogoś, kto namysł nad naturą rzeczywistości badanej przez geografów, nad geografią człowieka jako nauką, traktuje bardzo poważnie. Za podstawową dla kondycji geografii człowieka uważam refleksję filozoficzną, stąd mój udział w tej dyskusji będzie w dużym stopniu mieć taką właśnie naturę.

Geografię ludności i osadnictwa charakteryzuje pluralizm przedmiotowy i metodologiczny. Jest to cecha nie tylko nauk geograficznych, ale również innych dyscyplin społecznych. Wynika ona z wielu przyczyn. Jedną z nich jest fragmentaryzacja wiedzy geograficznej będąca skutkiem podziału opisywanej rzeczywistości oraz zaniku geograficznej refleksji ontologicznej nad całością świata badanego i miejscem w nim człowieka. Różnorodność tematyczna badań staje się zaletą tylko wówczas gdy teoria rzeczywistości łączy w przejrzystą całość odrębne fragmenty tej rzeczywistości. Tylko w perspektywie całości odsłania się struktura części oraz możliwość nowego ich uporządkowania i powiązania. Tylko w perspektywie całości możliwe staje się wyjaśnianie i rozumienie kondycji człowieka na Ziemi, a taki jest najogólniej pomyślany cel każdej nauki społecznej i humanistycznej. Tylko w perspektywie całości odsłaniają się sensy ludzkiego bytowania. Zbytnia specjalizacja badań utrudnia zrozumienie znaczenia faktów badanych i nie dostarcza czytelnych kryteriów ich doboru, poza tymi, utrwalonymi przez tradycję badawczą, a tę trzeba cały czas oglądać krytycznie by nauka mogła się rozwijać. Fragmentaryzacja zmniejsza również rolę wyjaśniającą i syntetyzującą wiedzy, co jest równoważne z jej słabością naukową. Fragmentaryzacja świata badanego wreszcie eliminuje istotne pytania stawiane badaniom.

Obok specjalizacji badań, również różnorodność metodologiczna geografii ludności i osadnictwa zdaje się sprzyjać jej pluralizmowi. Geografowie mają coraz większą świadomość różnic metodologicznych swych badań, jednak jeszcze zbyt rzadko wiążą refleksję metodologiczną z namysłem nad naturą badane-

go przez nich świata, a przecież dobór metod badawczych winien kierować się ich przystawalnością do charakteru faktów badanych, a nie odwrotnie.

W ostatnich latach w obrębie geografii społeczno-ekonomicznej nastąpiły istotne zmiany teoretyczno-metodologiczne, które stworzyły szansę na rozszerzenie i restrukturalizację obszarów badawczych geografii osadnictwa i geografii ludności. Pierwsza przemiana polegała na „odkryciu" dla geografii sfery społecznej. Społeczny „punkt widzenia" w geografii przezwyciężył fetyszyzm paradygmatu przestrzennego odsłaniając przed geografami społeczeństwo jako kategorię podmiotową, niezbędną dla wyjaśnień badanych przez geografów faktów i ich porządków przestrzennych. Społeczeństwo z jego strukturami, wewnętrznymi relacjami i dynamiką stało się nieodzowną dla geografów płaszczyzną odniesienia dla zrozumienia badanych przez nich struktur.

Z tej perspektywy ujawniony został głęboki redukcjonizm kategorii „ludności", która demograficznie zdefiniowana oznacza „zbiór ludzi" o pewnych cechach, nie uwzględniający ich stratyfikacji społecznych i kulturowych, ról pełnionych w społeczeństwie, systemów światopoglądowych, zakorzenienia w przestrzeni społecznej itp. Dotychczasowe analizy struktur demograficznych powinny być więc rozszerzone w badaniach geograficznych o charakterystyki stricte społeczne. Nie stanowią one co prawda domeny badawczej geografii ludności, jest to bowiem przedmiot badań socjologów, geografowie nie mogą jednak abstrahować od wiedzy o nich w swych interpretacjach, bowiem są one kategoriami wyjaśniającymi zachowania przestrzenne jednostek, grup społecznych i kreowanych przez te grupy wytworów. Dla tych analiz niewystarczające jest pojęcie ludności, natomiast nieodzowna jest kategoria społeczeństwa, społeczności lokalnych, klas i warstw społecznych, grup etnicznych, grup terytorialnych, subkultur, relacji społecznych, stratyfikacji społecznych, dynamiki społecznej, instytucji społecznych, itp.

W optyce społecznej ujawnia się podmiotowa rola społeczeństwa jako twórcy i konstruktora świata społecznego, w jego materialnym i mentalnym wymiarze, sensów i znaczeń społecznych wytworów, a jednocześnie płaszczyzny odniesienia niezbędnej do ich wartościowania. W ten sposób uspołecznia się świat badany przez geografów osadnictwa. W tej perspektywie miasta i wsie stają się środowiskiem grup społecznych, szeroko rozumianym „domem" ludzi, pełniącym funkcje nie tylko pragmatyczne, ale symboliczne, aksjologiczne (moralne, estetyczne), kulturotwórcze. Są jednocześnie barometrem przemian ludzkiego zamieszkiwania, gospodarki, relacji międzyludzkich, stylów życia, wpływów globalnych itp. Przemiany miejskich porządków przestrzennych są funkcją zmian społecznych i kulturowych (struktur społecznych, systemów instytucji społecznych, społecznych sposobów wytwarzania i dystrybucji, stylów życia, wszechwładnej presji masowych środków komunikacji i nowoczesnych technologii, itp.). Po „rewolucji" społecznej geografowie nie mogą abstrahować od uwikłań społeczno-kulturowych życia miejskiego i jego struktur przestrzennych. Nie mogą ograniczać swych badań do identyfikacji przemian na poziomie mate-

rii i funkcji miejskich, bez wyjaśniania ich społecznych korzeni i społecznych konsekwencji. Specyfika badawcza geografii osadnictwa, która rodzi się z zainteresowania miastem jako przestrzennym porządkiem materialnych wytworów człowieka, nie ulega w wyniku tych przemian erozji, a wręcz przeciwnie, wzmocnieniu, dzięki możliwościom wyjaśniającym, które stwarza płaszczyzna społeczna, oraz dzięki „odkryciu" zupełnie do tej pory nie penetrowanych obszarów badawczych, odsłanianych przez społeczną geografię miast i wsi (problematyka konsumpcji, szeroko rozumianych warunków życia mieszkańców miast, miejskich struktur społeczno-przestrzennych, itp.).

Społeczna płaszczyzna nie jest zapożyczeniem ze strony geografii, a formą rekonstrukcji świata badanego, z którego eliminowano wcześniej człowieka i społeczeństwo jako twórcę nie tylko tego, co widoczne gołym okiem w miastach i wsiach, ale jako twórcę krajobrazu symbolicznego jednostek osadniczych. Dzięki reaktywowaniu rzeczywistości społecznej w badaniach geograficznych osadnictwa i ludności wzrasta ich dojrzałość naukowa, całościowość i przejrzystość konstruowanej przez nie wiedzy. Społeczny świat miast i wsi wymaga wszechstronnego potraktowania, nie tylko w kategoriach rzeczowych. Dominująca do tej pory tendencja osadniczych badań ilościowych winna być wzbogacona o jakościowe analizy współczesnych przemian społecznych wsi i miast. Pociąga to za sobą wymóg namysłu nad redefinicją samego pojęcia „miasta" i wielu mu pochodnych. Również pojęcie przestrzeni, traktowanej nagminnie w kategoriach geometrycznych, powinno zostać zrelatywizowane społecznie i jednostkowo.

Druga „rewolucja" w geografii ostatnich lat określona została jako „humanistyczna". Dzięki podejściu humanistycznemu stworzona została szansa na rekonstrukcję człowieka i jego świata w geografii, dotąd istotnie w badaniach geografów osadnictwa i ludności zredukowanych. Perspektywa społeczna badań „odkryła" przed geografami społeczeństwo jako rzeczywistość nieodzowną dla zrozumienia jednostki oraz jako siłę tworzącą i przekształcającą porządki przestrzenne, w których człowiek funkcjonuje. W tej perspektywie człowiek rozumiany był jednak często jako byt zdeterminowany przez makroprocesy (ekonomiczne, społeczne, polityczne, kulturowe), zewnętrzne w stosunku do niego. Podejście humanistyczne ujawnia sferę wolności człowieka, skomplikowany świat jego przeżyć, związków symbolicznych z otoczeniem materialnym i innymi ludźmi, z perspektywy personalnej. Humanistyczny model człowieka daleki jest od kategorii agregatu danych statystycznych, kategorii człowieka racjonalnego (kierującego się jedynie korzyściami materialnymi) czy człowieka historycznego – determinowanego przez procesy historyczne. Człowiek w koncepcji humanistycznej jest kreatorem, twórcą świata, a nie tylko bytem reagującym na bodźce fizyczne i społeczne. Istotnym elementem dla zrozumienia zachowań i wytworów człowieka jest jego wiedza, jego wyobrażenia, obraz świata, który nosi w sobie. Jest bytem wolnym i zdeterminowanym jednocześnie,

nakierowanym na wartości, podejmującym decyzje, wchodzącym świadomie w relacje ze światem i nadającym mu różnorakie i zmienne znaczenia.

Miasto i wieś od zarania stanowiły naturalne laboratorium wiedzy o człowieku, jego historii, o sensie jego losu. Zapominanie, że te główne formy osadnictwa ludzkiego stanowią przestrzeń ludzkiej egzystencji rozumianej również w kategoriach aksjologicznych, jest redukcją, która uderza w istotę zjawiska, jakim jest miasto i wieś. Powrót do pola ontologicznego, w którego obrębie odżywają kwestie imponderabiliów życia miejskiego i wiejskiego, w obrębie którego odżywa kategoria „życia", „codzienności", „święta" – jest perspektywą, która porządki miejskie z poziomu abstrakcji geometrycznych sprowadza do poziomu sensów, znaczeń, szczęścia ludzkiego, alienacji i zagrożeń cywilizacyjnych itp. Taka zmiana perspektywy wymaga oczywiście zmian podejść poznawczych, wymaga dostosowania instrumentu badawczego do „ulotności", „unikatowości", „niuansowości" i „kontekstualności" rzeczywistości ludzkiej. Przekraczając wymiar czysto materialny miejskiego czy wiejskiego środowiska człowieka, wkracza się w sferę kultury, teologii czy metafizyki, określonych przez kategorie wartości, norm, wyobrażeń, ideałów, bez których ludzka egzystencja staje się niezrozumiała. Służą temu nowe metody badawcze – opis fenomenologiczny, metody semiologiczne, hermeneutyka, itp. Materia i porządki przestrzenne środowiska człowieka, dzięki interpretacji społecznej i humanistycznej odsłaniają swój wymiar kulturowy i ujawniają wartości przestrzenne w życiu człowieka oraz ich przemiany w czasie. Takie analizy mogą stać się podstawą nie tylko dla zrozumienia charakteru i przemian ludzkiej ekumeny, ale pozwolą przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o źródła więzi ludzi z ich terytorium, z ich środowiskiem życia, o źródła ludzkiej identyfikacji, tożsamości. Nieodzownymi dla takich analiz jest humanistyczne pojęcie miejsca, koncepcje więzi emocjonalnych i symbolicznych człowieka ze światem. Służą one zrozumieniu przez geografów fundamentów organizacji i doświadczeń przestrzeni.

W ten sposób geografia osadnictwa i ludności ma szansę stać się na powrót nauką o człowieku w czystym znaczeniu tego słowa, a nie tylko nauką opisującą mechanizmy rozgrywające się w przestrzeni czy przestrzenne porządki ludzkich wytworów. Badając materię i organizację przestrzeni społecznej oraz miejsce i rolę w nich człowieka i grup społecznych, odtworzyć można jak grupy te konstruują w umyśle swych członków obraz kosmosu, Ziemi, miejsca, środowiska życia, wartości, i jak te wyobrażenia wpływają na ludzkie zachowania i ich wytwory, jak przekształcają osiedla mieszkaniowe, centra miast, przestrzeń publiczną, jak wpływają na obyczaje społeczno-przestrzenne, na segregację społeczno-przestrzenną, jak komercjalizują przestrzeń i czas w miastach i wsiach itp.

Miasta i wsie są wyrazem kultury i podstawową kategorią życia społecznego. Obrazują one zróżnicowanie statusów i ról społecznych swych mieszkańców, odtwarzają różne hierarchie społeczne, style życia czy systemy ekonomiczno-polityczne. Krajobrazy miejskie i wiejskie są tworzone przez upodobania ludzkie w takiej samej mierze jak wymagania funkcjonalne. Są „przecięciem

się" czasu i miejsca, i obrazują „krajobraz intelektualny" członków danego społeczeństwa. Geografia osadnictwa jest więc w stanie pełnić istotną rolę w stosunku do innych dyscyplin geografii społeczno-ekonomicznej, które tylko fragmentarycznie odnoszą się do rzeczywistości społecznej.

Przedstawione rozważania ukazują kierunki przemian w geografii człowieka. Geografowie powinni mieś wiadomość kresu pewnej koncepcji wiedzy i zarazem świadomość wyłaniania się nowego jej kształtu. Konfrontacja między próbą rozrachunku z przeszłością a zmaganiem z teraźniejszością w kontekście przyszłości może mieć w geografii ludności i osadnictwa szczególnie interesujący wyraz, bowiem zawsze były to dyscypliny o bardzo szeroko ale i płynnie zarysowanych granicach, a ponadto otwarte na wpływ innych nauk. Zwrócenie uwagi na kategorię uwikłania badacza w realia badań, co podważa jego status obiektywnego badacza i komentatora doświadczanej rzeczywistości, refleksja nad „naturą" rzeczywistości badanej oraz dynamiczne zmiany współczesnego świata zmuszają do zrewidowania podstawowych pojęć, by zaproponować program badań na przyszłość.

Również współczesna rzeczywistość przekształca się w szybkim tempie i stwarza dodatkowy impuls do zmian w obrębie geografii człowieka. Jesteśmy świadkami działania procesów globalizacji w różnych sferach życia. Grożą one z jednej strony unifikacją, homogenizacją wielu zjawisk, z drugiej zaś różnicują wewnętrznie społeczeństwa, poszerzając obszary dysproporcji i subkulturowych podziałów. Wzmaga się ruchliwość społeczeństw, rozwój techniki zaczyna panować nad kulturami. Jesteśmy świadkiem kryzysu tożsamości w efekcie utraty korzeni i tradycji. Unifikowaniu się kultury towarzyszy niszczenie specyfiki miejsc i tworzenie standardowych krajobrazów, będących wynikiem niewrażliwości na znaczenie miejsca. Tego typu proces unifikacji miejsc i krajobrazów generuje często poczucie alienacji wśród zamieszkujących je ludzi. Następuje czasoprzestrzenna kompresja świata i zachwianie tożsamości kulturowych. Jedną ze znamiennych cech współczesnej refleksji jest próba wypracowania takiego ujęcia badawczego, które odzwierciedlałoby napięcie między globalnością i homogenicznością a lokalnością i tradycją.

Wymóg antropocentryzmu geograficznych badań zaludnienia i osadnictwa jest wydawałoby się trywialny, ale przecież tak rzadko praktykowany. Człowiek jest nie tylko kreatorem rzeczywistości społecznej, jest również ośrodkiem nadawania i odczytywania sensów tworzonego przez siebie świata i otaczającej go przyrody. Świat jest „przez niego" i „dla niego". Wiedza geograficzna o zaludnieniu i osadnictwie na Ziemi jest jednym z rodzajów wiedzy o człowieku i jego kondycji, nawet jeżeli dochodzi się do tej wiedzy drogą okrężną, czyli poprzez badanie wytworów ludzkich.

MIASTO POSTMODERNISTYCZNE. PERSPEKTYWY BADAŃ GEOGRAFICZNYCH

Miasto postindustrialne jest wypadkową różnorodnych wpływów, stąd konieczna jest rekonstrukcja całościowej jego wizji. Jednocześnie jest ono w stanie płynności i niezrównoważenia, co podważa statystyczne i ilościowe ujęcie zjawisk miejskich. Współczesne miasto jest wielokulturowe – kluczową jego figurą jest „obcy". Obliguje to geografów do zmiany modelu badań ludności miejskiej.

Nie da się dzisiejszego miasta zrozumieć bez jego głównego atrybutu – ruchu. Wymaga to przejścia od koncepcji miasta statycznego do wizji miasta kinetycznego. Pewne zdarzenia miejskie mają przypadkową naturę i kreują „miejsca", które stają się kluczową kategorią opisującą wydarzeniowy charakter miasta. Trzeba więc częściowo zrezygnować z zasady organizowania przestrzeni jako funkcji lub z punktu widzenia norm ekonomicznych, estetycznych, techniczno-użytkowych.

Wstęp

Miasto jest tworem społeczno-kulturowym, stanowi więc określoną całość. Sposób w jaki miasto powstaje, odgrywa istotną rolę w ewentualnej rekonstrukcji jego kulturowej całości. Będąc wspólnym dziełem ludzi żyjących i tych, których już nie ma, urbanistów i finansistów, biedaków i bogaczy, kultury narodowej i uniwersalnej, lokalności i światowych wpływów, jest miasto najpełniejszą manifestacją społecznego doświadczenia. Sprawia, że stają się dla nas dostępne – wizualnie i przestrzennie odpowiedzi na pytanie o wizje świata, jego mieszkańców oraz siłę zewnętrznych wpływów. Przestrzeń miejska, choć nie ma dającego się precyzyjnie zidentyfikować wytwórcy, jest jednak znakomitym, bo wielowarstwowym i wielofunkcyjnym, lustrem teraźniejszości miasta. We wszystkich miastach można odkryć określony porządek, który jest silnie spokrewniony z kulturą i odzwierciedla ją. Aby zrozumieć porządki miejskie należy więc zrozumieć ich kontekst kulturowy (Rapoport, 1984; Rembowska, 2004a). Obraz miasta to zarazem model świata wynikający z doświadczeń zbiorowych i społecznie uwarunkowanych uniwersaliów kulturowych.

Jednocześnie miasto jest środowiskiem życia swych mieszkańców, a więc należy je ujmować również w kategoriach egzystencjalnych. Na przecięciu świata ludzkiego i materii rodzi się „miejsce". Miasto jest takim miejscem, czyli istnieniem przestrzeni, które umożliwia artykułowanie naszych uczuć i doznań

wobec niej. Rozumienie i doświadczanie przestrzeni miejskiej, szczególnie przestrzeni życia codziennego, wynika z rozumienia i bezpośredniego doświadczania miejsc. Aspekt przestrzenny miasta jest zasadniczy dla środowiska życia jego mieszkańców, jak i organizacji wytworów ludzkich. Myśl o mieście zakładać musi refleksję o procesie centralizacji oraz opozycji „centrum" i „peryferii". Trzeba je rozumieć nie tylko jako krystalizację przestrzeni, ale także myśli ludzkiej.

Tylko miasto pojmowane jako całość kulturowa ujawnia sens w nim zawarty. Formy miejskie są środkiem symbolicznego wyrazu określonego przez ich miejsce w całości miejskiej. Współcześnie uznaje się niestabilność znaczeń elementów miasta. Destabilizacja semantyki miejskiej wymaga więc ciągle aktywności interpretacyjnej.

Społeczeństwo postmodernistyczne – promotor przemian miejskich

Miasto postmodernistyczne, inaczej zwane również ponowoczesnym, postindustrialnym, jest odbiciem współczesnych przemian społecznych, definiowanych na odmienne sposoby przez różnych interpretatorów kultury Zachodu. Po raz pierwszy nazwy „społeczeństwo postindustrialne" użył D. Bell (1973) utożsamiając je ze społeczeństwem usługowym, takim, w którym wartość usług prześcignęła produkcję dóbr. Bell uchwycił istotę przekształceń, stwierdzając, że społeczeństwo przemysłowe jest określane przez ilość dóbr wyznaczającą standard życia, społeczeństwo postindustrialne zaś – przez jakość życia mierzoną usługami i przyjemnościami w dziedzinie zdrowia, edukacji, rekreacji, sztuki, jakie aktualnie uważa się za atrakcyjne. Jest to społeczeństwo przemian stosunków międzyludzkich, m.in. lekceważenia etyki pracy, erozji zasad *homo faber* – klasycznego założenia, że praca kształtuje człowieka. Efektem tego jest korozja charakterów i zaniedbanie potrzeb społecznych człowieka. Współczesny kapitalizm niszczy zastane struktury, czego efektem jest wzrost poczucia niepewności i w wymiarze indywidualnym, i społecznym. Powoduje to wykorzenienie ludzi i niszczenie dawnych wspólnot.

C. H. Lasch (1978) ponowoczesne, postindustrialne społeczeństwo nazywa społeczeństwem konsumentów. Konsumpcja masowa i wysoki poziom życia zostały w tym społeczeństwie uznane za cel funkcjonowania gospodarki i cel społeczny. Ideologia totalnej konsumpcji i „życia chwilą" staje się również podstawą współczesnego światopoglądu. Powstaje społeczeństwo konsumpcyjne z jego pędem do posiadania, co zmienia tradycyjny system wartości. Lasch tworzy koncepcję narcystycznego społeczeństwa. W skali ludzkiej określa ją jako kulturę gładkiego ciała, cywilizację depilacji, operacji plastycznych, masaży, gabinetów kosmetycznych, siłowni i kosmetyków przechwytujących i odbijających światło, a zatem technologii z uporem wygładzających i polerujących narcystycznie skoncentrowane na sobie ludzkie ciało. W skali miejskiej, to domena technologii przekształcających starzejące się, kamienne bryły budynków

w gładkie tafle ścian osłonowych – lustra przechwytujące światło słoneczne (Rewers, 2005).

M. Foucault (1980) stworzył pojęcie „heterotopii" opisujące charakterystyczną przestrzeń współczesnego świata, przestrzeń, w której żyjemy, w której zachodzi według niego, erozja naszego życia, naszego czasu, naszej historii, która jest przestrzenią heterogenną. Znamienną cechą tej przestrzeni jest nie tylko struktura sieci zbudowanej z miejsc-punktów oraz relacji, lecz przede wszystkim łączenie w jednym miejscu wielu przestrzeni i punktów wzajemnie nieporównywalnych.

M. Castells (1989) określa nową logikę społeczeństwa wieku XXI, żyjącego wewnątrz globalnej, światowej ekonomii mianem „*la societe des flux*". Logika przepływów i obfitości wyraża się w przepływie informacji, kapitałów, wyrobów, obrazów, turystów, zmian ról w relacjach społecznych, przepływie idei, interpretacji rzeczywistości itd. Społeczeństwo przepływów nie uznaje żadnego stałego, uniwersalnego porządku bądź powszechnej hierarchii wartości. Jest to społeczeństwo wspólnot o statusie przejściowym, które same dla siebie organizują swój własny porządek. Wszystkie rozstrzygnięcia są tu z definicji czasowe i niejednoznaczne.

D. Bell (1994) społeczeństwo Zachodu nazywa społeczeństwem kryzysu duchowego. Kryzys ten wynika jego zdaniem z liberalizacji wartości i upadku religii oraz związanego z nimi kryzysu tożsamości człowieka. Zanik religii otwiera pole dla rozwoju ideologii nowego rynku, według której swobodna wymiana dóbr stanowi optymalny model dla wszelkich stosunków społecznych – w efekcie następuje komercjalizacja wszystkich sfer życia ludzkiego (w tym kultury, etyki, wiedzy). Jest to społeczeństwo zindywidualizowanych stylów życia i kultura ryzyka (Giddens, 2001).

Miasto postmodernistyczne – wyzwanie dla badań geograficznych

Miasta postindustrialne odrywają się od swego rdzenia polis i stanowią coraz większe wyzwanie dla badaczy. Szczególne problemy powstają przy odpowiedziach na pytania: co to jest miejskość w nowej rzeczywistości, kto ma prawo do miasta, czy miasto niszczy wolność, czy agora znika, czy post-polis jest transnarodowe, czy miasto ma jeszcze granice?

1. Współczesne miasto jest wypadkową różnorodnych wpływów (ekonomicznych, społecznych, politycznych, kulturowych, przyrodniczych). Wynika z tego postulat badawczy rekonstrukcji całościowej wizji miasta i unikania jego interpretacji redukcyjnych, które tracą z pola widzenia całościową płaszczyznę odniesienia.

2. Miasto postindustrialne jest w stanie płynności i niezrównoważenia – rodzi to kryzys reprezentacji – statystycznego, ilościowego ujęcia zjawisk miejskich, a atrakcyjnym czyni myślenie kategoriami wspólnot, środowisk, sąsiedztw, miejsc, bardziej niż struktur, społeczeństw czy systemów.

3. Miasto postmodernistyczne jest wielokulturowe – kluczową figurą współczesnego miasta jest „obcy". Struktury mieszkańców miast były zawsze przykładem rozbudowanego zróżnicowania społecznego zarówno w wymiarze poziomym, jak i pionowym, przyciągały również grupy należące do różnych wspólnot etnicznych nie zawsze dbając o rozdzielenie tych zróżnicowanych społeczności wyraźnymi granicami przestrzennymi. „Obcy" rozumiany jest dziś jako człowiek, który – choć mieszka w mieście – pochodzi z odmiennego uniwersum (odmienne systemy wartości, style życia, warunki życia itp.). To samo dotyczy turystów, uciekinierów, migrantów, uchodźców, okresowych pracowników, studentów. Obliguje to geografów do przeformułowania modelu badań ludności miejskiej oraz do wnikliwości opisu społecznego i kulturowego krajobrazu miast.

4. Miasto jako zdarzenie, rytm. Nie da się współczesnego miasta zrozumieć bez jego głównego atrybutu – ruchu (Hall, 2001). Rytmy miasta są rytmami życia społecznego. Ruch, szybkość, gwar, rytmy powtórzeń, wymykają się myśleniu geograficznemu ufundowanemu na idei względnie stałego obrazu miasta i formy miejskiej. Hierarchia rytmów miejskich ma również specyfikę kulturową (Hall, 1999). Język tylko nieudolnie odwzorowuje ruch. Miejski spektakl może odsłaniać się z różnych punktów widzenia: może to być perspektywa pielgrzyma stojącego u bram miasta, na jego progu; perspektywa pieszego, spacerowicza, czy perspektywa boskiego oka zawieszonego nad miastem, wyzwolonego z porządku ziemskich spraw, niezależnego od nurtów życia miejskiego. Żadna z tych perspektyw z osobna nie chwyta bogactwa miejskiego życia i miejskiej przestrzeni (Rewers, 2005). Ruch i czas stają się zasadniczymi komponentami doświadczenia, nierozdzielnymi z przestrzenią. Wymaga to przejścia od koncepcji miasta statycznego do wizji i codzienności zarazem miasta kinetycznego (Denzin, 1991) oraz odejścia w badaniach geograficznych od prymatu wzroku w doświadczeniu miasta. Statyczne pojęcie formy i funkcji, długo faworyzowane przez dyskurs geograficzny, powinno zostać uzupełnione badaniami dynamiki, „dziania się".

5. Zdarzenia miejskie mają przypadkową naturę. Wiążą się z przestrzenią i ruchem w nierozerwalny układ. Różne zdarzenia kreują przestrzeń wielowymiarową, dynamiczną i otwartą. Zdarzenia tworzą „miejsca". Miejsce w znaczeniu humanistycznym staje się więc kluczową kategorią identyfikującą i opisującą wydarzeniowy charakter miasta. Geografia humanistyczna używa kategorii „miejsca" jako „pojęcia – klucza" otwierającego drzwi do nieograniczonej liczby procesów budujących postmodernistyczne miejskie doświadczenie kulturowe. To w miejscach dochodzić może do konfrontacji przestrzeni z działaniami. O charakterze wydarzeń w przestrzeni miejskiej decydują przypadek i anonimowość uczestników. Wymaga to rezygnacji z prymarnej zasady organizowania przestrzeni jako funkcji lub z punktu widzenia norm ekonomicznych, estetycznych, techniczno-użytkowych. Kategoria „miejsca" staje się pojęciem – kluczem dla opisu egzystencjalnych doświadczeń. Jest to jednak kategoria bardzo wielo-

znaczna i wewnętrznie sprzeczna. Yi-Fu Tuan (1987) przekonuje, że przestrzeń i miejsce są zasadniczym składnikiem ludzkiego świata, P. Virilio (1991) twierdzi, że żyjemy w czasach, w których następuje burzenie dotychczasowych porządków prowadzących do unieważnienia przestrzeni i czasu, a w konsekwencji generujących utratę miejsc na rzecz „nie-miejsc". Jeden i drugi dyskurs przywraca jednak środowisku geograficznemu wymiar egzystencjalny, zbudowany z relacji wiążących środowisko z ludzkimi działaniami i doświadczeniami.

6. Współczesne procesy komercjalizacji życia (Rembowska, 2005) powodują utowarowienie centrum miejskiego. Centrum miejskie pełniło i pełni zarówno dla przybyszów, jak i mieszkańców funkcję punktu orientacyjnego przestrzeni. Symbolizuje zdolność miasta do wchłaniania świata istniejącego poza nim. Z perspektywy zewnętrznej – to warunek utrzymania tożsamości, przetrwania pamięci, przypomnienie początku i znak jego ważności. Centrum, w którego utowarowionej przestrzeni wszystko wystawione zostało na sprzedaż, przestaje pełnić wiele tożsamościowych funkcji. Taka sytuacja rodzi pytanie o kondycję agory we współczesnym mieście, które to pytanie powinni podjąć również geografowie.

7. Realizacja postmodernistycznych wizji miasta powołała do życia przede wszystkim miasto interesów, miasto szybkości, miasto sukcesu, miasto klasy średniej, produkujące na swoich obrzeżach urbanistyczny komentarz – miasta faveli, slumsów, blokowisk zamieszkiwanych przez biednych, samotnych, odrzuconych z powodów klasowych, rasowych, etnicznych czy jakichkolwiek innych. Największy problem, jaki pojawił się na przełomie XX i XXI w., to nie wielkość i technologiczne uwikłanie miasta, a szybkie i nieuchronne przekształcenie się miasta w dystonię. Działania reformatorów miast zmierzały przede wszystkim do radykalnej zmiany charakteru przestrzeni publicznej w mieście przez wyeksponowanie ich przestrzenności, czystości, przezroczystości i elegancji. Okupione to zostało usunięciem „zanieczyszczającego" doskonałe przestrzenie miejskie – miejskiego życia. Urbanistycznej utopii towarzyszy więc często społeczna dezintegracja.

Przestrzeń miasta postmodernistycznego

Miasto postrzegane jest jako szczególnie ważny sposób tworzenia i doświadczania przestrzeni kulturowej. To przede wszystkim w przestrzeni miejskiej formuje się dzisiaj przestrzenny porządek ludzkiej egzystencji. Przestrzeń miejska konstruowana jest przez nawarstwianie się w jednym miejscu problemów politycznych i ekonomicznych, estetycznych i etycznych, epistemologicznych i metafizycznych wreszcie. Ujmowana być może jako odpowiednik świata w ogóle.

Na przełomie wieków przyszło nam żyć w epoce dominacji przestrzeni umieszczającej rzeczy i wydarzenia obok siebie, które to układy budują nowe doświadczenie społeczne. Współczesne życie społeczne znamionuje uwalnianie

sensu ludzkich działań od historycznych kontekstów, co jest efektem preferowanego społecznie modelu życia „tu i teraz". Następuje przechodzenie od obecności historii – tego co historyczne – ku doświadczaniu przestrzeni – tego co przestrzenne (Rewers, 2005).

We współczesnym mieście postępuje dezorientacja spowodowana brakiem spójności i fragmentaryzacją przestrzeni miejskiej, uprywatnianej w ramach indywidualnych doświadczeń. Fragmentaryzacja przestrzeni miejskich jest również konsekwencją różnorodności kategorii miejskiej charakterystyki (ładne – brzydkie, nowe – stare, biedne – bogate, czyste – brudne, znane – nieznane, swojskie – obce, stare – nowe, prywatne – publiczne itp.). Jest także interpretowana jako efekt zwycięstwa odśrodkowych sił: prywatyzacji przestrzeni publicznych, polaryzacji i izolacji społecznej, suburbanizacji, niekontrolowanej urbanizacji, industrializacji itp. Badania geograficzne przestrzeni miejskich winny widzieć tę różnorodność w jej całościowym spektrum, a jednocześnie wykazywać wnikliwość w badaniu sfragmentaryzowanej różnorodności.

Współczesne miasto charakteryzuje się zwielokrotnieniem przestrzeni miejskich, co jest związane ze współczesną konsumpcją obrazów (w tym miejskich). W miastach (zwłaszcza w ich centrach) następuje inwazja przestrzeni opartej na przepływie obrazów świetlnych (ekrany, bilbordy, reklamy świetlne). Przyczynia się to do dematerializacji i rozproszenia miasta na dziesiątki nieuchwytnych tożsamości. Już G. Simmel (1975), pisząc o mentalności mieszkańców wielkich miast, wskazywał na okoliczności narodzin nowej kategorii socjologicznej tłumaczącej różnorodność, finezję i bogactwo życia miejskiego – publiczności, widzów. W utowarowionej przestrzeni centrów, w której wszystko wystawione zostało na sprzedaż, przestrzeń domów towarowych z czasem przekształciła się w sztuczne środowisko z wewnętrznymi ulicami, chodnikami, kawiarniami, parkingami, sztucznym światłem i naturalną zielenią. Przeszklone witryny produkują iluzje i pragnienie iluzji. Hipernarcyzm tak projektowanych przestrzeni przekształca je w migotliwą powierzchnię wypełnioną ruchomymi obrazami, ekran, w którym wyświetla się quasi miasto.

Przestrzeń wielkomiejska produkuje więc obrazy – iluzje i pragnienia. Następuje wycofywanie się z przestrzeni konkretnej i przechodzenie ku wymyślanej, pozbawionej granic, płynnej przestrzeni iluzji. Współczesna architektura tworzy architekturę technologii światła. Postępuje „dematerializacja" miasta i jego rozpad na wiele tożsamości. Stawia to przed geografami wymóg analizy przemian fizjonomii miast i ich wpływu na charakter percepcji społecznej.

Zamieszkiwanie w miastach postmodernistycznych

Jak to jest z zamieszkiwaniem w krytycznych czasach, w których żyjemy? Co znaczy zamieszkiwać w miastach w dobie postmodernizmu? W dyskusji nad aksjologicznym wymiarem współczesnej kultury rzadko podejmuje się ten pro-

blem. A przecież ryzyko jako podstawa współczesnego postępu (Giddens, 2001) stanowi istotne zagrożenie dla humanistycznej wizji zamieszkiwania w mieście.

Miasto według J. Lyotarda(1991) pomału pożera dom i jego wspólnotę. Megalopolis to jednocześnie przestrzeń wolności i kosmicznego wygnania. Heidegger w tekście Budować, mieszkać, myśleć sprzeciwiał się nowoczesnemu banalizowaniu myślenia o domu i jego mieszkańcach. W humanistycznej wizji zamieszkiwania, dom jest mikrokosmosem, ośrodkiem świata, mitycznym miejscem, z którego wyruszamy, by oswoić rzeczywistość, i do którego wycofujemy się przed naporem nowoczesnej cywilizacji.

Zamieszkiwanie w miastach postmodernistycznych realizuje się w dużym stopniu poprzez strategię wycofania. W postmodernistycznej kulturze miejskiej, naznaczonej problemami społecznymi (biedą, agresją, marginalizacją, konfliktami społecznymi wywołanymi różnorodnością stylów życia i dysproporcjami społecznymi, itp.) i ekologicznymi (hałasem, zanieczyszczeniami, sztucznością środowiska) wizja ta znalazła dla siebie miejsce na przedmieściach miast, w dzielnicach rezydencjonalnych lub za parkanami apartamentowców. H. Lefebvre (1991) przestrzegał jednak przed spoglądaniem na przedmieścia jako na spełnienie Heideggerowskiej koncepcji „poetyckiego zamieszkiwania" (Bachelard, 1975, s. 305). Według niego obraz domu wyłaniający się z Heideggerowskiej koncepcji zamieszkiwania należy bezpowrotnie do przeszłości.

W efekcie współczesnego wycofania i porzucenia miasta z jego problemami następuje oderwanie nowych form zamieszkiwania od przestrzeni społecznej, ich prywatyzacja, zamknięcie na obcego, słabego (Rembowska, 2004b; Bachvarow, 2005; Kotus, 2005). Miasto wspierając strategie wycofania produkuje ryzyko i przekształca je w agresję. Pozostaje tęsknota za spójnym aksjologicznie otoczeniem, dającym miejsce autentycznemu zamieszkiwaniu.

Wśród najnowszych miejskich utopii uwagę zwracają takie, jak New Town, nostalgiczna wersja bezpiecznego miasta dla klasy średniej zagrożonej przez ekonomiczne restrukturyzacje i zmęczonej nieustannym lękiem przed przestępczością, miasta kontrolowanej heterogeniczności. To właśnie klasa średnia pragnie nowych obrazów postmetropolitalnego miejskiego życia, produkowanych na jej zamówienie przez urbanistów i architektów, którzy tworzą i sprzedają nie tylko, czy nie przede wszystkim, domy, lecz poczucie bezpieczeństwa (Rembowska, 2005). Zmienia się współcześnie również znaczenie samej bezdomności, którą niegdyś rozumiano dosłownie jako głód mieszkań. Bezdomność w rozumieniu Heideggera natomiast ma charakter refleksyjny – jest brakiem „troski o bycie". Pierwsza znika dzięki budowie mieszkań, druga wymaga myślenia o realizacji „zamieszkiwania". W badaniach geograficznych sprzeciwiać się trzeba banalizowaniu myślenia o domu i zamieszkiwaniu oraz śledzić społeczno-przestrzenne, a także humanistyczne konsekwencje nowych form zamieszkiwania i nowych sąsiedztw.

Doświadczanie przestrzeni miasta postmodernistycznego

Obok rzeczywistej istnieje druga płaszczyzna – płaszczyzna ludzkiego oraz intersubiektywnego doświadczania miasta. Miasto jest doświadczane, przeżywane i rozumiane po części intuicyjnie. W tej sferze kształtuje się opinia o charakterze życia miasta oraz o tym, co tylko temu właśnie, a nie innemu, miastu jest właściwe. Duch krajobrazu, doświadczenia geometrii form przestrzennych miasta, a także przeżycia przebywających w nim ludzi stanowią na tej płaszczyźnie nierozdzielną całość. Tę heterogenną, myślową przestrzeń miejską można nazywać *metapolis* (Rewers, 2005).

Między miastem a *metapolis* istnieje stały związek jak między miastem projektowanym, budowanym, zarządzanym i zamieszkiwanym oraz miastem doświadczanym, przeżywanym, myślanym i interpretowanym. To drugie nabiera szczególnego znaczenia wtedy, gdy rozwój miasta przekształca się w jego przyspieszoną transformację, a kierunki tej transformacji muszą być nie tylko demokratycznie ustalane, lecz i zgodne ze społecznym poczuciem miasta czy jego kulturowymi podstawami. Język polis należy do urbanistów, architektów, planistów, ekonomistów, prawników czy polityków. W imieniu *metapolis* wypowiadają się socjologowie, psychologowie, filozofowie kultury oraz geografowie humanistyczni.

Doświadczenie przestrzeni postmodernistycznych miast uczy nieufności. Powodem tej obcości są skomplikowane porządki kulturowe, konstytuujące doświadczenia miejskości oraz uprzytomnienia sobie, że miasta medialne wypierają z naszej pamięci miasta realne. Jeśli główną postacią współczesnych miast jest „obcy", podstawowe kwestie związane z doświadczaniem przestrzeni miejskiej komplikują się. Zanika kumulatywne doświadczenie historyczne miasta i wypierane jest przez intensywne doświadczenia jednostkowe czy grupowe.

Miasto przepełnione jest znakami, których znaczeń nie odczytujemy nie dlatego, że utraciliśmy ich kod, lecz dlatego, że nie potrafimy odpowiednio szybko ich uzgodnić. Miasto jest zatem tekstem – kulturowym doświadczeniem fragmentaryczności i braku ciągłości. Hermeneutyka zdarzenia jest trudna. To nie system stanowi punkt wyjścia w wyjaśnianiu czy interpretacji zdarzenia. Problem zdarzenia to odejście od kartezjańskiej, machanicystycznej wizji świata, która wyłoniła się jako konsekwencja wprowadzonej przez Descartesa analitycznej metody rozumowania. Stwarzało to pokusę, by o świecie społecznym myśleć w kategoriach mechaniki społecznej, regulującej i atomizującej działania jednostek. Kategoria zdarzenia narusza Kantowską opozycję między czasem i przestrzenią. Próbować zrozumieć zdarzeniową tkankę miejską to zatem nie rozkładać mechanizmu miasta na części, lecz nazywać powiązania, nawarstwiania, wiązki zdarzeń konstytuujących życie w nim wraz z jego przestrzenią, miejską wyobraźnią i doświadczeniem.

Tożsamość miasta

Transformacja przestrzeni miejskich oraz życia we współczesnych miastach zmusza do rozważenia nowych koncepcji kultury jako podstawy tożsamości kulturowej. Przestrzeń i miejsce odgrywają kluczowe role w tworzeniu pamięci, utrwalając je, pomnażając i zwiększając ich zasięg. W procesie interferencji (nakładania się) odmiennych systemów wartości i sensów przypisywanych ludzkim działaniom na gruncie różnych kultur, a więc szczególnego rodzaju społecznej pamięci – nie tylko teraźniejszość miesza się z przeszłością, lecz wielkie kulturowe granice otwierają się, pozwalając na przenikanie różnych doświadczeń, splatając je z sobą i powołując do życia nowe formy i sytuacje. Welsch (1998) proponuje dla takich właśnie zjawisk, praktyk kulturowych oraz procesów przez nie inicjowanych określenie „transkulturowe". Opisuje ono żmudne procesy kształtowania tożsamości kulturowych miast, jednostek, grup społecznych w warunkach wzajemnego nakładania się i przenikania kultur. Transkulturowość jest wytworem społeczeństw ponowoczesnych, tzn. żyjących w świecie zaawansowanych technologii i postindustrialnej organizacji. Współczesność zerwała związek kultury z naturą, koncentrując naszą uwagę na przestrzeniach kulturowych: miejskich, wirtualnych, multimedialnych. Punktem wyjścia do nowego ujęcia tożsamości kulturowej jest teraźniejszość wybiegająca nieustannie ku przyszłości. Badacze współczesnej kultury z uporem wracają do idei miasta-palimpsestu. Nie redukując bogactwa odniesień można na miasto spojrzeć jak na rodzaj palimpsestu, nad którym praca ciągle trwa. Palimpsest, jako figura postmodernistycznego miasta oraz odpowiadającej mu koncepcji tożsamości, kwestionuje postać konstruktora, należy bowiem do wszystkich, którzy odcisnęli na nim swój ślad, lecz nikt nie ogarnia całości zapisu.

Podsumowanie

W świetle powyższych rozważań dotyczących kierunków przemian postmodernistycznych miast i konsekwencji wynikających z tego dla geograficznych badań miejskich, osłabieniu ulega teza o końcu przestrzeni jako domeny badań geograficznych. To samo można powiedzieć o „końcu geografii", który okazuje się tylko kryzysem geografii kartografa (Rewers, 2005), otwiera natomiast perspektywy przed nową, kulturowo zorientowaną geografią. To co obserwujemy jest raczej końcem starych ontologii przestrzeni miejskich.

LITERATURA

Bachelard G., 1975, *Dom rodzinny i dom oniryczny*, [w:] *Wyobraźnia poetycka*, G. Bachelard (red.), PIW, Warszawa.

Bachvarow M., 2005, *Osiedla zamknięte – „getta" z wyboru*, [w:] *Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki*, I. Jażdżewska (red.), Łódź, s. 235–245.

Bell D., 1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nowy Jork.

Bell D., 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa.

Castells M., 1989, *The Informational City: Information, Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Oxford UK, Cambridge, Mas., Blackwell Publishers.

Denzin N., 1991, *Images of Postmodern Society: Social Theory and Contemporary Cinema*, London, Newbury Park: Sage Publications.

Foucault M., 1980, *Questions on geography*, [w:] *Selected Interview and Other Writings*, M. Foucault, C. Gordon (eds.), Brighton.

Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa.

Hall E., 1999, *Taniec życia*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa.

Hall E., 2001, *Poza kulturą*, PWN, Warszawa, s. 85.

Heidegger M., 1971, *Budować, mieszkać, myśleć*, PWN, Warszawa.

Kotus J., 2005, *Społeczności izolujące się przestrzennie – teoretyczny i empiryczny wymiar zjawiska*, [w:] *Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki*, I. Jażdżewska (red.), Łódź, s. 245–257.

Lasch Ch., 1978, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W Horton&Company Inc., Nowy Jork.

Lefebvre H., 1991, *The Production of Space*, Oxford UK, Cambridge.

Lyotard J., 1991, *Zamiast człowieka – akt ekspresji*, [w:] *Wiek XX – przekroje*, Kraków.

Rapoport A., 1984, *Culture and the urban order*, [w:] *The city in cultural context*, T. Agnew, T. Mercer, D. Sopher (red.), Londyn.

Rembowska K., 2004a, *Miasto jako przestrzeń znacząca*, [w:] *Kulturowy aspekt badań geograficznych*, E. Orłowska (red.), Wrocław, s. 17–33.

Rembowska K., 2004b, *Nowe formy zamieszkiwania w miastach amerykańskich*, [w:] *Zróżnicowanie warunków życia ludności w mieście*, I. Jażdżewska (red.), Łódź, s. 45–54.

Rembowska K., 2005, *Kulturowy aspekt przemian współczesnych miast polskich*, [w:] *Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki*, I. Jażdżewska (red.), Łódź, s. 379–389.

Rewers E., 2005, *Post-Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych Universitatis, Kraków.

Simmel G., 1975, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] G. Simmel, *Socjologia*, Warszawa.

Tuan Yi-Fu., 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.

Welsch W., 1998, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji W. Welscha*, R. Kubicki (red.), cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

Virilio P., 1991, *The Lost Dimension*, Semiotext (e).

GLOBALIZACJA I JEJ WPŁYW NA BADANIA SPOŁECZNO-GEOGRAFICZNE

Pojęcie globalizacji wyjaśnia współczesną kondycję człowieka. Procesy o zasięgu do tej pory lokalnym, regionalnym czy krajowym przekraczają granice narodowe i państwowe. Globalizacja jest wyzwaniem dla geografii, bowiem zmusza ją do rewizji wielu pojęć i obszarów badawczych. Przesłanką takiego twierdzenia jest przeświadczenie o zmniejszaniu się znaczenia we współczesnym świecie odległości i granic fizycznych.

„Globalizacja" jest na ustach wszystkich. Jest to słowo „na czasie", które szybko zmienia się w slogan. Podczas gdy jedni „globalizacją" nazywają zachowania, których presji ulegamy, ponieważ chcemy być szczęśliwi, dla innych stanowi ona przyczynę naszego nieszczęścia. Jest więc globalizacja zjawiskiem pojemniejszym niż się zdaje, jednocześnie często urasta do miana pojęcia wyjaśniającego współczesną kondycję człowieka.

To co rozumie się pod pojęciem globalizacji oznacza, że procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, z którymi mamy do czynienia w obrębie narodów, w coraz większym stopniu przekraczają granice narodowe i państwowe, identyfikowane dodatkowo z granicami odrębnych kultur. A zatem globalizacja znamionuje ponadnarodowy charakter tych procesów.

Zjawisko globalizacji stanowi wyzwanie dla geografii, zmusza ją bowiem do rewizji wielu pojęć i obszarów badawczych. Niedawno P. Virilio (1997) postawił tezę o końcu geografii. Przesłanką takiego twierdzenia jest przeświadczenie o zmniejszeniu się znaczenia we współczesnym świecie odległości i granic fizycznych. Po raz pierwszy w dziejach ludzkości, dzięki przemianom w technologii, transporcie i komunikacji, ludzie i towary mogą przemieszczać się o wiele szybciej i taniej. Wśród wszystkich czynników technicznych stymulujących ruchliwość, szczególnie ważną rolę odegrało przesyłanie informacji – sposób komunikacji, który nie wymaga fizycznego poruszania się przedmiotów lub ludzi albo potrzebuje go jedynie wtórnie i marginalnie. Obsługiwana komputerowo sieć www. położyła kres samemu pojęciu „podróży informacji" dostarcza-

jąc danych, które teoretycznie i praktycznie dostępne są w tej samej chwili na całej planecie.

Jakie konsekwencje przynosi ta zmiana technologii komunikacyjnej dla rzeczywistości badanej przez geografów i geograficznego myślenia o świecie? Takie pytania stają przed geografami i z pewnością następne lata obfitować będą w różnego rodzaju odpowiedzi, które mogą zmienić badania geograficzne.

1. Globalizacja a przestrzeń

Geografia traktowana jest jako nauka przestrzenna, nauka o przestrzennych porządkach świata przyrody i świata człowieka, a jednocześnie nauka o konsekwencjach przestrzennych procesów najogólniej zwanych społeczno- kulturowymi. Przestrzeń, bardzo różnie pojmowana w odmiennych koncepcjach teoretyczno-metodologicznych współczesnej geografii, podlega również wpływom zmieniającej się rzeczywistości. Zjawiska o globalnym zasięgu, takie jak procesy migracji, komercjalizm kultury, komunikacja technologiczna, rozwój światowej turystyki, stawiają pod znakiem zapytania dotychczasowe, binarne traktowanie czasu i przestrzeni. Czas pojmowano jako progresywny proces rozciągający się pomiędzy początkiem i końcem historii, a jego korelatem przestrzennym były terytoria peryferyjne i metropolitalne centra, których odzwierciedleniem był z kolei hierarchiczny system klasyfikacji i administracji. Globalizacja świata pociąga za sobą przejście od dwuwymiarowej przestrzeni euklidesowej, z podziałem na jej centra i peryferie oraz wyraźnie zaznaczonymi granicami, do wielowymiarowej przestrzeni globalnej z jej nieciągłymi i wzajemnie się przenikającymi subprzestrzeniami.

Wielowymiarowe przekształcenia, którym podlegają wszystkie aspekty ludzkiej kondycji mieszczą się w określeniu „kurczący się czas i przestrzeń". Skutki procesów globalizacji nie wykazują jednak powszechnie zakładanej jednorodności. Stosunek do czasu i przestrzeni jest zróżnicowany i różnicujący jednocześnie. Kiedy biznes, finanse i handel nabierają wymiaru planetarnego, a przepływ informacji odbywa się na skalę ogólnoświatową, zaczyna odgrywać rolę proces lokalizacyjny, który zmierza do precyzyjnego zdefiniowania przestrzeni. Wszystko może być dziś wyprodukowane i sprzedane wszędzie na świecie. W gospodarce kapitalistycznej oznacza to wykonywanie każdego komponentu oraz każdej czynności w takim miejscu na kuli ziemskiej, gdzie można to zrobić najtaniej, oraz sprzedawanie będących tego wynikiem produktów i usług tam, gdzie ceny i zyski są najwyższe. Maksymalizacja zysków, stanowiąca sedno kapitalizmu staje się podstawą nowej lokalizacji centrów wytwórczych.

W przeszłości czynniki geograficzne, te naturalne i te sztuczne, oraz związaną z nimi różnorodność środowisk życia, kultur i odmienność więzi terytorialnych, w pewnym sensie można było zaliczyć do pokłosia ograniczenia prędkości podróżowania, czyli sytuacji, gdy czas i koszty przymusowo ograniczały swobodę ruchu ludzi. Dziś, w świecie zglobalizowanym, gdy odległości można po-

konywać bardzo szybko (samolot, prom kosmiczny) bądź natychmiast (internet, połączenia elektroniczne), zmieniają się znaczenia barier i granic. Dziś to, co nazywamy odległością straciło wymiar obiektywny (mierzony np. w jednostkach długości), staje się natomiast konstruktem społecznym; odległość zmienia się w zależności od szybkości i komfortu środka transportu, którym ją pokonujemy, a więc jest w dużym stopniu funkcją pieniądza.

Szybkość i koszty działania techniki stają się organizatorami przestrzeni. Przestrzeń kreowana przez pryzmat techniki jest zupełnie inna niż ta naturalna; to przestrzeń konstruowana, sztuczna. Na tę przestrzeń, która została sztucznie skonstruowana pod względem terytorialnym, urbanistycznym i architektonicznym, nałożyła się przestrzeń trzeciego rodzaju; z pojawieniem się globalnej sieci informatycznej nastał czas cyberprzestrzeni. Jej elementy pozbawione są wymiaru przestrzennego, lecz wpisane są w specyficzny rodzaj czasowości związanej z procesem błyskawicznego rozpowszechniania (Virilio 1997). Podział na „tu" i „tam" często znaczy już coraz mniej.

Zniwelowanie odległości czasowych i przestrzennych dzięki technice nie tyle ujednoliciło ludzką kondycję, ile ją spolaryzowało. Wyzwala ono niektóre jednostki z więzów terytorialnych. Są tacy, którzy widzą w tym zapowiedź niespotykanej do tej pory wolności od fizycznych ograniczeń, dla innych zaś oznaczać to może uwięzienie w lokalnej przestrzeni i rzeczywistości. Swoboda poruszania się stanowi dziś jedną z płaszczyzn polaryzacji społecznej, która przebudowuje gmachy nowych hierarchii społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturalnych.

Każdy, kto może swobodnie opuścić jakieś miejsce, może też uciec od konsekwencji globalizacji. Mobilność – zdobycz „ludzi kapitału, inwestorów, posiadaczy pieniądza" – oznacza zjawisko oddzielenia władzy od związanych z nią obowiązków na skalę do tej pory niespotykaną (Bauman 2000). Pojawia się nowa asymetria pomiędzy eksterytorialną naturą władzy a terytorialnością jej konsekwencji.

2. Globalizacja a lokalność

Geografowie przyzwyczaili się badać zjawiska i procesy społeczne w odmiennych skalach przestrzennych, czego efektem są różnego rodzaju regionalizacje geograficzne starające się zaznaczyć zróżnicowanie świata społecznego oraz zasięgi oddziaływania określonych jego centrów. Jak wobec przemian komunikacyjnych i technologicznych współczesności zmieni się znaczenie takich terminów jak region, lokalność, mocno ugruntowanych w tradycji geografii?

Obecnie trudno odróżnić zjawisko lokalne od globalnego, gdyż oba te wymiary przenikają się i wymagają łącznego potraktowania i interpretacji pokazującej, jak wygląda ponadlokalny wzór zakorzeniony w konkretnym terytorium. Zmieniająca się struktura czasu i przestrzeni wpływa na wzory i skalę organizacji społecznej, obarczona została również udziałem w tworzeniu oraz rozpadzie

całości społeczno-kulturowych i politycznych oraz zachowaniu ich stabilności. Relacje międzyludzkie tworzące w przeszłości spójność grup lokalnych nie posiadają dziś przewagi nad procesem wymiany informacji pomiędzy wspólnotami, jeśli te oba procesy odbywają się w okamgnieniu. Powstaje więc zależność łącząca szybkość podróżowania ze spójnością struktury społecznej określonej grupy terytorialnej (Benedikt 1995). W przeszłości więzi te były funkcją wspólnej dla wszystkich wiedzy i wartości. Dzisiaj przekształcenia w obrębie takich grup są efektem w dużym stopniu procesu zapominania tego, co wspólne, na skutek dostępu do taniej komunikacji przynoszącej olbrzymią ilość wiedzy i wartości globalnych. Służy temu zniesienie różnicy kosztów przekazu informacji na skalę lokalną i globalną.

Zniwelowanie odległości czasowych i przestrzennych dzięki technice z jednej strony ujednoliciło ludzką kondycję (np. standaryzacja obyczajów, przyzwyczajeń, konsumpcji, pożywienia, podróżowania, turystyki), z drugiej zaś spolaryzowało ją. Efektem tego jest proces restratyfikacji społecznej, w którego toku ustanawiana jest nowa hierarchia społeczno–kulturowa na skalę światową. Kiedyś ludzi oddzielały i różnicowały głównie granice kulturowe i cechy kulturowe, dziś coraz częściej pieniądz, który jednym ułatwia partycypację w „światowych modach i stylach życia", a innych skazuje na „prowincjonalizm" lokalności. Ci pierwsi coraz rzadziej doświadczają rozróżnień na „tu" i „tam", „w" i „poza", „tuż obok" i „daleko". Dla mobilnej elity oznacza to dosłownie „odfizycznienie", nową nieważkość władzy.

Globalizacja stworzyła bardzo bogatym więcej możliwości jeszcze szybszego robienia pieniędzy. Ludzie ci wykorzystują najnowsze technologie, by operować wielkimi sumami na całym świecie, przenosząc je niesłychanie szybko z miejsca na miejsce i spekulując z jeszcze większym zyskiem. Tworzenie bogactw jest na dobrej drodze, by uniezależnić się od odwiecznych związków z wytwarzaniem rzeczy, przerabianiem surowców, tworzeniem miejsc pracy i zarządzaniem ludźmi. Dawniej bogaci potrzebowali biednych, by czynili ich bogatymi. Nowi bogacze nie potrzebują już biednych. Bogaci są globalni, nędza lokalna (Kapuściński 1996).

Wirtualne technologie, które skutecznie radzą sobie z czasem i przestrzenią, potrzebują niewiele czasu, by wyjałowić przestrzeń. Dzięki nim kapitał staje się prawdziwie globalny. Ci, którzy nie potrafią naśladować nowego, nomadycznego sposobu funkcjonowania kapitału ani też go powstrzymać, bezradnie obserwują, jak ich sposoby życia i zarobkowania dematerializują się, nakręcając bezrobocie. Ślady, jakie pozostawia ten proces w lokalnej rzeczywistości różnych miejsc na świecie są dotkliwie namacalne: jakościowa depopulacja zbiorowości terytorialnych, niszczenie tradycyjnej gospodarki lokalnej, zdolnej niegdyś do zapewnienia utrzymania miejscowej ludności, wykluczenie milionów ludzi, których ekonomia globalna nie jest w stanie wchłonąć, niszczenie odrębności kulturowej. Bieda stanowi często dowód na dobre zdrowie systemu kapitalistycznego, impuls do jeszcze większej akumulacji zysków.

Dostępność środków umożliwiających szybkie podróżowanie rozpoczęła charakterystyczny współcześnie proces erozji lokalnych całości społecznych i kulturowych. W zglobalizowanym świecie lokalność jest oznaką społecznego upośledzenia i degradacji. Wobec sytuowania się współczesnych centrów innowacji i wartości w niezidentyfikowanej przestrzeni globalnej, wobec ich eksterytorialności, lokalność traci kontrolę nad sensami i znaczeniami docierających tu nowinek. W obszarze lokalności gromadzą się skutki decyzji zapadających na giełdach papierów wartościowych czy w bankach „gdzieś daleko w świecie". Pozbawiona lokalnego zakotwiczenia „władza pieniądza" może bez uprzedzenia przenieść swe aktywa w inne miejsce, nie dbając o konsekwencje dokonanej przez siebie eksploatacji. Nowa swoboda, jaką uzyskuje obecnie kapitał światowy przypomina sytuację tzw. „nieobecnych dziedziców", którzy słynęli kiedyś z tego, że stale przebywając poza granicami swych posiadłości, skandalicznie zaniedbywali potrzeby społeczności lokalnych, na koszt, których żyli. W przeciwieństwie do „nieobecnych dziedziców" z przełomu ery feudalizmu i kapitalizmu, dzisiejsi kapitaliści i finansiści, dzięki swobodzie ruchu, jaką zyskały ich aktywa, nie stają wobec trwałych barier, które skłaniałyby ich do ustępstw na rzecz lokalności. Oznacza to zwolnienie ich z obowiązku uczestnictwa w życiu codziennym zbiorowości lokalnych oraz tworzenia i przekazywania więzów kreujących wspólnotę społeczną. Pojawia się nowa asymetria pomiędzy eksterytorialną naturą władzy a terytorialnością „życia i jego przejawów".

Z jednej strony staje się faktem charakterystyczny dla nowoczesności proces erozji lokalnych „całości" społecznych i kulturowych oraz ich kwestionowanie, z drugiej strony słabość i krótkie życie tworzonych współcześnie wspólnot wydają się wynikać ze zmniejszenia się czy wręcz niwelacji przepaści między komunikacją międzyludzką a międzykontynentalną, która jest równie szybka (Benedikt 1995). Tania komunikacja, czyli bezustanny dopływ wiadomości, oznacza, że zdobyta wcześniej informacja jest szybko tłumiona i wypierana lub zalewana przez potok nowych doniesień. Tania komunikacja zalewa więc raczej pamięć grupową i ją tłamsi, aniżeli karmi i utrwala. Dawniej lokalne autorytety na użytek innych mieszkańców danej okolicy „przesiewały", wartościowały i przetwarzały wiadomości docierające „z zewnątrz" za pośrednictwem mediów. Aby tak się działo mieszkańcy musieli usłyszeć „lokalny autorytet", potrzebowali zatem agory, miejsca wspólnych spotkań. Dziś agory znikły, zastąpiły je centra handlowo-rozrywkowe, ale są one za duże, by mogły wytworzyć się tam jakieś struktury społeczne, i przyciągają ludzi na zbyt krótko, by struktury te mogły utrwalić się. Pojawił się internet ze swą studnią bez dna informacji nieprzesortowanych, pozbawionych struktury.

Wszystkie dotknięte tylko z konieczności problemy wynikające z kontaktów społeczności lokalnych z coraz bardziej agresywnym procesem globalizacji można traktować jako zagrożenie dla integralności i tożsamości tych pierwszych. Globalizacja nie zawsze jednak pociągać musi za sobą homogenizacją treści, może wywoływać reakcje przeciwstawne w postaci usilnych starań

o promowanie kultury lokalnej, może stanowić impuls dla obrony lokalnej odrębności i tożsamości.

3. Globalizacja a państwo

Globalna gospodarka stwarza fundamentalny rozziew między narodowymi instytucjami politycznymi a międzynarodowymi siłami gospodarczymi. Zamiast świata, w którym narodowa polityka kieruje siłami ekonomicznymi, globalna gospodarka tworzy świat, w którym pozanarodowe, ponadnarodowe siły geoekonomiczne dyktują narodową politykę gospodarczą (Thurow 1999). Wraz z postępującą globalizacją rządy narodowe tracą wiele ze swoich tradycyjnych środków ekonomicznej kontroli. Narodowe gospodarki uwikłane w globalne sieci zależności stopniowo zanikają.

Siły o pozanarodowym charakterze są w dużej mierze anonimowe, a przez to trudne do określenia. Nie tworzą jednolitego systemu czy porządku. „Rynek" jest nie tyle opartą na konkurencji interakcją rywalizujących ze sobą sił, ile działaniem przeciwnie ukierunkowanych bodźców, płynących z manipulowania popytem, sztucznie tworzonych potrzeb i pragnienia szybkiego zysku (Von Wright 1997). Poczucie niepewności jest zupełnie zrozumiałą reakcją na sytuację pozbawioną jasnych mechanizmów kontroli. W swym najgłębszym znaczeniu pojęcie globalizacji przekazuje nieokreślony, autonomiczny charakter świata i jego spraw, brak centrum. Globalizacja jest inną nazwą „nowego nieporządku" świata (Bauman 2000). Wszystkie trzy filary, na których wspierała się kiedyś suwerenność władzy państwowej – samowystarczalność militarna, gospodarcza i kulturalna – przestały być w dzisiejszej dobie w pełni możliwe. Rzuca się w oczy rezygnacja państwa z utrzymania równowagi między wzrostem konsumpcji i przyrostem produkcji. Kontrolowanie tej równowagi jest w świecie zaniku granic celnych i wolnego handlu prawie niemożliwe. Rozróżnienie na rynek „wewnętrzny" i „zewnętrzny" jest pod każdym względem coraz trudniejsze do utrzymania. Światowe rynki finansowe narzucają swe prawa i nakazy światu. Globalizacja jest w istocie totalitarnym rozszerzeniem ich logiki działania na większość aspektów życia. Z powodu nieograniczonego i niepowstrzymanego rozprzestrzeniania się zasad wolnego rynku, a nade wszystko swobodzie przepływu kapitału i środków finansowych, ekonomia coraz bardziej wymyka się spod kontroli politycznej. Według obliczeń analityków, oparte na czystej spekulacji transakcje walutowe sięgają 1300 miliardów dolarów dziennie – jest to pięćdziesiąt razy więcej niż wynosi wartość wymiany handlowej. Żadne państwo nie jest więc w stanie dłużej niż kilka dni opierać się naciskom „rynków" (Martin, Schumann 1999). Jedynym zadaniem z dziedziny ekonomii, które państwo może dziś realizować, to równoważenie budżetu. Otwarcie granic oraz zależność w sferze polityki gospodarczej jest warunkiem niezbędnym dla otrzymania przez państwo pomocy finansowej światowych banków i funduszy mone-

tarnych. Słabe państwo potrzebne jest dla utrzymania nowych porządków ekonomicznych.

Oddzielenie ekonomii od polityki i pozbawienie tej drugiej możliwości interweniowania w pierwszą, w wyniku czego polityce w dużej mierze odebrano moc skutecznego działania, zwiastuje coś więcej niż tylko przemieszczenia w rozkładzie władzy społecznej na świecie. Integracja i rozdrobnienie, globalizacja i podział terytorialny są procesami komplementarnymi, stanowią dwie strony tego samego procesu: nowego podziału władzy, suwerenności i wolności działania, zapoczątkowanego przez zdecydowany skok możliwości technicznych.

4. Globalizacja a kultura

Jednym z efektów globalizacji jest deterytorializacja kultur, której znamionami są: nowy diasporyzm, hiperprzestrzenie, hiperrzeczywistość i tzw. etnokrajobrazy. Wszystkie te zjawiska stają się nowym przedmiotem badań geograficznych, wpływając jednocześnie na przeformułowanie tradycyjnych pól badawczych.

Ponadnarodowe migracje, będące dziś procesem na ogromną skalę, powodują, że granice państw narodowych, skąd wywodzą się emigranci, „przenoszone" są w ich świadomości do krajów goszczących. W ten sposób grupy etniczne nie tylko tworzą w tym nowym kontekście zwykłe diaspory, ale „narody poza rodzinną ziemią" (Kearney 1995), jakby kolejne prowincje, które są imaginacyjną częścią odległego narodowego terytorium. Tożsamość narodowa jest odtwarzana w odmiennych warunkach terytorialnych, społecznych i kulturowych, przemieszczające się grupy rekonstruują swoją historię w taki sposób, iż staje się ona jakością przekraczającą konkretne terytorium i formuje poszczególne etnokrajobrazy. W efekcie pojawia się zjawisko nazywane globalną implozją albo peryferyzacją centrum, która przyjmuje formy np. „karaibizacji" Nowego Jorku, „latynizacji" San Francisco (Burszta 1998). Implozja dawnych „tubylców" do światowych metropolii ma wpływ na globalne procesy dokonujące się w sztuce, tańcu, zwyczajach gastronomicznych, które również ulegają deterytorializacji.

Podróżowanie – zarówno emigracyjna tułaczka, jak i planowane wyjazdy turystyczne – to już codzienność świata. Dzięki nieustannemu przemieszczaniu się ludzi, tworzą się szczególne miejsca w skali całego globu, posiadające wszędzie identyczne parametry. Są to hiperprzestrzenie. Lotniska, sieci standardowych restauracji, barów, hoteli i sklepów, banków itp. tworzą krajobraz hiperprzestrzeni. W ich obrębie ludzie stają się osobnikami bez jakichkolwiek odniesień kulturowych, anonimowymi bywalcami globalnej ekumeny, rzeczywistości z założenia doskonale kosmopolitycznej.

Wielką rolę w kształtowaniu obrazu świata i pojmowaniu jego jakości mają nowoczesne media, których oddziaływanie prowadzi do zmian w pojmowaniu relacji czasoprzestrzennych. Wzrastająca dostępność globalnej przestrzeni i współistnienie w czasie zjawisk medialnych sprawia, że nasze jednolite i zwarte idee dotyczące przestrzeni i czasu ulegają zniekształceniu i pomieszaniu.

Dawne peryferie i centra jawią się w mass-mediach tak, jakby były jednym miejscem, do którego można się udać bez przeszkód dzięki wyborowi odpowiedniego kanału telewizyjnego. Powiększa się zakres zjawisk, z którymi jesteśmy konfrontowani, ale jedynie pośrednio – poprzez media i inne środki masowego przekazu. Coraz częściej widzimy świat, jaki nam się pokazuje w telewizorze, a nie jaki jest naprawdę.

Jedną z form globalnej praktyki kulturowej stanowi skomercjalizowana turystyka. Zorganizowana turystyka przyczynia się w wielkim stopniu do homogenizacji kultur. Tam, gdzie określony region uważany jest za „turystyczną atrakcję", rodzi się rzekomo autentyczna „sztuka ludowa" i specjalny typ wytwórczości na potrzeby odwiedzających. Ma to oczywiście konsekwencje dla całych rejonów kulturowych, które konstruują własny kanon kulturowy, stanowiący podstawę budowania szczególnego rodzaju tożsamości, co prowadzić ma zwykle do „zewnętrznej" konsumpcji ze strony przybyszów. To oni właśnie poszukują inności, bowiem za obietnicę jej oglądania płacą. Aby turysta był zadowolony, z jego marszruty usuwa się wszelkie niespodzianki, wypełniając je w zamian egzotyką, która obiecuje przygodę (Bauman 2000).

Doskonałą ilustracją tego trendu są losy wyspy Bali. Tamtejsza społeczność zaadaptowała wyrafinowane sposoby produkowania, odtwarzania i prezentacji własnych obyczajów kulturowych na potrzeby odwiedzających wyspę Japończyków i ludzi Zachodu. Balijczycy odgrywają nieustający spektakl kreujący wizję rajskiej wyspy, wyspy „spontanicznych" tańców, poezji i łagodnej muzyki, pozostających w idealnej harmonii z przyrodą „dobrych dzikusów". Tworzą własną tradycję, którą E. Hobsbawm (1983) nazwał „tradycją wynalezioną". Współczesna „balijskość" jest jednak efektem globalizacji (w wolnych chwilach całe Bali zasiada przed telewizorami by oglądać brazylijskie seriale lub wiadomości CNN).

Globalizacja kulturowa ma ambiwalentny charakter. Z jednej strony pociąga za sobą straty kulturowe nie do odrobienia: ujednolica i standaryzuje obyczaje, przyzwyczajenia, wzory zachowań, jednakże jej oddziaływanie ma także korzystne aspekty: tworzy pewne nawyki, obyczaje, style życia wspólne ludziom niezależnie od granic narodowych, etnicznych, religijnych, które pozwalają pokonać wiele nieporozumień wynikających z poczucia obcości ludzi różnych kultur.

Globalizacja jest procesem o niezbyt długiej tradycji. Z pewnością nie zidentyfikowano jeszcze wszystkich jej przejawów i aspektów. Równie trudna jest ocena całościowa globalizacji, z punktu widzenia różnych grup społecznych, kulturowych, etnicznych czy terytorialnych. Z pewnością jednak zmienia ten proces dotychczasową rzeczywistość, co wpływać będzie również na sposób jej badania.

LITERATURA

Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, PIW, Warszawa.

Benedikt M., 1995, *On cyberspace and virtual reality*, [w:] *Man and Information Technology*, IVA, Sztokholm.

Burszta W.J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

Hobsbawm E., Ranger T., (red.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kapuściński R., 1996, *Lapidarium III*, Warszawa.

Kearney M., 1995, *The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism*, Annual Review of Anthropology, vol. 24.

Martin H.P., Schumann H., 1999, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław.

Thurow L. C., 1999, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

Wright von G.H., 1997, *The crisis of social science and the withering away of the nation state*, Associations nr. 1.

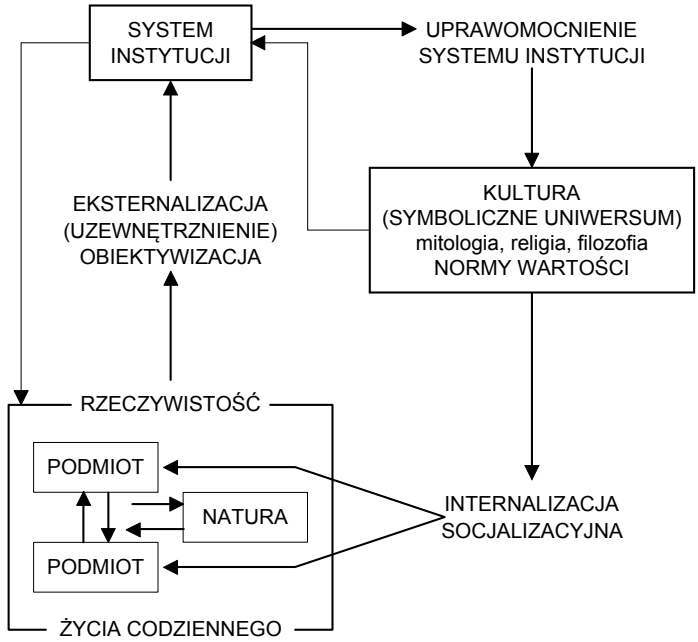
II. Teoretyczno-metodologiczne aspekty geografii społecznej i regionalnej (społeczno-regionalnej)

METODOLOGICZNE WŁAŚCIWOŚCI BADANIA ŚWIATA SPOŁECZNEGO. ZALETY TEORII DIALEKTYCZNEJ

Wstęp

W geografii społeczno-ekonomicznej funkcjonują współcześnie dwa modele teoretyczno-metodologiczne: naturalistyczny i humanistyczny, rzadko występujące w czystej postaci. Różnorodne spory metodologiczne o kształt geografii człowieka sprowadzają się w istocie do jednej głównej kwestii – przeciwstawienia podejścia obiektywistycznego, reprezentowanego przez pozytywizm, podejściu subiektywistycznemu reprezentowanemu przez współczesny humanizm. Podejście obiektywistyczne oznacza próbę przenoszenia metod przyrodoznawstwa do nauk społecznych, traktowanie przedmiotu tych nauk jako „rzeczy", uznawanie deterministycznej wizji natury ludzkiej i przyjęcie nomotetycznej metodologii, dążącej do formułowania praw ogólnych. Natomiast podejście subiektywistyczne oznacza podkreślenie duchowej, znaczeniowej, subiektywnej istoty życia społecznego, odrzucenie naturalistycznej metodologii, przyjęcie woluntarystycznego modelu człowieka oraz postulowanie idiograficznej metodologii, skupiającej się na konkrecie w całej jego szczegółowości (Rembowska, 1994). Podejścia te różnią cele badawcze, stosunek do faktów badanych, charakter i status metod badawczych czy wreszcie poglądy na funkcje nauki i konstruowanej przez nią wiedzy. Nade wszystko różnią je jednak modele rzeczywistości, obrazy świata, do których się odnoszą. Po wielu latach dominacji w geografii modelu naturalistycznego pojawiają się głosy o równouprawnieniu i komplementarności obydwu podejść, co niesie ze sobą szansę na rozszerzenie wiedzy o człowieku i jego świecie w geografii, ale jednocześnie wiele niebezpieczeństw. Można dyskutować, czy dla geografii człowieka bardziej groźny jest nihilizm rozumiany jako postawa totalnej negacja teorii, dogmatyzm – bezrefleksyjna akceptacja jednego podejścia lub jednej tradycji teoretycznej czy eklektyzm, który polega na praktyce sięgania do różnorodnych i wzajem niespójnych teorii, w zależności od konkretnych potrzeb badawczych. Geografowie, opowiadając się jawnie za którymś ze wspomnianych podejść bądź tylko sympatyzując z nim, oddalają się od zrozumienia swych obrazów świata, co zwiększa przestrzeń obcości między nimi i utrudnia dyskusję. Wewnętrzna or-

ganizacja tworzonej przez nich wiedzy geograficznej – podstawowe kryterium jej rozwoju – staje się coraz mniej czytelna.



Ryc. 1. Model rzeczywistości społeczno-kulturowej
Źródło: opracowani własne na podstawie Berger, Luckmann 1983

Szansy na ponowne „złożenie" świata społecznego w jedną całość dostarcza teoria dialektyczna. Próbuje ona swym postępowaniem teoretycznym przezwyciężyć antynomiczny stosunek ogólności i szczegółowości, obiektywizmu i subiektywizmu, rzeczywistość społeczna istnieje bowiem w wymiarze subiektywnym, jak i obiektywnym. Warunkiem uchwycenia tej dwoistości jest pojmowanie rzeczywistości jako nieustającego procesu dialektycznego złożonego z trzech momentów, a mianowicie eksternalizacji (uzewnętrznienia), obiektywizacji i internalizacji (uwewnętrznienia) (Berger, Luckmann 1983).

Społeczne tworzenie rzeczywistości

Ze społecznego punktu widzenia o świecie ludzkim przesądzają zwłaszcza dwa fakty: społeczny charakter człowieka i jego obcowanie ze światem za sprawą symboli. Oba te fakty decydują o tym, co dla człowieka staje się społeczną rzeczywistością. Rzeczywistość społeczna ma o tyle wymiar rzeczywistości, o ile jest wyposażona w znaczenia. Określone zjawiska mogą być postrzegane jako procesy, fakty i relacje tylko o tyle, o ile uzyskują znaczenie, jakąś treść symboliczną.

Człowiek porusza się w swoim świecie, odwołując się do swej wiedzy o świecie. Granice jego wiedzy są w sensie praktycznym granicami jego rzeczywistości. Modyfikowanie tej wiedzy dokonuje się w bezpośrednich lub pośrednich kontaktach społecznych i prowadzi do kształtowania i modyfikowania rzeczywistości. Mimo to istnieją pewne niezmienne mechanizmy powstawania wiedzy i tworzenia rzeczywistości. Wiedza, nawet najprostsza, uzyskiwana w interakcji ze środowiskiem, która umożliwia codzienne funkcjonowanie człowieka w świecie, jest rezultatem pewnego uporządkowania informacji, które z kolei jest wynikiem społecznego bytowania człowieka.

Społeczeństwo jest zasadniczym źródłem ładu, który zamienia proste informacje w wiedzę umożliwiającą funkcjonowanie w świecie. Najprostsze skłonności ludzkie, jak przechodzenie pewnych czynności w nawyki, typizacja czynności, relacji czy osób, prowadzą w rezultacie interakcji społecznych do powstawania zewnętrznych wobec jednostki faktów, będących „budulcem" jego rzeczywistości. W tym procesie eksterioryzacji (uzewnętrzniania) aktywność człowieka zostaje ujęta we wzory i następuje proces jej instytucjonalizacji. Instytucja w tym sensie oznacza zespół norm prawnych, obyczajowych dotyczących organizacji jakiejś dziedziny życia. Instytucje mają charakter historyczny i służą między innymi kontroli członków społeczeństwa. Są postrzegane jako posiadające własną realność, jako rzeczywistość stojąca ponad jednostką w postaci zewnętrznego i narzucającego się faktu. Tak postrzegany fakt zyskuje w świadomości stałość. Dopiero w tym momencie można mówić o społecznym świecie, mając na myśli rzeczywistość, która staje wobec jednostki jak rzeczywistość świata przyrodniczego. Jedynie w tej postaci świat obiektywny może być przekazywany następnym pokoleniom.

Świat instytucjonalny wymaga uprawomocnienia, czyli sposobów, za pomocą których może zostać „wyjaśniony" i uzasadniony społeczeństwu. Rozwijający się porządek instytucjonalny wytwarza więc konstrukcję uzasadnień o charakterze poznawczym i normatywnym. Rozbudowane systemy symboliczne uprawomocnień zapewniają rzeczywistości instytucjonalnej nie tylko status obiektywnej sfery faktów, ale sprawiają, że stają się one dla ludzi zrozumiałe i sensowne, co sprzyja poczuciu bezpieczeństwa i przynależności, tożsamości. Materią uprawomocnień jest język.

Najważniejszymi mechanizmami pojęciowymi wspierającymi porządki instytucjonalne są: mitologia, religia, filozofia, nauka, ideologia. Ponieważ jednak uprawomocnienia są najczęściej dziełem wyspecjalizowanych osób, takich jak kapłani, uczeni czy ideolodzy – osoby te, reprezentujące określone instytucje i grupy społeczne, mają szczególny udział w tworzeniu rzeczywistości oraz zapewnianiu tej rzeczywistości symbolicznych gwarancji istnienia. Pojawienie się specjalistów uprawomocniających określony porządek instytucjonalny umożliwia z kolei narzucanie pewnych definicji rzeczywistości przy wykorzystywaniu różnych środków. Bez względu na sposób, w jaki utrzymuje się pożądane uni-

wersum symboliczne, zachowuje ono walor „wiedzy" wyznaczającej granice rzeczywistości.

Uspołecznienie każdej jednostki wiąże się z procesem socjalizacji (wprowadzanie jednostki w obiektywny świat społeczeństwa). Początkiem tego procesu jest internalizacja, czyli przejmowanie świata obiektywnego jako własnego. Dzięki internalizacji człowiek rozumie innego człowieka i świat, w którym żyje, który staje się jego światem. Każde społeczeństwo wytwarza procedury podtrzymywania odpowiedniości między rzeczywistością obiektywną i subiektywną.

W tej perspektywie teoretycznej ujawnia się mechanizm, decydujący o tym, jak z przenikniętych subiektywnością zjawisk społecznych powstaje zobiektywizowana sfera faktów. W procesie wytwarzania rzeczywistości społecznej fakty społeczne ulegają uprzedmiotowieniu (obiektywizacji) w doświadczeniu jednostki. Ten sposób obiektywizacji pozwala jednostce postrzegać własny świat społeczny jako zewnętrzną, transcendentną rzeczywistość.

Metodologiczne konsekwencje koncepcji dialektycznej

Przedstawiciele naturalizmu w naukach społecznych stoją na gruncie przekonania o bezwzględnej jedności ludzkiej wiedzy oraz metod, za pomocą których można wiedzę osiągnąć. Naturalizm w sensie ontologicznym, jak i metodologicznym głosi zarówno tezę o fundamentalnej jedności świata i rządzących nim praw, jak i tezę, że metody badań wszelkich zjawisk mogą i powinny być takie same jak metody przyrodoznawstwa.

Zdaniem humanistów niewybaczalnym błędem pozytywistycznych nauk społecznych był fakt, że straciły one z pola widzenia przeżywającą jednostkę ludzką, sprowadzając poznający podmiot do dyskursywnego rozumu, poznawany przedmiot natomiast do zewnętrznej względem podmiotu rzeczy. W ich przekonaniu naturalistyczna filozofia nauki jest nieprzydatna dla humanistyki.

a) relacja podmiot-przedmiot

Pozytywiści zakładają ostry podział między podmiotem i przedmiotem poznania. Traktują świat społeczny jako całkowicie niezależny od obserwatora i oglądany przez niego z zewnątrz. W tym sensie już we wczesnym pozytywizmie obecny był postulat Durkheima (1947), aby traktować fakty społeczne jak rzeczy. Choć był to postulat metodologiczny (Durkheim nie chciał przesądzać, jaka jest istota faktów społecznych), stał się kamieniem węgielnym nauk społecznych. W tym ujęciu badacz świata społecznego występuje w roli obserwatora, nie zaś uczestnika.

W podejściu humanistycznym podmiot i przedmiot poznania należą do tego samego świata, tworzą swojego rodzaju wspólnotę. Dzięki temu badacze nie są zmuszeni poprzestać, jak zalecali pozytywiści, na obserwowaniu zjawisk, lecz mają szansę dotarcia do tego, co się za nimi kryje. W najbardziej ogólnym ujęciu, „rozumienie" nie jest niczym innym jak procedurą ujawniania, co kryje się

pod obserwowalną na sposób przyrodniczy powierzchnią świata ludzkiego. Operacja rozumienia ma z założenia charakter mniej lub bardziej intuicyjny; jest podobna raczej do aktu poetyckiego niż procedur uczonego-przyrodnika. Chodzi w niej o uchwycenie w sposób maksymalnie pełny niepowtarzalnej indywidualności historycznej.

Teoria dialektyczna zwraca się ku idei społeczeństwa i świata społecznego jako podmiotu. Społeczeństwo, które jest podmiotem wszelkiego poznania, jest dla nauk społecznych jednocześnie przedmiotem. Ów dwoisty charakter zmienia stosunek poznania do jego przedmiotu. Uznanie specyfiki sfery rzeczywistości społecznej pociąga za sobą zwrócenie uwagi na metodologiczne właściwości jej badania. Dotyczy to w szczególności kategorii „sensu" i „znaczenia", bez których analiza rzeczywistości społecznej jest z góry skazana na niepowodzenie. Jej specyfika uchwytna być może jedynie przy uwzględnieniu procedury rozumienia. Z drugiej strony dialektyka wykracza poza subiektywistyczną wersję badania świata społecznego, w takim bowiem podejściu unieważniony zostaje obiektywny kontekst działania ludzkiego, który wpływa na subiektywne motywy działania. Kontekst ten stanowią m.in. instytucje społeczne, systemy społecznego działania, normy społeczne, obowiązujące obrazy świata. Ponadto subiektywistyczne badania nie wykraczają poza granice analizy świadomości, tymczasem nie można abstrahować od faktu, że reguły podmiotowych interpretacji rzeczywistości są w istocie rzeczy regułami języka, w kategoriach, którego działający definiują sytuację życiową i porozumiewają się ze sobą. Istnieje ścisły związek pomiędzy językiem i praktyką życiową. Transcendentalne reguły, według których konstytuowane są światy życia poszczególnych ludzi, stają się dzięki temu dostępne na płaszczyźnie analizy językowej.

Dialektyka, przestrzegając przed ontologizowaniem rzeczywistości społecznej, próbuje więc teoretycznie przezwyciężyć antynomiczny stosunek ogólności i szczegółowości. W koncepcji tej poszczególny konkret znaczy więcej niż w pozytywizmie, którego teoria poznania fetyszyzuje go, a praktyka poznania traktuje jako surowiec lub przykład. Pojedyncze zjawisko społeczne kryje w sobie całe społeczeństwo, stąd więc nieodzowna staje się refleksja nad ogólnospołecznym zapośredniczeniem tego, co jednostkowe. Tak bowiem jak to, co jednostkowe, nie jest „prawdziwe", tak też nie jest prawdziwa całość. Prawda to wysłowienie stosunku całości i jednostkowości (Adorno 1986).

b) kategoria doświadczenia

Pozytywizm jest nastawiony na człowieka pozbawionego doświadczenia i tożsamości. Ten pozorny radykalizm redukuje człowieka do tabula rasa. Pozytywizm jest więc sprzeczny sam w sobie, ogłasza bowiem fundamentalność doświadczenia, a zarazem go zakazuje. Specyficzne są również fakty interpretowane w obrębie tego podejścia. Dokonuje się obserwacji fizycznych faktów, w izolacji, w warunkach możliwych do powtórzenia przez kolejnych badaczy.

Ma ona zapewnić intersubiektywnie obowiązujące sądy obserwacyjne. Stanowią one bazę teorii, dzięki której twierdzenia owej teorii mogą być ustanawiane i weryfikowane.

Powszechnie przyjęty w humanistycznych podejściach wymóg dostosowania pojęć teorii do podmiotowych sposobów nadawania sensu obiektom rzeczywistości społeczno-kulturowej prowadzi z kolei do ograniczenia ważności analizy do konkretnego doświadczenia. Fenomenologicznie zorientowani badacze wychodzą zawsze z horyzontu własnego doświadczenia życiowego, po czym próbują przez abstrakcję i generalizację dotrzeć do istoty podmiotowej aktywności znaczeniotwórczej jako takiej, przez co trudno wyzwolić się z zaklętego kręgu partykularności i subiektywności. To, co udaje się im uchwycić, pozostaje jedynie dostępnym jednostce w fenomenologicznej intuicji wycinkiem świata życia. W ten sposób w ukryciu pozostaje specyficznie społeczna, intersubiektywna struktura i natura owego świata. Aby ją uchwycić, nie wystarczy dokonać jedynie uogólnienia swego własnego, partykularnego doświadczenia. Dostrzegając fakt podmiotowej kreacji rzeczywistości społecznej, humaniści zapominają jednocześnie o istnieniu nieintencjonalnych mechanizmów i struktur życia społecznego oraz ich wpływie na podmiotowe procesy interpretowania rzeczywistości, popadając w rezultacie w specyficzny idealizm.

Pojęcie nieredukowalnego doświadczenia jest centralnym punktem spornym między dialektykami i pozytywistami. Doświadczenie reglamentowane, które zaleca pozytywizm, unicestwia samo doświadczenie, celowo wyklucza doświadczający podmiot. Likwidacja podmiotu, bez którego spontanicznej receptywności nie ma przecież niczego obiektywnego, jest przejawem obojętności wobec przedmiotu. Teoria dialektyczna odwołuje się do faktu świadomościowego zapośredniczenia rzeczywistości społecznej. Unika ona jednocześnie „zauroczenia" subiektywnym sensem. Jej zwolennicy zdają sobie sprawę ze zdeterminowania idei podmiotowych i wyobrażeń przez historyczne społeczno-kulturowe uwarunkowania. Dialektyka nie tylko unika obiektywizmu, zgodnie, z którym stosunki społeczne analizowane są jako rządzone określonymi prawami stosunki między rzeczami, ale także broni się przed niebezpieczeństwem ideologizacji, które istnieje tak długo, jak długo hermeneutyka poprzestaje na uznawaniu badanych stosunków, problemów za takie, jakimi jawią się subiektywnie. Teoria dialektyczna stara się łączyć w sobie metodę rozumienia z obiektywizującymi procedurami nauki przyczynowo–analitycznej. W ten sposób dąży do przezwyciężenia rozdźwięku pomiędzy teorią rozumianą jako „ostateczne wyjaśnienie konkretnych zdarzeń społecznych" a historią rozumianą jako kontemplacja (Habermas 1983).

c) rozumienie – wyjaśnienie

Problem „rozumienia" jest centralnym zagadnieniem dla nauk humanistycznych. Wiąże się on ściśle z podejściem do kategorii „sensu" działań spo-

łeczno-kulturowych. Namysł nad „sensem" i „rozumieniem" tworzą pewną integralną całość. Teorie naturalistyczne nie dostrzegają podmiotowych zapośredniczeń rzeczywistości społecznej, faktu, że jest ona zawsze „symbolicznie ustrukturowana". Efektem tego jest eliminacja rozumienia jako procedury dostępu do danych i postulat oparcia się w badaniach społecznych wyłącznie na obserwacji faktów materialnych i zachowań bądź na zaczerpniętych z biologii czy cybernetyki modelach samoregulujących się systemów. W ten sposób specyficzny, podmiotowy (świadomościowy) wymiar życia społecznego zostaje w istocie rzeczy zapomniany.

Teoria dialektyczna waha się przed prostym przeciwstawieniem poznania jednostkowego poznaniu praw, gdyż to, co rzekomo czysto indywidualne, zamyka w sobie moment szczegółowy i ogólny. Kontekst społeczny jako ugruntowany w świecie ludzkim zarazem obejmuje ten świat i konstytuuje go. Teoria dialektyczna formułuje tzw. prawa historyczne, które odnoszą się do najbardziej ogólnych prawidłowości rozwoju społecznego, a jednocześnie nabierają mocy jedynie w odniesieniu do konkretnej epoki historycznej. Dialektyczne określenie jednostkowości jako zarazem szczegółowej i ogólnej modyfikuje więc pojęcie prawa społecznego. Nie ma ono już formy „zawsze gdy – wówczas", lecz „ponieważ – musi". Obowiązuje jedynie w warunkach braku wolności, podleganie bowiem prawom nie jest efektem syntezy naukowej, lecz zawiera się w określonych momentach jednostkowych jako konsekwencja określonej struktury społecznej.

Interpretacja faktów społecznych nie jest dowolna. Między zjawiskiem społecznym a jego domagającą się interpretacji treścią pośredniczy historia. Absolutyzacja przez model humanistyczny subiektywnej interpretacji rzeczywistości społecznej nie bierze pod uwagę faktu, iż interpretacja ta jest powiązana z całościowym procesem poznawania. Zależność interpretacji od układu szeroko rozumianych „interesów", „punktów widzenia" nie pozwala, według teorii dialektycznej, zadawalać się procedurą hermeneutyki, która służy zrozumieniu subiektywnego sensu zdarzeń i faktów społecznych. Jednocześnie teoria rozumiejąca sens społecznych faktów obiektywnie musi zdać sobie sprawę z owego momentu uprzedmiotowienia, który jej procedury obiektywizujące biorą wyłącznie pod uwagę.

Według teorii dialektycznej należy zwrócić uwagę na intersubiektywność struktur języka i komunikacji, dzięki której zapewniona jest jednocześnie obiektywność świata życia, jak i partykularność jednostkowych form istnienia. Tak więc trudności interpretacji, które wynikają z faktu konieczności uwzględnienia każdorazowych podmiotowych wizji rzeczywistości składających się na faktyczną dziedzinę badania nauk społecznych, można ominąć, gdy przyjmie się, że strukturalizacja ta odbywa się za sprawą interpretacji dokonywanych za pośrednictwem języka naturalnego. Interpretacje te z kolei określają praktykę życiową danej grupy społecznej, konstytuując właściwy dla niej świat życia codziennego. Należy jednak pamiętać o historycznym wymiarze języka jako elementu kultury,

o tym, że struktury językowe nie są zastygłymi schematami ludzkiego doświadczania świata, lecz wręcz przeciwnie, ulegają one ciągłej przemianie pod wpływem zderzania się z obcymi praktykami aktywności życiowej i języków. Nie można więc ontologizować sfery języka. Jest on tylko składnikiem, aczkolwiek istotnym, całokształtu życia społeczno-kulturowego, stąd nauki społeczne nie mogą ograniczać się jedynie do metod interpretacyjnych (rozumiejących), lecz muszą wykraczać poza nie, nie popadając z kolei w naturalizm ignorujący specyficzny, świadomościowy wymiar życia społeczno-kulturowego (Habermas 1984). Teoria dialektyczna, świadoma swego zakorzenienia w życiu społecznym, czerpie swe podstawowe kategorie z językowo zapośredniczonego, przednaukowego świata życia codziennego, ukształtowanego historycznie na bazie kulturowo dziedziczonych przekazów tradycji.

d) fakty a wartości

Pozytywizm hołduje przekonaniu o możliwości „czystego poznania". Podczas gdy w globalnym kontekście życia społecznego wszystkie obiekty posiadają dla nas już zawsze jakieś znaczenie, podczas gdy nigdy *de facto* nie dokonujemy oddzielenia treści opisowych od treści normatywnych, w obrębie podejścia naturalistycznego obiekty te zyskują status rzeczy samych w sobie. Do tak sztucznie wyizolowanych obiektów są przypisywane jakości w postaci określonych wartości. Próba izolacji faktów i wartości w procesie badania naukowego jest tym bardziej zwodnicza, że zawsze niejako „za plecami" wszelkiej aktywności stoi jakiś interes poznawczy wpływający na pierwotne rozumienie zarówno samego obiektu, jak i procesu badania naukowego. To obiektywnie istniejące tło aktywności poznawczej najczęściej nie jest uświadomione. W efekcie teorie nauk społecznych nie potrafią uczynić zadość ścisłemu wymogowi neutralności wobec wartości. To kierujące analizą rozumienie sensu rozstrzyga o wyborze teoretycznych zasad i założeń leżących u podstaw modeli.

Neutralność wobec wartości na ogół jest podporządkowaniem się temu, co pozytywizm uznaje za obowiązujący system wartości. Scjentystyczne ideały obiektywności i uwolnienia od wartości same są wartościami. Analiza dowolnego merytorycznego twierdzenia nauk społecznych musi się natknąć na elementy aksjologiczne, nawet gdy twierdzenie to nie zdaje z nich sprawy. Ten moment aksjologiczny nie stanowi jednak abstrakcyjnego przeciwieństwa powzięcia sądu, lecz jest wobec niego immanentny.

Według teorii dialektycznej jest to postępowanie błędne w odniesieniu do nauk społecznych, podmiot badający bowiem nie sytuuje się na zewnątrz swej dziedziny badania, jest wraz z nią elementem szerszego kontekstu całości życia społecznego. Całość ta jest możliwa do poznawczego uchwycenia tylko od wewnątrz, gdyż podmiot poznający oraz dana dziedzina naukowego badania, uwikłana jest w dialektyczną relację wzajemnego oddziaływania. Fakt ten decyduje o tym, iż system twierdzeń teorii empiryczno-analitycznej winien zostać zastą-

piony hermeneutycznym objaśnieniem znaczenia. Jest to jedyna procedura naukowa, która respektuje współzależność elementów procesu badania w naukach społecznych.

Przez dialektyków alternatywa wiedzy i wartościowania jest traktowana jako problem pozorny, jako abstrakcja rozmywająca się przy każdym konkretnym spojrzeniu na społeczeństwo. Dialektyczna teoria społeczeństwa nie odrzuca dezyderatu uwolnienia od wartości, lecz wraz z jego przeciwieństwem znosi go w sobie (Adorno 1986).

Tak skrótowo naszkicowane założenia epistemologiczne teorii dialektycznej pozwalają zrozumieć krytyczny dialog, który prowadzi ona jednocześnie z różnymi formami pozytywizmu oraz podejściami idealistyczno-subiektywnymi w naukach społecznych.

LITERATURA

Adorno T., 1986, *Dialektyka negatywna*, PWN, Warszawa.

Berger P., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa.

Kuderowicz Z., 1967, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Durkheim E., 1947, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa.

Habermas J., 1983, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa.

Habermas J., 1984, *Analityczna teoria nauki i dialektyka*, [w:] *Kryzys i schizma*, E. Mokrzycki (red.), t. 2, Warszawa.

Rembowska K., 1994, *O potrzebie teorii w geografii człowieka*, X Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Łódź.

CZŁOWIEK – CZAS – PRZESTRZEŃ. EROZJA WIĘZI CZŁOWIEKA Z ZIEMIĄ

O koncepcjach przestrzeni w geografii i ich separacji od kategorii czasu

„Na przełomie wieków przyszło nam żyć w epoce dominacji Przestrzeni umieszczającej rzeczy i wydarzenia obok siebie, które budują nowe doświadczenie społeczne. Życie w tej epoce znamionuje uwalnianie sensu ludzkich działań i doświadczeń od historycznych kontekstów". (Rewers 2005)

O konsumpcyjnej kulturze współczesnych społeczeństw Zachodu mówi się jako o kulturze „tu i teraz". Następuje zanik znaczeń związanych z Czasem (historią, porządkami przemijania, wiedzą historyczną, interpretacją historii, prywatyzacją historii, przemianami charakteru pamięci). Następuje przechodzenie od obecności historii (tego co historyczne) ku doświadczaniu przestrzeni (tego co przestrzenne) (Rewers 2005).

Druga teza mówi coś zupełnie przeciwnego; P. Virilio (1997) postawił mianowicie tezę o końcu przestrzeni i geografii. Przesłanką takiego twierdzenia jest przeświadczenie o zmniejszaniu się znaczenia we współczesnym świecie odległości i granic fizycznych. Po raz pierwszy w dziejach ludzkości, dzięki przemianom w technologii, transporcie i komunikacji, ludzie i towary mogą przemieszczać się o wiele szybciej i taniej, co wydatnie zmniejsza barierowość przestrzeni. W przeszłości czynniki geograficzne, te naturalne i te antropogeniczne, oraz związana z nimi różnorodność środowisk, kultur, w pewnym sensie można było zaliczyć do pokłosia ograniczenia prędkości podróżowania, czyli sytuacji gdy czas i koszty przymusowo ograniczyły swobodę ruchu ludzi. Dziś to, co nazywamy odległością straciło wymiar obiektywny (Rembowska 2005).

Oba cytowane tutaj sądy, choć sprzeczne, mówią coś ważnego o przemianach przestrzeni i czasu w doświadczeniach i przeżyciach ludzi żyjących na progu XXI wieku. Chociażby z tego względu powinny stać się przedmiotem refleksji współczesnych geografów, którzy serio chcą traktować swoją rolę na polu analizy kondycji człowieka w przestrzeni i środowisku.

Przestrzeń jest pojęciem, które odgrywa szczególną rolę w naukach geograficznych. Dotyczy to również geografii człowieka, której nadano status „nauki przestrzennej", skupionej na przestrzeni jako podstawowej „zmiennej" wpływającej na organizację społeczeństw oraz zachowania jednostek. Konceptualizacja

przestrzeni nie miała jednorodnego charakteru w historii myśli geograficznej. Podstawowym wzorcem dla koncepcji przestrzeni w geografii człowieka była bardzo długo przestrzeń fizyczna (trójwymiarowa) ulegająca różnym modyfikacjom. Wiązało się to z przedmiotem badań geograficznych, który stanowiła przestrzeń ziemska, traktowana jako przestrzeń realna. Z tradycji arystotelesowskiej, która zwieńczona została nadejściem logiki Kartezjańskiej wywodzi się koncepcja przestrzeni, która zakłada perspektywę zerwania, nieciągłości i zakazu nakładania płaszczyzny podmiotowej na przedmiotową. Kartezjańska koncepcja przestrzeni absolutnej stała się punktem przełomowym w drodze do nowych badań nad przestrzenią. Podobnie kantowska forma zmysłowego oglądu powracała później jako idealna, transcendentna struktura, w istocie nieuchwytna, oddzielona od sfery empirycznej, przynależąca do apriorycznej dziedziny świadomości. Spadkobiercami takiego filozoficzno–epistemologicznego pojęcia przestrzeni byli w naukach humanistycznych lingwiści.

Oddzielenie ludzkich praktyk od naturalnych procesów, środowiska społecznego od środowiska naturalnego, świata przyrodniczego rządzonego prawidłowościami naturalnymi od świata ludzkiego opartego na normatywnych prawach i konwencjach było aktem zerwania z naiwną wiarą w oczywistość i regularność, która życie społeczne łączyła ze światem przyrody przyjmując postać naiwnego naturalizmu, lub naiwnego konwencjonalizmu. Nastąpiło elementarne odróżnienie podejścia do problemów przestrzeni rozwijanego na gruncie nauk o przyrodzie od tego, które budują poszczególne nauki o kulturze (Lisowski 2003). Do tego rodzaju myślenia nawiązywała XIX–wieczna koncepcja *milieu* – bardzo szeroko ujmowanego środowiska. Obejmuje ono takie części składowe, jak: otoczenie fizyczne, polityczne, kulturowe, myślowe itp. Rozszerzenie dotyczyło głównie świata społecznego oglądanego jednak poprzez perspektywę przestrzeni geograficznej, którą poszczególne społeczności zajmują i przez którą zostały ukształtowane. W rezultacie zaproponowano pojęcie wewnętrznie niespójne, o bardzo rozmytym zakresie znaczeniowym, które traciło powoli swe przyrodnicze uzasadnienie. Przyczynił się do tego przełom antynaturalistyczny w naukach społecznych. Z drugiej strony pojawiają się próby upodmiotowienia przyrody. Wieloznaczność milieu, stanowiąca z pewnością o jego ułomności w odniesieniu do scjentystycznego dyskursu, znakomicie wpasowuje je w pojęcie „doświadczania świata".

Pozytywistyczna geografia człowieka skupiła się na przestrzeni jako podstawowej „zmiennej" wpływającej na organizacją społeczeństwa oraz działania i zachowania jednostek i grup społecznych. Przestrzeni nadawano już nie tylko funkcję układu odniesienia, ale przede wszystkim funkcję zmiennej niezależnej. Taka interpretacja jest zgodna z koncepcją przestrzeni absolutnej, ale już w koncepcji przestrzeni relacyjnej takie ujęcie jest nieuprawnione.

Zdaniem badaczy społecznych kategoria przestrzeni i czasu jest kategorią zbiorową, obiektywną manifestacją świadomego i nieświadomego życia zbiorowego. Ma nie tylko społeczne pochodzenie, lecz także wyraża to co społeczne.

Jest z jednej strony sposobem myślenia o świecie, kategorią poznania i jednocześnie emanacją życia społecznego. Przestrzeń społeczna pełni wobec członków zbiorowości różnorodne funkcje, np.: reguluje ich zachowania, informuje ich o czymś, itp.

Różnorodność podejść w obrębie geografii człowieka do przestrzeni było jednolite w kwestii oddzielania od tej refleksji kategorii czasu, traktowanego często formalnie, bądź mało widocznego w praktyce badawczej. Dopiero podejście humanistyczne powiązało w sposób „naturalny" kategorię czasu i przestrzeni w doświadczeniu jednostkowym i grupowym, wprowadzając do geografii głęboki namysł nad pojęciem historii, pamięci i zapominania w życiu człowieka.

Kulturowe koncepcje przestrzeni i czasu

Podstawy filozoficzno-teoretyczne koncepcji przestrzeni kulturowej znajdujemy w filozofii zajmującej się problematyką człowieka jako jednostki – fenomenologii, a zwłaszcza w egzystencjalizmie, który zasadniczą rolę w egzystencji człowieka przypisuje trudnemu do pogodzenia dualizmowi w postaci świata rzeczy i świadomości. Człowiek dzięki tworzeniu znaczeń i symboli adaptuje się do świata rzeczy. Zdolność porządkowania rzeczy poprzez nadawanie im określonych wartości i znaczeń zapewnia jednostce i społeczeństwu porządkowanie świata, co zapewnia kontrolę nad nim oraz poczucie sensowności życia (Jędrzejczyk 2001; Rembowska 2006).

W fenomenologicznej interpretacji przestrzeni zwraca się szczególną uwagę na rolę ludzkiego doświadczenia, które decyduje o zasadniczej klasyfikacji przestrzeni i jej zróżnicowaniu. W pracach geografów humanistycznych relacje człowieka z przestrzenią mają charakter interaktywny. Za regulatory zachowań i współdziałania ludzi przyjmuje się znaczenia nadawane przez ludzi elementom ich otoczenia. Oddzielenie kategorii przestrzeni od czasu jest anachroniczne w tym ujęciu i właściwie niemożliwe, bowiem czas jest „systemem głębokim" każdej kultury (Hall 1999). W zasadzie nic się nie odbywa poza jakąś ramą czasową. Ruch i czas stają się zasadniczymi komponentami doświadczenia, nierozdzielnymi z przestrzenią. Czynnikiem komplikującym relacje międzykulturowe jest posiadanie przez każdą kulturę swych własnych ram czasowych z unikalnymi wzorami.

Właściwy danej kulturze czas doznawany przez ludzi jest istotnym czynnikiem ich generalnej orientacji w świecie. Świat istnieje niezależnie od nas, ale subiektywnie istnieje on tylko w granicach naszego postrzegania. W doznaniu osobniczym pozbawionym refleksji scjentystycznej czas jest sekwencją wydarzeń. Wydarzenie jest tą kategorią pojęciową, która sprowadza do wspólnego mianownika fizyczny oraz obiektywny „czas – ruch" i humanistyczną rzeczywistość czasu doznawanego. Kategoria zdarzenia narusza Kantowską opozycję między czasem i przestrzenią. Jest to dalekie od statycznych wizji świata preferowanych w geografii. Statyczne pojęcie formy i funkcji, długo faworyzowane

przez dyskurs geograficzny, w związku z tym staje się niewystarczające dla refleksji humanistycznej.

W filozofii i nauce o kulturze funkcjonują dwie koncepcje czasu: czas cykliczny i czas linearny. Przez czas cykliczny rozumie się czas zorganizowany przez powtarzalne, skończone szeregi zdarzeń. Czas cykliczny dość powszechnie zwany bywa metaforycznie „kołem czasu". Jego continuum składa się z powtarzających się zamkniętych „kręgów" wydarzeniowych, jak np. wiosna; lato, jesień, zima czy porządek roku liturgicznego (harmonogram świąt religijnych). Przez czas linearny rozumie się natomiast czas zorganizowany przez jeden ciągły szereg wydarzeń. W przypadku tak rozumianego czasu wydarzenia tworzą szereg otwarty, niekoniecznie nieskończony. Cykliczny system organizacji czasu może być elementem systemu linearnego.

Więź człowieka z ziemią i jej współczesna redukcja

Świat jaki urządzają ludzie jest wołaniem o wartości w przestrzeni, które pozwalają na orientację w świecie. Jest to potrzeba ontologiczna. W świecie materialnym, w świecie przyrody brak jest wartości moralnych i estetycznych. Nadając rzeczywistości jakość, człowiek przetwarza rzeczy, przypisując im głębię i tworzy świat ludzkiej kultury.

Sposób w jaki człowiek przekształcał przestrzeń naturalną w społeczną przez jej fizyczne przekształcanie i nadawanie jej znaczeń oraz odniesienie do wartości, zależy od kulturowego obrazu świata i konstytuującego go typu światopoglądu. Dawne społeczeństwa zasadniczo różniły się w tym względzie od współczesnych. W kulturach pierwotnych przestrzeń ziemska była postrzegana konkretnie i jakościowo, niejednorodnie i nieciągle. W społeczeństwach industrialnych potoczne ujęcie przestrzeni jest bliskie fizyce klasycznej (Pałubicka 1985).

Jednym z głównych źródeł kreowania znaczeń nadawanych środowisku, w którym żyje człowiek, był i ciągle jeszcze jest magiczno-religijny sposób życia, który dominował przez całą historię ludzkości, w istotny sposób budując więź ludzi z ziemią. Religia wiąże się naj głębiej z ludzkim losem, ludzkim działaniem, stanowiąc istotny rys charakteryzujący człowieka. Laicki świat to doświadczenie zupełnie nowe w dziejach społecznych, choć we współczesnym doświadczeniu indywidualnym przeżywane jest często jako naturalne.

Magiczna waloryzacja przestrzeni ziemskiej i czasu łączy się z doświadczeniem plemion przedpiśmiennych, ze społecznościami pierwotnymi i częściowo wiejskimi. Charakteryzuje się ona tym, że działania ludzkie i zjawiska przyrody były postrzegane jako tak samo celowe i racjonalne. Świat w takim obrazie stanowił całość, jedność fizyczno-duchową. W obrazie tym ulegało swoistemu stopieniu to co praktyczne z tym co symboliczne w życiu ludzi. Rytualizacja zachowań społecznych była sposobem na wcielanie w życie wartości. W magicznym obrazie świata przestrzeń miała charakter konkretny, jakościowy i niejednorodny. Centrum mitycznej przestrzeni stanowił obszar doświadczany

bezpośrednio przez daną społeczność. Był on dla każdej społeczności centrum świata. Przeniesienie do centrum świata, przywracało ówczesnym ludziom sens istnienia. Świat zyskiwał istnienie tylko wtedy gdy przestrzeń była uświęcana. Pojęcie „środka świata" jako punktu, w którym odsłania się rzeczywistość sakralna, nie należał do porządku geograficznego, lecz miał znaczenie religijne (Eliade 1996).

Elementy makrokosmosu i mikrokosmosu pozostawały w tym obrazowaniu we wzajemnym związku oraz odpowiadały sobie jakościowo (np. budowanie domostwa było symbolicznym odtworzeniem modelu świata) (Eliade 1991). Członkowie społeczności tradycyjnych mogli żyć tylko w takiej przestrzeni, która była otwarta ku górze, w której można było nawiązać kontakt ze światem ponadziemskim. Święte góry i święte drzewa były łącznikiem z niebem. Ten domknięty model świata realno-magicznego, skupionego przestrzennie i otwartego na sferę duchową wzmacniany był jeszcze w bezpośredniości więzi z ziemią zamieszkiwaną i przeżywaniem czasu cyklicznego (Campbell 1994).

W społeczeństwach pierwotnych nie istnieje czas w naszym rozumieniu. Pytanie o to czy posiada się tam czas, czy też nie, pozbawione jest sensu. Czas nie jest niczym więcej jak rytmem powtarzalnych zbiorowych czynności (rytuałów pracy, rytuałów święta). Nie ma on charakteru indywidualnego, jest samym rytmem zmian, znajdującym swą kulminację w akcie świętowania. Czas jest tutaj w sensie ścisłym symboliczny, innymi słowy, nie da się go wyodrębnić na drodze abstrahowania.

Taki rodzaj zbiorowego światopoglądu w istotny sposób wiązał człowieka i jego środowisko. Był to związek, który nie wynikał z izolacji społeczności i barier przestrzennych eliminujących kontakty społeczne grup terytorialnych; terytorialne więzi społeczności pierwotnych były kreowane i podtrzymywane głównie przez sposób magicznej więzi łączącej ludzi z ich światem, który był światem jedynym, centrum wszechświata. Wiara w jego porządek duchowy zadomawiała w nim ludzi kreując ich mocne więzi z terytorium zamieszkiwanym.

Waloryzacja religijna tworzy obraz świata, który charakteryzuje się rozszczepieniem rzeczywistości na dwie sfery: *sacrum* i *profanum*. Obie sfery są konieczne, by życie mogło się rozwijać: *sacrum* – jako niewyczerpalne źródło, które stwarza, podtrzymuje i odnawia świat, profanum – będąc środowiskiem, w którym życie się przejawia. Święte i świeckie tworzą dwa sposoby „bycia-w-świecie", dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie swej historii. To co święte jest absolutne i rzeczywiste. Sferę świecką natomiast cechuje względność i nierzeczywistość. *Sacrum* jest światem ponadzmysłowym, światem wartości wyższych, idei. Podporządkowuje on sobie i jednocześnie uzasadnia *profanum* – zmysłowy i praktyczny świat zjawisk. *Sacrum* jest zobiektywizowane, znajduje się na zewnątrz człowieka i wyznacza porządek świata przez wskazanie nadrzędnych wartości (Caillois 1995).

Doświadczenie niejednorodności przestrzeni w obrazowaniu religijnym jest pra-doświadczeniem, które wyprzedza wszelkie poznanie refleksyjne i które

można postawić na równi ze „stanowieniem świata" (Eliade 1996). Przestrzeń sacrum jest środkiem świata i jego prototypem; stanowi jakby punkt zewnętrznego oglądu przestrzeni. Miejsce sacrum stanowi wzorzec porządku świata (Eliade1993). Miejsca świeckie są pozbawione świętości, a zatem zwyczajne. Jest to przestrzeń ludzi, ale konstytuuje ją porządek, którego źródłem jest *sacrum*. Poszczególne fragmenty przestrzeni profanum są zróżnicowane jakościowo; charakter takich miejsc określają cechy przedmiotów tam występujących (miejsce pracy, miejsce wypoczynku, miejsce zabawy itp.).

Pragnienia człowieka religijnego, by wieść życie w rzeczywistości obiektywnej, a nie w świecie subiektywnym, to pragnienie życia w świecie prawdziwym. Ta potrzeba przywiodła człowieka religijnego do wypracowania technik konstruowania przestrzeni świętej. Oś wertykalna jest symboliczną strukturą przestrzeni sacrum. Wyznacza miarę kary i nagrody.

Człowiek dążąc do zorientowania się w świecie, posługuje się odpowiednimi punktami, konstruuje środek, bowiem centrum organizuje jego świat. Nawiązuje więź z Bogiem i dzięki temu żyje w sferze *sacrum*. Orientacja w przestrzeni staje się możliwa, bowiem *sacrum* wyłonione z chaosu świata prezentuje się jako rzeczywistość obiektywna.

Podobnie jak przestrzeń, tak i czas nie jest w religijnym obrazie świata homogeniczny i stały. Z jednej strony pojawiają się interwały czasu świętego (święta), z drugiej strony występuje czas świecki (zwyczajne trwanie w czasie). Święto nie jest przerwą, lecz kulminacją życia. Święto pozwala na stanie się świadomym całości świata.

Taki rodzaj waloryzacji przestrzeni i czasu w światopoglądzie religijnym w istotny sposób wpływał na stosunek wierzących do swego środowiska życia, przestrzeni, natury. Ziemia jest dla ludzi religijnych miejscem świętym nie tylko dlatego, że jest tworem Boga, ale dlatego, że religijne, zmierzające ku Bogu życie uświęca ją nadając jej sakralne znaczenia. Ziemia staje się „naturalnym" środowiskiem „wzrostu" człowieka religijnego. To środowisko jest wielowymiarowe; jest jednocześnie fizyczne, duchowe, społeczne i kulturowe (Guriewicz 1987).

Więź terytorialna ludzi religijnych ma inny charakter niż w przypadku magicznej waloryzacji świata. Nie cała przestrzeń jest naznaczona sacrum. Identyfikacja ludzi wierzących nie ma więc jednolitego charakteru i przywiązanie do własnego środowiska życia może mieć różnorodne podstawy. Istotnym dla niej gruntem są miejsca święte (świątynie, sanktuaria, kapliczki, miejsca objawień itd.) Są nimi również miejsca świeckie związane z rzeczywistością profanum. Centrum świata kreowane jest przez centrum bądź centra sakralne, które znajdują się często poza przestrzenią codzienności, stąd większa złożoność podstaw identyfikacji terytorialnej, środowiskowej ludzi wierzących.

Nowożytna waloryzacja przestrzeni jest związana ze zmianą obrazu świata, jaki zaczął dokonywać się już w renesansowej Europie. Dotyczyło to przede wszystkim odrębnego widzenia świata ludzkiego i świata przyrody. Odkrycia geograficzne wpłynęły na zmianę wyobrażeń o przestrzeni. Mechanicystyczna

kosmologia wypracowała koncepcję absolutnej przestrzeni sformułowaną przez Newtona: trójwymiarowej, ciągłej i mierzalnej. Koncepcja ta jako jedno z podstawowych założeń klasycznej fizyki na początku XX wieku, zdominowała wyobrażenia o przestrzeni w nowożytnych społeczeństwach Zachodu. Przestrzeń postrzegana była jako jednorodna i abstrakcyjna, a więc jako tworzywo, któremu człowiek nadaje sens i ujmowano ją w kategoriach geometrycznych. Zrodziło się przekonanie o możliwości kreowania przestrzeni ludzkiej, a za jej pośrednictwem pożądanych zachowań społecznych. Powstały utopie miejsca, które cechuje świadome kształtowanie przestrzeni. Charakterystyczna dla nowożytnego światopoglądu autonomizacja sfery techniczno-użytkowej rzeczywistości wiąże się z wyodrębnieniem przestrzeni wytwórczej i przestrzeni konsumpcji z gloryfikowanym czasem wolnym oraz redukcją przestrzeni symbolicznej. W miarę różnicowania się społeczeństwa współczesnego i autonomizacji poszczególnych dziedzin życia ogranicza się rola regulatywna przestrzeni na rzecz jej funkcji komunikacyjnej.

Doświadczenie świeckie pozostaje przy homogeniczności i względności przestrzeni. Prawdziwa orientacja nie jest tu możliwa, „stały Punkt" nie został bowiem jednoznacznie ontologicznie ustanowiony. Przestrzeń świecka nie zawiera w sobie żadnego zróżnicowania jakościowego. Jednorodność prowadzi do względności przestrzeni. Relatywność sprawia, że nie ma już przeżycia świata jako całości, są tylko rozbite fragmenty uniwersum. Przestrzeń stanowi jedynie masę niezliczonych miejsc, mniej lub bardziej neutralnych, w jakich porusza się człowiek rządzony prawami egzystencji społeczeństwa typu przemysłowego lub konsumpcyjnego (Bramowski 2003).

Takiego świeckiego doświadczenia przestrzeni nie spotykamy nigdy w stanie czystym. Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, w życiu człowieka wciąż jeszcze można dostrzec elementy postawy religijnej i religijnej waloryzacji świata. Dla człowieka niereligijnego istnieją również pewne uprzywilejowane okolice, jakościowo różne od innych, wyjątkowe, szczególne, jedyne w swoim rodzaju. Są to „miejsca święte" jego prywatnego świata, dzięki którym doznaje objawienia rzeczywistości innej niż ta, w której uczestniczy w swym powszednim istnieniu (Eliade 1993). Powyższe przykłady świadczą o kryptoreligijnej postawie człowieka świeckiego. Pozwala ona dostrzec w przestrzeni niejednorodność wyrażającą się w zróżnicowaniu na sacrum i profanum. Niektórzy interpretatorzy współczesnych przemian mówią nie tyle o desakralizacji świata Zachodu, co o przemianie sfery sacrum.

W kulturze współczesnej doświadczamy fundamentalnej zmiany w rozumieniu czasu, od pojmowania go jako relatywnie wolnego i linearnego do szybkiego i chwilowego. Liczy się chwila, nie trwanie, zmienność nie stałość. Kiedy dzieli się czas na coraz mniejsze odcinki, przestaje on właściwie istnieć jako proces oparty na ciągłości i następstwie, ale jawi się jako zestaw następujących po sobie momentów. Cechami definicyjnymi współczesnej kultury jest prędkość, przyspieszenie i wzrastające tempo. Na historię kultury ostatnich dwustu

lat można spoglądać jako na historię przyśpieszenia. Ze współczesności znikają miejsca otwarte na kulturową powolność identyfikowaną z tradycją, pamięcią i refleksyjnym namysłem, wróżąc kres kultury ładu, na którym opierała się logika dziejów. Większa złożoność, niepewność, indywidualizm oraz rewolucja wielokulturowości odcina tożsamość od tradycji i korzeni, a więc od wielkich, spójnych narracji. Tendencje te odrywają kulturę od miejsca, ludzi od gotowych opowieści o tym, kim są. Przeszłość, integralność i spójność są zagrożone. Tożsamość jednostek uwalnia się od presji i zakorzenienia w konkretnej przestrzeni; miejsce, czas i kultura przestają ze sobą współgrać.

W świecie zlaicyzowanej kultury podporządkowanej nie tradycyjnie rozumianemu sacrum a technologii następuje więc trywializacja nie tylko symboli religijnych ale i narodowych oraz lokalnych, a także etycznych i estetycznych. Współczesny drenaż warstwy symbolicznej świata jest niespotykany w historii. Tradycję postrzega się często jako przeszkodę w dążeniach osobistych. Destrukcja tradycji, która jest bardzo istotnym elementem konstrukcyjnym wyobrażenia ludzi o świecie, również tym najbliższym, osłabia autentyczność więzi współczesnego człowieka z ziemią, ze środowiskiem życia. Coraz trudniej jest odkryć sens własnego doświadczenia, ludzie mają coraz większe trudności w ich zapamiętywaniu. Konkurencję dla środowiska życia stanowią różnorodne światy realne (inne kraje, miasta, miejsca) jak i coraz częściej światy wirtualne.

Miejscejako kategoria opisująca więzi człowieka ze światem

Wobec współczesnej destrukcji i przekształceń społecznych więzi ze środowiskiem, tym istotniejsze staje się dla geografii zadanie refleksji nad kondycją tych więzi. Humanistyczna kategoria miejsca jest pojęciem-kluczem dla współczesnego opisu egzystencjalnych doświadczeń człowieka. Odgrywa ona w refleksji geograficznej i humanistycznej w ogóle istotną rolę dla zrozumienia powstawania i destrukcji przywiązania człowieka do świata, relacji człowieka z ziemią. Jest to kategoria bardzo wieloznaczna i wewnętrznie sprzeczna. Z jednej strony Yi-Fu Tuan zapewnia nas, że przestrzeń i miejsce są zasadniczym składnikiem naszego świata, z drugiej zaś strony Paul Virilio (1997) przekonuje, że żyjemy w czasach, którym rytm i tempo dyktują technologie telekomunikacyjne i to one odpowiedzialne są za burzenie dotychczasowych porządków, za unieważnienie przestrzeni i czasu, a w konsekwencji za postępującą delokalizację i nieład, utratę miejsca na rzecz „nie-miejsc".

Na szczególną uwagę zasługują wszelkie koncepcje miejsca wychodzące od opisu sposobu jego doświadczania, organizowania, kreowania, czyli od tego, jak ludzie humanizują odróżniając od siebie i zasiedlając poszczególne fragmenty przestrzeni. Znaniecki wskazując na ograniczenia kantowskiej koncepcji przestrzeni, powraca do pytania o sposoby kształtowania się naszych doświadczeń przestrzennych oraz możliwości ich badania na gruncie nauk o kulturze od językoznawstwa poczynając, na ekonomii kończąc. Pisze on:

„podmioty ludzkie nigdy nie doświadczają jakiejś powszechnej, obiektywnej, bezjakościowej przestrzeni, a zatem badacz kultury musi brać przestrzeń jak wszystko, z czym ma do czynienia z jej współczynnikiem humanistycznym, tj. tak, jak jest doświadczana przez podmioty ludzkie, których kulturę bada". (Znaniecki 1938)

Mamy zatem do czynienia z niezliczonymi przestrzeniami ograniczonymi, niepodzielnymi, jakościowo różnorodnymi i w różny sposób ocenianymi. Wiele lat przed Yi-Fu Tuanem F. Znaniecki dowodził, iż doświadczenie przestrzeni, jej podział na różnorodne miejsca, związane jest z takimi wartościami przestrzennymi, jak „puste – zajęte", „wnętrze – zewnętrze", „przestronne – stłoczone", „przód – tył", „lewa – prawa strona", „góra – dół", „dalekie – bliskie" itp. Yi-Fu Tuan (1987) dodał do tego jeszcze opozycje: „wysoko – nisko", „centrum – peryferia", „południe – północ", „tu – tam".

Miejsca ujmowane jako konsekwencje skupiania się postrzeganych wartości przestrzennych są strukturami socjo- bądź egocentrycznymi. Chodzi o uchwycenie procesu nakładania się na siebie dwóch perspektyw: uniwersalno-obiektywnej oraz sytuacyjno-subiektywnej wyznaczających przestrzeń ludzkiej aktywności. Środowisku geograficznemu przywraca się w ten sposób wymiar egzystencjalny zbudowany z relacji wiążących środowisko z ludzkimi działaniami i doświadczeniami. Relacje te mają zarówno charakter bezpośredni, gdy zaangażowane są w nie nasze ciała, jak pośredni, gdy zachodzą dzięki rozlicznym mediom. Najnowsze prace dotyczące „miejsca" oglądanego z perspektywy geografii humanistycznej coraz częściej wskazują na ten drugi typ relacji wiążących człowieka z jego środowiskiem jako nowe sposoby kształtowania miejsc, a dokładniej nadawania im znaczeń i wartości. Konstytutywną cechą miejsca jest „bycie między". Przestrzeń to nie tylko rama zjawisk społecznych i kulturowych. Należy do świata kultury, a więc jest elementem systemu wartości. W życiu codziennym relacje między ludźmi i przestrzenią uwzględniać muszą zarówno obraz przestrzeni fizycznej, istniejącej w społecznej świadomości, jak i obraz przestrzeni symbolicznej i wyimaginowanej.

Analizy pamięci i zapomnienia jako doświadczeń kulturowych pokazują, że mamy do czynienia z jednoczesnym doświadczeniem czasu i przestrzeni. To nakładanie się wymiaru czasowego na przestrzenny, przywołuje do życia różne formy przestrzeni i miejsc. Związek między pamięcią i przestrzenią można ujmować na wiele sposobów: Przestrzeń jest nie tylko aktualnym komunikatem, ale trwałą pamięcią społeczeństwa. Przestrzeń i miejsce odgrywają kluczowe role w strategiach pamięci, utrwalając je, pomnażając i zwiększając ich zasięg, wreszcie - zapełniając je nowymi formami i eliminując.

Z jednej strony musimy się pogodzić z konsekwencjami stałej pracy zapominania i przyznać, że pełni wiedzy o przeszłości nie posiadamy. Z drugiej strony natomiast, pamięć się nie tylko zaciera, lecz interferuje. W procesie interferencji odmiennych systemów wartości i sensów przypisywanych ludzkim działaniom na gruncie różnych kultur, a więc szczególnego rodzaju społecznej pa-

mięci - nie tylko teraźniejszość miesza się z przeszłością, lecz wielkie kulturowe granice otwierają się, pozwalając na przenikanie różnych doświadczeń, splatając je ze sobą i powołując do życia nowe formy i sytuacje. Dzisiaj żyjemy w czasach zanikania pamięci. Pamięć kulturowa stanowiąca swoisty rezerwuar znaczeń dostępnych dzięki tekstom (religijnym, kronikom, poezji, literaturze, tekstom historycznym), regularnie kurczy się, co w istotny sposób modyfikuje filary tożsamości kulturowej i terytorialnej współczesnych ludzi (Rewers 2005).

Zamieszkiwanie jako podstawa budowania ludzkich więzi z ziemią i światem

Geografowie humanistyczni, którzy dołączyli do eksploratorów „miejsca" próbują uchwycić elementarną strukturę relacji zachodzących między ludzką świadomością i środowiskiem. Spełniają więc postulat integracji różnorodnych przestrzeni. Geografia humanistyczna domaga się uznania dla refleksji teoretycznej dotyczącej przestrzennej wyobraźni i jej związku z modelami komunikacji. Poszukuje się w tym celu przede wszystkim korelacji między językami, w jakich składniki tej wyobraźni są opisywane. Konfrontuje się np. obiektywny i uniwersalny język kartografii z językiem filozofii, sztuki, architektury i literatury. Geografowie humanistyczni interpretują właściwą postmodernizmowi humanizację środowiska naturalnego używając „miejsca" jako „pojęcia-klucza" otwierającego drzwi do nieograniczonej liczby procesów budujących nowe doświadczenie kulturowe. Jedną z propozycji podejścia jest „*the place of dwelling*" – miejsce zamieszkania.

Heidegger (1977) w tekście Budować, mieszkać, myśleć sprzeciwiał się nowoczesnemu banalizowaniu myślenia o domu i jego mieszkańcach. Przeciwstawiał temu projektowi powrót do korzeni, do źródeł. Myślenie o zamieszkiwaniu jako czynności nie tyle egzystencjalnej, co kulturowej nie straciła dziś nic ze swej aktualności. Może być ono silnie związane przez nostalgiczną wizję z miejscem, pamięcią, tradycją oraz z koncepcją ojca budującego dom dla swej rodziny. Równocześnie zauważamy oderwanie zamieszkiwania od przestrzeni społecznej, od historycznego czasu, od nowych relacji międzyludzkich otwierających przestrzeń dla „obcego". Co dziś znaczy zamieszkiwać? Jak współczesne zamieszkiwanie wpływa na budowanie więzi ludzi z ziemią i charakter tych więzi?

Zamieszkiwać - to inaczej zatrzymać się po to, by wybranemu miejscu nadać sens, by fragment przestrzeni wyrwać z anonimowości, uczynić znanym i nazwanym. Miejsce jest tworzywem heterotopii. Miejsce zamieszkania ma i takie znaczenie, że jest miejscem – pauzą, w którym zatrzymuje się na dłużej nasza myśl, by za chwilę rozwinąć się w nowym kierunku. Zamieszkiwać nie znaczy mieszkać. Ta podwójność pozwala oddzielić dwa statusy domu: jako miejsca zamieszkiwanego przez człowieka, dającego człowiekowi schronienie, i jako budynku. Dając człowiekowi mieszkanie, równocześnie oddalać go można od zamieszkiwania i czynić bezdomnym. Z drugiej strony, zamieszkiwanie jest

jednym z zachowań człowieka i realizuje się poprzez wizję domu i jej architektoniczna konkretyzację.

Heidegger (1977) proponuje nam życie na zewnątrz technologicznej obsesji postępu, powrót do zrównoważonej relacji z naturą, prostszą i skromniejszą formułę zamieszkiwania oraz ustalenie harmonijnego połączenia z naszą przeszłością. Lefebvre (1991) podkreśla natomiast, że obraz domu wyłaniający się z Heideggerowskiej koncepcji zamieszkiwania należy bezpowrotnie do przeszłości. W spółczesność objawiła się w postaci postindustrialnej nowoczesności, zamieszkiwanie czyniącej coraz bardziej skomplikowanym i uzależniając je od innowacji technologicznych. Zamieszkiwanie zmienia więc swą rolę w budowaniu więzi ze środowiskiem życia codziennego.

Podsumowanie

Przedstawione tu przemiany w sferze społecznego obrazowania świata, które w istotny sposób kształtują ludzkie światopoglądy, mają podstawowe znaczenie dla charakteru i przekształceń więzi ludzi z ziemią, z ich środowiskiem życia, wpływając na charakter jednostkowych i zbiorowych tożsamości. Proces desakralizacji świata, w którym przodują dziś kraje Zachodu Europy rozluźnia tradycyjne więzi przestrzenne, jednocześnie przekształca je i ich rolę w budowaniu ludzkiego przywiązania do świata. Istotne znaczenie dla tych przemian mają współczesne przekształcenia czasoprzestrzeni, będące funkcją nowej technologii. Jesteśmy świadkami tych procesów i ich uczestnikami. Pojawia się pytanie o konsekwencje społeczno-przestrzenne tych przekształceń oraz ich znaczenie dla indywidualnych biografii. Badanie przemian tożsamości terytorialnej i kulturowej staje się w tym kontekście jednym z naczelnych zadań geografii społecznej i humanistycznej. Narzędziem takich badań jest humanistyczna kategoria „miejsca" oraz kategoria „zamieszkiwania" w jej skomplikowanym uwikłaniu egzystencjalno-kulturowym oraz społeczno-przestrzennym.

LITERATURA

Bramowski J., 2003, *Sacrum przestrzeni*, Bemardinum, Pelplin.

Caillois R., 1995, *Człowiek i sacrum*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.

Campbell J., 1994, *Potęga mitu*, Wydawnictwo Signum, Kraków.

Eliade M., 1991, *Świat, miasto, dom*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Eliade M., 1993, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.

Eliade M., 1996, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Guriewicz A., 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa.

Hall E., 1999, *Taniec życia*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa.

Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa.

Jędrzejczyk D., 2001, *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Lefebvre H., 1991, *The Produetlon of Space*, Oxford UK, Cambridge Mass.: Blackwell.

Lisowski A., 2003, *Koncepcje przestrzeni w geografii człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Pałubicka A., 1985, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, Studia Metodologiczne, nr 15.

Rembowska K., 2005, *Zapomniany wymiar czasoprzestrzeni*, [w:] *Religion in the Time of Changes*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Rembowska K., 2006, *Współczesny humanizm i jego wpływ na przemiany w obrębie geografii*, Acta Universitetis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica, 7, Łódź.

Rewers E., 2005, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych Uniwersitas, Kraków.

Tuan Yi-Fu, 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.

Virilio P., 1997, *Un monde surexpose: fin de l'histoire, ou fin de la geographie*, Le monde diplornatique.

Znaniecki F., 1938, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, nr l.

PAUL VIDAL DE LA BLACHE
A WSPÓŁCZESNE BADANIA LOKALNOŚCI

Model badawczy Paula Vidala de la Blache'a

Koncepcja humanistyczna de la Blache'a powstała w początkach XX wieku w realiach praktykowania francuskiego regionalizmu. Dziś, w dobie przyswojenia sobie przez geografów modelu badań społecznych i rozwoju podejścia humanistycznego w geografii nie wydaje się jednak anachroniczna jako model badawczy. Jest interesującym projektem koncepcyjnym dla geografów myślących holistycznie i antropocentrycznie.

Koncepcja francuskiego geografa jest całościowa (obejmuje pełnię życia ludzkiego w wymiarze regionalnym). Można ją określić jako geografię społecznych całości. Specjalizacja, która rozwinęła się w obrębie geografii drugiej połowy XX wieku rozbiła całość świata ludzkiego, sprowadzając samego człowieka do roli części, elementu, bytu wcale nie wyróżniającego się spośród innych bytów. Specjalizacja geografii sprzyjała fragmentaryzacji rzeczywistości społecznej, uciekała również od hierarchiczności świata ludzkiego – w kierunku struktury na jednym poziomie traktowanych elementów. Tym bardziej więc należy się zainteresowanie koncepcji P. V. de la Blache'a.

W historii geografii koncepcja Vidal de la Blache'a była pierwszą, która nowatorsko (na tle XIX-wiecznej antropogeografii zdominowanej redukcyjnymi wpływami nauk przyrodniczych w geografii człowieka) próbowała skonstruować świat relacji człowiek – jego środowisko. Odeszła od fizykalistycznej czy organicystycznej interpretacji charakteru tej relacji. Na początku XX wieku zaprzeczyła prostej, wręcz prostackiej koncepcji zależności przyroda – zachowania człowieka, rozumianej jako relacja o charakterze bodziec – reakcja. Pomiędzy te dwie sfery rzeczywistości (zresztą na nowo zdefiniowane) Paul Vidal de la Blache wprowadził kategorię kultury (cywilizacja wewnętrzna), rozumianą jako sfera wartości, norm, wzorów zachowań społecznych oraz idei, które wyjaśniają skomplikowany, zawiły i dialektyczny charakter relacji człowieka z jego światem codziennym.

Jednostka w koncepcji Vidala de la Blache'a przestała być samotna, stała się częścią zespołów ludzkich, społeczności regionalnych, które pojmowane są jako posiadające organizację wewnętrzną i swoistą kulturę. Społeczeństwo jest, zdaniem Paula Vidal de la Blache'a, zarówno wytworem, jak i twórcą swego otoczenia. Kategoria „*genre de vie*" (sposób życia, styl życia mieszkańców re-

gionu) stała się w tej koncepcji nieodzowna dla zrozumienia mechanizmów tworzenia społecznej rzeczywistości materialnej i różnorodności regionalnej kultury. Jest jednocześnie, zdaniem P.V. de la Blache'a, głównym czynnikiem kształtującym charakter kontaktów społecznych ze światem natury regionu (Vidal de la Blache 1922).

Regionalny czy lokalny sposób życia jest produktem i odzwierciedleniem terytorialnej kultury, rezultatem specyficznych wpływów fizycznych, historycznych i społecznych, zawsze towarzyszących związkowi człowieka i środowiska w konkretnych regionach ziemi. Każdy styl życia jest wytworem historii, zwyczajów i tradycyjnych form społecznych, ukształtowanych w kontekście specyficznych warunków życia. Adaptacja i zmiana tradycyjnego sposobu życia jest, zdaniem P.V. de la Blache'a, procesem bardzo powolnym.

Koncepcja twórcy regionalizmu francuskiego, jako jedna z pierwszych w historii geografii, na wiele dziesiątków lat wyprzedzając współczesną geografię społeczną, rekonstruowała świat człowieka jako świat stworzony przez rzeczywistość społeczną. Wiedza o społecznych podstawach życia człowieka jest nieodzowna dla zrozumienia sposobów działań ludzkich skierowanych na innych ludzi i na przyrodę. Społeczeństwo stanowi klucz dla zrozumienia tradycyjnego świata regionalnego i lokalnego. Stają się one czytelne z perspektywy określonych sposobów myślenia swych mieszkańców, charakteru ich działań oraz systemów instytucji społecznych. Więzi łączące mieszkańców regionów są funkcją systemów symbolicznych, takich jak język regionalny, tworzona przez mieszkańców sztuka, wyznawana religia, zasoby miejscowej wiedzy praktycznej i symbolicznej, itp.

Po raz pierwszy powstał w geografii społeczno-humanistyczny model świata w wymiarze regionalnym. Region w tej koncepcji ma nie tylko wymiar przyrodniczy ale przede wszystkim antropologiczny i antropocentryczny. W procesie poszerzania ekumeny regionalne wspólnoty ludzkie, wg Paula Vidal de la Blache'a, tworzą określone kultury (*civilisation*) i odpowiadające im sposoby życia społeczności terytorialnych. Kultura jest źródłem idei, wartości, zwyczajów, wierzeń, które wyposażają członków społeczności w kreatywne bądź niszczące siły. Dzięki kulturze ludzie poddają sobie i naznaczają środowisko, w którym żyją.

Koncepcja Paula Vidala de la Blache'a wskazuje w jaki sposób tworzą się związki między *civilisation* (kulturą) wyrażaną poprzez style życia ludzi a *milieu* (miejscem ich życia). Francuski geograf traktował kulturę jako dziedzicznie przekazywane sposoby postępowania, dzięki którym człowiek zapewnia sobie egzystencję. Kładł więc duży nacisk w kreowaniu regionu i jego kultury na rolę tę jej kategorii, którą nazywa się kulturą niematerialną czy też kulturą wartości (Rembowska 2002).

Celem badań Paula Vidal de la Blache'a było uchwycenie dialektyki pomiędzy milieu (miejscem) życia ludzi a ich sposobem życia. Kultura jest swoistym środowiskiem wewnętrznym (duchowym) człowieka, które wyznacza pa-

rametry rozwoju, a środowisko zewnętrzne (przyrodnicze) stwarza zakres możliwości dla społeczności regionalnych i lokalnych. Fundamentalną innowacją regionalnej szkoły francuskiej było wykazanie, że relacje między ludźmi i środowiskiem ich życia mają charakter społeczny.

Prawdziwy świat w wizji P.V. de la Blache'a jest światem panowania tradycji kultury miejscowej mocno określonej specyfiką geograficzną miejsca zamieszkania. Różnorodność regionalna kraju zbudowana była, według niego, na odmienności kultur regionalnych i związanych z nimi specyficznych warunków środowiskowych. Koncepcja regionalizmu Vidal de la Blache'a zakładała więc i pozwalała odkrywać specyfikę całości regionalnych ufundowanych na dialektycznym splocie regionalnej kultury i swoistości regionalnego środowiska. Jest to rzeczywistość zmienna, dynamiczna, ale dynamika zmian regionalnych jest spowolniona, pozwalając na adaptację społeczną do zmian.

Na styku między *milieu* i *civilisation* powstaje krajobraz (*paysage humanise*), obrazując w jaki sposób poszczególne grupy regionalne, bogate w doświadczenia kulturowe, interpretują, oceniają i wykorzystują swoje środowisko, nadając fizyczne i symboliczne piętno regionowi.

Współczesna orientacja społeczna i humanistyczna w geografii nawiązuje pośrednio, bądź bezpośrednio do antropologicznej koncepcji świata regionalnego P. V. de la Blache'a, która traktuje człowieka jako byt odnoszący się nie tylko do rzeczywistości materialnej, ale przede wszystkim do wartości, które kształtują społeczny obraz świata i ludzkie cele.

Współczesne możliwości badań regionów i lokalności a koncepcja vidaliańska

Przedstawiona powyżej koncepcja badań regionalnych konfrontowana jest współcześnie z zupełnie inną rzeczywistością niż ta z przełomu XIX i XX wieku, oglądana oczyma Paula Vidal de la Blache'a. Przede wszystkim jest to świat globalny, płynny, dynamicznie zmieniający się, w obrębie którego stałość, stabilność - naturalne środowisko tradycji, są fundamentalnie naruszone. Rzeczywistość tę opisują pojęcia globalizacji, glokalizacji, deterytorializacji, które charakteryzują współczesny proces „wykorzeniania z miejsca", „unicestwiania przestrzeni" czy „śmierci odległości", które oznaczają eliminację przestrzeni jako jednego z uwarunkowań organizacji życia społecznego (Werlen 1993).

Dodatkowo współczesna decentralizacja państwa zwiększyła zakres upodmiotowienia zbiorowości lokalnych i regionalnych, ułatwiając im jednocześnie działalność w skali globalnej. Wpływa to na kształtowanie form zewnętrznej zależności tych społeczności. Postępująca reterytorializacja eliminuje wyłączność i narzuca większe otwarcie zewnętrzne, a przez to może być bardziej korzystna dla sił zewnętrznych niż społeczności lokalnych i regionalnych. A przecież wspólne użytkowanie terytorium w warunkach względnej domkniętości i bliskich nie tylko przestrzennie kontaktów jednostek, jest czynnikiem kształtu-

jącym więzi społeczne i poczucie wspólnoty interesów zbiorowości terytorialnych oraz związek emocjonalny z obszarem poprzez nadawaną mu indywidualnie i zbiorowo symbolikę. Choć trudno powiedzieć jaki jest mechanizm relacji między terytorium a jego mieszkańcami – czy przywiązanie do obszaru wpływa na poczucie wspólnoty i wspólną tożsamość, czy to raczej te ostatnie narzucają przywiązanie do terytorium, trudno negować fakt zasadniczej roli bliskich związków ludzi i ich środowiska życia w budowaniu tożsamości terytorialnej.

W przekonaniu współczesnych badaczy (np. Held i inni 1999) obecne przeobrażenia społeczne świata prowadzą zarówno do upadku państwa narodowego, jak i zaniku społeczności lokalnych i regionalnych. Rozpad społeczności kreuje świat pozbawiony granic i powstanie zatomizowanego społeczeństwa mas, a w umiarkowanej wersji interpretacyjnej – do kresu społeczności opartych na więziach terytorialnych. Badacze ci nie odrzucają całkowicie idei lokalności lub wspólnoty jako typu podmiotowości, ale wątpią w podstawę terytorialną jako warunek jej istnienia (Kempny 2002). Społeczności lokalne i regionalne stają się luźno powiązanymi układami o słabnących kontaktach. W codziennych interakcjach jednostki starają się zachować dystans wobec spraw innych członków zbiorowości.

Czy dzisiejszy świat w wymiarze lokalnym lub regionalnym, z tak naruszoną tradycją miejscową, spełnia wymogi modelu badawczego świata społeczności regionalnych i lokalnych P. V. de la Blache'a? Czy istnieje dziś jeszcze świat lokalny i regionalny jako względnie autonomiczne i całościowe środowisko życia człowieka? Czy możemy podchodzić do regionu i lokalności nie pamiętając o presji, której podlegają z wielu stron rzeczywistości?

Relacje społeczne ukonstytuowane przez tradycyjne więzi lokalnej kultury, obyczaju, lokalnej pamięci są dziś, jak już wspomniano, mocno naruszone przez to, co pozalokalne, czy wręcz globalne. Wyraźnie odmienne w przeszłości wzory kultury lokalnej i regionalnej dziś poddawane są presji uniwersalnych, zuniformizowanych wartości, których nośnikiem są głownie współczesne media. Postępuje proces wykorzeniania społeczności z miejscowej tradycji, co prowadzi do odrywania życia ludzi od gotowych wzorców i ustalonych praktyk miejscowych. Istotnym czynnikiem tej uniformizacji jest również dominująca rola urynkowienia dzisiejszej kultury i wysoka ranga pieniądza we współczesnych hierarchiach wartości. Spłycają one znaczenie „swojskości" kultury miejscowej, sprowadzając ją często li tylko do roli „produktu turystycznego", a społecznościom lokalnym uświadamiają ich peryferyjność i zaściankowość wobec „atrakcyjności" i „efektowności" uniwersalnych wzorców kultury światowej (czytaj: zachodniej).

Istotną rolę w erozji wzorów i obyczajów o charakterze lokalnym i regionalnym odgrywa również technicyzacja i pragmatyzacja współczesnego świata, której działania mają charakter uniformizujący, niezależny od tradycji społeczno-kulturowych. Prymat techniki dotyczy dziś szerokich sfer życia społecznego, jak jedzenie, mieszkanie, komunikacja, organizacja pracy i wypoczynku, ale

również coraz częściej sfery zdrowia, relacji intymnych, czy kwestii osobowości itp. Dominacja technicznego, pragmatycznego podejścia do życia marginalizuje duchowość kultur lokalnych ufundowanych na ludowych legendach, opowieściach i wierze. Wzrasta jednocześnie zaufanie do wiedzy różnorodnych „specjalistów", która sama siebie sytuuje „ponad" tradycją lokalną czy regionalną. Zasięg wiedzy technicznej jest olbrzymi i tworzy mocny związek z wiedzą potoczną czyli najbliższą egzystencji ludzkiej (Giddens 2007). Technika i technologia współczesna sama staje się kulturą uniwersalną formując nowe obyczaje, wzory zachowań, stosunku do tradycji, „tutejszości", „małej ojczyzny".

Mechanizmem tych zmian zawiaduje nauka, która jest podstawą procesu wątpienia, podważającego podstawy egzystencji ludzi. Wykorzystywana wiedza o warunkach życia społecznego jest istotnym elementem jego przekształcania. Do systemów wiedzy erodujących i przekształcających życie lokalne należy nie tylko wiedza o charakterze technicznym (choć mamy dziś prymat takiej wiedzy, która kreuje cywilizację technologiczną).

Innym czynnikiem przekształcającym dziś społeczności lokalne i regionalne jest współczesny indywidualizm czyli wzrost roli świadomości jednostek, która niweluje życie społeczne oparte w przeszłości na gotowych wzorach i trwałych praktykach społecznych zespalających tradycyjne kultury i społeczności. Jesteśmy świadkami stałej rewizji wszystkiego i w praktykach indywidualnych, i zbiorowych. Nowe mody, zwyczaje, style życia odwołujące się do wzorów zachodnich celebrytów i elit pieniądza, lansowane nieustannie przez mass-media, wygrywają z tradycją, która w szybkim czasie ulega zapomnieniu lub brutalnym przekształceniom. Postępuje indywidualizacja tożsamości, która traci kolektywny charakter. Oddziaływania globalne sprawiają, że ludzie nie kierują już takiej uwagi na bliskie otoczenie, ale dokonują stałych porównań z tym, co się dzieje w bardzo odległych miejscach i kulturach. Tożsamość staje się bardziej produktem stałej konfrontacji mieszkańców lokalnych środowisk życia ze światem zewnętrznym niż wytworem relacji wewnątrz społeczności terytorialnych. „Swojskość" wydarzeń, ludzi i miejsc nie zależy już tak bardzo od bliskiego otoczenia (Giddens 2007).

Poddawani jesteśmy wpływom mediów, które kształtują współczesne postrzeganie świata, czasu i przestrzeni. Dzisiejsze doświadczenie społeczne jest więc mocno zapożyczone przez informacje drukowane i wizualne. Media są jednocześnie wyrazem ale i narzędziem wykorzeniającym i globalizującym różnorodne tendencje. Główną cechą wpływów medialnych jest efekt kolażu (medialne prezentacje przyjmują postać przeplatanki zdarzeń, których nic nie łączy). Następuje w przekazywaniu informacji zanik narracji, opowieści i oddzielenie się faktów od ich znaczeń. Drugą cechą znamionującą medialne wpływy jest wtargnięcie odległych wydarzeń do sfery codziennych doświadczeń. Następuje „odwrócenie porządków"; często medialne przedstawienie wydaje się bardziej realne niż wydarzenia z naszego życia. Współcześnie więc media nie tyle odzwierciedlają rzeczywiste wydarzenia ale częściowo je wytwarzają.

Praktycznie całe ludzkie doświadczenie jest kształtowane przez socjalizację, stąd język staje się również jej głównym instrumentem i narzędziem symbolizującym doświadczenia dzięki czemu przyczynia się do ich utrwalania. Współcześnie socjalizacja powoduje ostateczne oddzielenie przestrzeni od miejsca „i proces ten ma dziś charakter globalny (Relph 1976). Wydarzenie zupełnie prawie wypiera lokalizację. Miejsce w tych prezentacjach przestaje zajmować centralną pozycję. Globalizacja oznacza splot i przecięcie wydarzeń i relacji „na odległość" z kontekstami lokalnymi.

Od połowy XX wieku świadomość historyczna ustępuje miejsca zupełnie innej. Ludzie przestali o sobie myśleć w kategoriach swego miejsca w historii, myślą bardziej o tworzeniu swojej historii. Łatwo obywają się bez przynależności do szeregu pokoleń i świata wielkich symboli. Zmienia się również optyka miejsca. Miejsca zostają ogołocone ze swej kulturowej i duchowej siły i wartości. Lokalność traci swą autonomiczną agorę, zdolność nadawania sensów i wartościowania świata. Wyobrażenia, wzory do naśladowania i idee do wyznawania przybywają z oddali, znikąd.

Cechą społeczeństw określanych jako nowoczesne stała się również tak daleko posunięta złożoność systemów stosunków społecznych i tak ogromna fragmentaryzacja indywidualnych ludzkich doświadczeń, że wspólność znaczeń i symboli kulturowych staje się czymś problematycznym i nie pozostającym w wyraźnym związku ze społecznym i przestrzennym usytuowaniem jednostek. Spostrzeżenie tego rodzaju przywiodło D. Bella (1994) do słynnej tezy o fragmentaryzacji kultury. Stanowisko Bella ujawnia najważniejszą kulturową konsekwencję nowoczesności jako formacji społecznej, którą staje się niespójność, wewnętrzne zróżnicowanie kultury czy wręcz jej amorficzność. Indywidualne doświadczenia wydają się różnicować zjawiska kulturowe daleko bardziej niż strategiczne pozycje w strukturze społecznej, co skutkuje rozproszeniem kultury i brakiem kulturowego „centrum".

Problemy wynikające z kontaktów społeczności lokalnych z coraz bardziej agresywnym procesem globalizacji można traktować jako zagrożenie dla integralności i tożsamości tych pierwszych. Dynamika procesów modernizacyjnych i globalizacyjnych uczyniła kulturę społeczności lokalnych i regionalnych czymś wewnętrznie sprzecznym. Kultura, która zawsze dotyczyła wielkich hierarchii, preferencji i oceniania, obecnie oznacza zatracenie tych hierarchii i nieobecność kategorycznych rozróżnień na lepsze i gorsze.

Dialektyka lokalności globalizacji

Te i inne czynniki destruują więzi o charakterze lokalnym i regionalnym tworząc jednocześnie więzi o światowym zasięgu. Globalny zasięg wzorów i praktyk społecznych z kolei związany jest z permanentną zmiennością lokalnych warunków i układów. Proces wzajemnych oddziaływań współczesnych globalności i lokalności ma charakter dialektyczny.

Możliwa dzięki nowoczesności globalizacja działalności ludzkiej jest pod pewnymi względami procesem rozwoju więzi o autentycznie światowym zasięgu. Związek lokalności i globalności przybiera charakter wielu dogłębnych przekształceń związanych z życiem codziennym. Innymi słowy zmiany zachodzące w codziennym życiu ludzi nawet małych zbiorowości są bezpośrednio związane ze stosunkami społecznymi funkcjonującymi na bardzo szeroką skalę. Są one kluczowe nie tylko dla funkcjonowania instytucji ale również dla zachowania i ciągłości tożsamości poszczególnych osób. Nowoczesność zastępuje coraz częściej wspólnotowość i tradycję znacznie większymi, bezosobowymi organizacjami i procesami.

W tych warunkach przekształcenia tożsamości i globalizacja stanowią dwa bieguny dialektycznej relacji między lokalnością a globalnością. Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorakich możliwości. W świecie kultury podporządkowanej technologii następuje z jednej strony trywializacja znaczących symboli kulturowych (religijnych, narodowych, lokalnych), z drugiej zaś ich odrodzenie, które jest społeczną reakcją na dominację uniwersalnych wzorów i zagrożenia tożsamości. Destrukcja tradycji osłabia region i lokalność, ale staje się często powodem jej rekonstrukcji, chociażby w formie produktu turystycznego (Rembowska 2006).

W wyniku procesu destrukcji lokalności mamy do czynienia ze zjawiskami dezintegracji środowiska człowieka rozumianego w tradycyjnym sensie, a w sensie humanistycznym przekształcenia miejsca w przestrzeń. Rodzi się napięcie między światem anonimowego pankulturalizmu, a potrzebą konkretnej przynależności do wspólnoty. Przemianom ulega sama kategoria przynależności (Rembowska 2005).

Tendencjom do rozpraszania tożsamości towarzyszą dziś tendencje przeciwne - do budowania tożsamości dających poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia w szybko zmieniającym się świecie społecznym. Obie te tendencje prowadzą w różne strony. W pierwszym przypadku do bezrefleksyjnego wyboru, dryfowania pomiędzy wieloma możliwościami samookreślenia, w drugim do trzymania się wybranego wzoru, niezależnie od okoliczności (Bauman 2007). Lokalna skala zjawisk społecznych wydaje się mimo opisanych zagrożeń sprzyjać kreowaniu tożsamości nie tylko jednostkowej i grupowej ale również identyfikacji terytorialnej. Niewielka skala zjawisk lokalnych, możliwości kontroli społecznej, większa przejrzystość życia społecznego sprzyjają potencjalnie integracji mieszkańców małych społeczności.

Globalizacja dokonuje swoistej inwazji w lokalność, lecz nie prowadzi do zniszczenia lokalnych kontekstów; wręcz przeciwnie, nowe formy lokalnej tożsamości są przyczynowo związane z procesami globalizacji. W warunkach demokracji społeczności terytorialne mogą stać się istotnym „aktorem" współczesnych przemian. Od ich świadomości (wiedzy, poglądów, umiejętności i postaw)

oraz zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego zależy przebieg procesu globalizacji w skali lokalnej czy regionalnej. Szczególna rola przypada elitom lokalnym, które mają możliwość, świadome wszelkich konsekwencji, przewidywać zagrożenia globalizacji i wypracowywać politykę perspektywiczną. Stawia to przed elitami olbrzymie wymagania dotyczące kompetencji, odwagi i społecznego myślenia.

W ideologiach „małych ojczyzn" można współcześnie widzieć ruch sprzeciwu wobec idei globalnego porządku, dominującej czy zinstytucjonalizowanej kultury, wobec wizji jakiegoś uniwersum lub ideologii „wielkiej zmiany".

Zakończenie

Współczesne procesy globalizacji wprowadziły, nieznany dotychczas w takiej skali, nowy wymiar organizacji życia społecznego. Nie wyeliminowały one jednak przestrzeni jako determinanty wyborów społecznych. Choć wytwarzanie znaczeń i wartości zostało wyzwolone z więzów, które narzucała lokalność, sama lokalność nie straciła walorów dla ludzkiego bytowania. Jednakże w świetle dynamicznych przekształceń treści, które w przeszłości niosły ze sobą względnie izolowane i trwałe społeczności terytorialne, trudno dziś podchodzić do nich w badaniach na wzór francuskiego regionalisty i twórcy *geographie humaine* – Paula Vidala de la Blache'a. Społeczności lokalne czy regionalne przestały być współcześnie zjawiskami – całościami, które można opisywać z perspektywy trwałości, swojskości, odrębności kulturowej naznaczającej przestrzeń i krajobraz. Są dziś uwikłane w proces przemian i wymagają takiego warsztatu badawczego, który udźwignąłby dialektykę tych przemian, dialektykę ufundowaną na opozycji swojskiego i obcego, bliskiego i dalekiego, znanego i nieznanego, lokalnego i globalnego, trwałego i przemijającego. Dynamiczny model przemian społeczności i zbiorowości lokalnych musi się zderzyć z wieloma nowymi pytaniami badawczymi. Należy do nich między innymi pytanie: jak pogodzić rozumienie lokalności opisywanej przez takie pojęcia, jak „deterytorializacja", utrata fundamentów i stabilizacji kultury, już nie zakotwiczonej w jakichś określonych miejscach, ze zjawiskami faktycznego przywiązania jednostek i grup społecznych do miejsca?

LITERATURA

Bauman Z., 2007, *Tożsamość. Rozmowa z Benedetto Vecchim*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

Bell D., 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa.

Giddens A., 2007, *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa.

Held D., McGrew A., Golblatt D., Pcrraton J., 1999, *Global transformations*, Polity Press, Cambridge.

Kempny M., 2002. *Jak wiąże się ze sobą to, co globalne, narodowe i lokalne w świecie wprawionym w ruch?* [w:] *Lokalny, narodowy, ponadnarodowy*, A. Szpociński (red), Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

Relph E., 1976, *Place and Placelessness*, Pion, Londyn.

Rembowska K., 2002, *Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Rembowska K., 2005, *Środowisko człowieka – nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Geografia jako nauka o przestrzeni, środowisku i krajobrazie*, W. Maik. K. Rembowska, A. Suliborski (red.), Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź.

Rembowska K., 2006, *Tożsamość jako czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego*, [w:] Przestrzenne zróżnicowanie procesów transformacji społeczno-gospodarczej w regionie łódzkim, A. Jewtuchowicz, A. Suliborski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Vidal de la Blache P., 1922, *Principes de geographie humaine*, Annand Colin, Paryż.

Werlen B., 1993, *Society, action and spece. Analtemative human geography*, Routledge, Londyn–Nowy Jork.

LOKALNOŚĆ W DOBIE GLOBALIZACJI. ZAGROŻENIA I WYZWANIA

Wstęp

Współczesne przemiany, którym podlega Polska są wielowymiarowe i wielopłaszczyznowe. W tym artykule chcę przedstawić kulturowy wymiar wpływu procesów globalizacji na kondycję wspólnot lokalnych. Ujawnia się on na poziomie wartości, ideałów, norm życia społecznego, sposobów widzenia świata i stylów życia. Skupiam się głównie na tych przemianach, które prowadzą do erozji Polski lokalnej, a związane są z deterytorializacją władzy ekonomicznej i kulturowej. Efektem tego jest min. proces przekształceń struktury społecznej grup lokalnych, przejawiający się w produkcji ludzi zbędnych. Wynikający stąd problem braku poczucia bezpieczeństwa i pewności zagraża życiu lokalnemu. Prymat kultury masowej i myślenia pragmatycznego doprowadza do destrukcji i ponownej konstrukcji systemów wartości i norm życia lokalnego. Ma to wpływ na stan tożsamości lokalnej.

Założenia

Polska należy do krajów, które z jednej strony przezwyciężają instytucje i aksjologię socjalizmu państwowego, z drugiej zaś budują nowe struktury systemowe oraz dostosowują się do globalnego porządku, który wraz z otwarciem się na świat w istotny sposób zmienia nasze życie we wszystkich jego aspektach. Na te wielkie zmiany można patrzeć na różne sposoby. Wśród punktów widzenia szczególnie istotny jest ten, który można określić mianem „kulturowy". Większość ujęć obecnych przemian w Polsce i szerzej w naszym regionie Europy, nawet te, które sprawiają wrażenie czysto ekonomicznych czy politycznych, jest na różne sposoby uwikłane w kwestie kultury. Kwestie te są widoczne na poziomie wartości, ideałów, norm życia społecznego, sposobów widzenia świata czy stylów życia. Kultura wpływa na stopień rozumienia szybko zmieniającej się rzeczywistości, stosunek do niej, stopień terytorialnej i społecznej identyfikacji i integracji itp. Ma ona również swe implikacje przestrzenne, które śledzą geografowie. Dla geografów kultura jest istotną płaszczyzną interpretacyjną badanej przez nich rzeczywistości. Kierując się przekonaniem o szczególnym znaczeniu kultury w obecnych przemianach ustrojowych – chciałabym wskazać na niektóre kierunki przemian kulturowych, te zwłaszcza, które wnosi globalizacja do spo-

sobów myślenia, funkcjonowania, porządków społecznych, tradycji kulturowej i tożsamości mieszkańców wcześniej domkniętych względnie całości jakim był świat lokalny. Obecne czasy gwałtownych przemian domagają się by owo transformacyjne „przejście", owe przekształcenia doświadczeń życiowych ludzi stały się przedmiotem zainteresowań badaczy społecznych.

Globalizacja jest zjawiskiem pojemniejszym, niż się zdaje. Kategoria ta pretenduje do pojęcia wyjaśniającego współczesną kondycję człowieka. To, co rozumiemy pod pojęciem globalizacji oznacza, że procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, z którymi mamy do czynienia w obrębie narodów, regionów czy mniejszych grup terytorialnych w coraz większym stopniu przekraczają tradycyjnie rozumiane granice narodowe i państwowe, identyfikowane dodatkowo z granicami odrębnych kultur. A zatem globalizacja znamionuje ponadnarodowy charakter procesów, w tym kulturowych. W porównaniu z transnarodowością, globalizacja jest procesem bardziej abstrakcyjnym, mniej zinstytucjonalizowanym i nie odwołującym się intencjonalnie do konkretnych narodów, co widać, gdy bierze się pod uwagę rozwój technologiczny masowej komunikacji międzynarodowej, niebywałą dynamikę kultury popularnej czy finanse światowe.

Zjawiska o globalnym zasięgu stawiają pod znakiem zapytania dotychczasowe, binarne traktowanie czasu i przestrzeni. Pociąga to za sobą przejście od dwuwymiarowej przestrzeni euklidesowej, z podziałem na jej „centrum" i „peryferie" oraz wyraźnie zaznaczonymi granicami, do wielowymiarowej przestrzeni globalnej z jej nieciągłymi i wzajemnie się przenikającymi subprzestrzeniami. Zamiast badań wspólnot czy grup terytorialnych jako odrębnych jednostek pojawia się wymóg badań lokalności i regionów jako komponentów globalnego terytorium. Lokalne i globalne – oba te wymiary przenikają się i wymagają łącznego potraktowania oraz interpretacji pokazującej, jak wygląda ponadlokalny wzór zakorzeniony w konkretnym terytorium. Zdaniem P. Starosty (1995) globalne społeczeństwo wyłoniło z siebie ideologię lokalizmu jako swoją antynomię.

Pojęcie „lokalizmu" okazało się bardzo przydatne do diagnozowania przeobrażeń kultury przełomu XX i XXI wieku. Lokalizm oznacza bowiem względną autonomię oraz upodmiotowienie konkretnych społeczności terytorialnych w zakresie gospodarczym, społecznym i kulturalnym, w ramach szerokiego układu społeczno-przestrzennego i politycznego (Rembowska 2003). Szczególna jest również aktualność w dobie postkomunizmu i współczesnej globalizacji idei „małych ojczyzn". Figura „małej ojczyzny" może być dzisiaj potraktowana jako „zwornik" postrzegania jednostki w planie makro i mikrostruktury społecznej, postrzegania w perspektywie podmiotowej tego, co dziś lokalne i globalne. Lokalizm legitymizuje również powrót do „geografii kultury". Powrót ten oznacza renesans lokalności w ramach rozważań przebiegających w megaskali, czyli dyskursu globalizacji. W tym kontekście rodzi się coś w rodzaju „geografii emocjonalnej", „geografii pamięci", „geografii tożsamości", ale też geografii współczucia, nieszczęścia, czy bezradności.

Polska lokalna przeszła w ostatnim półwieczu istotne przekształcenia, które nadszarpnęły wydatnie jej integralność i samostanowienie. Socjalistyczna polityka totalitaryzmu i zrównywania oraz prymat ekonomicznych wartości w życiu społecznym doprowadziły w dużym stopniu do ubezwłasnowolnienia społeczności lokalnych w ich różnorodnych funkcjach. Transformacja w kierunku odbudowy samorządności lokalnej i lokalności jako wartości konfrontować się dziś musi z prymatem pragmatyzmu gospodarczego i różnorodnymi wpływami globalizacji.

Skutki procesów globalizacyjnych nie wykazują powszechnie zakładanej jednorodności. Globalizacja w równym stopniu dzieli i jednoczy ludzi, a przyczyny podziału świata są takie same jak czynniki pobudzające do jego uniformizacji. Konsekwencje globalizacji są bardzo różnorodne, często trudne do identyfikacji, a w wymiarze aksjologicznym wieloznaczne. W tym tekście chciałabym skupić się na tych, które odnoszą się do społecznie ukonstytuowanej skali lokalnej zjawisk i ukazać wpływ globalizacji na destrukcję oraz wyzwania związane z nową konstrukcją lokalnych całości.

Erozja lokalności

Globalna gospodarka stwarza fundamentalny rozziew między narodowymi instytucjami politycznymi a międzynarodowymi siłami gospodarczymi. Zamiast świata, w którym narodowa polityka kieruje siłami ekonomicznymi, globalizacja tworzy świat, w którym pozanarodowe siły geoekonomiczne dyktują narodową politykę gospodarczą (Thurow 1999). Wraz z postępującą globalizacją rządy narodowe tracą wiele ze swoich tradycyjnych środków ekonomicznej kontroli. Narodowe gospodarki uwikłane w globalne sieci zależności stopniowo zanikają.

Siły o pozanarodowym charakterze są w dużej mierze anonimowe, a przez to trudne do określenia. Nie tworzą jednolitego systemu czy porządku. Poczucie niepewności jest zupełnie zrozumiałą reakcją na sytuację pozbawioną jasnych mechanizmów kontroli. W swym najgłębszym znaczeniu pojęcie globalizacji przekazuje nieokreślony, autonomiczny charakter świata i jego spraw oraz brak centrum. Zdaniem Z. Baumana (2000) globalizacja jest inną nazwą „nowego nieporządku" świata. Wszystkie trzy filary, na których wspierała się kiedyś suwerenność władzy państwowej – samowystarczalność militarna, gospodarcza i kulturalna – przestała być w dzisiejszej dobie w pełni możliwa. Rzuca się w oczy rezygnacja państwa z utrzymania równowagi między wzrostem konsumpcji i przyrostem produkcji. Kontrolowanie tej równowagi jest w świecie zaniku granic celnych i wolnego handlu prawie niemożliwe. Rozróżnienie na rynek „wewnętrzny" i „zewnętrzny" jest pod każdym względem coraz trudniejsze do utrzymania. Światowe rynki finansowe narzucają swe prawa i nakazy światu. Globalizacja jest w istocie totalitarnym rozszerzeniem ich logiki działania na większość aspektów życia. Z powodu nieograniczonego i niepowstrzymanego rozprzestrzeniania się zasad wolnego rynku, a nade wszystko swobodzie

przepływu kapitału i środków finansowych, ekonomia coraz bardziej wymyka się spod kontroli politycznej.

Dostępność środków umożliwiających szybkie podróżowanie i komunikowanie się, liberalizacja polityczna oraz gospodarcza rozpoczęła charakterystyczny dla współczesności proces erozji wszelkich okopanych w swej lokalności „całości" społeczno-kulturowych oraz ich kwestionowanie. Tak jak w przeszłości, czas i przestrzeń przyczyniały się do tworzenia trwałych i względnie stabilnych całości społecznych (społeczności lokalnych), tak dziś przemiana znaczeń czasu i przestrzeni ma udział w słabości i kruchości życia współczesnych wspólnot. Doświadczane obecnie kurczenie się czasu i przestrzeni nie tyle ujednoliciło ludzką kondycję, ile ją spolaryzowało, wyzwala ono bowiem niektóre jednostki z więzów terytorialnych i pewnym czynnikom konstruującym wspólnotę lokalną nadaje sens eksterytorialny.

Efektem tego jest proces przekształceń struktury społecznej społeczności lokalnych, w toku którego ustanawiana jest nowa hierarchia społeczno-kulturowa na skalę światową. Znajdującym się na szczycie hierarchii mobilności, swoboda poruszania przynosi korzyści. Dla nich jest to zapowiedź nie spotykanej do tej pory wolności od fizycznych ograniczeń oraz niesłychanych możliwości poruszania się i działania na odległość. Dla innych wiąże się z niemożnością podróżowania i skazanie ich na prowincjonalizm. Jednym globalizacja zwiastuje więc nową swobodę, dla innych ograniczenia. Niektórzy stają się ludźmi w pełni „globalnymi", podczas gdy inni tkwią w swojej „lokalności", co w świecie, w którym ludzie globalni nadają ton i ustalają reguły gry, nie jest dobrym położeniem. Dla mobilnej elity oznacza to dosłownie „od-fizycznienie" władzy (Bauman 2000). Bogacenie się jest na dobrej drodze by uniezależnić się od odwiecznych związków z wytwarzaniem produktów, przerabianiem surowców, tworzeniem miejsc pracy i zarządzaniem ludźmi. Dawniej bogaci potrzebowali biednych, by czynili ich bogatymi. Nowi bogacze nie potrzebują już biednych. Bogaci są globalni, nędza lokalna (Kapuściński 1996).

Światowy wymiar konkurencji doprowadził do oswobodzenia procesów decyzyjnych z więzów terytorialnych – więzów, które nakłada lokalność czy terytorium. Prawdziwymi decydentami są dziś międzynarodowe, eksterytorialne kapitały. Wspólnoty terytorialne mają niewiele do powiedzenia, jeśli chodzi o decyzje podejmowane przez inwestorów. Ludzie, którzy inwestują nie są często w żaden sposób powiązani z określonym miejscem w przestrzeni. Tylko od nich zależy przeniesienie firmy w miejsce, w którym poczują szansę wyższych zysków. Mobilność – zdobycz głównie ludzi bogatych, inwestorów, właścicieli kapitałów, oznacza nowe zjawisko oddzielenia władzy od związanych z nią obowiązków (wobec pracowników, ale także słabszych grup społecznych czy społeczności lokalnej jako całości) na skalę do tej pory nie spotykaną. Dla kapitałów jest to równoznaczne ze zwolnieniem z obowiązku uczestniczenia w życiu codziennym wspólnot terytorialnych, w obrębie których działają. Pojawia się nowa asymetria pomiędzy eksterytorialną naturą władzy a terytorialnością życia

lokalnego. Pozbawiona lokalnego zakotwiczenia „władza pieniądza" może bez uprzedzenia przenieść swe aktywa w inne miejsce, nie dbając o konsekwencje dokonanej przez siebie eksploatacji. Nowa swoboda jaką uzyskuje obecnie kapitał światowy przypomina sytuację tzw. „nieobecnych dziedziców", którzy słynęli kiedyś z tego, że stale przebywając poza granicami swych posiadłości, skandalicznie zaniedbywali potrzeby społeczności lokalnych, na koszt których żyli. W przeciwieństwie do „nieobecnych dziedziców" z przełomu ery feudalizmu i kapitalizmu, dzisiejsi kapitaliści i finansiści, dzięki swobodzie ruchu, jaką zyskały ich kapitały, nie stają wobec trwałych barier, które skłaniałyby ich do ustępstw na rzecz lokalności (Bauman 2000). Ograniczonej lokalnymi węzłami społeczności pozostają często problemy naprawiania i likwidacji szkód w sytuacji zmiany decyzji lokalizacyjnej przez eksterytorialny kapitał. Firma może poruszać się swobodnie, lecz konsekwencje jej działania, związane z miejscem, w którym się znajdowała, pozostają. Każdy, kto możne swobodnie skądś odejść, może też uciec od konsekwencji. To najważniejsze zdobycze zwycięskiej wojny z przestrzenią.

Współczesna nieustanna modernizacja, traktowana przez międzynarodowe kapitały jako środek prowadzący do wzrostu opłacalności inwestycji, zmienia w wydatnym stopniu kondycję lokalnych wspólnot. Cała produkcja i konsumpcja poddane zostały prawom rynku oraz pieniądza, a procesy komercjalizacji i monetaryzacji źródeł utrzymania przeniknęły do społeczności lokalnych. Efektem tego jest upadek wielu tradycyjnych dziedzin wytwarzania i usług oraz związane z tym bezrobocie. Jednocześnie globalne rozwiązania lokalnych problemów, okazały się mrzonką. Odwrotnie, społeczności lokalne muszą ponosić konsekwencje triumfu nowoczesności. Stają przed koniecznością szukania lokalnych rozwiązań globalnych problemów (Martin, Schumann 1999).

W wyniku tego następuje zdecydowane zróżnicowanie warunków życia całych społeczności oraz różnych grup w ich obrębie. Immanentnym efektem procesu globalizacji jest postępująca izolacja, segregacja przestrzenna, separacja oraz wykluczenie. Globalizacja stała się źródłem marginalizacji coraz większych grup ludzi, wręcz produkcji ludzi – odpadów, ludzi zbędnych (Bauman 2004). Wprawiła w ruch procesy, które pozbawiają ludzi zadawalających ich wcześniej sposobów i środków przeżycia, i w znaczeniu biologicznym i społeczno-kulturowym. Bezrobocie i trudności ze zdobyciem i utrzymaniem pracy to jedna z podstawowych przyczyn marginalizacji ludzi i pozbawienia ich potrzebnej w życiu stabilności. Wydaje się że jest to już stała tendencja, nowy kształt normalności.

Żywiołowy, nieuregulowany i wymykający się politycznej kontroli charakter procesów globalizacyjnych zaowocował powstaniem kruchej i niepewnej równowagi sił, co pogarsza stan bezpieczeństwa wspólnot lokalnych. Wpływa to na strategie życiowe, relacje międzyludzkie w ich obrębie i stopień ich integracji. Z reguły problem ludzi „zbędnych" rozpatruje się w kategoriach czysto finansowych. Odpowiedź na wyzwanie, jakie stanowią, ma również czysto finan-

sowy wyraz i przybiera postać gwarantowanych lub przypadkowych zasiłków, uzależnionych od kondycji państwowych dochodów. Konieczność zapewnienia środków na utrzymanie „ludzi zbędnych" to jednak tylko jeden aspekt problemu, jaki bezrobotni stanowią dla siebie i dla innych. Znacznie donioślejszym problemem jest fakt, jak przywrócić tych ludzi społeczeństwu, jak zlikwidować społeczną „bezdomność", której towarzyszą utrata poczucia własnej wartości i sensu życia. Grupa zmarginalizowanych, niechciana, co najwyżej tolerowana, sprowadzana do roli biernego adresata działań społecznej pomocy, obiektu akcji charytatywnych, oskarżana o próżniactwo i podejrzana o przestępcze skłonności jest coraz większym problemem społeczności lokalnych.

Złożony problem braku poczucia bezpieczeństwa i pewności, które wywołuje proces globalizacji, bywa również często sprowadzany do pozornie prostego zagadnienia „prawa i porządku". Jednak w większości wypadków troska o bezpieczeństwo nie ogranicza się jedynie do niepokoju o bezpieczeństwo fizyczne osoby i jej mienia; przeciwnie bywa pełna znaczeń odwołujących nas do pełnego wymiaru egzystencji współczesnego człowieka, jakim jest brak poczucia bezpieczeństwa i niepewność. Niestałość pozycji społecznych, mglistość perspektyw, życie z dnia na dzień, bez realnej szansy na osiągnięcie trwałej stabilności, nieprzejrzystość reguł, które trzeba poznać i opanować, aby przetrwać, są to bardzo dotkliwe warunki życia dla ludzi zmarginalizowanych. Istotny jest fakt, że nikt nie potrafi znaleźć remedium na ten bieg wypadków. Nie jest to również kwestia chwilowej zapaści, czy dekoniunktury; nie są to przejściowe trudności. Wydaje się, że korzenie problemu sięgają głęboko i są poza naszym zasięgiem.

Globalizacja kulturowa ma ambiwalentny charakter. Z jednej strony pociąga za sobą straty kulturowe nie do odrobienia; ujednolica i standaryzuje obyczaje, przyzwyczajenia, wzory zachowań, jednakże jej oddziaływanie ma także korzystne aspekty: tworzy pewne nawyki, obyczaje, style życia wspólne ludziom niezależnie od granic narodowych, etnicznych, religijnych, które pozwalają pokonać wiele nieporozumień wynikających z poczucia obcości ludzi różnych kultur.

Zagrożenia życia lokalnego wynikają głównie z tego, że centra, w których wyznacza się współczesne hierarchie wartości i cele rozwoju, znajdują się poza zasięgiem lokalnych społeczności, a w związku z tym lokalność coraz bardziej zdaje się na sensotwórcze działania, nad którymi nie ma kontroli. W obszarze lokalności gromadzą się skutki decyzji zapadających nie tylko na giełdach papierów wartościowych, w bankach „gdzieś daleko w świecie" ale również w sferze produkcji nowej kultury światowej, będącej w dużym stopniu zaprzeczeniem tradycji w tym względzie (Benedikt 1995). Tania komunikacja, czyli bezustanny dopływ z zewnątrz wiadomości oznacza, że zdobyta wcześniej informacja jest szybko tłumiona i wypierana przez inną. Nowe informacje zalewają i niszczą raczej pamięć grupową, aniżeli karmią i utrwalają ją. Słabość i krótkie życie tworzonych współcześnie wspólnot wydaje się wynikać ze zmniejszenia się lub wręcz niwelacji przepaści między komunikacją wewnątrz-

grupową, a procesem wymiany informacji pomiędzy wspólnotami (Burszta 1998). Przewaga tej drugiej, w związku z prymatem mediów elektronicznych w dzisiejszej komunikacji społecznej, powoduje, że łatwo zapomina się własną tradycję. Dawniej lokalne autorytety na użytek innych mieszkańców wspólnoty „przesiewały", wartościowały i przetwarzały wiadomości docierające „z zewnątrz" za pośrednictwem mediów. Aby tak się działo mieszkańcy musieli usłyszeć „lokalny autorytet", potrzebowali zatem agory, miejsca wspólnych spotkań. Dziś agory są w zaniku, zastąpiły je centra handlowo-rozrywkowe, ale są one za duże by mogły wytworzyć się tam jakieś struktury społeczne, i przyciągają ludzi na zbyt krótko, by struktury te mogły utrwalić się. Telewizja i internet stanowią studnię bez dna informacji nieprzesortowanych, pozbawionych struktury.

Tradycyjne struktury i formy kultury lokalnej zmuszane są do odwrotu. Proces ten zapoczątkowany został wraz z tworzeniem się społeczeństwa industrialnego, dziś zaś uległ przyspieszeniu w związku z inwazją elektronicznych, masowych środków komunikacji. Niegdyś ludzie postrzegali siebie jako element szerszego ładu. Hierarchiczny porządek, w który wierzyli nadawał sens światu i wydarzeniom życia społecznego oraz znajdował swoje odzwierciedlenie w hierarchiach ludzkiego społeczeństwa. Byli przywiązani do jakiegoś miejsca, przypisanej im roli i pozycji społecznej. Nowoczesność narodziła się dzięki zdyskredytowaniu takich hierarchii. Dyskredytację tych hierarchii określono mianem „odczarowania" świata (Tylor 1996). Dziś żyjemy w świecie lansującym indywidualizm, w którym każdy ma prawo sam wybierać własny styl życia, kształtować własne życie na wiele sposobów. Te możliwości są chronione przez systemy prawa.

Odczarowanie świata wiążę się z innym fenomenem nowoczesności, który można nazwać prymatem rozumu instrumentalnego. To ten rodzaj racjonalności, w którym posługujemy się najbardziej ekonomicznymi sposobami wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność i zyski – to kryterium takiego rozumowania. Rodzi się lęk, że suwerenne cele, które powinny kierować naszym życiem, zostaną przesłonięte przez postulat maksymalnej wydajności. Prymat racji instrumentalnych nie jest kwestią nieświadomej tendencji. W tym kierunku popychają nas potężne mechanizmy życia społecznego. Konsekwencją indywidualizmu i rozumu instrumentalnego jest fakt, że struktury społeczeństwa przemysłowo-technicznego wyraźnie ograniczają nasze wybory, wymuszając na wspólnotach i jednostkach akceptację racji instrumentalnych, które mogą być nawet wysoce szkodliwe społecznie. Istnieje również inna postać utraty wolności – niechęć do współrządzenia na rzecz dobrodziejstw życia prywatnego o ile rząd zapewni środki wystarczające do zaspokojenia potrzeb i zagwarantuje ich powszechną dystrybucję. Wiąże się to z utratą kontroli nad władzą. Gdy aktywność obywatelska zanika, wtedy pojedynczy obywatel pozostawiony zostaje samemu sobie w obliczu machiny biurokratyczne państwa i bezradny wobec niej.

Przemiany tożsamości

Efektem opisanych wyżej przemian kulturowych są problemy erozji i przekształceń tożsamości lokalnej. Uwidacznia się w ten sposób napięcie pomiędzy światem anonimowej kultury masowej a potrzebą konkretnej przynależności do społeczności o lokalnym charakterze.

Tożsamość lokalna tworzy się zarówno w realnych, konkretnych stosunkach społecznych, jak i w relacjach wyobrażeniowych oraz symbolicznych. Jednym z najważniejszych obszarów, w którym dokonuje się proces utożsamień, czyli samookreślenia ludzkiej osoby jest terytorium, któremu przypisuje się znamiona rodzinności. Innymi słowy dla bycia sobą i dla samopoznania człowiek potrzebuje miejsca – w sensie dosłownym i symbolicznym – gdzie czułby się „u siebie", które mógłby traktować jako przestrzenne potwierdzenie i umocnienie swej tożsamości. Wprawdzie niektórzy podkreślają „wędrowną" kondycję współczesnego człowieka, przypisując mu, zwłaszcza we współczesnej kulturze, mentalność turysty, emigranta względnie imigranta, to jednak również ten włóczęga z wyboru, zmieniający z konieczności miejsce pobytu, dokonuje na miarę swoich możliwości jakiejś selekcji i jakiejś preferencji pośród owych miejsc. Radykalna bezdomność jest dla osoby ludzkiej głębokim okaleczeniem, a utrata domu – egzystencjalną katastrofą. Utożsamianie się z miejscem, należy więc do podstawowych warunków ludzkiej kondycji. Innym obszarem osobowej tożsamości jest pamięć, czyli przyswajanie sobie historii, zarówno w węższym, egzystencjalnym, jak i w szerszym, kulturowym znaczeniu. Utrata pamięci jest równoznaczna z samozapomnieniem. Powoduje wyobcowanie się z historii, która do osoby należy, oraz czyni ją niezdolną do projektowania przyszłości. Godzi zatem w tożsamość osoby. Bodaj najważniejszym obszarem ludzkiego samookreślenia, który przenika wszystkie dotąd wymienione, są relacje z innymi i zakorzenienie w kulturze – świecie wartości, norm i wzorów.

Lokalna skala zjawisk społecznych wydaje się sprzyjać kreowaniu tożsamości nie tylko indywidualnej i grupowej ale również identyfikacji terytorialnej i zakorzenieniu w lokalnej tradycji. Problemy wynikające z kontaktów społeczności lokalnych z coraz bardziej agresywnym procesem globalizacji można traktować jednak jako zagrożenie dla integralności i tożsamości tych pierwszych. Wydaje się błędnym tropem próba traktowania kultury globalnej jako przestrzennego rozszerzenia modelu kultury narodowej, istniejącej w granicach państw. Określenie *global culture* odsyła raczej do nieograniczonego obszaru, w którym dokonuje się interakcja, zderzenie, mieszanie elementów różnych lokalnych kultur. Globalizacja wyraża się nie tylko w sferze dyfuzji wartości, modeli, wzorów konsumpcji, ale także w postaci zmieniającej się roli przypisywanej kulturze w zakresie integracji jednostek na społecznej scenie. Dynamika procesów modernizacyjnych uczyniła kulturę społeczności lokalnych czymś wewnętrznie sprzecznym. Kultura, która zawsze dotyczyła wszelkich hierarchii, preferencji i oceniania, obecnie oznacza zatracenie wszelkich hierarchii i nieobecność

kategorycznych rozróżnień na lepsze i gorsze. Jest więc zaprzeczeniem wizji hierarchicznej struktury, której podstawę stanowi zespół centralnych wartości, gwarantujący odtwarzanie ładu kulturowego i czytelność treści kulturowych, tak istotnych dla budowania tożsamości i spójności społeczności lokalnych.

Globalizacja dokonuje swoistej inwazji w lokalność, lecz nie prowadzi do zniszczenia lokalnych kontekstów; wbrew przeciwnie, nowe formy lokalnej tożsamości kulturowej są przyczynowo związane z procesami globalizacji. Jeżeli domeną procesów tożsamościowych w przypadku społeczeństw przeszłych była aktywność zawodowa i funkcje pełnione w sferze publicznej lub rodzinie, to współcześnie tożsamość kształtuje się na obszarze czasu wolnego. W zglobalizowanym świecie społeczne determinanty tożsamości ustąpiły miejsca kulturowym strategiom jej budowania (Hobsbawm, Ranger 1983).

Ciekawym jest pytanie: jak pogodzić takie właśnie rozumienie „lokalności", zgodnie z którą można obecnie mówić o „deterytorializacji", „utracie wszelkich fundamentów", „destabilizacji" kultury, już teraz nie zakotwiczonej w jakiś określonych miejscach, skutkiem czego jej „nosiciele" żyją jak „wykorzenieni" i „bezdomni", nie potrafiący nigdzie znaleźć swego miejsca na ziemi, ze zjawiskami faktycznego przywiązania jednostek, grup społecznych do miejsca.

Podsumowanie

Demokratyzacja społeczeństwa i rozwój samorządności jest szansą dla szerokiego zaangażowania w rozwiązywanie problemów lokalnych. Społeczności lokalne mogą się stać istotnym „aktorem" współczesnych przemian; od ich świadomości (wiedzy, poglądów, umiejętności i postaw), oraz zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego zależy przebieg procesu globalizacji w skali lokalnej. Szczególna rola przypada elitom lokalnym, które mogą podporządkować się nowym prawom wielkiej skali, narażając społeczności na wynikające z tego zagrożenia, albo świadome różnorakich konsekwencji, przewidywać je i wypracowywać politykę, której cele powinny mieć charakter społeczny i perspektywiczny. Stawia to przed elitami olbrzymie wymagania dotyczące kompetencji, odwagi i społecznego myślenia. Od efektów ich decyzji i działań zależeć będzie percepcji przemian, postrzeganie ich bądź jako zagrożenia, ryzyka degradacji i marginalizacji społecznej, albo przeciwnie – jako szansy awansu, nowych możliwości.

LITERATURA

Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, PIW, Warszawa.

Bauman Z., 2004, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Benedikt M., 1995, *On cyberspace and virtual reality*, [w:] *Man and Information Technology*, IVA, Sztokholm.

Burszta W.J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

Hobsbawm E., Ranger T., (red.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kapuściński R., 1996, *Lapidarium III*, Warszawa.

Martin H.P., Schumann H., 1999, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

Rembowska K., 2003, *Region i lokalność w świetle nowych geograficznych perspektyw badawczych*, [w:] *Wymiar i współczesne interpretacje regionu*, I Sagan, M. Czapczyński (red.), Gdańsk-Poznań.

Starosta P., 1995, *Poza metropolią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Thurow L. C., 1999, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

Tylor Ch., 1996, *Etyka autentyczności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

TOŻSAMOŚĆ JAKO CZYNNIK ROZWOJU LOKALNEGO I REGIONALNEGO

WSTĘP

Polskie społeczeństwo po wieloletnich doświadczeniach funkcjonowania centralizmu jako głównej zasady państwa socjalistycznego, która negatywnie waloryzowała lokalizmy i regionalizmy, traktując je jako historyczny przeżytek, synonim egoizmu, partykularyzmu i wyraz szkodliwych interesów grupowych, od kilkunastu lat poddawane jest następnemu po socjalistycznym, eksperymentowi społecznemu, który działa w różnorodny sposób na identyfikację osobową, społeczną oraz więzi terytorialne. Z jednej strony transformacja uruchomiła mechanizmy demokratyzacji, które wydatnie zwiększają szansę na wzrost samorządzenia i samo-organizowania się społeczeństwa, stwarzając warunki wspólnego działania, współdecydowania o losach, zwłaszcza społeczności lokalnych, kreując przestrzeń dla społecznej aktywności, różnorodnych więzi społecznych i społecznych wolności. Z drugiej strony urynkowienie gospodarki, poddawanie szerokiego zakresu życia społecznego kierunkującemu działaniu rachunku ekonomicznego, w konsekwencji zwiększyły zagrożenie społeczne, poszerzając sferę bezrobocia i biedy społecznej, dysproporcji społecznych, rywalizacji i konfrontacji społecznej, które działają na rzecz trwałych podziałów społecznych i terytorialnych, pod znakiem zapytania stawiając kwestię solidarności i współpracy międzyludzkiej.

Jednocześnie z transformacją wzrasta oddziaływanie globalizacji na współczesne życie gospodarcze i społeczne. Globalizacja prowadzi m.in. do indywidualizacji i pragmatyzacji zachowań ludzkich, do alienacji społecznej, ekonomicznej, przestrzennej i środowiskowej. Dochodzi do utraty roli miejsca w życiu indywidualnym i zbiorowym. Jednostki tracą poczucie związku nie tylko z terytorium, ale i różnymi kręgami społecznymi. Indywidualizacja i relatywizacja norm społecznych wiedzie do zamykania się w prywatności, a to implikuje wzrost społecznej apatii. Nie ulega również wątpliwości, że globalizacja pociąga za sobą daleko idącą dezintegrację mechanizmów społecznej kontroli i powstanie społeczeństwa konsumpcyjnego opartego na ostrej rywalizacji, która prowadzi do zmniejszenia sfery bezpieczeństwa społecznego i redukcji sfery publicznej. Gdy zwiększa się poczucie społecznej i przestrzennej alienacji rosną napięcia społeczne wywoływane procesami towarzyszącymi globalizacji.

Gwałtowny rozwój techniki minimalizuje dystanse, a jednocześnie środki masowego komunikowania przyczyniają się do homogenizacji dawniej lokalnych, regionalnych czy narodowych wzorców społeczno-kulturowych. W wyniku tych procesów mamy do czynienia ze zjawiskiem dezintegracji środowiska człowieka. Jednostki stykają się z rzeczywistością w coraz większym zakresie zorganizowaną anonimowo, w której zacierają się utrwalone granice terytorialne i kulturowe. Rodzi się napięcie między światem anonimowego pankulturalizmu, a potrzebą konkretnej przynależności do wspólnoty. Zachwianiu ulega zakorzenienie i przynależność, tradycyjne role w rodzinie i społeczeństwie. Wiąże się z tym erozja podstaw tradycyjnych form identyfikacji ludzi mocno kiedyś osadzonych w przestrzeni, kulturze, tradycji i pojawiają się nowe sposoby budowania tożsamości (Rembowska 2005). Załamywanie się życia publicznego i wspólnotowego nie jest jednak jedynym przejawem oddziaływania procesu globalizacji.

Jedyną właściwą alternatywą dla rozległego, zglobalizowanego społeczeństwa są społeczności (wspólnoty) o małej skali, lecz solidnej strukturze. Mogą być one podstawą społecznej rekonstrukcji, ponieważ dzięki zakorzenieniu odpowiadają fundamentalnym ludzkim pragnieniom: wspólnego zamieszkiwania, wspólnej pracy, wspólnych doświadczeń i wspólnego istnienia. Dialektycznie w sytuacji globalnych zagrożeń środowisk życia ludzi, następuje wzrost znaczenia terytorialnej podstawy działań opozycyjnych i adaptacyjnych wobec procesów globalizacji. Grupy wspólnotowe w coraz większym stopniu krystalizują się zatem wokół tożsamości terytorialnej. Nie wspólnoty związkowe czy partyjne, ale komunalne i quasi-komunalne coraz częściej staja się istotnymi formami świata globalnego.

Reakcją na globalizm i indywidualizm jest spontaniczny rozwój ruchów społecznych i wspólnot, które są wyrazem odrzucenia wzorów globalnych, jak i próbą ich wykorzystania w celu poprawy lokalnych i regionalnych warunków egzystencji i samorealizacji. Jedną z typów wspólnot, które zdolne są stworzyć opozycję wobec destrukcji globalizacji są wspólnoty regionalne i lokalne. Ruchy regionalne i lokalne odwołują się między innymi do tradycjonalistycznych wyobrażeń wspólnoty opartej głównie na podstawie etnicznej lub kulturowej. W ideologii „małych ojczyzn" można widzieć ruch sprzeciwu wobec idei globalnego porządku, dominującej czy zinstytucjonalizowanej kultury, wobec wizji jakiegoś uniwersum lub ideologii „wielkiej zmiany".

W przeszłości miejsce urodzenia i „prywatna ojczyzna" były to kategorie tożsame. Więź terytorialna była jednym z filarów tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Tożsamość terytorialna nie istnieje jednak sama przez się, w izolacji od innych aspektów procesu identyfikacji. Jej zagrożenie w społeczeństwach industrialnych i post-industrialnych może okazać się bardzo groźne dla egzystencji poszczególnych ludzi i dla identyfikacji zbiorowej (Rembowska 2000).

Obszary procesu utożsamień

Sprawa tożsamości znalazła się w ostatnich latach w centrum uwagi nauk społecznych i dyskursu publicznego. To nagłe ożywienie zainteresowania kwestią tożsamości, daje podstawy by podejrzewać, że czas jej świetności właśnie minął. Mieć tożsamość, to nie musieć zastanawiać się nad nią. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy okazuje się, że odpowiedź na pytanie „kim jestem?" i „gdzie należę?" – wcale nie jest jasna i prosta.

Czym jest tożsamość. W tak sformułowanym pytaniu zawiera się założenie, że tożsamość jest czymś, co jednostka lub grupa posiada, albo jest wyposażona. Posiadanie tożsamości uważane jest za warunek niezbędny zdrowia psychicznego i ładu społecznego. Tak więc tożsamość niezależnie od tego, czy jest dana czy uzyskana poprzez świadomy wysiłek grupy lub jednostki, stanowi pewną wartość, a jej brak powoduje zachwianie równowagi w skali społecznej lub jednostkowej. Zdaniem L. Kołakowskiego (1995) na osobistą tożsamość składa się łącznie substancja, pamięć, antycypacja, ciało i świadomość określonego początku. Zbiorowości ludzkie mają zaś własną tożsamość, która daje się opisać w kategoriach podobnych jak ciągłość osobowa.

A. Jawłowskiej (2001) bliższe są takie sposoby definiowania tożsamości, wedle których pojęcie to obejmuje raczej pewien proces niż stan, będący rezultatem tego procesu. Kładzie ona akcent na pytanie, w jaki sposób tożsamość się tworzy i zmienia, a nie na to, czym jest. Owa „tożsamość" jest więc raczej postulatem, celem niż właściwością, sytuacją niż trwałym stanem posiadania. Ma zawsze charakter relacyjny i twórczy. Tożsamość nie jest w tej sytuacji zamkniętą strukturą uwewnętrznionych znaczeń, jest raczej regułą ich autotransformacji, w której rośnie rola określającego ją podmiotu (Korporowicz 1998). Warunkiem wyboru tożsamości jest rozpoznanie znaczących, ważnych dla ludzi punktów odniesienia, determinujących treść odpowiedzi na pytanie „kim jestem"? lub wytyczenie na nowo takich punktów orientacyjnych na mapie zastanej kultury.

Pytanie o tożsamość odsyła do zjawisk pozostawania kimś trwałym, a po wtóre do zjawisk pozostawania „tożsamym (identycznym) z czymś", co znaczy tyle, co zachowującym „odrębność", a więc i „granice" wobec zmiennych okoliczności biografii jednostkowej. Zarówno jednostka, jak i grupa pojmowane jako odrębne całości są ciągle narażone na zacieranie owych „granic" (Bokszański 1997). Samookreślenie wobec względnie trwałych wartości lub wyraźnie określonych „miejsc" sprzyja silnemu poczuciu tożsamości, z którym kojarzy się odseparowanie, wykluczenie tego co inne.

Trudno jest, jak widać, precyzyjnie zdefiniować pojęcie „tożsamość". Trudności te wynikają z szerokiego zakresu przedmiotowego, ale w znaczenie większym stopniu jest to skutek wielości podmiotów, w stosunku do których pojęciem tym można się posługiwać. W aspekcie przedmiotowym można rozpa-

trywać tożsamość jako kulturową, społeczną, polityczną, religijną, narodową, terytorialną. Z punktu widzenia podmiotowego pojęcie tożsamości może być związane z wieloma kategoriami uczestników. Najczęściej używa się tej kategorii w kontekście odrębności językowej, kulturowej, religijnej poszczególnych narodów czy mniejszości narodowych. Obecnie coraz częściej używa się tego pojęcia w odniesieniu do grup społecznych, terytorialnych i konkretnych jednostek (Kondrakiewicz 1998)

Najważniejszymi obszarami, w których dokonuje się proces utożsamień, czyli samookreślenia ludzkiej osoby (Wolicka 1998) jest:

1) pamięć, czyli przyswajanie sobie historii, zarówno w węższym, egzystencjalnym, jak i w szerszym, kulturowym znaczeniu. Pamięć obejmuje przypomnienie przeszłości i tradycji. Utrata pamięci powoduje wyobcowanie się z historii, która do osoby należy, oraz czyni ją niezdolną do projektowania w przyszłość. Godzi zatem w tożsamość osoby.

2) W polu osobowej tożsamości kryje się jeszcze inny ważny aspekt, a mianowicie możliwość utożsamiania się nie tylko z tym, kim się było oraz jest aktualnie, ale także z tym, kim chce się być. W tym horyzoncie mieszczą się i nawzajem na siebie wpływają: wzorce, wartości, kluczowe przekonania moralnie decydujące o samorozwoju, wreszcie przeświadczenia religijne i wyobrażenia o swym powołaniu. Bez tej, jakkolwiek trudnej do zdefiniowania, podstawowej orientacji egzystencjalnej nie mogłoby być mowy o sensie jednostkowego życia, o odpowiedzialności i wiarygodności, o wierności sobie i solidarności z innymi. A. Jawłowska (2001) definiuje termin „tożsamość kulturowa" jako proces samookreślenia się wobec jakichś składników rzeczywistości symbolicznej, kulturowego świata, pozwalający odróżnić siebie od innych, „swoich" od „obcych", zająć miejsce w przestrzeni społecznej.

3) Jednym z najważniejszych obszarów ludzkiego samookreślenia jest sfera relacji z innymi. Tylko bowiem w relacji z innymi dowiadujemy się czegoś naprawdę istotnego o nas samych. To „inny" wydobywa niejako na światło naszą osobowość; to wobec drugiego człowieka okazujemy się sobą, rozpoznajemy siebie i siebie potwierdzamy; to wreszcie inni potwierdzają naszą odrębność i utwierdzają naszą tożsamość.

4) Do płaszczyzn tożsamości zaliczyć należy również terytorium, któremu przypisuje się znamiona rodzinności – począwszy od domu, miasta (wioski), regionu, kraju, po bardziej wieloznaczną i skomplikowaną topografię „swojskiej" kultury. Innymi słowy dla bycia sobą i dla samopoznania człowiek potrzebuje miejsca – w sensie dosłownym i symbolicznym – gdzie czułby się „u siebie", które mógłby traktować jako przestrzenne potwierdzenie i umocnienie swej tożsamości. Wprawdzie niektórzy podkreślają „wędrowną" kondycję człowieka, przypisując mu, zwłaszcza w kulturze współczesnej, mentalność turysty, emigranta względnie imigranta, to jednak również ten włóczęga z wyboru, zmieniający z konieczności miejsce pobytu, dokonuje na miarę swoich możliwości jakiejś selekcji i jakiejś preferencji pośród owych miejsc. Kiedy realna

przestrzeń utożsamień ulega drastycznemu ograniczeniu lub zostaje zburzona, człowiek buduje sobie imaginowane obszary swojskości. Radykalna bezdomność jest dla osoby ludzkiej głębokim okaleczeniem, a utrata domu – egzystencjalną katastrofą. „Człowiek jest – o ile mieszka" – powiada Martin Heidegger. Miejsce zamieszkania – w szerokim tego słowa znaczeniu, od własnego domostwa po środowisko naturalne – „opowiada" historię mieszkańca, stanowi ważny element jego tożsamości oraz związków z innymi. Ta tendencja do zawłaszczania i oswajania przestrzeni, zagospodarowania „miejsca", może przybrać czasami postać agresji imperialnej. Utożsamianie się z miejscem, należąc do podstawowych warunków ludzkiej kondycji, jest nieuchronnie związane z samoograniczeniem. Zakreślając swoje terytorium jesteśmy równocześnie określani i ograniczani przez przestrzeń cudzą. Dialektyka własne-cudze oraz wynikające stąd napięcia są nieusuwalnym współczynnikiem utożsamienia się z miejscem. Przez sam fakt zamieszkiwania na pewnym terytorium zostajemy umieszczeni w przestrzeni symbolicznej, etycznej i politycznej zarazem, określanej przez relacje międzynarodowe i towarzyszące im reguły społecznego współżycia. Otwiera się w tym miejscu szeroki wachlarz zagadnień.

Szkicując podstawowe obszary, w których urzeczywistnia się osobowa i zbiorowa tożsamość i odrębność w procesie samopotwierdzania i uczestnictwa we wspólnym świecie, historii i projektowaniu przyszłości, scharakteryzowano tę tożsamość wyłącznie w kategoriach możliwości oraz jej warunków koniecznych. Dla każdej jednostki osobowa tożsamość pozostaje zawsze raczej „ziemią obiecaną" niż faktem dokonanym. Ma ona bowiem z reguły charakter niedopełniony, podatny na „odmiany losu" i własnej samoświadomości.

Z punktu widzenia podmiotowego rozróżnić można tożsamość osobową i społeczną. Tożsamość osobowa oparta jest na unikatowości naszego „ja", a tożsamość społeczna na tendencji wyrażającej się w potrzebach przynależności i podobieństwa do innych. Przynależność do niektórych grup ma dla człowieka znaczenie szczególne i stanowi istotną przesłankę do ukonstytuowania własnej podmiotowości i wartości. Można z pewnością zaliczyć do nich grupy narodowościowe i wyznaniowe, ponieważ stopień identyfikacji oraz poczucia więzi w tych grupach są bardzo silne. Tożsamość z jakąś wspólnotą jest istotnym warunkiem partycypacji w kulturze danej grupy i pełni szereg ważnych funkcji (Jarymowicz 1989).

Obecnie pojęcie „tożsamości" pokrywa się częściowo z takimi pojęciami, jak „identyfikacja", „samookreślenie" (Chlewiński 1998); odnosi się ono zarówno do wewnątrzosobowych procesów psychologicznych tworzących zasadniczą strukturę naszego „ja", jak i międzyosobowych relacji społecznych, które również mają wpływ na kształtowanie naszego „ja". Zarówno istotne warunki, jak i zagrożenia tożsamości dadzą się zinterpretować w kategoriach szerszych – przenieść z płaszczyzny międzyosobowej na relacje społeczne w ramach zbiorowości, choć oczywiście taka operacja musi zakładać cały szereg dodatkowych ustaleń i odkrywa nowy horyzont badań.

Podstawowym mechanizmem psychologicznym, dzięki któremu dokonuje się utożsamienie jednostki z grupą odbywa się dzięki kulturze. Ludzie żyjąc w ramach określonych wspólnot, tworzą kulturę, czyli świat znaczeń. Reykowski (1995) nazywa kulturę „kolektywnym systemem znaczeń". Kultura jest systemem znaczeń, w kontekście którego życiu ludzkiemu nadaje się sens. Wielu autorów, zgodnie z zasadami funkcjonalizmu metodologicznego traktuje wspólny dla danej grupy „system znaczeń" jako najbardziej podstawowy „mechanizm" przystosowania się jednostki do życia w świecie. Zgodnie z tą koncepcją, akceptowany przez jednostkę system znaczeń włącza ją do wspólnoty uznającej ten sam system znaczeń, dzięki czemu realizuje się szereg podstawowych funkcji adaptacyjnych. Przynależność do wspólnoty ułatwia proces dostosowywania się człowieka do niepewnych warunków życia, kontrolowania własnego życia, oraz pomaga w sytuacji braku podstawowych dóbr.

Wydaje się jednak, że adaptacyjna interpretacja kultury nie wystarczy, by wyjaśnić jej źródła. Kształt ludzkiej osobowości jest m.in. efektem różnego rodzaju aksjologicznej identyfikacji z osobami znaczącymi, a także grupami uważanymi przez jednostkę za ważne i znaczące. Świadomość bycia członkiem grupy wyraża się w wierności dla ideologii grupy, czci dla wspólnych wartości i ich symboli, poczuciu wspólnych interesów i zadań. Pomimo posiadania wspólnego ogólnoludzkiego systemu znaczeń, każda rodzina, grupa terytorialna, naród, wyznanie wyróżnia się spośród innych grup unikatowym podzbiorem znaczeń (przekonań); stanowią one podstawę społecznej tożsamości członków tychże zbiorowości. Stopień rozumienia i akceptacji „systemu znaczeń" można mierzyć za pomocą rodzaju zachowań członków grupy, natomiast subiektywna identyfikację wyraża się często kategoryzacyjnymi zaimkami „my – oni".

Zgodnie z tego typu auto-identyfikacją, podstawowym elementem tożsamości jest poczucie przynależności do grupy. W psychologii i socjologii występuje kategoria „grupy odniesienia"; jest to grupa, która stanowi dla jednostki szczególne źródło znaczeń. Takimi grupami są np. naród czy grupa lokalna.

System znaczeń wpływa na to, jak człowiek „widzi" świat społeczny, według jakich kryteriów kategoryzuje ludzi (etnicznych, wyznaniowych, charakterologicznych, itp.), jak ocenia ich w aspekcie moralnym, a w razie zagrożenia – aktywizuje do jego obrony i motywuje do poświęceń. W dużej wspólnocie, takiej jak państwo, występuje poważne zróżnicowanie w systemach znaczeń uznawanych przez jej członków.

Społeczeństwo, czyli zorganizowana wspólnota, urzeczywistnia się poprzez kulturę, czyli przez te wszystkie wytwory ludzkiej działalności, które służą komunikacji między osobami. Osoba zachowuje prymat w stosunku do wspólnoty. Z drugiej jednak strony, wspólnota warunkuje możliwość rozwijania przez osobę jej potencjalnych możliwości. Mimo więc prymatu bytowego osoby, istnieje głęboka więź wzajemnego uwarunkowania się osoby i wspólnoty, które bez siebie nie mogą ani istnieć, ani urzeczywistniać swego rozwoju.

Posiadanie tożsamości, lub raczej doświadczanie jej posiadania uważane jest za warunek niezbędny zdrowia psychicznego i społecznego ładu. Stanowi więc wartość, a jej brak powoduje zachwianie równowagi w skali społecznej lub jednostkowej. Składa się na nią przekonanie o posiadaniu zalet, poczucie własnej wartości i możliwości wywierania wpływu na otoczenie (Sołoma 1996).

Tożsamość lokalna i regionalna

Kategorie regionu i lokalności są bardzo wieloznaczne. Generalnie wyrażają przestrzenny aspekt zachowań społecznych i ich wytworów. Są również zbiorem generalizacji odnoszących się do procesów kreowania więzi społeczno-terytorialnych. Terytorium pełni wiele funkcji społecznych, m.in.:

- identyfikuje jednostkę i grupę społeczną;
- w każdej skali społecznej zapewnia zgodność zachowania z miejscem;
- zapewnia jednostce bezpieczeństwo;
- jest dla niej źródłem bodźców.

Wartość terytorium w życiu jednostki najbardziej widać na przykładzie jej stosunku do domu. Główną korzyścią płynącą z terytorium jest zmniejszenie przypadkowości, zwiększenie porządku i przewidywalności życia (Rembowska 2003).

Istnieje wielość wspólnot. Podstawową postacią urzeczywistniania się „my" jest rodzina, której więzy są bardzo mocne, istotną bowiem funkcją rodziny jest przekazywanie życia i wychowanie, czyli wprowadzenie w szersze wspólnoty. Dalej możemy wymienić „wspólnotę bliskich". Najsilniejszą więź tworzą powiązani więzami krwi czy powinowactwa – tworzą oni rodzinę w szerszym rozumieniu. Ważna rolę w budowie tkanki szerszej wspólnoty pełnią wszelkie związki sąsiedzkie, bliższe i dalsze. Wreszcie bardzo ważna dla osoby jak i mniejszych wspólnot, jest więź utworzona na bazie wspólnego terytorium i tradycji z tym obszarem związanej, więź która owocuje poczuciem odrębności.

Lokalność wyraża społeczną egzystencję ludzi. Pozwala zrekonstruować tworzenie się społeczności lokalnych i ich instytucji w kategoriach filozoficznych, psychologicznych, społecznych i gospodarczych. Świat ten postrzegany jest od wewnątrz. Symbolicznie określić można go przez takie pojęcia, jak sąsiedztwo, miejsce, bliskość, swojskość, „tutejszość", czy „mała ojczyzna".

„Mała ojczyzna" czerpie swoje poczucie tożsamości z jeszcze jednej więzi, jaka ją buduje i wyróżnia od innych. Gdy mała wspólnota znajduje się w obcym środowisku, często buduje swoją tożsamość poprzez odniesienie do wspólnoty narodowej, z którą nie pozostaje w bezpośredniej łączności. Taka „mała ojczyzna" wchodzi w skład szerszej wspólnoty, którą stanowi naród bądź państwo, będące formalną organizacją życia narodowego (Kłoczowski 1998).

Ojczyzna ma co najmniej trzy znaczenia (Kołakowski 2002). Jedno znaczenie jest każdemu dane. Ktokolwiek miał dzieciństwo, nie może się wyzbyć się nostalgii za tym rajem utraconym. Do tej ojczyzny wrócić niepodobna i żal za

nią niemal każdego dotyka, o czym przecież mało kto z poetów nie pisał. Jeśli nawet można do miejsc i krajobrazów dzieciństwa fizycznie wrócić, to tej ojczyzny tam już nie ma i być nie może; to jest kraina duchów.

Jest też druga ojczyzna, drugie miejsce poszukiwań: kraj własny znany już po dzieciństwie znany, wspólnota ludzi tamtejszych, przyjaciół, krewnych, intelektualnie i uczuciowo razem dorastających, więc rozumiejących siebie bez trudności, te same ulice, te same kościoły znających, te same książki czytających, słowem własne środowisko kulturowe, w którym czujemy się u siebie.

Jest jeszcze trzecia ojczyzna, najważniejsza chyba. Jest to ojczyzna Ducha, czyli świat tak doświadczany, tak widziany, że wszystko w ładzie tam stoi, że Rozum i Dobro nim rządzą, że gdy w nim przebywamy, pogodzeni jesteśmy z życiem i śmiercią, z cierpieniem i przypadłościami losu, a nawet z utrata ojczyzny w pierwszym i w drugim znaczeniu. Jesteśmy prawdziwie „u siebie", cokolwiek się zdarzy. W tym świecie przemieszkują ci, których wiara religijna, w dzieciństwie im wpojona, nie zaznała żadnych wstrząsów i ciosów, czy to ze strony losów nieprzyjaznych, czy refleksji krytycznej i intelektualnych wojen podjazdowych"(Kołakowski 2002).

Lokalność to coś więcej niż miejsce (*locus* oznacza miejsce w przestrzeni rozumianej jako teren okolica). Jest ona raczej pewnym stanem rzeczy związanym z miejscem. W sensie socjologicznym lokalność jest zbiorem miejscowych warunków określających funkcjonowanie zbiorowości lokalnej i należących do niej ludzi (Pucek 1989). Jest formą realizowania się wspólnot skupionych przestrzennie, sposobem ich konkretnego osadzenia w przestrzeni, ich ojczyzną. Lokalność to sfera życia codziennego ludzi żyjących w małych zbiorowościach i społecznościach; jest niezrozumiała bez uwzględnienia określonych form aktywności i świadomości społecznej, pamięci zbiorowej i wspólnoty doświadczeń. Lokalność trudno jest pojąć bez podmiotowości społecznej i bez procesu codziennego dziania się. Przywiązanie społeczności lokalnych do określonego terytorium stanowi o ich specyficznej pozycji wśród wspólnot społecznych. Trzeba jednak odróżnić zasady skupienia przestrzennego od zasad lokalności jako cechy konstytutywnej dla danej grupy czy zbiorowości społecznej (Sowa 1989). Skupienie przestrzenne oznacza wspólne przebywanie jakiejś zbiorowości na określonym obszarze po to, by jej członkowie mogli realizować funkcje, jakie są przypisywane ich pozycjom społecznym. Podstawę społeczności lokalnej obok terytorium, stanowi system powiązań, zależności i instytucji, sprawiających, że całość jest wewnętrznie zintegrowana, tj. zdolna do podejmowania wspólnych działań na rzecz rozwiązywania nurtujących ją problemów, oraz stopień psychicznego zespolenia całości lub części mieszkańców z daną strukturą społeczno-przestrzenną jako znaczącą wartością kulturową (Starosta 1995). Społeczność istnieje, o ile jest pewną znaczącą wartością kulturową funkcjonującą w świadomości członków danej grupy.

Istotnym pojęciem niezbędnym do zrozumienia lokalności jest więź społeczna. Więź społeczna jest to świadomość grupowa, świadomość zbiorowa,

poczucie łączności czy też poczucie solidarności. Składa się na nią aprobująca świadomość przynależności do grupy, tendencja do zachowania najważniejszych konformizmów grupowych, kult wspólnych wartości, świadomość wspólnych interesów, ale i gotowość do przedkładania interesów grupy ponad interesy osobiste albo przynajmniej przekonanie, że się powinno interesy grupy przedkładać nad swoje (Ossowski 1962). Więź społeczna objawia się na dwu płaszczyznach. Jedną stanowią dające się rzeczowo określić wspólności i związki między ludźmi: wspólności i związki krwi, pochodzenia, terytorium, języka, kultury w różnych jej dziedzinach. Drugą płaszczyznę przedstawiają swoiste stany i akty świadomości: poczucie szczególnej łączności, czy wzajemnej z nimi zależności i manifestacje tego poczucia w postawach, zachowaniach, działaniach czy to indywidualnych czy zbiorowych. P. Starosta (1995) dla wyjaśnienia świadomościowych związków człowieka z miejscem zamieszkania używa takich pojęć, jak „identyfikacja lokalna", lub „sentyment lokalny". Twórcy pojęcia „sentyment lokalny" definiują go jako psychiczne zespolenie mieszkańca z daną miejscowością. Według ich koncepcji na „sentyment lokalny" składają się: a) poczucie wspólnoty grupowej, wyrażające się w zaimku „my", b) poczucie pewnej przydatności dla grupy lokalnej wynikającej z pełnienia przez daną osobę określonej roli społecznej w danej strukturze, c) poczucie zależności od grupy lub zbiorowości lokalnej (terytorialnej) (Starosta 1995). Identyfikacja lokalna jest to z kolei psychiczne zespolenie z danym obszarem, pozwalające ustalić, na ile pozytywnie oceniamy dana miejscowość oraz na ile traktujemy grupę terytorialną jako kategorię odniesienia.

Sentyment i wchodząca w skład tego pojęcia kategoria identyfikacji są terminami opozycyjnymi wobec alienacji. Przez alienację lokalną rozumie się „stan wyobcowania" lub „poczucie wyobcowania". Termin ten odnosi się zatem do braku wiary mieszkańców w możliwość sensowne do wpływu na bieg wydarzeń w miejscu zamieszkania.

Tożsamość lokalna i regionalna tworzy się zarówno w realnych, konkretnych stosunkach społecznych, jak i w relacjach wyobrażeniowych oraz symbolicznych. O związku z miejscem decydują różne motywy – zarówno związane z jego charakterem, jak i wiążące z nim człowieka bardziej przez niektóre cechy jego doświadczeń i biografii. Tożsamość ta może przyjmować kształt identyfikacji z miejscem (poczucie związku z krajobrazem, jego charakterystycznymi cechami materialnymi jak i duchowymi, symbolicznymi), ale także z ludźmi (poczucie przynależności do społeczności, więzi z historią miejsca i społeczności) (Rembowska 2000).

Współczesne zagrożenia tożsamości

Głębokie zmiany kulturowe, polityczne i społeczne, jakie dokonują się dzisiaj w skali całego globu, powodują szczególną aktualność pytań o tożsamość. Problemy tożsamości aktualizują się bowiem w momencie utraty lub zmiany

punktów odniesienia, pozwalających własną tożsamość określić. Obecność problematyki tożsamości w naukach społecznych i humanistycznych nie idzie w parze z oczywistością znaczenia terminu „tożsamość". Jest on używany w bardzo różnych znaczeniach i kontekstach (Jawłowska 2001).

Wiele różnych czynników przyczyniło się do współczesnych zmian w ludzkiej świadomości. (Burszta 1998). Nowoczesność charakteryzuje się silnym dynamizmem. Nie tylko tempo zmian jest nieporównywalnie szybsze, ale niespotykany jest również ich zasięg i radykalny wpływ, jaki wywierają na zastane praktyki i zachowania społeczne.

Ewolucja nowoczesnych społeczeństw dokonuje się w wyniku ich różnicowania się. Cechą społeczeństw określanych jako nowoczesne stała się tak daleko idąca złożoność systemów stosunków społecznych i tak ogromna fragmentaryzacja indywidualnych ludzkich doświadczeń, że wspólność znaczeń i symboli kulturowych staje się czymś problematycznym i nie pozostającym w wyraźnym związku ze społecznym usytuowaniem jednostek. Spostrzeżenie tego rodzaju przywiodło D. Bella (1994) do słynnej tezy o fragmentaryzacji kultury. Stanowisko Bella ujawnia najważniejszą kulturową konsekwencję nowoczesności jako formacji społecznej, którą staje się niespójność, wewnętrzne zróżnicowanie kultury czy wręcz jej amorficzność. Indywidualne doświadczenia wydają się różnicować zjawiska kulturowe daleko bardziej niż strategiczne pozycje w strukturze społecznej, co skutkuje rozproszeniem kultury i braku kulturowego „centrum".

Każda kultura dysponuje jakiegoś rodzaju znormalizowanymi oznaczeniami przestrzennymi, które znamionują przestrzenne rozeznanie miejsca, i czasowymi, które dają jednostce poczucie przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. W tradycyjnych wspólnotach czas i przestrzeń łączyły się za pośrednictwem miejsca. Oddzielenie czasu od przestrzeni związane było przede wszystkim z wykształceniem „pustego" wymiaru czasu, głównej dźwigni, za pomocą której także przestrzeń została oderwana od miejsca. Mapa globu, na której żadne miejsce nie jest uprzywilejowane (projekcja uniwersalistyczna), jest drugim, obok zegara, symbolem „opróżniania" przestrzeni. Dzięki temu wyzwalanie się nowoczesnego życia społecznego z tradycyjnych ograniczeń nabiera uniwersalnego znaczenia (Zawadzki 2003).

Od połowy XX wieku świadomość historyczna ustępuje zupełnie innej. Ludzie przestali myśleć o sobie w kategoriach swojego miejsca w historii, myślą bardziej o tworzeniu własnej historii. Współcześni łatwo obywają się bez wielkich symboli, zatracają poczucie historycznej ciągłości, przynależenia do szeregu pokoleń. Jest to, zdaniem interpretatorów schyłek poczucia historycznego czasu. Upadek historycznej świadomości jest początkiem świata, gdzie ważna staje się własna, psychologiczna podróż każdego, własna historia.

Zmieniła się również optyka miejsca. Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorakich możliwości. Oczywi-

ście występują też przeciwstawne, standaryzujące tendencje. Ich najwyraźniejszym chyba przejawem jest urynkowienie. Jednakże z uwagi na „otwarty" charakter życia społecznego, zwielokrotnienie kontekstów działania i różnorodność ośrodków „władzy", rośnie znaczenie wyboru stylu życia w konstruowaniu własnej tożsamości i organizowaniu codziennej aktywności (Zawadzki 2003). Dodatkowo dostępność środków umożliwiających szybkie podróżowanie ułatwia charakterystyczny dla nowoczesności proces erozji wszystkich okopanych w swej lokalności „całości" społecznych, kulturowych i terytorialnych oraz ich kwestionowanie.

W świecie kultury podporządkowanej technologii następuje trywializacja znaczących symboli kulturowych (religijnych, narodowych, lokalnych). Współczesny drenaż symboli jest czymś niespotykanym w historii. Tradycję postrzega się często jako przeszkodę w dążeniach mieszkańców różnych terytoriów. Destrukcja tradycji osłabia region i lokalność. Coraz trudniej jest odkryć sens własnego doświadczenia, coraz większe są problemy z jego zapamiętywaniem. Społeczeństwa tracą zdolność obrony własnych wartości, obyczajów. Następuje ujednolocenie stylów życia i wzrasta mobilność przestrzenna ludzi. W takim świecie subiektywność staje się czymś zasadniczo nieakceptowanym. Wydaje się, że koniecznością staje się poszukiwanie nowych impulsów kreowania tożsamości w jej wymiarze lokalnym, regionalnym i krajowym.

Stąd zasadniczej wagi nabiera pytanie o podstawowe cechy społecznych tożsamości w sytuacji, w której założenia o spójności i ciągłości kultury są nie do utrzymania wobec płynności granic systemów kulturowych, heterogeniczności czy wręcz amorficzności kulturowych form. Czy więc „słaba" kultura nadal odgrywa taką samą rolę, o jakiej pisał D. Bell (1994): „Dla społeczeństwa, grupy czy też jednostki kultura jest ciągłym procesem utrzymywania tożsamości. Czyni to poprzez osiąganą dzięki konsekwentnemu punktowi widzenia w sprawach estetyki, moralnej samowiedzy i stylowi życia, który ucieleśnia te koncepcje".

Współcześnie tożsamość indywidualna i społeczna przestaje odzwierciedlać „obiektywny" fakt społecznego umiejscowienia jednostek. Konsekwencją globalizacji jest paradoks polegający na współwystępowaniu tendencji do rozluźnienia więzów spajających jednostki i zbiorowości w świecie, w który wszyscy są dziś w ruchu (Bauman 2001) oraz swoistej totalizacji tożsamości jako zjawiska świadomego wyboru przez jednostki takiego rodzaju samookreślenia, które opiera się na poczuciu całkowitego, bezgranicznego utożsamiania indywidualnego „ja" ze wspólnotą.

Miejsca zostają ogołocone ze swej kulturowej i duchowej wartości i siły. Lokalność traci swoją autonomiczną agorę, zdolność usensawniania i wartościowania. Wyobrażenia, wzory do naśladowania i idee do wyznawania przybywają z oddali, znikąd.

P. Ricoeur określił dwie składowe tożsamości jako różnicę względem innych i tożsamość względem siebie w czasie. Z załamania drugiej bierze się wrażenie, że współczesne tożsamości są takie chwiejne i niestabilne (Bauman 2001).

Niepokojące wrażenie rozchwiania, przemijalności i niestabilności tożsamości może być zapowiedzią nowej, dotąd nie zaznanej wolności samookreślania. S. Hall (1996) proponuje, by zamiast o tożsamości mówić raczej o identyfikacji, jako procesie bez fundamentu, który może postępować we wszystkich kierunkach, z których żaden nie jest do końca wyznaczony przez warunki początkowe. Identyfikacja jest procesem dyskursywnym i wszelkie tożsamości, jakie krystalizują się na jej drodze, nie zaistniałyby, gdyby nie dyskurs.

Przegląd oraz interpretacje najważniejszych koncepcji i teorii tożsamości zawiera książka Z. Bokszańskiego (1989).

Tendencjom do rozproszenia tożsamości towarzyszą dziś tendencje przeciwstawne, do budowania owych tożsamości „silnych", dających poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia w szybko zmieniającym się świecie społecznym. Obie te tendencje prowadzą w zupełnie różne strony. W pierwszym przypadku w kierunku bezrefleksyjnego wyboru, dryfowania pomiędzy wieloma możliwościami samookreślenia, jakich dostarcza, ale nie narzuca otoczenie codzienne, w drugim do usztywnienia, do trzymania się wybranego wzoru, niezależnie od okoliczności. Mamy do czynienia ze zmianą kulturowego kontekstu tożsamości. Z jednej strony z banalizacją autorytetów wywołaną dominacją wartości konsumpcyjnych, z drugiej ich absolutyzacją dającą złudne poczucie wyższości. Jest to postrzegane jako swoisty dylemat naszych czasów. Pomiędzy byciem „nikim" a „byciem kimś" przeciw innym istnieje jednak przestrzeń, w której dokonuje się wielu prób pozytywnego rozwiązania problemów tożsamości. W sytuacji zachwiania społecznego ładu przestrzeń ta się kurczy.

Kryzys tożsamości towarzyszy zwykle okresom przełomów. Rozpadają się wówczas hierarchie wartości, pojawiają „nowi" bohaterowie, odgrywający rolę autorytetów, powiększa się znacząco pole samoidentyfikacji, lecz zarazem utrudniony staje się proces samookreślenia. Sytuację taką nazywa P. Sztompka (2000, s. 3) stanem „traumy kulturowej". Załamanie się dotychczasowego porządku kulturowego często znajduje odbicie w zaburzeniach zbiorowej tożsamości. Problem tożsamości ujawnia się więc wyraźnie w sytuacjach „pogranicza". Może to być pogranicze etniczne, zawodowe, klasowe, ideologiczne czy religijne. Po upadku komunizmu „w miejsce rewolucyjnej jednoznaczności pojawia się hybrydalna nieokreśloność politycznej sceny. Mamy do czynienia z nieustającą walką o pole idei, o ideę największą (Szkudlarek 1997, s.13). Trudno dziś mówić o tożsamości narodowej gdyż kanon tej kultury się rozpada. Na skutek zrzeczenia się przez szkołę funkcji powiernika kanonu znaczna część społeczeństwa pozostaje w kręgu oddziaływań uniwersum pozbawionego hierarchii i trwałych porządków. Bardziej prawdziwa jest teza o rozpadzie jednorodnego uniwersum kultury, niż teza o totalnym kryzysie kanonu (Szpociński 1999, s. 252). Zdemokratryzowany kanon stał się bezpostaciową kupą dzieł, idei, wartości, w której zabrakło tego co najistotniejsze: hierarchii i wewnętrznej struktury.

LITERATURA

Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, PIW, Warszawa.

Bauman Z., 2001, *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, A. Jawłowska (red.), Wydawnictwo LTW, Warszawa.

Bokszański Z., 1989, *Tożsamość. Integracja. Grupa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Bokszański Z., 1997, *Stereotypy a kultura*, Wyd. „Leopoldinum", Monografie FNP, Wrocław.

Burszta W., 1998, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań.

Chlewiński Z., 1998, *Tożsamość a tolerancja*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, s. 61-75.

Jałowiecki B., 1989, *O lokalnej przynależności i identyfikacji*, [w:] *Rozwój regionalny, rozwój lokalny, samorząd terytorialn*y, 16, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Jawłowska A., 2001, *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, A. Jawłowska (red), Wydawnictwo LTW, Warszawa.

Kłoczowski J. A., 1998, *Tożsamość, tolerancja, konflikt*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, s. 91–96.

Kołakowski L., 2002, *Dziewięćdziesiąt lat w poszukiwaniu ojczyzny*, Zeszyty Literackie, z. 3, Warszawa.

Kondrakiewicz D., 1998, *Tożsamość w warunkach rozpadu systemów równowagi*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz (red.), Lublin, s. 13–27.

Nowak S., 1977, *Metodologiczne problemy badania przemian*, Kraków.

Ossowski S., 1962, *Z zagadnień struktury społecznej*, Wydawnictwo PTTK, Warszawa.

Pucek Z., 1989, *Lokalność jako ojczyzna*, [w:] *Rozwój regionalny, rozwój lokalny, samorząd terytorialny*, Warszawa, UW IGP.

Rembowska K., 2000, *Tożsamość lokalna i regionalna. Region Łódzki*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica 3, Łódź, s.3-12.

Rembowska K., 2003, *Region i lokalność w świetle nowych geograficznych perspektyw badawczych*, [w:] *Wymiar i współczesne interpretacje regionu*, I Sagan, M. Czepczyński (red.) UG, Gdańsk-Poznań, s. 33–42.

Rembowska K., 2005, *Środowisko człowieka – nowe perspektywy badawcze, Podstawowe idee i koncepcje w geografii* [w:] *Geografia jako nauka o przestrzeni, środowisku i krajobrazie*, W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski (red), Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, s. 103–116.

Sowa K., 1989, *O zmianie świadomości uśpionego potencjału*, [w:] *Rozwój regionalny, rozwój lokalny, samorząd terytorialny*, t.27, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Starosta P., 1995, *Poza Metropolią – wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne, a wzory porządku makrospołecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego Łódź.

Szkudlarek T., 1997, *Miejsce, przemieszczenie, tożsamość*, [w:] *Pamięć, miejsce, obecność*, Hudzik J., Mizińska J. (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Szpociński A., 1999, *Inni wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków*, ISP PAN, Warszawa.

Sztompka P., 2000, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, ISP PAN, Warszawa.

Wolicka E., 1998, *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz, (red.), Lublin, s. 45–49.

Zawadzki P., 2003, *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, Kultura i Społeczeństwo, 3, s. 7–16.

GEOGRAFIA REGIONALNA JAKO OPOWIEŚĆ

Tekst ten jest rezultatem zauroczenia książką o Morzu Śródziemnym Fernanda Braudela i współautorów (1994). Czytałam tę książkę jak opowieść, w której głównymi bohaterami są prawdziwi ludzie i rzeczywiste krajobrazy. Porównanie z opowieścią przyszło mi na myśl nie bez kozery; ten typ opisu odsłania przed czytelnikiem sens ludzkiej egzystencji na ziemi, ludzkiego mozołu, ale i radości życia.

W tych oto słowach autor próbuje uzasadnić powstanie opowieści o regionie Morza Śródziemnego:

> Zadaniem naszym było nieustanne konfrontowanie przeszłości z teraźniejszością, wielokrotne przechodzenie jednej w drugą, nieskończony recital na dwa swobodne głosy. Historia nie jest niczym innym, jak tylko nieustającym zapytywaniem czasów minionych w imię problemów i zainteresowań czasu teraźniejszego, który nas otacza i oblega ze wszystkich stron. Dowodem na poparcie tej tezy jest, bardziej niż jakiekolwiek inne, środowisko człowieka, region Morza Śródziemnego, który nie przestaje opowiadać o sobie, przeżywać siebie na nowo (Braudel i in. 1994, s.1).

Cóż to jest region wedle Braudela? Tysiąc rzeczy na raz. Nie jeden krajobraz, lecz niezliczone krajobrazy. Nie jedna cywilizacja, lecz cywilizacje nawarstwione jedne na drugich. Zanurzyć się w regionie to spotykać rzeczy stare, które wciąż jeszcze żyją i ocierają się o supernowoczesność; to znaczy – jednocześnie zanurzać się w archaiczności światów i zdumiewać pierwszą młodością bardzo dawnych miast, otwartych na wszystkie „wiatry kultury i zysku". To ludzie, zwierzęta juczne, idee, religie, style życia, rośliny. To krajobrazy zarówno fizyczne jak i ludzkie. Region, który odsłania nam się we wspomnieniach jako spójny obraz, jak plan, w którym wszystko się ze sobą miesza i na nowo układa w oryginalną całość.

Jak wytłumaczyć oczywistą jedność regionu? Wytłumaczenie, zdaniem Braudela, nie leży wyłącznie w przyrodzie i nie wyłącznie w człowieku, który z uporem wiązał wszystko w jedno; leży ono jednocześnie w nich obu, w nieskończonej sumie powtarzających się przedsięwzięć, nieszczęśliwych przypadków i sukcesów. Doświadczenia te i sukcesy dadzą się zrozumieć jedynie wzięte razem. Trzeba je przybliżyć jedne do drugich; światło teraźniejszości jest korzystne dla nich, bowiem ocenia się i rozumie dzień wczorajszy z perspektywy dzisiejszej i odwrotnie.

Jeślibym musiała w jednym słowie zdefiniować źródła zauroczenia opowieścią o świecie wokół Morza Śródziemnego, to użyłabym pojęcia „narracja". Sposób opowiadania o tym świecie, przeniknięty humanistycznym światłem porządkującym wielość różnorodnych faktów i zdarzeń o charakterze naturalnym i społecznym, ogarniający historyczne następstwo tych faktów, bez których nie można zrozumieć swoistości, wyjątkowości tego obszaru – to tajemnica opowieści skonstruowanej przez autora i język tej opowieści. Ten sposób i język narracji wywołuje chęć zagłębienia się w opowieści o regionie, a jednocześnie odsłania istotę sensów ludzkiego wielowiekowego tam bytowania.

Narracja jako koncepcja teoretyczna

Co sprawiło, że pojęcie narracji należy dziś do najczęściej używanych terminów, zarówno przez filozofów, jak przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych. Ekspansja tego pojęcia wskazuje na problem zmiany w rozumieniu tych nauk kategorii podmiotu, jednostki ludzkiej, jaźni czy tożsamości jednostki. Polega on na odchodzeniu od rozumienia człowieka w kategoriach bytu wyposażonego w określone własności i zastępowaniu jej kategorią bytu rozwijającego się w czasie, a zarazem skończonego, tj. takiego, którego egzystencja zaczyna się w momencie narodzin i kończy wraz ze śmiercią. Uznanie, że istotnym rysem ontologicznym tego bytu jest nie tylko rozpościeranie się w czasie, lecz i rozwój, któremu podlega on w ciągu całego okresu swej egzystencji, oznacza, że nie można ujmować człowieka i społeczeństw substancjalnie i opisać rozpoznając ich stałe własności. Oznacza to również, że tożsamość tego bytu pozostaje problemem otwartym, domagającym się określenia. Istotną kwestią, dla prób nowego określenia ludzkiego sposobu istnienia, staje się więc problem tożsamości jednostki pojmowanej jako tożsamość konstruowana przez refleksję towarzyszącą jej egzystencji. Pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, jest kwestia, w jaki sposób przebiega ów proces konstruowania tożsamości własnej, jakie czynniki go współtworzą, a także ograniczają. Narracja jest strukturą znaczącą, w jaką my sami w toku naszego życia ujmujemy i odnosimy do siebie zdarzenia i działania, nadając im w ten sposób zrozumiałość (Hardy 1968). Pojęcie narracji okazało się inspirujące, ponieważ jest ona, podobnie, jak formujące się nowe rozumienie człowieka, strukturą czasową. Zarówno czasowość, jak skończoność to cechy definicyjne narracji. Cechą podstawową struktury czasowej jest nadawanie całościowego sensu i koherencji złożonym splotom wydarzeń (Rosner 2003).

Narracje stanowią istotny składnik tworzonej przez człowieka kultury. W nurcie kulturowych badań nad narracją badacze doszli do takiego jej pojęcia, które odnosi się do narracji jako ludzkiej struktury poznania czy rozumienia. Uformowało się również pojęcie narracji, które opisuje ludzką zdolność do organizowania zdarzeń i działań w całościowe, rozwijające się w czasie, struktury znaczące. Jej podstawową funkcją jest ujmowanie naszego życia oraz rozwijających się w czasie procesów i zdarzeń zachodzących w świecie w całościowe

struktury sensu. Struktury te można wykryć analizując owe wytwory kultury, ponieważ w nich, w sposób wyrazisty i zobiektywizowany się manifestują. Tak więc narracja jest dla niektórych badaczy strukturą określonego typu tekstów, dla innych czymś bardziej podstawowym, czymś, co tworzenie takich tekstów umożliwia i poprzedza, strukturą samorozumienia (Taylor 2001). Rzeczywistość – świat społeczny czy historyczny nie jest już pojmowany jako zewnętrzny i niezależny wobec żyjącego w nim, czy badającego go człowieka; jest światem ludzkiego doświadczenia, przez to doświadczenie konstytuowanym.

Inspiracje do nowego zdefiniowania podstawowych kategorii społecznych dyscyplin wiedzy badacze znajdują zwłaszcza w filozofii rozumienia Diltheya, pracach Husserla o wewnętrznej świadomości czasu i ontologii Dasein Heideggera, w której kluczową rolę odgrywa pojęcie jego czasowości i historyczności.

Pojawienie się pojęcia narracji spowodowało, że w badaniach nad człowiekiem, jego kulturą i społeczeństwem, większą niż dotychczas rolę odgrywać powinna kategoria czasu i historyczności. Nie chodzi przy tym o czas obiektywny, lecz czasową strukturę ludzkiego doświadczenia i samoświadomości.

Orientacja narratywistyczna zakwestionowała pozytywistyczny model nauk społecznych. Odrzuciła pozytywistyczną koncepcję języka, przyjmując pogląd, że jest on narzędziem czy medium myślenia, czynnikiem kształtującym percepcję świata i pogląd na świat członków danej społeczności językowej, a dopiero wtórnie środkiem komunikacji. Pojmując narrację jako strukturę dyskursu, badacz społeczny konstruuje swój obraz rzeczywistości, a nie tylko przekazuje wyniki wcześniej osiągniętego jej poznania. Innymi słowy, narracja uczestniczy w procesie poznawczym konstruowania obrazu świata, a nie tylko w komunikowaniu tego procesu. Narracja jest strukturą, w jakiej przebiega ludzkie rozumienie siebie i swego świata.

W tym kontekście pojawia się kategoria stylu narracji. Status analizowanej rzeczywistości nie zależy od natury „danych" użytych do uzasadnienia uogólnień i teorii. Z tych samych danych można skonstruować różne opowieści, nadając tym samym faktom odmienne znaczenia. Każda próba nadania opisowi rzeczywistości charakteru spójnej całości ma więc ostatecznie źródło nie w wiedzy o faktach, lecz w określonej formie opisu, którą posługuje się badacz.

Stanowisko takie jest klasycznym przykładem relatywizmu poznawczego. Aktywność badacza to wytwarzanie pewnego rodzaju tekstu kultury. Kod narracyjny, czy raczej różne jego odmiany, zbliżają opisy nauk społecznych do literatury. Zarówno pisarz, jak i w tym wypadku badacz społeczny tworzyliby opowieści, których funkcja kulturowa polegałaby na nadawaniu opisywanemu światu sensu.

W takim rozumowaniu brakuje pytania o status samych faktów stanowiących tworzywo opowieści. Wiedza o rzeczywistości jest wiedzą o zdarzeniach realnych, pozbawionych jakiegokolwiek kontekstu, faktach, które dopiero badacz włącza w swą opowieść i odnosi do innych zdarzeń i faktów, umieszcza w strukturze fabularnej i tym samym nadaje określone znaczenie. Zespoły wydarzeń i faktów możemy rozumieć na różne sposoby. Jednym z nich jest poddanie

tych faktów i wydarzeń działaniu praw przyczynowych, które determinują ich sekwencje, inną drogą do zrozumienia zdarzeń jest ich interpretacja za pomocą kategorii oferowanych przez kulturę (Rosner 2003). Kategoria zdarzenia odsyła nas do procesualnego rozumienia faktów społeczno-kulturowych i fizycznych oraz uruchamia kategorię czasu w opisie świata.

Pojawienie się pojęcia narracji w refleksji nauk społecznych i humanistycznych wiąże się z intuicją, że w badaniach nad człowiekiem i jego światem społeczno-kulturowym, większą rolę niż dotychczas odgrywać powinna kategoria czasu i historyczności. Nie chodzi przy tym o czas obiektywny, lecz czasową strukturę ludzkiego doświadczenia i samoświadomości.

Tradycyjne rozumienie geografii regionalnej

Tradycyjna geografia regionalna opierała się na przekonaniu wywodzącym się z francuskiej koncepcji regionalnej Paula Vidala de la Blache'a, że region jest niepowtarzalną całością obejmującą obszar zamieszkiwany przez ludzi o podobnych sposobach odczuwania świata, myślenia i działania. To kultura, rozumiana jako system wzorów, wartości i obyczajów, kultywowanych przez mieszkańców regionu, stanowi o jego spójności, mimo zróżnicowania przyrodniczego i krajobrazowego. Taki model uprawiania geografii przeciwstawiał się jej specjalizacji, redukowaniu świata badanego do jego poszczególnych aspektów lub płaszczyzn. Był wzorem ujmowania całości rzeczywistości społeczno-przyrodniczej. Stanowił również sprzeciw wobec prymatu abstrakcji ujęć pozytywistycznych i ich antyhumanizmowi, czerpiącemu swe inspiracje z modelu rzeczywistości przyrodniczej. Był także wyrazem nieufności wobec poszukiwania jedności świata człowieka kosztem abstrahowania od jego specyfiki i różnorodności.

Wszystkie te założenia, które legły u podstaw francuskiej geografii człowieka, a zwłaszcza kategoria relacji ludzi wyposażonych w określone wzory kulturowe i ich środowiska, zyskała w późniejszym okresie formułę odbiegającą od pierwotnie pojmowanej całości, przyjmując model opisu o tradycyjnym i formalnym układzie treści (od opisu środowiska przyrodniczego regionu, poprzez jego historyczno-ludnościową charakterystykę po opis regionalnej gospodarki). Syntetyczne cele geografii regionalnej przerodziły się w ujęcia monograficzne, izolujące, w swym układzie na powrót, dziedziny rzeczywistości, pozbawiając je wzajemnego przenikania, współzależności oraz zabierając im dynamikę procesu historycznego, który leży u podstaw kształtowania się regionów. Tak schematycznie realizowany model dzisiejszej tradycyjnej geografii regionalnej, nie tylko marginalizuje jej rolę we współczesnym dorobku geografii, ale wywołuje sprzeciw wobec jej encyklopedyczności i formalności.

Główny zarzut, który, moim zdaniem, można postawić takiej realizacji syntezy geograficznej, to zagubienie dialektycznego charakteru rzeczywistości opisywanych regionów, dialektyczności, która uwzględniać musi centralną rolę ludzi w kreowaniu regionu, a więc antropologiczny punkt widzenia na jego

przemiany i stawanie się oraz relacyjny charakter związków między mieszkańcami regionu a jego naturą, widziany nie tylko w kategoriach adaptacji człowieka do środowiska, ale i tworzenia nowego środowiska życia ludzi (Rembowska 2002). Sprzeciw budzi również synchroniczność opisu rzeczywistości regionalnej, ułatwiająca schematyczność jego struktury, w konsekwencji niwelując czasowość procesu stawania się regionu i historyczność procesu rozwoju społecznego jego mieszkańców.

Lebenswelt – całościowa koncepcja świata człowieka

Teoretyczną podbudową geograficznego opisu świata ludzkiego w wymiarze regionalnym może być, obok teorii narracji, fenomenologiczna koncepcja *Lebenswelt* (Rembowska 2003). Pojęcie *Lebenswelt* oznacza pierwotną warstwę świata; jest to świat konkretnego doświadczenia, ludzkiej egzystencji. Poznanie jego natury pozwala na nowo spojrzeć na region jako środowisko człowieka i tak rozumianemu światu poświęcić opis geograficzny. Określają go głównie kategoria moralne, które nadają kierunki i sensy ludzkiej aktywności. Jest to świat z jednej strony subiektywny, z drugiej intersubiektywny, bowiem ludzie tworzący go są w stanie porozumiewać się, komunikować się dzięki językowi, wspólnocie kulturowej i wspólnocie doświadczeń. To świat ludzkiego życia, zamieszkiwania, pracy, budowania związków międzyludzkich. Jest to świat konkretnego dziania się, które przekształca się w tradycję kulturową. Prawda tego świata jest praktyczna i związana z konkretną sytuacją społeczną.

Świat człowieka jest cielesny i przestrzenny, ujęty w ramy konkretnego krajobrazu, tworzącego swoistą konfigurację elementów miejscowej przyrody i śladów ludzkiej egzystencji zmieniających się w czasie. Człowiek przekształca przestrzeń naturalną w społeczną przez nadawanie jej znaczeń i odniesienie do wartości. Wspólnota i jej środowisko stanowi rzeczywistą ramę przeżywania świata. Przejawia się to w stylu życia, w sferze zachowań i postaw członków wspólnoty.

Ludzkie doświadczanie przestrzeni jest szczególne. Przestrzeń człowieka to przestrzeń egzystencjalna. To miejsce, w którym człowiek jest, żyje, zamieszkuje. Nie można jej opisać niezależnie od człowieka. Nie jest relacją między rzeczami, ale relacją między człowiekiem a otaczającym go światem. Na gruncie relacyjnego rozumienia przestrzeni unaocznia się problem konstytuowania przestrzeni przez ludzkie bycie w świecie.

Fenomenologiczne pojęcie przestrzeni doświadczanej przez człowieka specyficznie ujmuje sens miejsca; jest to pewien byt, ukonstytuowany intencjonalnie w procesie historycznego współistnienia człowieka ze środowiskiem. Nie istnieje samoistnie bez człowieka, a człowiek bez niego. Przestrzeń doświadczaną odnaleźć możemy również w zobiektywizowanych bytach kultury (krajobrazie, architekturze, sposobach gospodarowania itp.). Przestrzeń ta jest naturalnym otoczeniem człowieka, jego okolicą i ma zawsze jakościowy charakter wyzna-

czany przez treści i znaczenia, które człowiek jej przydaje. To system znaczeń, a nie relacji formalnych. Miejsca tej przestrzeni są niepowtarzalne i jakościowo zróżnicowane. Przestrzeń jest więc fizycznie nieciągła, ale ciągła znaczeniowo. Nie tworzy absolutnego uniwersum, jednolitego dla wszystkich, wolna jest jednak od czysto arbitralnej dowolności, bowiem jej sensy są transsubiektywne. Jednak przez swój subiektywizm wymyka się wszelkim próbom ujęcia jej w teorię (potrafi to tylko literatura i poezja).

Istotnym dla człowieka sposobem istnienia w przestrzeni jest zamieszkiwanie – różne od fizycznego przebywanie w jakimś otoczeniu. Człowiek posiada więc szczególny sposób bycia w przestrzeni. Żyjąc, tworzy związek z otoczeniem, dzięki któremu staje się mieszkańcem, a miejsce i okolica, w której mieszka, stają się jego domem. Sens zamieszkiwania w domu, czyli treść bycia u siebie jako stanu egzystencjalnego, jest dana każdemu w bezpośredniej intuicji. Bycie w miejscu nie redukuje się do materialnego w nim przebywania, lecz wypełnione jest znaczeniami. W akcie konstytuowania miejsc realizuje się wolność człowieka wobec przestrzeni, ale jednocześnie ludzka odpowiedzialność za przestrzeń. Ludzka praktyka życia nie jest więc dziedziną czysto naturalistyczną, lecz jest przede wszystkim dziedziną konstytuowania znaczeń. Zamieszkiwanie jest więc relacją duchową i wpływa na sposób odczuwania, pamiętania i opowiadania o środowisku człowieka.

Przestrzeń, którą ludzie wytwarzają, jest efektem ich doświadczeń, jest subiektywna i zabarwiona emocjonalnie. Ludzka praktyka życiowa nie jest dziedziną czysto naturalistyczną, lecz przede wszystkim dziedziną konstytuowania, kreowania rzeczywistości ludzkiej. Człowiek istniejąc, buduje swój stosunek do świata. Przestrzeń życia ludzkiego to nie przestrzeń zewnętrznego pomieszczenia dla życia ludzkiego. Człowiek nie jest umieszczony w przestrzeni, lecz przestrzeń jako jego okolica jest konstytuowana dzięki jego istnieniu.

Miejsce jest jedną z głównych kategorii języka przestrzeni. Żyjemy w miejscach, miejsca są dzięki nam. Miejsca mają swój kształt konkretny i zbudowane są z przeżyć ludzi. Są więc zarazem subiektywne i obiektywne, jednostkowe i społeczne zarazem. Miejsce jest ukonstytuowane w przeżyciu, ale uzyskuje bytową od niego niezależność. Sposób istnienia miejsca musi być rozpatrywany w powiązaniu z doświadczeniem przestrzennym i czasowym ludzi. Człowiek i miejsce współistnieją i są współkształtowane, dlatego rozważania na temat miejsca muszą oscylować między żywym doświadczeniem, a już historycznie ukształtowanymi treściami przestrzeni. Zasadniczą własnością miejsca okazuje się to, że stanowi ono otoczenie człowieka, czyli że należy do świata, wobec którego człowiek określa się poprzez bycie „w". Jest to relacyjny, a nie absolutny sens miejsca.

Jak na nowo opowiadać o regionie?

Perspektywa *Lebenswelt* uwydatnia konieczność odejścia w geografii regionalnej od pojęcia przestrzeni fizycznej w kierunku pojęcia przestrzeni społecznej jako podłoża ludzkiego życia. Centralnym problemem opowieści geograficznej o regionie powinna być historia relacji między ludźmi zamieszkującymi jakiś obszar, charakteryzującymi się określoną, zmienną w czasie kulturą, wyrażoną w specyficznych wartościach i ideach ucieleśnionych w obyczajach, zasadach postępowania i działania oraz instytucjach społecznych, politycznych i gospodarczych, a środowiskiem ich egzystencji. Relacje te dotyczyć muszą nie tylko związków o charakterze fizykalnym, ale przede wszystkim mentalnym, które stanowią podstawę społecznego nadawania znaczeń elementom świata ludzkiego i przyrodniczego.

Krajobrazy regionu byłyby fizykalnym i znaczeniowym wyrazem tych relacji. Holizm podejścia kulturowo-społecznego w nowej geografii regionalnej powinien stanowić główne kryterium wyróżnienia samych regionów.

Geografia regionalna powinna stać się opowieścią o ludzkim konstytuowaniu się świata określonymi ramami przyrodniczymi. Opis relacji między ludźmi i przestrzenią uwzględniać musi zarówno obraz przestrzeni fizycznej, istniejącej w społecznej świadomości, jak i obraz przestrzeni wyimaginowanej, tkwiącej w świadomości indywidualnej lub zbiorowej. Podstawą opowieści nie może być inwentaryzacja i przestrzenne porządkowanie faktów, a hermeneutyczna (humanistyczna) ich interpretacja.

Ośrodkiem narracji powinien być człowiek, a właściwie wspólnoty terytorialne ludzi. Opowieści powinny konfrontować przeszłość z teraźniejszością, tylko w takich narracjach ujawniają się bowiem sensy ludzkiego zamieszkiwania w świecie. Odsłanianie sensów przemian ludzkiego bytowania w świecie jest niemożliwe bez wartościowań. Obiektywny opis nie jest możliwy.

Opowieści o regionie powinny mieć czytelnych autorów – język narracji i sposób opowiadania jest istotnym jej wyróżnikiem.

LITERATURA

Braudel F. i in., 1994, *Morze Śródziemne. Przestrzeń i historia. Ludzie i dziedzictwo*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa

Hardy B., 1968, *Towards a poetics of fiction*, Novel, nr 2.

Rembowska K., 2002, *Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Rembowska K., 2003, *Świat człowieka w perspektywie kulturowej*, [w:] *Kulturowy aspekt badań geograficznych*, E. Orłowska, J. Klimentowski (red.), PTG, Wrocław.

Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.

Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa.

III. Teoretyczno-metodologiczne wymiary geografii kultury

KULTURA W BADANIACH GEOGRAFICZNYCH

Wprowadzenie

Geografia kultury należy do tych dyscyplin geograficznych, które legitymują się poważnym dorobkiem naukowym, choć nie udało się jednoznacznie zdefiniować jej przedmiotu badań. Trudności określenia geografii kultury wynikają przede wszystkim z wieloznaczności samego pojęcia kultury, z szerokiego i niejednolitego jego zakresu oraz z różnorodności postaw geografów wobec kultury i samej geografii (Otok 1986). Była zawsze pojęciem raczej niesprecyzowanym. W Stanach Zjednoczonych w pewnym okresie przypisywano jej bardzo ogólne znaczenie, obejmujące całość zagadnień geografii człowieka. W innych ujęciach stała się ona synonimem węższej części nauk geograficznych, związanej z występowaniem różnic kulturowych.

Geografowie kultury byli i są odrębną grupą, lecz trudno byłoby określić ich tożsamość z punktu widzenia zainteresowań i przedmiotu badań. Typy domów, nazwy miejscowości, formy osadnictwa, użytkowanie ziemi, dialekty, wzory kultury, krajobraz kulturowy – to ulubiony do końca lat sześćdziesiątych przedmiot badań geografów kultury. Czy więc geografia kultury jest czymś więcej niż specyficznym doborem zainteresowań? Czy można podać jej definicję przez określenie przedmiotu jej badań i światopoglądu badawczego? Mikesell (1978) twierdził, że idea jakoby świat posiadał swoją geografię kultury jest może mniej przystępna, niż pogląd, iż istnieje geograficzno-kulturowy sposób patrzenia na świat.

Źródła kulturowego podejścia w geografii

Współczesna myśl kulturowa w geografii sięga swymi korzeniami epoki Oświecenia, kiedy to określone zostało jej pole badawcze i podstawowe procedury badania naukowego. Na przełomie XIX i XX wieku wykształciła się nowa dyscyplina geograficzna, nazwana przez Ratzla antropogeografią, która odwoływała się do oświeceniowej filozofii przyrody oraz racjonalizmu historycznego. W stosunkowo krótkim czasie antropogeografia stała się dominującym działem geografii.

Antropogeografia wywodzi się z refleksji myśli europejskiej nad światem oraz miejscem i rolą człowieka w świecie. W refleksji mają źródła również wszelkie teoretyczne modele zależności między biologiczną i społeczną stroną

egzystencji człowieka a światem otaczającym. Od samego początku antropogeografia czerpała z rozmaitych koncepcji. i teorii, których źródłem była filozofia oraz nauki przyrodnicze i społeczne. W dziejach antropogeografii szczególną rolę odegrały dwie koncepcje związane z rozumieniem świata i jego natury: uniwersalistyczna oraz przestrzenna (Jędrzejczyk 1997). Określały one nie tylko ontologiczną strukturę świata, ustalały również prawidłowości jego funkcjonowania, w tym związków człowieka i środowiska przyrodniczego.

Koncepcja uniwersalistyczna, wywodząca się z filozofii greckiej, postulowała jedność, złożoność i harmonię świata, włączając tym samym do badań geograficznych człowieka jako byt jednostkowy i społeczny. Zasadniczym założeniem tej koncepcji było określenie istoty osoby ludzkiej i środowiska ją otaczającego, czyli przyrody. Stąd biorą swój początek wszelkie koncepcje środowiska, tak naturalnego jak i społecznego oraz związków między nimi. W tym ujęciu geografia stawała się nauką poszukującą praw, które wyjaśniałyby związki między działalnością człowieka a charakterem środowiska przyrodniczego i społecznego.

Koncepcja przestrzenna wywodzi się natomiast bezpośrednio z filozofii Kanta. W ujęciu kantowskim geografia i historia obejmują cały zakres naszych spostrzeżeń o świecie: geografia wszystko to, co odnosi się do przestrzeni, historia zaś to, co odnosi się do czasu. Systematyczne studia geograficzne miały być tylko wstępem do końcowej syntezy całej wiedzy w kategoriach struktury przestrzennej naturalnych obszarów geograficznych, czyli regionów. W tym ujęciu antropogeografia zmierzała do poznania przestrzennych aspektów wzajemnych związków zjawisk przyrodniczych i społecznych, a więc ich rozmieszczenia, organizacji i oddziaływania.

Wraz z pojawieniem się w polu zainteresowań geografów człowieka, również kultura stała się przedmiotem badań geograficznych. Już u samego początku badań kulturowych w geografii, ujawniły się dwa nurty rozumienia człowieka i jego kultury. Pierwszy z nich reprezentował Ritter, uważany czasem za twórcę geografii kultury i geografii regionalnej. Reprezentował on dążenia reformatorskie, które można określić mianem integracji geografii, rozumianej jako nauka o przyczynowo powiązanych zjawiskach w układzie przestrzennym. Geografia była według niego nauką o zjawiskach jednostkowych, nauką historyczną (Ritter 1865). Zasadniczym problemem geograficznym w odniesieniu do kultury było wykrywanie związków między człowiekiem a przyrodą w ujęciu regionalnym. Koncepcja odrębności regionalnej stała się jedną z przewodnich myśli „*erdkunde*". Ziemioznawstwo uprawiał Ritter w perspektywie antropocentrycznej i historycznej.

Konsekwencją postawy antropocentrycznej było wprowadzenie przez Rittera czynnika historycznego do badali geograficznych. Podstawą dla analizy roli czynnika historycznego było empiryczne stwierdzenie postępu kultury w dziejach. W efekcie prowadziło to do przyznania człowiekowi nie tylko głównej roli

w geografii, ale uznanie teleologicznej tezy o wyjątkowym charakterze istoty ludzkiej i jej szczególnym przeznaczeniu.

Ritter (1852) przyznawał człowiekowi i jego kulturze szczególną rolę w historycznym procesie kształtowania Ziemi i traktował je jako przeznaczenie rodu ludzkiego, które zaplanował sam Bóg. Człowiek i jego kultura jawią się jako przepotężny instrument w rękach Boga, jako realizatorzy biegu rozwoju Ziemi. Ziemia jest wspólną ojczyzną wszystkich ludzi, „widzialną podstawą i podłożem wszystkich działań przyrody, ale również całego bytu ludzkiego". Dla swych mieszkańców jest ona nie tylko mieszkaniem, lecz również domem wychowawczym rodu ludzkiego (Jędrzejczyk 1997).

Drugi nurt badań kulturowych reprezentował Ratzel, główny inspirator kierunku antropogeograficznego w geografii. Antropogeografia, zgodnie z ówczesnymi wymaganiami naukowymi, tj. dążeniem do ścisłości i wykrywania praw, była nauką przyrodniczą, dziełem biogeografii, na pograniczu z biologią i w ścisłym z nią związku (Ratzel 1891), Ustalił on zasady systematycznego badania wszystkich tych cech powierzchni Ziemi, które były związane z człowiekiem. Jego geografia była syntetyczna, a nie regionalna, jak to było w przypadku Rittera. Antropogeografia miała, według Ratzla (1891) za zadanie:

l) ujmować człowieka w związku z Ziemią jako twór od niej zależny i określić wpływy poszczególnych czynników przyrodniczych w tej zależności, w czym wyrażał się determinizm przyrodniczy,

2) klasyfikować obszary kultur według ich położenia i innych warunków naturalnych,

3) wyjaśnić uzależniony od warunków naturalnych proces ruchów i rozprzestrzeniania się ludów na Ziemi.

Wpływ biologii ewolucyjnej doprowadził Ratzla (1897) do przyjęcia organicznej teorii państwa i społeczeństwa. Państwo było traktowane jako osiadły, związany z Ziemią organizm, dla którego znamienny jest proces wzrostu, dyferencjacji i walka o przestrzeń. Determinizm środowiskowy, który uprawiał Ratzel, kazał mu zróżnicowanie przestrzenne zjawisk kultury postrzegać jako rezultat wpływu specyfiki środowiska geograficznego. Implikacją takiego podejścia był fakt, iż jedyną zasadą porządkującą obszary kulturowe stał się jej czynnik sprawczy, tj. środowisko przyrodnicze, co w dużej mierze niwelowało możliwość spojrzenia na kulturę jako na konfigurację jej swoistych cech.

Przez wykrywanie powtarzających się stosunków między przyrodą a człowiekiem, antropogeografia miała umożliwić zastosowanie geografii w badaniach historycznych. Człowiek rozpatrywany był przez Ratzla jako istota biologiczna, która jest produktem życia Ziemi, zaś ogólne prawa rozprzestrzeniania życia obejmowały też prawa rozprzestrzeniania życia ludzkiego.

Modelem dla XIX-wiecznego podejścia kulturowego w geografii stała się ekologia człowieka – nauka o relacjach między ludźmi a przyrodą. Było to konsekwencją przyjęcia szerokiej, antropologicznej definicji kultury, której domena sięgała do granic natury. Mimo zasadniczych rozbieżności między Ritterem.

który osadził geografię człowieka w historii, i Ratzlem, którego antropogeografia była nauką biologiczną, łączył ich fakt, iż w obrębie geografii ukonstytuowali ekologię człowieka. Był to całościowy sposób ujmowania geografii, traktowanej jako nauka o relacjach między człowiekiem a przyrodą. Determinizm Ratzlowski stanowił wzorcowy model podrzędnego usytuowania człowieka w procesie kreowania kultury.

Podejście ekologiczne w badaniach geograficznych było konsekwencją szczególnych więzi, które łączyły geografię człowieka z geografią fizyczną i geologią. Na wzór antropologii, antropogeografię i geografię człowieka usytuowano między naukami fizykalnymi a naukami humanistycznymi, stąd odsłanianie wpływu środowiska naturalnego na człowieka stało się główną domeną badań geograficznych XIX wieku, a koncepcja dwoistości bytu (natura-człowiek) była powszechna dla myśli europejskiej tego okresu.

W pierwszej połowie XX wieku przyjęto odmienny od deterministycznego punkt widzenia. Znalazł on odbicie w geografii człowieka Paula Vidala de la Blache'a i odejściu od terminologii antropogeograficznej. Ten antynaturalistyczny ruch w ujęciu geografii człowieka, związany był z ukierunkowaniem historycznym. Jego badania były przykładem ujęcia, które zrywa z modelem przyrodniczo-ekologicznym, a kieruje się w stronę ujęcia socjologiczno-historycznego. Cechą geograficznego podejścia do kultury tego okresu było wyzwalanie się z więzów naturalizmu i determinizmu przyrodniczego. Zamiast dalej traktować związek między przyrodą a społeczeństwem jako prosty stosunek przyroda-człowiek, zaczęto poszukiwać sieci bardziej skomplikowanych powiązań między człowiekiem a jego środowiskiem naturalnym, choć coraz ważniejsze stawało się zrozumienie zależności między zjawiskami ekologicznymi a społeczno-kulturowymi. Przechodzono więc od ujęcia przyczynowego do funkcjonalnego. Geografia człowieka nabierała społecznego charakteru.

Geografia francuska miała ścisły związek z metodologią humanistyczną, która kładła duży nacisk na społeczeństwo, traktowane jako odrębny byt, uwarunkowany kulturowo i ekonomicznie, w mniejszym zaś stopniu przyrodniczo. Gdy Ratzel formułował swoje hipotezy dotyczące praw rozprzestrzeniania się człowieka na Ziemi, geografia francuska szła drogą wytyczoną przez pozytywistyczną szkołę socjologiczną, a największy wpływ na jej rozwój wywarła socjologia Durkheima (1895). W jego opinii, nauki o człowieku stanęły wobec alternatywy, której rozstrzygnięcie przesądzało w istocie rolę człowieka w uniwersum. Alternatywa ta sprowadzała się do kwestii, czy wyższe i swoiste władze człowieka można sprowadzić do niższych form bytu, co prowadziłoby do negowania ich swoistości, czy też można je łączyć z jakąś rzeczywistością ponad doświadczalną. Cały ten problem brał się stąd, że do tej pory jednostka uchodziła za *finis naturae*, odkąd jednak uznano, że ponad jednostką jest społeczeństwo, będące nie tyle bytem nominalnym i wyrozumowanym, co systemem działających sił, możliwy stał się nowy sposób wyjaśniania pozycji człowieka w świecie.

Niewątpliwie pod wpływem tych koncepcji, a także własnych studiów rozwoju regionalnego, geografowie francuscy w istotny sposób zmodyfikowali podstawowe założenia antropogeografii Ratzla. Przyznając środowisku naturalnemu rolę czynnika kształtującego strukturę gospodarczą, a także kulturową zbiorowości ludzkich, geografowie francuscy dostrzegli jednak stale rosnące znaczenie działalności człowieka dla otoczenia, które w wielu wypadkach spowodowało jego całkowite przeobrażenie. Tak więc relacje pomiędzy wspólnotami ludzkimi a środowiskiem uznano za powiązanie o charakterze dwustronnym.

Dwie koncepcje twórcy szkoły francuskiej geografii człowieka: Vidala de la Blache'a (1903): *genre de vie* i *milieu*, stanowiły podstawę do badania wzajemnych zależności między grupami społecznymi a środowiskiem, rozumianym jako wynik twórczego wyboru społeczeństwa, Celem *géographie de la civilisation*, francuskiego odpowiednika geografii kultury było wyjaśnienie społecznych implikacji zróżnicowanych warunków geograficznych.

W procesach poszerzania ekumeny poszczególne wspólnoty ludzkie wytworzyły, zdaniem Vidala de la Blache'a (1922), odpowiadające poziomowi ich kultury i konkretnym warunkom egzystencji, różne sposoby życia. Za pomocą dóbr otaczającej przyrody, wspólnotom udało się, przez dziedzicznie przekazywane wzory zachowań i wiedzę, stworzyć jakiś metodyczny sposób zapewnienia sobie egzystencji, coś, co oddało środowisko na ich użytek. Sorre (1947) określił ten sposób jako czynne formy przystosowania grupy ludzkiej do środowiska.

W pierwszej połowie XX wieku przyjęto więc odmienny punkt widzenia w badaniach kulturowo-geograficznych. Dla geografów punktem wyjścia stała się nie przyroda, lecz człowiek, w jego bardziej wszechstronnych związkach z Ziemią. Podkreślano zasadnicze różnice między światem roślinnym i zwierzęcym a człowiekiem oraz niemożność utrzymywania się na pozycjach naturalistycznych w geografii. Zastępując nazwę *antropogeografia* nazwą *geografia kultury*, proponował jednocześnie oprzeć się w tej dziedzinie na badaniach historycznych i gospodarczych. Ta sama tendencja znalazła odbicie w terminologii wprowadzonej przez innych badaczy, którzy również zerwali z nazwą *antropogeografia*, odpowiadającą przyrodniczemu ujęciu Ratzla i przeszli, za geografami francuskimi, do używania nazwy *geografia człowieka* (*géographie humaine*, *Geographie des Menschen*). Z biegiem czasu geografowie poczęli skupiać uwagę na widocznych w krajobrazie rezultatach działalności ludzkiej, a ówczesna geografia człowieka stawała się geografią ludzkich dzieł materialnych. W Niemczech wysunęły się na pierwszy plan, przede wszystkim badania nad historycznym rozwojem osadnictwa i krajobrazu kulturowego.

Pierwsza koncepcja krajobrazu kulturowego pojawiła się jako podstawowy temat badawczy w obrębie geografii niemieckiej na przełomie XIX i XX wieku. Głównymi teoretykami badań krajobrazowych tego nurtu byli Gradmann (1901) i Schluter (1903, 1906). Pojęcie krajobrazu wywodzące się z tej szkoły, oznaczało wycinek środowiska naturalnego oraz antropogenicznego i było traktowane materialnie. Krajobraz pojmowano jako skutek procesu, w którym pasywnym

początkiem jest przyroda, a kultura czynnikiem aktywnym. W ujęciu tym krajobraz kulturowy stanowił jedność czysto fizjonomiczną, poznawalną w układzie morfologicznym. Przedstawiciele wspomnianej szkoły, wychodząc od pojęcia krajobrazu jako rzeczywistości wizualnej, zawęzili geograficzne rozważania na jego temat do faktów postrzegalnych zmysłowo. W ten sposób wykluczyli ze sfery badań „duchowe" elementy ludzkiego bytowania.

W latach dwudziestych nastąpił rozwój światopoglądu niemieckiej szkoły historycznej (Dilthey 1931), która wpłynęła również na literaturę dotyczącą krajobrazu kulturowego. Według badaczy nowej szkoły krajobrazu kulturowego materia nigdy nie występuje bez ducha. „Duch" ujawnia się między innymi w krajobrazie kulturowym. Interpretowano krajobrazy kulturowe, jako „wyrosłe wartości". Powstałe formy „obiektywnego ducha", wszystkie struktury zmysłowe krajobrazu, rozumiano jako zależność na wzór tej, która zachodzi między twórcą a dziełem, artystą a jego kreacją. Dla Schmithusena krajobrazy kulturowe, obok bibliotek, były najważniejszym i spichlerzami i akumulatorami duchowych osiągnięć ludzkości. Traktowano je jako fizjonomiczne wyrażenie kultury (Creutzburg 1930), a naukę o krajobrazie kulturowym pojmowano jako styl nauk o powierzchni Ziemi (Banse 1932). Mocno estetyczne i zabarwione emocjonalnie podejście naukowców do struktur uprzedmiotowionego ducha, osiągnęło w 1930 roku swój punkt szczytowy.

Morfogenetyczne badanie krajobrazu kulturowego zakładało, że powinien on być traktowany całkowicie zmysłowo, jako zbiór mnóstwa obiektów fizycznych, dobieranych do badań arbitralnie, bądź zwyczajowo. Genezę krajobrazu kulturowego rozumiano więc w tym ujęciu jako genezę dużej liczby pojedynczych obiektów fizycznych, które mają wspólne cechy. Obok motywu „morfogenezy" praktykowano w tym nurcie motyw „zrozumienia" krajobrazu kulturowego. Dla Schmithusena krajobraz kulturowy składa się nie tylko z pojedynczych przedmiotów, ale tworzy także przestrzenną całość, która wyraża poczucie przestrzeni, zmysł porządku, form i kolorów, obrazuje odczuwanie lub poznawanie natury, a więc wszystkie treści duchowe, które geograf powinien ujmować analizując krajobraz. Dzięki takiej interpretacji, opartej na poszukiwaniu wyjaśnień w obrębie grup społecznych, kreujących krajobrazy, możliwe staje się ujawnienie wpływu narodu na styl krajobrazu. Jedności krajobrazu próbowano więc poszukiwać poza jego wizualnością, fizjonomią, w jego sensie.

Liczne prace, w których krajobraz zwracał na siebie uwagę, jako płyta rejestrująca procesy społeczno-gospodarcze, były inspirowane właśnie przez krajobrazowe obserwacje tego rodzaju. Próbowano zrozumieć strukturę krajobrazu kulturowego jako samo interpretację działających indywidualności duchowych, bądź jako odzwierciedlenie umysłowo–duchowych cech narodów.

Formuła krajobrazu jako urzeczowionej, zobiektywizowanej duszy miała w tym wariancie ogólniejszy sens. Traktowano krajobraz jako rezultat odnoszenia się grup ludzkich nie do obiektów geografii fizycznej, lecz do zmiennych wielkości świata symbolicznego, oraz grupowych cech świata postrzeganego.

Tak ujmowany krajobraz ujawniał istotę metodologii antropogeograficznej. Przy badaniu stosunków między człowiekiem a Ziemią, człowiekiem a krajobrazem, człowiekiem a naturą, w procesie wyjaśniania postępowania ludzkiego względem rzeczywistości fizyczno-geograficznej, traktowano tę rzeczywistość jako taką samą dla różnych grup terytorialnych. Ponieważ stwierdzenia o związkach między działaniem społecznym a środowiskiem fizyczno-geograficznym okazały się ogólnikowe (Claval 1964), w niemieckiej geografii powstał pogląd o wolnym dostosowaniu i o swobodzie w obrębie tych kontaktów. Kłopoty z interpretacją charakteru tej relacji wynikały z badania związku między grupami ludzkimi a środowiskiem, nie zaś między grupami a ich wyobrażeniami środowiska. Nie przez „świat zewnętrzny" (np. opisywany przez geografię fizyczną), lecz wewnętrzny model świata zewnętrznego można znaleźć właściwy kierunek badań o determinantach zachowań ludzkich w środowisku. W tym wewnętrznym modelu wybrane obszary świata zewnętrznego są przełożone na symbole i struktury symboliczne, które bardzo często znajdują odwzorowanie w semantycznych strukturach mowy. W ten sposób metafizyczna nauka o krajobrazie jako „uprzedmiotowionym duchu" została przetłumaczona na język empiryczny, który co prawda nie powstał w obrębie geografii, ale należy do wspólnego kanonu metod nauk humanistycznych.

Amerykańska szkoła geografii kultury

Drugi nurt szkoły krajobrazowej rozwinął się w Berkeley w Stanach Zjednoczonych. Sauer – twórca i inspirator amerykańskiej szkoły geografii kultury, wywierał istotny wpływ na jej kształt przez kilkadziesiąt lat, a jednocześnie inicjował w jej obrębie nowe trendy badawcze. Czasami odróżniał geografię człowieka od geografii kultury, ale znane są również jego wypowiedzi, z których wynika, że traktował te dwie dziedziny synonimicznie. W zakres geografii człowieka wchodzi badanie związków między człowiekiem a środowiskiem, geografia kultury natomiast skupiać się powinna na tych materialnych elementach kultury, które nadają charakter obszarom, wpisując się w krajobraz i koncentrować na opisie cech powierzchni Ziemi, analizując ich genezę i doprowadzając do porównawczej klasyfikacji regionów. Miała być nauką chorologiczną (regionalną), której podstawowym zadaniem były badania porównawcze nad przestrzennie zlokalizowanymi kulturami. Głównymi pytaniami w odniesieniu do obszarów kulturowych były pytania o związki wzorów kultury z przestrzenią, ich dyfuzję w przestrzeni i czasie, o ich zróżnicowanie przestrzenne oraz o źródła historyczne i specyfikę lokalizacyjną materialnych wytworów człowieka (Sauer 1930).

Sauer (1925) wierzył, że istnienie miejsc i obszarów jako krajobrazów, dostarcza racji dla istnienia geografii kultury. Kultura miała dla niego geograficzne znaczenie na mocy obserwowanych elementów w krajobrazie. Geografia kultury dotyczyła tych poczynań człowieka, które przekształcały powierzchnię Ziemi

i nadawały jej charakterystyczny wygląd. „Każdy ślad ludzkiego działania w krajobrazie obejmuje kulturę, przypomina historię i domaga się ekologicznej interpretacji" (Sauer 1931).

Krajobraz tworzy grupa dających się zaobserwować faktów i należy go traktować jako coś cielesnego, do czego można się zbliżyć przez charakterystykę jego form z punktu widzenia ich struktury i genezy, rozwoju i funkcji. Do form krajobrazu kulturowego zaliczał Sauer osadnictwo, produkcję i komunikację. Pisał: „Wracamy do zwykłej, wizualnej roli krajobrazu, jako materiału geografii, który musimy obserwować, opisać i wyjaśnić. Zadaniem geografii staje się przeto uchwycenie zasięgu, osobliwości i statusu obszarów, w które wkracza człowiek, odgrywając rolę części obszaru" (Sauer 1928).

Już w 1925 roku Sauer zdefiniował domenę geografii kultury jako studia nad „morfologią krajobrazu". Morfologia jako pojęcie była identyczna z formami i elementami strukturalnymi. Jako metoda morfologia była syntezą, rozpoznaniem przechodzącego przemiany procesu odpowiedzialnego za tworzenie różnych form krajobrazu. Poszukiwanie procesu wymagało spojrzenia czasowego, a czas stał się krytyczną zmienną w wyjaśnianiu przemiany krajobrazu fizycznego w kulturowy. Amerykańska geografia kultury rozważała wytwory kulturowe i grupy kulturowe w kategoriach ich rozwoju historycznego, oceniała interakcję między kulturą a krajobrazem fizycznym, wyjaśniała krajobrazy kulturowe i w końcowej analizie, poprzez kartowanie występowania wytworów ludzkich na Ziemi, dawała podstawy do podziału globu na regiony i podregiony kulturowe. Krajobraz czy obszar kulturowy był w ostatecznym znaczeniu regionem geograficznym.

Przedmiotem badań amerykańskiej szkoły krajobrazu kulturowego był głównie krajobraz wiejski, a celem badań było zrozumienie, jak mieszkańcy wsi zaszyfrowywali swoje kulturowe wartości na Ziemi. Geografowie amerykańscy unikali aż do lat siedemdziesiątych badań krajobrazu miejskiego, bowiem utrudniał on klasyfikację, w tym przestrzenną, swych trwałych elementów ze względu na ich bardziej złożony charakter i większą mobilność.

Interpretatorzy dokonań amerykańskiej szkoły Sauera dopatrują się przyczyn jej ograniczeń w przyjęciu superorganicznej koncepcji kultury, której twórcą był pracujący również w Berkeley antropolog Kroeber (1973). Interesowały go konfiguracje kulturowe rozważane niezależnie od reakcji jednostek. Stojąc na gruncie nominalizmu socjologicznego rozwinął pogląd na kulturę, który zawiera odmowę zajmowania się indywidualnością lub indywiduum jako takim oraz propozycję wyjaśniania zjawisk kulturowych wyłącznie przez inne zjawiska kulturowe. Kroeber stworzył koncepcję kultury jako „bytu ponadorganicznego", która zawiera sugestię, iż chodzi o rzeczywistość *sui generis*. Kultura była pojmowana przez niego jako byt reagujący pod wpływem własnych praw, byt ponad człowiekiem, nie dający się zredukować do działań jednostek. Koncepcja ta przypisywała jej osobny status ontologiczny i siłę przyczynową. Według Kroebera, płaszczyzna społeczno-kulturowa powoduje, że ludzie zachowują się tak,

jak się zachowują. Konkretny efekt oddziaływania każdej jednostki na kulturę jest determinowany przez samą kulturę. Jednostka jest tylko nośnikiem, czynnikiem siły kulturowej. Ośrodkiem pojęciowym Kroeberowskiego rozumienia kultury było pojęcie „kodu wartości", traktowanego jako superorganiczny ekwiwalent kodu genetycznego. Tak jak organizmy są kontrolowane genetycznie, tak człowiek jest kontrolowany przez wartości.

Amerykańska geografia kultury, wykorzystując kroeberowską superorganiczną koncepcję kultury, traktowała rzeczywistość kulturową jako autonomiczną, regulującą życie człowieka i konkurującą w tym względzie z przyrodą. Taki model kultury był wysoce deterministyczny, bowiem nie uwzględniał procesu podejmowania decyzji przez jednostki i ich kreatywności. Ludzie byli przedstawieni jako więźniowie własnej kultury, jednostki pasywne, ślepo przestrzegające zaprogramowanych nakazów kultury (Duncan 1980). Typowe dla określonej kultury wartości i normy społeczne traktowano jako mechanizmy regulacji zachowań jednostek. Zaabsorbowanie rzeczywistością wizualną i przyjęcie superorganicznej koncepcji kultury wpłynęło na pomijanie w wielu badaniach, pomimo licznych deklaracji w tym względzie, roli grup społecznych w kreowaniu krajobrazu kulturowego.

Geografię krajobrazu kulturowego Sauera krytykowano za wiele jej zaniedbań. Krytyka ta była szeroko rozpowszechniona i dotyczyła naiwnego empiryzmu i ateoretycznej postawy, ograniczenia interpretacji krajobrazów do wiejskich, rolniczych, stosowania kartografii wzorów kulturowych (Rembowska 1999). Podkreślano, że jedną ze słabości koncepcji krajobrazu w wydaniu szkoły amerykańskiej była tendencja do nadmiernego eksponowania materialnych elementów krajobrazu, które dają się naocznie zaobserwować, zaniedbywano natomiast badanie procesów niewidzialnych gołym okiem, decydujących o wewnętrznej treści kultury. Zarzucano Sauerowi i jego uczniom, że przedmiotem ich badań, częściej były obszary niż ludzie je zamieszkujący, co pociągało za sobą większe skupienie uwagi na fizycznych elementach krajobrazu aniżeli na jego funkcjach (English 1968).

Krytycy oceniający szkołę Sauera podkreślali:

l) selektywne (fragmentaryczne), a nie całościowe podejście do badań kultury,

2) traktowanie zjawisk kultury jako autonomicznych, bez relatywizowania ich do zjawisk społecznych, czego wynikiem była absencja człowieka, jego wierzeń i postaw, organizacji społecznych oraz relacji społecznych w badaniach kulturowych,

3) ograniczanie badań do aspektu materialnego antropologicznej koncepcji kultury, a więc koncentrowanie się bardziej na wytworach ludzkich, na materialnych efektach działalności człowieka niż na nim samym,

4) nieobecność odniesień do sfery symbolicznej kultury, co w rezultacie ograniczało odczytywanie znaczeń materialnych elementów kultury,

5) niedostatek badań nad integracją kultury na rzecz badań różnic międzykulturowych oraz akcentowania roli dyfuzji jako „głównego" czynnika zmian kulturowych,

6) empiryczną metodologię, związaną z zawężeniem przedmiotu badań do zakresu kultury materialnej,

7) skupienie się na badaniu fizjonomii, naoczności krajobrazu, a nie jego funkcjonalnego zespołu cech kultury,

8) brak teoretycznej i epistemologicznej świadomości geografii kultury,

9) niedostatek odniesień do kultury współczesnej, pluralistycznej i mobilnej.

W klasycznym podejściu do kultury geografowie przyjęli globalną, niewartościującą koncepcję kultury, stworzoną przez antropologię. Pojęcia kultury zostało jednak zredukowane poprzez skupienie się na materialnym aspekcie kultury, w opozycji do aspektów dziedzictwa społecznego i mentalności zbiorowej, duchowych wytworów i form ludzkiego postępowania (Tuan 1974, 1977). Takie podejście sprzyjało traktowaniu kultury nie jako zintegrowanej całości, lecz jako zbioru elementów. Wywołało również zainteresowanie raczej zmianami kultury w kategoriach przemieszczania się elementów na zewnątrz, niż procesami integrującymi elementy wewnątrz kultury. Sprzyjało to immanentnemu traktowaniu poszczególnych wytworów kultury, niezależnie od ich kontekstów społeczno-kulturowych, co wiodło geografię raczej w kierunku nauk technicznych o kulturze.

Geografowie nie relatywizowali kultury do społeczeństwa, przez co stała się ona w badaniach geograficznych siłą determinującą człowieka, a nie jego kreacją, a jej wytwory postrzegano jako samoistne oraz nieczytelne z punktu widzenia ich znaczeń społecznych i symboliki. Spowodowało to niemożność odróżnienia wytworów kultury w ich funkcji rzeczowej (użytkowej) i symbolicznej. Cały sens kultury czerpano, w tym ujęciu, z przeciwstawienia jej naturze, stąd podkreślano głównie funkcje adaptacyjne tak rozumianej kultury. Poprzestawano na opisie cech zewnętrznych wytworów kultury, nie przybliżając się do zrozumienia różnorakich relacji łączących losy człowieka z przedmiotami w ścisły system.

Odmienną perspektywę teoretyczną reprezentował uczeń Sauera, Zelinsky (1973), który traktował kulturę jako system i analizował procesy zachodzące w tym systemie, przy czym skupiał się głównie na przestrzennych aspektach kultury. Elementami systemu kultury są, według niego, dwa typy komponentów, różniące się charakterem i sposobem działania. Do pierwszych zaliczył technologię, ideologię, sztukę, religię, stosunki międzyludzkie, Drugi typ to całokształt uwarunkowań poprzednich komponentów. Wspomniane wyżej elementy mają swój wymiar czasowy i przestrzenny. Ten ostatni z chwilą uwzględnienia jego zróżnicowania (wielkości i natężenia), pozwala na wyróżnienie regionów i subregionów kulturowych na danym obszarze, co jest jednym z zadań geografii kultury.

Równolegle z geografią krajobrazu kulturowego narodził się nurt geografii kultury skupiający się na przestrzennych wzorach kultury. Zwolennicy przestrzennego podejścia do zjawisk kultury propagowali taki model uprawiania geografii kultury, w którym przestrzenne konfiguracje elementów kultury stawały się podstawą do identyfikacji różnic międzykulturowych, abstrahując od innych wymiarów tych różnic. Zdaniem Sophera (1973) geografowie próbujący klasyfikować i regionalizować obszary z punktu widzenia zamieszkujących je grup ludzkich, różniących się kulturowo od innych grup, nie są kompetentni decydować o randze i hierarchii cech kulturowych w danym społeczeństwie. Wychodząc od opisu współczesnej kultury, którą można charakteryzować w kategoriach niestabilności przestrzennej, zmienności w czasie, elastyczności i płynności oraz pluralizmu, Sopher uważał, że uprawniona wydaje się identyfikacja współczesnych obszarów kulturowych na podstawie odpowiednio dobranych przestrzennych wzorów kulrury. Geografowie kultury winni zajmować się kwestią lokalizacji i przestrzennego uporządkowania kultury. Taki przedmiot badań geografów kultury wynika z faktu skoncentrowania się ich na krajobrazie kulturowym – rzeczywistości rozciągniętej między przyrodą a kulturą (Sopher 1973).

W latach sześćdziesiątych Wirth (1969) zauważył, że tradycyjne, klasyczne koncepcje geografii kultury, na gruncie których pokutowało mniemanie, iż u podstaw badania i metod wszystkich dyscyplin geografii muszą leżeć badania krajów i krajobrazów, są trudne do utrzymania. Twierdził, że geografia kultury powinna być nauką syntetyzującą wyniki badań wyspecjalizowanych działów geografii człowieka i koncentrować się na:

1) modelach przestrzennego zróżnicowania i przestrzennych systemach kultury. Za ich pomocą można pokazać prawidłowości w planach zabudowy krajobrazu kulturowego, przez zastosowanie np. takich modeli jak model centrum-peryferie, czy model rozprzestrzeniania się informacji,

2) teoriach sił i relacjach między siłami ekonomicznymi (np. kosztami transportu, korzyściami lub stratami w aglomeracji), siłami społecznymi (np. normami grupowymi, wzorami zachowań, naśladownictwem, tradycją) i siłami politycznymi (np. polityką społeczną i ekonomiczną, planowaniem regionalnym). Sił tych nie powinno się badać w izolacji,

3) kategoriach kultury, rozumianych, nie jako podwaliny filozoficzne, odrębne od pojęć empirycznych, lecz pojmowanych jako stymulator dalszych badań; kategorie wyrażałyby koncepcje alternatywnych pojęć, takich jak „zmieszane – czyste", „stabilne – mobilne", „centralne – peryferyczne", „skupienie – rozproszenie".

„Nowa" geografia kultury

Już na początku lat osiemdziesiątych pojawiło się w Europie i Stanach Zjednoczonych inne podejście kulturowe zwane „nową" geografią kultury. Nieuniknione stało się w jej obrębie zredefiniowanie wielu pojęć z zakresu dominu-

jącej przez wiele dziesięcioleci tradycji szkoły amerykańskiej. Jednym z impulsów rozwoju „nowej" geografii kultury był ruch humanistyczny, który miał swój początek w latach siedemdziesiątych. Przemiany teoretyczno-metodologiczne geografii humanistycznej, wpłynęły na charakter przekształceń koncepcji kultury w geografii i kształtu samej dyscypliny. Skupienie się na tych aspektach kultury, które są związane ze sferą duchową człowieka, odkrycie społecznego źródła kultury, zaowocowało nowymi zainteresowaniami „nowej" geografii kultury.

„Nowa" geografia kultury tym się wyróżnia, iż człowiek traktowany jest w jej obrębie nie jak rzecz, biologiczna maszyna czy „*homo oeconomicus*", a jak byt pełen inwencji, kreujący określone style bycia, wyobrażenia świata. Geografia kultury jest nauką o człowieku w czystym znaczeniu tego słowa, a nie tylko nauką opisową, która zajmuje się opisywaniem mechanizmów społecznych w przestrzeni. Ukazuje ona, jak każda grupa ludzka konstruuje w umyśle swych członków kosmos, Ziemię, miejsce, gdzie żyje i jak ci, już świadomi ludzie pojmują naturę, społeczeństwo, dobro, zło, męskość i kobiecość (Claval 1996). W modelu takim ludzie sami konstruują swoje „światy", nieskażone zewnętrznymi ograniczeniami. Jest to podejście indywidualistyczne, za podstawę mające człowieka rozumianego jako byt autonomiczny.

Reagując na współczesne przemiany samej kultury, odchodzi geografia kultury od modelu nauki o faktach, w kierunku ich znaczenia dla ludzi, bada relacje między człowiekiem (jego umysłem i emocjami) a krajobrazem, próbuje być antropologią i filozofią miejsca, semiotyką krajobrazu kulturowego. Do wysokiej rangi podnosi kategorię wyobrażeń ludzkich, charakteru ich więzi z miejscem, znaczeń i wartości wytworów ludzkich. U podstaw nowej geografii kultury znajduje się koncepcja kultury, która odwołuje się do mechanizmu społecznego przekazu wzorów i wartości kulturowych, które z kolei wpływają na strukturalizację świata (powstawania wyobrażeń świata). Geografowie operują dystrybutywnym rozumieniem kultury, ograniczając jej zakres do sfery „kultury ducha", czy kultury symbolicznej. Widoczny jest mocny związek tej koncepcji z fenomenologiczną koncepcją kultury, która kładzie nacisk na jej aspekt symboliczno-subiektywistyczny.

Geograf kultury chce zrozumieć, jak ludzie żyją w świecie, jak z niego korzystają, ale również, jak kształtują go zgodnie ze swoimi wyobrażeniami i w jaki sposób nadają mu sens. Istotnym elementem nowych badań kulturowych w geografii stały się wzorce zachowania człowieka, zwłaszcza jeśli wywierają wpływ na Ziemię oraz zewnętrzne mechanizmy funkcjonowania kultury, które wcześniej uznawano za znajdujące się poza granicami zainteresowań geografów kultury. Zasadniczym priorytetem badawczym jest pogłębiona analiza samej kultury, a zwłaszcza jej wersji konsumpcyjnej. Dzięki tym przewartościowaniom geografia kultury zaczęła zbliżać się do geografii społecznej po to, by wspólnie skupić się na badaniu przestrzennych aspektów organizacji społecznej i kultury człowieka. Zmiany w geograficznym podejściu do kultury polegające na społecznym relatywizowaniu jej wytworów, przyniosły również inne rozu-

mienie statusu kultury. Pozbawiono kulturę statusu ontologicznego i potraktowano ją jako kontekst ludzkich zachowań. W ten sposób podniesiono rangę kreatywnej roli ludzi w tworzeniu kultury i ich wolnych wyborów w jej obrębie.

Mimo różnorodności tematycznej, większość prac z tego zakresu bazuje na przeświadczeniu, że nie można zrozumieć świata człowieka i jego egzystencji, a więc kultury ludzkiej, bez odwoływania się do indywidualnych doświadczeń człowieka. Przedmiotem podstawowym badań „nowej" geografii kultury staje się znowu relacja człowieka z otaczającym go światem. Podejście to, bazujące na metodach subiektywnych, kreuje nową filozofię przestrzeni i podnosi rangę symboliki i znaczeń krajobrazu ludzkiego życia oraz semiotyki otaczającego świata. Semiotyczna interpretacja krajobrazu antropogenicznego pozwoliła wynieść percepcję ludzką do centralnej pozycji teoretycznej, a interpretację znaczeń krajobrazu ustanowić głównym zadaniem metodologicznym „nowej" geografii kultury. Obok problematyki subiektywności krajobrazu, nowym zagadnieniem badawczym stało się miejsce, pojmowane w kategoriach humanistycznych oraz jego charakterystyka. Tuan (1974, 1977, 1978) i Relph (1976) postulowali skupienie się na problematyce sensów i znaczeń miejsc. Geograficzne badanie kultury polega głównie na dążeniu do znalezienia właściwego sensu badanych zjawisk (Berque 1981).

Nową teorię kultury w refleksji geograficznej cechuje nacisk na płynność i ruch współczesnej kultury, związanej ze wzmożoną ruchliwością przestrzenną oraz społeczną społeczeństw. Stąd też badania geografów kultury skupiają się współcześnie na problemie tożsamości kulturowej i terytorialnej członków mobilnych społeczeństw i roli miejsca w kreowaniu tej tożsamości, dotyczą procesu kształtowania się tożsamości terytorialnej mieszkańców oraz zagadnień identyfikacji, przynależności, terytorializmu, i w ujęciu lokalnym i globalnym. Ten nurt badań wykreował pytania, zasadnicze dla geografa: czy tożsamość można nakreślić na mapie, czy można pokazać przestrzenność tożsamości?

Bardzo istotnym i nowym problemem badawczym w obrębie nowej geografii kultury jest moralność – istotny element kultury duchowej. Zainteresowania moralnością są wynikiem odwoływania się geografów do aspektu symbolicznego kultury, który jest nierozerwalnie związany z kwestią wartości, a wartości moralne są ich zasadniczą składową. Problematykę moralną odkrywa się w badaniach dotyczących funkcjonowania konkretnych instytucji publicznych, miejsc publicznych. Badacze interesują się krajobrazem moralnym ulic miast, krajobrazów rekreacji, czy też poddają ocenie moralnej efekty uprawiania np. polityki przestrzennej.

„Nowi" geografowie kultury zajmują się, coraz częściej również problemem języków, ale nie tylko w aspekcie zróżnicowania przestrzennego, jak to się działo w przeszłej tradycji. Zainteresowanie budzą języki literackie, czy też język filozofii środowiskowej i ich wpływ na kreowanie wyobrażeń środowiskowych oraz tożsamości z miejscem. Zwraca się uwagę również na własny język geografów oraz słownictwo dotyczące problematyki społecznej i kulturowej

w obrębie geografii. W tym względzie wydaje się powstawać nowy język geograficzny. Krytycznej refleksji poddawane jest np. słownictwo używane do opisywania podróży. Nowo wyłaniającą się dziedziną badawczą jest więc ta, którą można określić terminem „geografia ja". Dzięki takiemu podejściu znika konflikt między materialnością świata Ci semiozą,

Przedmiotem badań geografii kultury stają się nie tylko nowe zjawiska, ale jednocześnie znane już obiekty badawcze poddaje się ponownym obserwacjom. Całą odrębną dziedziną badawczą „nowej" geografii kultury jest „nowa" geografia krajobrazu kulturowego, która poprzez wprowadzenie do obiegu takich metafor krajobrazu jak „tekst", „ikona", „spektakl" czy „sposób widzenia", umiejscawia patrzenie geografów kultury poza morfologią krajobrazu. Metafory te jednocześnie przynoszą do geografii kultury nieodłączną niestabilność znaczeń, fragmentaryzację przedmiotu badań i różnorodność poglądów. Z Wielkiej Brytanii i Holandii pochodzi jedna z koncepcji, w obrębie której krajobraz jest definiowany jako sposób patrzenia – oglądania (Cosgrove 1984). W koncepcji tej krajobraz jest malarskim sposobem widzenia świata. Opisy poszczególnych części, elementów, szczegółów krajobrazu, uniemożliwiają jednoczesne postrzeganie całości. Postrzeganie jest budowane przez widzenie i umysł, który uzupełnia brakujące szczegóły danego obszaru, poprzez idee pochodzące z naszej wiedzy i doświadczenia. Koncepcja formy, tak istotna w malarstwie, ma małe zastosowanie w geografii. Do tej pory bardziej „naturalny", bo zawarty w tradycji geografii, był ogląd użyteczności, praktyczności, utylitarności krajobrazu lub jego elementów, niż jego walorów estetycznych. Aby zrozumieć doznania estetyczne krajobrazu, należy odwołać się do malarstwa. Gdziekolwiek widzimy krajobraz, a nie sumę różnych obiektów natury, mamy do czynienia z artyzmem. Jest to identyfikacja z pięknem krajobrazu, która stanowi akt kreatywny.

Literatura stała się kolejnym źródłem „nowego" wglądu w krajobraz. Związek geografów z literaturą ujawnił ich romantyczne pragnienie współzawodniczenia w wyrażaniu „czystym" i „intuicyjnym" krajobrazu. Odwołują się oni w swych opisach, bardziej do literatury, niż malarstwa, bowiem uważają, że literatura umożliwia uchwycenie konkretności rzeczywistości (Tuan 1978, Brosseau 1994). Literatura stanowi dowód tego, jak ludzie w przeszłości i w odmiennych kulturach postrzegali rzeczywistość. Geografowie śledzą, między innymi, jak określone wyobrażenia krajobrazowe (np. „idealna wieś") zostały wyartykułowane w literaturze lub jak różne rodzaje literackie kreują tożsamość narodową poprzez opisy krajobrazów.

W obrębie tych szerszych koncepcji rozwinęły się bardziej specyficzne modele interpretowania krajobrazu. Jeden z nich wskazuje, że krajobraz może być interpretowany jak tekst, który jest czytany, jako tekstowa transformacja innych tekstów w kulturze (Duncan 1978, 1990). Wielu geografów w ten sposób interpretujących krajobraz zwraca się do hermeneutyki antropologa Geertza (1980), dla którego kultury nie są tożsamościami, na które można patrzeć, ale tekstami właśnie, które trzeba odczytać. Socjo–semiotyczne ujęcie krajobrazu jako tekstu

ujmuje kulturę jako szereg społecznych kodów, a krajobraz jako jeden z wielu znaczących systemów, poprzez które porządek społeczny jest komunikowany, reprodukowany, podtrzymywany i dyskutowany. Model taki wymaga badań empirycznych w celu wykrycia kulturowych związków między krajobrazem a innymi tekstami w obrębie kultury, jak np. prawo, ideologia, religia, technologia (Ley 1987). Cosgrove (1993) dystansuje się wobec modelu „krajobrazu jako tekstu". Proponuje natomiast analogię krajobrazu i teatru (spektaklu).

Krajobraz nie może być wyjaśniony w kategoriach symbolizmu bowiem nie jest konsekwencją jakiejś polityki czy ideologii, lecz raczej funkcją mnóstwa indywidualnych i zbiorowych decyzji ekonomicznych, politycznych i strategicznych. Źródła koncepcji krajobrazu jako teatru, kryją się w pracach socjologów, którzy skupili się na aktorach i dekoracjach jako metaforach krajobrazu i jego twórców. Mocną stroną dramaturgicznego modelu krajobrazu jest to, że ma on wizualną i codzienną naturę obrzędów, rytuałów, obyczajów społecznych. Polegając na przenośni sztuki teatralnej, model ludzkiego działania można jednak ograniczyć przez bezwzględne pojęcie scenariusza i granej roli (Duncan 1995). Mitchel (1995) opowiada się za tym, by rzeczownikowi krajobraz, określeniu projektować krajobraz i przymiotnikowi krajobrazowy nadać zupełnie inne, nowe znaczenie. Według niego, geografowie nie mają do czynienia ani z obiektem, który można ujrzeć, ani z tekstem, który można odczytać, lecz z procesem, w wyniku którego powstaje tożsamość w wymiarze społecznym i subiektywnym. Pojawia się więc pojęcie krajobrazu jako wyniku żywotnego procesu.

W wielu wypadkach krajobrazy analizuje się współcześnie jako wytwory określonej polityki bądź ideologii, stąd analiza polityczna jest jednym z głównych podejść do krajobrazu kulturowego. Geografowie prowadzą badania dotyczące wpływu nacjonalizmu i pamięci historycznej na krajobraz i jego estetykę, oddziaływania ekonomii na kształtowania krajobrazów eksploatacji surowców. Śledzą oni różnice między krajobrazem publicznym a prywatnym, bądź dwuznaczność krajobrazów stworzonych przez elity. Jednym z najbardziej interesujących trendów tego kierunku są prace poświęcone roli krajobrazu w procesie kolonizacji, kształtowaniu się krajobrazu miejskiego pod wpływem globalizacji i postmodernizmu. Przykładem upolitycznionych interpretacji krajobrazu są również prace, które badają ideologie, traktowane jako systemy i struktury znaczenia i dominacji w ich roli wytwarzania pewnego porządku, podtrzymywania autorytetu, a których wyniki działania są zakodowane w krajobrazach, które z kolei służą często umacnianiu tych ideologii.

Odmienną płaszczyzną interpretacyjną jest ta, która traktuje płeć jako szczególną siłę wpływającą na charakter krajobrazu. Badacze przedstawiają analizę krajobrazu miejskiego, jako pełnego symbolizmu płci, wskazując, jak ważną rolę odgrywają krajobrazy w reprodukowaniu ideologii płci (np. Monk 1992, Winchester 1992). Prezentowane modele krajobrazu pozwalają mocno zakorzenić się geograficznym studiom krajobrazowym w obrębie nauk społecznych. Wszystkie te metafory uwydatniają kulturową konstrukcję krajobrazu

poprzez różnorodne procesy znaczeniowe. Krajobrazy jawią się jako plastyczne projekcje kulturowe, których kształt i znaczenie jest ostatecznie determinowane przez lingwistyczne i społeczne konteksty. Podkreślają one aktywną konstrukcję społeczną i interpretację spornych znaczeń krajobrazów.

Porównanie krajobrazu do wymienionych metafor umiejscawia widzenie geografów humanistycznych poza morfologią i koncepcjami stricte fizykalnymi. Temat wyobrażeń krajobrazu i miejsca zakłada hermeneutyczną perspektywę ich badania, przy wykorzystaniu np. koncepcji feminizmu, poststrukturalizmu czy psychoanalizy. Główny nurt krytyki tych nowych przedsięwzięć skupia się na następujących kwestiach:

l) niedostrzegania roli natury jako pośrednika w kreowaniu krajobrazu kulturowego,

2) powierzchownej kompilacji wielu tradycji badawczych w geografii krajobrazu,

3) zbyt emocjonalnego zaangażowania geografów używających metafor krajobrazu, przemieniającemu twierdzenia i tezy obiektywnej wiedzy w subiektywny indywidualizm,

4) mieszania przez geografów pojęć „oglądania (patrzenia)" i „widzenia (rozumienia)" w odczytywaniu wizualnej strony krajobrazu rozumianego jako sposób postrzegania.

Przywracając człowieka z zapomnienia, w jakim znalazł się we wcześniejszych ujęciach, humanistyka wykazuje czasami zbytnie tendencje do celebracji odbudowy jego pozycji w badaniach kulturowych. W związku z tym wartości, świadomość, twórczość i indywidualna refleksja bywają przecenione, podczas gdy kontekst, ograniczenia, stratyfikacje społeczne mogą pozostać w badaniach niedocenione. Istnieje więc niebezpieczeństwo drogi ku woluntaryzmowi i idealizmowi.

Współczesne przemiany w obrębie geografii kultury mają swoje źródła, z jednej strony, w przemianach teoretyczno-metodologicznych geografii w ogóle, a z drugiej, w przekształceniach samej rzeczywistości kulturowej. Wiele grup kulturowych na skutek globalizacji straciło swoją tożsamość i szuka dziś swych korzeni, sprzeciwiając się uniformizacji kulturowej. Stąd współczesna geografia kultury jest zainteresowana głównie kwestią, jak grupy kulturowe negocjują i manipulują globalizacją tworząc hybrydalne, tymczasowe, prowizoryczne kultury, różne od kultur trwałych, przestrzennie umiejscowionych. Podejście kulturowe w dzisiejszej geografii wyraża się w skromniejszym pojmowaniu roli nauki oraz w tym, iż realizuje program zrozumienia czym naprawdę jest ekumena. „Nowa" geografia kultury jest o wiele bardziej świadoma teoretycznie, co dobrze wróży jej wynikom, nie boi się analizować współczesnej kultury miejskiej, nie stroni od form kultury niematerialnej (literatura, malarstwo, sztuka), jak również od przyswajania najnowszych teorii kultury. Interesuje się:

l) konstrukcją kulturową miejsca, terytorium, środowiska i społeczeństwa,

2) sposobami wyrażania odmienności kultur w przestrzeni,

3) fundamentalnymi przyczynami zróżnicowania kulturowego Ziemi,

4) zastosowaniem kulturowego podejścia w geografii politycznej, ekonomicznej, turyzmie lub planowaniu regionalnym (Claval 1992).

LITERATURA

Banse E., 1932, *Geographische Landschaftskunde. Versuch einer Ausdrucks- und Stilwissenschaft der Erdhülle*, J. Perthes, Gotha.

Berque A., 1981, *Raisonner a plus d'un niveau: Le point de vie culturel en géographie*, L'espace geographique, 4.

Brosseau M., 1994, *Geography's literature*. Progress in Human Geography, 18.

Claval P., 1964, *Essai sur l'evolution de la géographie humaine*, Cahiers de géographie de Besançon, 12, Paryż.

Claval P., 1992, *Champs et perspectives de la géographie culturelle*, Géographie et Cultures, l.

Claval P., 1996, *Les points-clefs de la géographie culturelle*, Bulletin de L'Association de Géographies Français, l.

Cosgrove D.E., 1984, *Social formation and symbolic landscape*, Croom Helm, Londyn.

Cosgrove D.E., 1993, *Commentary*, Annals of the Association of American Geographers, 83.

Creutzburg N., 1930, *Kultur im Spiegel der Landschaft, Das Bild der Erde in seiner Gestaltung durch den Menschen*, Ein Bilderatlas, Lipsk.

Creutzburg N., 1930a, *Wirtschaft und Landschaft*, Petermans Geogr. Mitt. Erg.-Heft 209, Gotha.

Dilthey W., 1931, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie*. Gesammelte Schriften, 8, Lipsk.

Duncan J., 1978, *The social construction of unreality: an interactionist approach to the tourist's cognition of environment* [w:] *Humanistic Geography. Prospect and Problems*, D. Ley, M. Samuels, (red.), Maaroufa Press, Chicago.

Duncan J., 1980, *The superorganic in American cultural geography*, Annals of the Association of American Geographers, 70.

Duncan J., 1990, *The city as text: the politics of 1andscape interpretation in the Kanadyan Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Duncan L., 1995, *Landscape geography, 1993-94*, Progress in Human Geography, 19, 3.

Durkheim E., 1895, *Les regles de la methode sociologique*, Paryż.

English P.W., 1968, *Landscape, ecosystem, and environmental perception: concepts in cultural geography*, The Journal of Geography, 4.

Geertz C., 1980, *Negara: the theater state in nineteenth century Bali*, Princeton University Press.

Gradmann R., 190 l, *Das mitteleuropeische Landschaftsbild nach seiner geschichtlichen Entwicklung*, Geographische, 7.

Jędrzejczyk D., 1997, *Antropogeografia polska XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Kroeber A. L., 1973, *Istota kultury*, PWN, Warszawa.

Ley D., 1987, *Styles of the times: liberal and neoconservative landscapes in inner Vancouver, 1968-86*, Journal of Historical Geography, 13.

Mikesell M.W., 1978, *Tradicion and innovation in cultural geography*, Annals of Association of American Geographers, 68.

Mitchel D., 1995, *There's no such thing as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography*, Transactions of the Institute of British Geographers, 20.

Monk J., 1992, *Gender in the landscape: expression of power and meaning*, [w:] *Inventing places: studies in cultural geography*, K. Anderson, F. Gale (red.), Longman Cheshire, Sydney.

Otok S. (red.), 1986, *Kultura i geografia*, Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej, z. 1–2, Geografia kultury, Warszawa.

Ratzel F., 1891, *Anthropogeographie, Die geographische Verbreitung des Menschen*, vol. 2, Engelhorn, Stuttgart.

Ratzel F., 1897, *Politische Geographie*, Munchen-Leipzig.

Relph E., 1976, *Place and placelessness*, Pion, London.

Rembowska K., 1999, *Amerykańska szkoła geografii kultury*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica-Oeconomica, nr 2, Łódź.

Rembowska K., 1999a, *Problemy wyjaśniania w geografii kultury*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica, nr 2, Łódź.

Ritter C., 1852, *Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie*, Berlin.

Ritter C, 1862, *Allgemeine Erdkunde*, Vorlesungen an der Universitat zu Berlin.

Sauer C., 1925, *Morphology of landscape*, University of California Publications in Geography, 2.

Sauer C., 1928, *Recent developments in the Social Sciences*, Philadelphia–Londyn

Sauer C., 1930, *Historica1 geography and the western frontier*, [w:] The trans-Missisippi west. Papers read at a conference held at the University of Colorado.

Sauer C., 1931, *Cultural geography*, [w:] *Readings in cultural geography*, P. L. Wagner, M. W. Mikessel (red.), University of Chicago Press, 1962.

Schluter O., 1903, *Die Siedlungen im nordostlischen Thuringen. Ein Beispiel fur die Behandlung siedlungsgeographischer Fragen*, Berlin.

Sch1uter O., 1906, *Die Ziele der Geographie des Menschen*, Monachium–Berlin.

Solot M., 1986, *Carl Sauer and Cultural Evolution*, Annals of the Association of American Geographers, 76.

Sopher D., 1973, *Place and Location: Notes on the Spatial Patterning of Culture*, [w:] *The Idea of Culture in the Social Sciences*, L. Schneider, C. M. Bonjean (red.), Cambridge University Press.

Sorre M., 1947, *Les fondements de la géographie humaine*, Armand Colin, Paryż.

Tuan Y.F., 1974, *Space and place: Hurnanistic perspective*, Progress in Geography, 6.

Tuan Y.F., 1977, Space and place: the perspective of experience, Arnold, Londyn.

Tuan Y.F., 1978, *Sign and methaphore*, Annals of the Association of American Geographes, 68

Vidal de la B1ache P., 1903, *Tableau de la Géographie de la France*, Paryż.

Vidal de la Blache P., 1922, *Principes de géographie humaine*, Armand Colin, Paryż.

Winchester H., 1992, *The construction and deconstruction of women's roles in the urban landscape*, [w:] *Inventing places: studies in cultural geography*, K. Anderson, F. Gale (red.), Longman Cheshire, Sydney.

Wirth E., 1969, *Zum Problem einer Allgemeinen Kultur-Geographie*, Die Erde, 2-4.

Zelinsky W.,1973, *The cultural geography of the United States*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, Nowy Jork.

AMERYKAŃSKA SZKOŁA GEOGRAFII KULTURY. PROBLEMY, PERSPEKTYWY

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie oceny geografii kultury jako przedsięwzięcia badawczego. Tekst analizuje przede wszystkim tradycje amerykańskiej geografii kultury, której twórcą był C. Sauer. Specyficzne trendy badawcze i zainteresowania amerykańskiej szkoły stały się płaszczyzną oceny jej osiągnięć i ograniczeń, a także pozwoliły na przedstawienie niektórych kierunków ewolucji współczesnej geografii kultury.

Geografowie kultury byli i są odrębną grupą, lecz trudno byłoby określić tożsamość tej grupy z punktu widzenia jej zainteresowań badawczych. Typy domów, nazwy miejscowości, formy osadnictwa i użytkowania ziemi, dialekty, wzory kultury – to ulubione przedmioty ich badań. Czy więc geografia kultury jest czymś więcej niż specyficznym doborem zainteresowań? Czy można podać definicję tej subdyscypliny geograficznej przez określenie przedmiotu jej badań i światopoglądu badawczego?

C. Sauer nie był skłonny w swych pracach przedstawić takiej definicji, a używał terminu „geografia kultury" tylko jako synonimu geografii człowieka w ogóle. M. W. Mikesell (1978) stwierdził, iż „Idea jakoby świat posiadał swoją geografię kultury jest może mniej przystępna niż pogląd, iż istnieje geograficzno-kulturowy sposób patrzenia na świat".

Źródeł takiego patrzenia na świat szukać trzeba w Niemczech pod koniec XIX w. Wpływ F. Ratzla nie jest łatwy do prześledzenia. Z pewnością jednak jego rozważania dotyczące problemów dyfuzji i rozprzestrzeniania się kultur, porównawcze studia wspólnot wiejskich i plemiennych oraz próby integracji historii naturalnej i historii kultury były inspirujące dla późniejszych geografów kultury. Podobną rolę odegrały również prace R. Gradmanna (1931), poświęcone studiom stosunków między geografią roślin a historią człowieka i osadnictwa.

Wśród geografów francuskich najważniejszym współtwórcą tradycji geografii kultury był P. Vidal de la Blache, który badał zależności i procesy tkwiące u podstaw rzeczywistości krajobrazowej. Jego dwie koncepcje *genre de vie* i *milieu* stanowiły grunt do badania wzajemnych zależności między grupami społecznymi i środowiskiem rozumianym jako wynik twórczego wyboru społeczeństwa (Ley, 1981). M. Sorre (1947), idąc śladem swego nauczyciela, rozważa krajobraz jako wyraz stylu życia, przybliża się również do określenia podstawowego problemu geografii kultury.

Przedstawione zestawienie źródeł geografii kultury nie byłoby oczywiście kompletne bez uwzględniania wpływu C. Sauera. Był on inicjatorem specyficznych trendów na polu tej dyscypliny. Widział powiązanie geografii kultury z elementami kultury materialnej, które nadają charakter obszarowi przez wpisanie się w krajobraz. Według Sauera, zadaniem tej dyscypliny było badanie porównawcze nad zlokalizowanymi kulturami. Pisał: „Wracamy do zwykłej, wizualnej roli krajobrazu jako materiału geografii, który musimy obserwować, opisywać i wyjaśniać. Zadaniem geografii staje się przeto uchwycenie zasięgu, osobliwości i stosunku obszarów, w które wkracza człowiek, odgrywając w nich rolę części obszaru" (Sauer, 1963). Do form krajobrazu kulturowego zaliczał Sauer osadnictwo, produkcję i komunikację. Każdy ślad aktywności człowieka w krajobrazie obejmuje – według niego – kulturę, przypomina historię i domaga się ekologicznej interpretacji.

Wśród najważniejszych preferencji, które określają osobowość geografii kultury związanej ze szkołą C. Sauera, badacz jej tradycji – Mikesell (1978), wymienia:

– zaabsorbowanie kulturą materialną, orientację historyczną,
– akcentowanie roli człowieka jako czynnika modyfikującego krajobraz,
– skłonność do faworyzowania jako przedmiotu badań obszarów wiejskich i społeczności przedindustrialnych,
– mocne powiązania z antropologią.

Materialna orientacja geografów kultury była nieuniknioną konsekwencją ich zaabsorbowania rzeczywistością unaocznioną, a bardziej ogólnie – krajobrazem. Studiowanie cech krajobrazu obejmowało oczywiście również rozważania ich funkcji i symbolicznych przekazów, które w rezultacie prowadziły do delimitacji obszarów zgodnie z materialnymi i niematerialnymi kryteriami, jednakże przeważały studia migracji i rozprzestrzeniania się cech kultury materialnej. Jeśli w tym miejscu posłużyć się szeroką, antropologiczną definicją kultury A. Kroebera i T. Parsonsa, według których kultura to: „wytworzone i przekazywane treści, wzory wartości i idee, które kształtują ludzkie zachowania, oraz wytwory tych zachowań" (Kroeber, 1973), to okaże się, iż geografowie badali tylko aspekt przedmiotowy tak rozumianej kultury, pomijając aspekt internalizacji (przyswajania) wzorów norm zachowań, oraz same te normy i wzory.

Orientacja historyczna oznacza, iż na polu geografii kultury poglądy retrospektywne były bardziej powszechne niż perspektywiczne. Stąd jednym z dominujących tematów geografii kultury były i są problemy zmian oraz procesów inicjujących te zmiany, przy czym zmiany traktowane były jako konsekwencja ruchu elementów kultury. „Migracje", „rozpowszechnianie", „ekspansja", „transfer" – to pojęcia, które identyfikują zainteresowania geografów kultury może bardziej i dobitniej niż temat zmian. C. Sauer zapytywał: „dlaczego studium społeczeństwa miałoby być czymś lepszym niż studium narodzin, rozwoju, łączenia się, mieszania i zamierania instytucji i wartości ludzkich na przestrzeni historii człowieka i wśród całej populacji ludzkiej?" (Sauer, 1963).

Równie ważne dla tradycji amerykańskiej geografii kultury było akceptowanie modyfikacji krajobrazu pod wpływem aktywnych zabiegów człowieka. Wyrażała się w tym odpowiedzialność za doczesne dziedzictwo ludzi na Ziemi i niepokój z powodu wyczerpywania się zasobów i degradacji warunków życia. Prace dokumentujące proces destrukcyjnej eksploatacji środowiska były jednocześnie negatywną reakcją na poglądy determinizmu środowiskowego i podkreślały rozłam między geografią fizyczną i geografią człowieka.

Preferencje badawcze geografów kultury, dotyczące bardziej obszarów wiejskich bądź społeczności przed industrialnych niż kultur masowych, są rozumiane jako sentyment do kultur nie zdominowanych jeszcze przez wpływy uniwersalnych procesów cywilizacyjnych, do kultur izolowanych. Podczas gdy geografowie ekonomiczni byli zaabsorbowani procesami, których rezultatem jest centralizacja i standaryzacja, geografowie kultury angażowali się w studiowanie społeczeństw, które dążyły do zachowania swej historycznej tożsamości.

Choć związki geografii kultury z antropologią były zawsze mocne, nieporozumieniem byłoby określić geografię kultury jako geograficzny duplikat antropologii. Podobieństwo to uwidacznia się w podobnych korzeniach obu dyscyplin, wśród których są nauki przyrodnicze i humanistyczne. Od antropologów geografowie przejęli definicję kultury i niektóre rozwiązania z zakresu teorii i metodologii nauki. Bliskim powiązaniom obu nauk sprzyjała z pewnością częstość kontaktów C. Sauera z A. Kroeberem – antropologiem kultury, twórcą pojęcia „obszarów kulturowych" i terenowych studiów dyfuzjonistycznych.

Każde z tradycyjnych preferencji geografii kultury odsłania jednocześnie obszary badawczych zaniedbań tej dyscypliny, które ujawniane są przez jej krytyków. Już w 1963 r. H. Brookfield zauważył, iż geografowie kultury rzadko szukają wyjaśnień kultury w takich zjawiskach, jak zachowania ludzi, ich postawy i wierzenia, organizacje społeczne oraz wzajemne stosunki grup ludzkich. Jego zdaniem, geografowie przyjęli selektywne, a nie całościowe podejście do studiowania kultury, skupiając swe zainteresowania na tych aspektach ludzkiego zachowania i dokonań, które są bardziej użyteczne jako podstawa do klasyfikacji i porównań, i które jednocześnie podkreślają bardziej różnice między kulturami niż elementy integrujące kulturę. Stąd w ich pracach także duże znaczenie mają elementy kultury materialnej (typy domów, użytkowanie ziemi, wzory osadnictwa). Twierdząc, iż penetracje problemów społecznych i ludzkiego zachowania są koniecznością w badaniach geografii kultury, Brookfield proponował stworzenie mocniejszych więzów tej dyscypliny z naukami społecznymi.

Podobnie E. Jones i J. Eyles, dyskutując współcześnie z poglądami Sauera i amerykańskiej szkoły krajobrazu, zarzucali geografii kultury, iż bardziej koncentruje swoje zainteresowania na wytworach ludzkich, na materialnych efektach działalności człowieka niż na nim samym (Otok, 1981). Autorzy ci widzieli zasadniczą różnicę między geografią kultury a geografią społeczną, która – ich zdaniem – zajmuje się analizą wzorów i procesów społecznych.

Inny rodzaj zarzutów dotyczy nie tyle selektywności zainteresowań geografów kultury, co raczej modelu badawczego materialnych aspektów kultury, sprowadzającego się do rejestracji i klasyfikacji różnych form krajobrazu kulturowego. C. Troll (1960) twierdził, iż geografia nie powinna ograniczać się do badań fizjonomii krajobrazu, a winna dążyć do uchwycenia funkcjonalnego zespołu zjawisk kultury w krajobrazie kulturowym, aby głębiej zrozumieć jego rozwój. E. Wirth (1969) zauważył, iż tradycyjne koncepcje geografii kultury, na gruncie których pokutowało mniemanie, iż u podstaw badania wszystkich dyscyplin geografii musi leżeć badanie krajów i krajobrazów, już się przeżyły. Zaproponował on koncepcję teoretycznej, ogólnej geografii kultury, która syntetyzowałaby osiągnięcia wszystkich wyspecjalizowanych dyscyplin geografii człowieka. Jego zdaniem, ogólna geografia kultury powinna koncentrować się na:

l) modelach przestrzennego zróżnicowania i przestrzennych systemach, za pomocą których można będzie pokazać prawidłowości i prawa rządzące planami zabudowy krajobrazu kulturowego (np. modele centralno-peryferyczne);

2) teoriach sił i relacjach między siłami ekonomicznymi (koszty transportu, korzyści lub straty w aglomeracji), siłami społecznymi (normy grupowe, wzory, naśladownictwo, tradycje, wysiłki w celu zdobycia wyższej pozycji społecznej) i siłami politycznymi (polityka społeczna i ekonomiczna, planowanie regionalne);

3) kategoriach kultury, rozumianych nie jako filozoficzne podwaliny, odrębnie od pojęć empirycznych, lecz pojmowanych jako stymulator dalszych badań; kategorie kultury wyrażałyby koncepcję takich alternatywnych pojęć, jak: „zmieszane – czyste", „stabilne – mobilne", „centralne – peryferyczne", „aglomeracja – rozproszenie".

Podobną perspektywę reprezentuje D. Sopher (1973), postulując badanie przestrzennych wzorów kultury. Jego zdaniem, przestrzenne zróżnicowanie kultury można tłumaczyć procesami cyrkulacji i komunikacji jej elementów. Procesy przestrzennego porządkowania nadają regionom ich wewnętrzną strukturę, opisywaną przez takie pojęcia, jak „jądro" kultury, jej „posiadłości" i „strefy wpływów", tworząc w efekcie model, który może wyrazić ich wewnętrzną i zewnętrzną konfigurację, wpływy, obieg elementów, i w efekcie wyprowadzić z nich przestrzenne wzory kultury i krajobrazu. Sopher uważa, iż przestrzenne wzory podnoszą rangę lokalizacji elementów kultury, a modele tej lokalizacji odróżniają odmienne kultury. W związku z tym można mówić o kulturowym znaczeniu lokalizacji jej elementów.

Tradycja geografii kultury związana z jej orientacją historyczną i skupieniem zainteresowań na grupach kultury wiejskiej oraz przedindustrialnej, odkrywa również obszary zaniedbań badawczych tej dyscypliny. Są to problemy kultury współczesnej i współczesnych procesów leżących u jej podstaw. Skoncentrowanie się na kulturach lokalnych miało wiele zalet badawczych. Były one wyraźnie zlokalizowane, bardziej czytelne dzięki łatwiejszej specyfikacji cech kulturowych, a ponadto umożliwiały studia nad stopniem ich otwartości i domkniętości. Jednakże współczesne procesy industrializacji, urbanizacji i masowej

komunikacji tworzą zupełnie nową kulturę, kulturę niestabilną i pluralistyczną. „Trwałe i izolowane społeczeństwa wiejskie, uzależnione od środowiska naturalnego nie są już naszym światem. To świat stracony" (Ley, 1984). Przed geografami kultury stają więc zupełnie nowe pola badawcze, wymagające również nowych perspektyw badawczych.

Zdaniem Sophera (1973), te nowe pola badawcze narzucają pytania m. in. o charakter zróżnicowań kulturowych miasta i wsi, o problemy filtrów nałożonych na ich obustronne oddziaływanie, a wreszcie o modele dyfuzji informacji i innowacji we współczesnej kulturze i klasyfikacje tych wszystkich skutków, które wywołują. Według niego, efekty komunikacji są bardzo ważnym zjawiskiem oddziałującym na regionalne i lokalne kultury, które tradycyjnie były przedmiotem badań geografii kultury. Zaniedbaną dotychczas wydaje mu się również problematyka skutków oddziaływania masowych środków przekazu na mikroskopowe struktury społeczne oraz zagadnienie zależności między siłą etnicznej lub narodowej tożsamości a współczesnymi procesami rozszerzania się zakresu uniwersalnych wzorów kultury wśród społeczeństwa światowego. P. Wagner sugerował natomiast konieczność ekspansji studiów geografii kultury w kierunku obszarów społeczeństwa zurbanizowanego, procesów tkwiących u podstaw kształtowania się subkultur oraz uwzględniania w tych badaniach efektów oddziaływania systemów instytucjonalnych (Ley, 1984).

Przedstawione ograniczenia amerykańskiej geografii kultury, wynikające z jej tradycyjnych preferencji, nie wyczerpują wszystkich zastrzeżeń pod jej adresem. Zastrzeżenia te dotyczą generalnie braku świadomości epistemologicznej, ontologicznej i metodologicznej tej subdyscypliny geografii. Wielu krytyków domaga się od geografów kultury m. in. doprecyzowania podstawowych pojęć, którymi operują, a przede wszystkim pojęcia „krajobraz kulturowy" i „obszar kulturowy". M. W. Mikesel (1978) zarzuca geografom kultury, iż nie są świadomi swych podstawowych pytań stawianych krajobrazowi. Naiwnym wydaje się mu stwierdzenie, że ostatecznym przedmiotem geografii kultury w tym względzie jest uchwycenie realności krajobrazu. Jego zdaniem, geografowie opisują krajobraz nie z poziomu ziemi, a z pozycji umiejscowionej ponad ziemią, co w efekcie zabija w nich wrażliwość na „kolory" krajobrazu. Konkluzją jego wywodów jest stwierdzenie, iż „koniecznością staje się stworzenie najpierw wiedzy o sobie samych, zanim będzie można dostarczyć wiedzy o miejscu".

Podobne refleksje narzucają się w stosunku do poziomu teoretycznych rozważań dotyczących pojęcia „obszar kulturowy". Definicję tego pojęcia przejęli geografowie amerykańscy od antropologów kultury, a w szczególności od A. Kroebera. Rozważał on to pojęcie nie w kategoriach czysto przestrzennych, ale przez optykę kultur ograniczonych przestrzennie. Jest to pojęcie bardzo nośne teoretycznie i wieloaspektowe, czego dowodem są m. in. konkluzje J. C. Hudsona (1975). Jednak na polu geografii kultury brak szerszej dyskusji na ten temat, jak gdyby geografowie chcieli ją pozostawić w gestii antropologów.

Efektem braku świadomości teoretycznej geografów kultury – według Mikesella – jest fragmentaryczność ich dotychczasowych studiów. Kiedy C. Sauer w 1925 r. przedstawił amerykańskim geografom ideę krajobrazu kulturowego, miał nadzieję, iż przyszłe wyniki badań na tym polu będą stanowić materiał dla tworzenia taksonomii kulturowej i dla uogólnień syntetyzujących proces ewolucji krajobrazu kulturowego. Żadne z tych oczekiwań nie zostało spełnione. Dotychczasowe studia obejmowały poszczególne elementy kultury materialnej, nie tworząc syntez całości kultury. Wśród długiej listy niedociągnięć dotychczasowego dorobku Mikesell (1978) wymienia: brak opracowań kartograficznych geografii kultury, studiów z dziedziny geografii języka, syntez uwzględniających wzory kultury, ich komunikację i koegzystencję.

W obliczu powyższych uwag krytycznych wydaje się, iż nowych podstaw teoretycznych dostarczyć może geografii kultury współczesny światopogląd humanistyczny. Odkrywa on przed geografami również nowe perspektywy epistemologiczne i metodologiczne. Nurt współczesnego humanizmu nie został zainicjowany w celu zreformowania geografii kultury, wręcz odwrotnie, jego klasycznych początków na polu geografii należy szukać w tradycji francuskiej szkoły regionalizmu P. Vidala de la Blache'a i szkoły C. Sauera właśnie. Współczesny humanizm jest reakcją na wyniki stosowania ilościowych analiz przestrzennych w geografii. Krytyka analitycznej tradycji geografii scjentystycznej ujawniła jednowymiarowość oglądu natury ludzkiej w jej obrębie. Obraz człowieka, sprowadzonego do wymiaru „atomu gazu" bądź *homo economicus* wydaje się głęboko dehumanizujący i niewystarczający dla zrozumienia jego głębi i uchwycenia znaczeń ludzkich wytworów. W związku z tym, zamierzeniem kampanii humanistów jest postawić człowieka, rozumianego jako twórca i jako wytwór tego świata, człowieka ze wszystkimi jego refleksjami, w centrum badań. Nurt ten podnosi rangę takich zapomnianych, a wyróżniających człowieka cech, jak jego świadomość oraz wartości, którymi się posługuje. Jego intelektualne zainteresowania skupiają się m. in. wokół relacji człowiek – krajobraz, a więc na problemie percepcji środowiskowej i jako takie reprezentują bezpośrednie przedłużenie zainteresowań geografii kultury szkoły C. Sauera. Zatem interpretacja krajobrazu wynosi percepcję na centralne miejsce w teorii geografii humanistycznej, a za główne swe zadanie metodologiczne uważa interpretację znaczeń (Ley, 1984).

Nurt percepcji środowiskowej narodził się z pytań i dociekań dotyczących zrozumienia filtrów, przez które oglądany jest świat. Badania w tym względzie prowadzone są na pełnej skali zjawiska, a więc dotyczą percepcji przestrzeni indywidualnej, sąsiedztwa, miasta, regionu i świata. Geografowie byli i są świadomi, iż obszary kulturowe, wydzielane przez nich obiektywnie za pomocą analiz statystycznych i kartograficznych, mogą różnić się od obszarów subiektywnych, widzianych z ich wnętrza przez mieszkańców. Świadomi są również faktu, iż krajobrazy kulturowe kształtowane są w tej samej mierze przez wymagania funkcjonalne co przez upodobania ludzi je tworzących. Zatem aby je zrozumieć, trzeba poznać również te upodobania.

Fundamentem humanistyki jest odrzucenie pozytywistycznego naturalizmu, oznaczającego nade wszystko uznanie odrębności i równouprawnienia różnych rodzajów poznania i opowiadanie się za poszukiwaniem przez nauki humanistyczne swoich własnych standardów naukowości. Światopogląd ten podnosi rangę rozumienia jako procedury dla niego bardziej stosownej niż wyjaśnienie.

Fenomenologia i egzystencjalizm, filozoficzne podbudowy humanizmu, w nieunikniony sposób wpływają nie tylko na założenia teoretyczne tego nurtu, ale również na jego metodologiczne strategie. Prowadzi to do przedefiniowania wielu podstawowych pojęć tradycyjnych, zwłaszcza dla geografii scjentystycznej. Jak twierdzi M. Samuels (1978), w kategoriach egzystencjalnych przestrzeń staje się miejscem, a abstrakcyjne pojęcia przestrzenności muszą być przełożone na wymiary znaczeń. W tym kontekście również pojęcie odległości, tak charakterystyczne dla analiz przestrzennych musi być rozumiane w języku stosunków międzyludzkich i alienacji człowieka. Wymogiem epistemologicznym zrozumienia i interpretacji badanych zjawisk w nurcie humanistycznym staje się konieczność zwrócenia uwagi na realizm kontekstów.

Doniosłym i ważnym przedmiotem takiej interpretacji staje się również krajobraz. Zdaniem Yi-Fu Tuana (1978), „interpretacje krajobrazu winny iść w głąb, w detale o subiektywnym znaczeniu codziennego życia i doświadczenia miejsca". Dopóki metodologia humanistyczna jest eklektyczna, źródła dla interpretacji krajobrazu muszą być również liczne, począwszy od materiałów archiwalnych aż do obserwacji. Rozumienie krajobrazu w kategoriach użytkowania ziemi bądź wzorów osadnictwa jest niewystarczające (Gibson, 1978).

Pogłębienie wnikliwości w badaniach krajobrazu nie należy utożsamiać z czystym empiryzmem, a więc z inwentaryzacją faktów, których pozbawia się dalszej interpretacji, lecz rozumieć raczej jako uwrażliwienie na kontekst i jako sceptycyzm wobec abstrakcji. Ilustracją takich zamierzeń są liczne prace traktujące krajobraz jako symboliczny przejaw dominujących wartości, wierzeń, stosunków społecznych. Nowe perspektywy interpretacyjne skupiają się m. in. na problemach wpływu asymetrii stosunków władzy na krajobraz (Samuels, 1978), traktują jego kształt jako wyraz ideologii elit rządzących (Western, 1978), konfliktu potrzeb indywidualnych i społecznych (Lemon, 1978) bądź też odczytują jego treści przez pryzmat literatury (Yi-Fu Tuan, 1978).

Wyrywkowa z konieczności i niezbyt uporządkowana prezentacja podstaw teoretycznych i kierunków zainteresowań współczesnego humanizmu w obszarze geografii człowieka otwiera przed geografami kultury nowe obszary badawcze, a jednocześnie jest w stanie wyposażyć ich w pogłębioną świadomość ontologiczną, epistemologiczną i metodologiczną, której nieobecność w tradycji amerykańskiej szkoły C. Sauera, zdaniem jego krytyków, była aż nazbyt widoczna. Doskonalenie jest więc wymogiem i głównym zadaniem geografii kultury, w przeciwnym bowiem razie, racje mogą być po stronie tych, którzy chcą widzieć jej przeszły dorobek tylko jako jedną z tradycji współczesnej geografii człowieka.

LITERATURA

Brookfield H. c., 1964, *Question on the Human Frontiers of Geography*, *Economic Geography*, vol. 40.

Gradmann R.; 1931, *Das landliche Siedlungswesen des Konigreichs Wurttembergs*, Forschungen zur Deutschen Landes und Volkskunde, vol. 21.

Gibson E., 1978, *Understending the Subiective Meaning of Places*, [w:] Ley D., Samuels M., *Humanistic Geography. Prospects and Problems*, Chicago.

Hudson J. C., 1975, *Obszary kulturowe, regionalizm oraz dyfuzje przestrzenne*, PZLG, z. 1–2.

Kroeber A., 1973, *Istota kultury*, Warszawa.

Lemon J. T., 1978, *The Urban Community Movement: Moving Towards Public Household*, [w:] Ley D., Samuels M., *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Chicago.

Ley D., 1981, *Geografia społeczna i świat przyjmowany jako naturalny*, PZLG, z. 1–2.

Ley D., 1984, *Geografia kultury, geografia humanistyczna*, PZLG.

Ley D., Samuels M. S., 1978, *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Maapoufa Press, Chicago.

Miksell M. W., 1978, *Tradition and Innovation in Cultural Geography*, Annals of the Association of American Geographers, vol. 68.

Otok S., 1981, Kierunki rozwojowe i definicje geografii społecznej, PZLG, z. 2–3.

Samuels M. S., 1978, *Existentialism and Human Geography*, [w:] Ley D., Samuels M. S., *Humanistic Geography. Prospects and Problems*, Chicago.

Samuels M. S., 1978, *Individual and Landscape: Thoughts on China and the Tao of Mao*, [w:] Ley D., Samuels M. S., *Humanistic Geography. Prospects and Problems*, Chicago.

Sauer C., 19~3, *Folksways of Social Science*, [w:] Leighly J., *Land and Life: A Selection from the Writings of C. Sauer*, University of California Press.

Sopher D. E., 1973, *Place and Location: Notes on the Spatial Patterning of Culture*, [w:] Schneider L., Boujeau C., *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge University Press.

Sorre M., 1947, *Les fondements de la géographie humaine*, Colin, Paryż.

Troll C., 1960, *Stan geografii jako nauki i jej znaczenie dla praktyki*, PZLG, z. l.

Western J., 1978, *Knowing One's Place: The Coloured People and the Groupaeras act in Cape Town*, [w:] Ley D., Samuels M., *Humanistic Geography. Prospects and Problems*, Chicago.

Wirth E., 1969, *Zum Problem einer allgemeinen Kulturgeographie*, Die Erde, 2–4.

Yi-Fu Tuan, 1978, *Literature and Geography – Implications of Geographical Research*, [w:] Ley D., Samuels M. S., *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Chicago.

KULTUROWY ZWROT W GEOGRAFII

Geografia światowa od dłuższego czasu przeżywa okres intensywnej dezintegracji, wynikający zarówno z genetycznej dychotomii nauk przyrodniczych i nauk społeczno–humanistycznych, jak również z głębokiej, wciąż postępującej specjalizacji badawczej. Próby poszukiwania jedności geografii idą w różnych kierunkach, m. in. zmierzają w kierunku formułowania kompleksowych problemów badawczych (Chojnicki 1999). Jednym z nurtów przemian geografii człowieka, który można traktować jako wysiłek w kierunku odbudowy jedności geografii, a jednocześnie wzrostu jej dojrzałości wobec komplikującego się świata badanego, jest jej „kulturowy zwrot". W geografii „kulturowy zwrot" jest określeniem przemian, które zapoczątkowane zostały w końcu lat 80., głównie w Wielkiej Brytanii. Dziś nurt ten jest już mocno ugruntowany w wielu krajach. Jego efektem jest nowe podejście do tradycyjnej problematyki badawczej geografii człowieka.

„Zwrot" ten przybrał dwie (co najmniej) formy:

l) węższą stanowi tzw. nowa geografia kultury,

2) szersza oznacza kulturowy punkt widzenia w geografii.

Nowa geografia kultury

Podejście kulturowe w geografii wygenerowało nową subdyscyplinę geograficzną – tzw. nową geografię kultury (Rembowska 2002b, ss. 129–144). Krytyka tradycji amerykańskiej szkoły geografii kultury (Rembowska 1999a, 1999b) oraz rozwój w obrębie geografii orientacji humanistycznej stały się impulsem do powstania „nowej" geografii kultury w Europie i Stanach Zjednoczonych. Mimo różnorodności tematycznej, większość prac z tego zakresu opiera się na przeświadczeniu, że nie można zrozumieć świata człowieka i jego egzystencji, a więc kultury ludzkiej, bez odwoływania się do indywidualnych doświadczeń człowieka. Przedmiotem podstawowym badań „nowej" geografii kultury staje się relacja człowieka z otaczającym go światem. Podejście to kreuje nową filozofię przestrzeni oraz podnosi rangę symboliki i znaczeń krajobrazu ludzkiego życia oraz semiotyki otaczającego świata.

U podstaw „nowej" geografii kultury znajduje się koncepcja kultury, która odwołuje się do mechanizmu społecznego przekazu wzorów i wartości kulturowych, które z kolei wpływają na strukturalizację świata i powstawania jego wyobrażeń. W tym ujęciu kultura staje się systemem znaczeniowym, poprzez który

świat społeczny jest komunikowany, doświadczany i reprodukowany oraz badany. Kultura przejawia się przez hierarchię wartości, hierarchię społeczną oraz hierarchię materialną. Kulturowy punkt widzenia realizuje się przez poszukiwanie sensu istniejących faktów, zgodnie z podanymi wcześniej przykładami hierarchii, przez ustalenie między nimi powiązań, a następnie wyszukiwanie homologii strukturalnych, które integrowałyby poszczególne fakty w zwarty system znaczeń. Zawężenie zainteresowań geografów do aspektu symbolicznego kultury ujawniło jej nowe funkcje. Geografowie podkreślają tę funkcję kultury, którą można określić jako nadawanie sensu życiu człowieka, wskazują na wysoką rangę kultury jako aktywnej siły w procesie reprodukcji społecznej, uwypuklają jej rolę czynnika kreującego tożsamość wspólnot, podstawy oporu przeciw ekspansji innych kultur. Wskazują więc na jej funkcję integracyjną i konstytuującą tożsamość poszczególnych ludzi i całych grup, w tym zbiorowości terytorialnych. W takim rozumieniu kultura staje się sposobem uporządkowania świata, z którego wynikają liczne konsekwencje w sferze podziałów ludzi i określania ich działalności. Geografowie zauważyli również, że kultura kreuje sposoby, w jakie człowiek postrzega środowisko, a wyobrażenia środowiskowe z kolei determinują sposoby jego użytkowania.

Kultury nie są bezkształtnymi zlepkami swych elementów. Są rozpoznawalne nawet: wtedy, gdy podlegają przekształceniom w czasie. Są spójne wewnętrznie, ustrukturalizowane, mają rozpoznawalne rdzenie, które są zbudowane wokół wartości (reguł moralnych, religijnych, metafizycznych czy pragmatycznych) akceptowanych społecznie. Porzucenie tych wartości grozi utratą tożsamości kulturowej.

Geografowie kultury chcą zrozumieć, jak ludzie żyją w świecie, jak z niego korzystają, ale również, jak kształtują go zgodnie ze swoimi wyobrażeniami i w jaki sposób nadają mu sens. Geografia kultury jest nauką o człowieku w czystym znaczeniu tego słowa, a nie tylko nauką opisową, która zajmuje się opisywaniem mechanizmów społecznych w przestrzeni. Stara się zrozumieć, jak każda grupa ludzka konstruuje w umyśle swych członków kosmos, Ziemię, miejsce, środowisko życia i jak ci – już świadomi ludzie – pojmują naturę, społeczeństwo, dobro, zło, męskość i kobiecość itp. (Claval 1996).

W myśl tego podejścia rzeczywistym środowiskiem człowieka jest przestrzeń społeczno-kulturowa, która jest produktem społecznym. Jakościowa koncepcja przestrzeni zwraca uwagę na jej związek z wartościami. Przestrzeń to nie tylko rama zjawisk społecznych i kulturowych. Kategoria ta należy do świata kultury, a więc jest elementem systemu wartości. Tak więc świat ludzki pojmować trzeba w kategoriach aksjologicznych. Społeczeństwo wytwarza zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań, postaw moralnych, które stają się ideałem i przewodnikiem. Wartości wyznaczają racje czy motywacje czynów i zachowa!') społecznych. Przestrzel), w której zapisuje się życie człowieka, jest kształtowana przez kulturę, która nadaje jej formę, zrozumiałą nie tylko w swym wymiarze fizykalnym. Społeczeństwa mają potrzebę,

wzmacniając swoją tożsamość, by odcisnąć swe piętno na terytorium, które zamieszkują. W tym celu nadają pewnym miejscom znaczenia, dzięki czemu kreują symboliczne krajobrazy i miejsca (Claval 1996).

Współczesna geografia kultury, zdaniem P. Clavala (1992), interesuje się czterema tematami:

– konstrukcją kulturową miejsca, terytorium, środowiska i społeczeństwa;
– sposobami wyrażania odmienności kultur w przestrzeni;
– fundamentalnymi przyczynami zróżnicowania kulturowego Ziemi;
– zastosowaniem kulturowego podejścia w geografii politycznej, ekonomicznej, turyzmie i planowaniu regionalnym.

Zadaniem geografów kultury jest zastanowienie się nad fundamentalnymi cechami organizacji i doświadczeń przestrzeni (antropologia przestrzeni), dzięki którym będzie można odtworzyć obraz wierzeń religijnych, mitologii i ideologii w doświadczaniu świata ożywionego, genezę sytuacji heterotopii i organizację przestrzeni. Również krajobraz staje się wyrazem kultury i podstawową kategorią życia społecznego. Obrazuje on często zróżnicowanie statusów i ról społecznych, odtwarza również hierarchie społeczne, style życia czy systemy władzy.

Dużą odrębną dziedziną badawczą „nowej" geografii kultury jest geografia krajobrazu kulturowego, która, poprzez wprowadzenie do obiegu takich metafor krajobrazu, jak: „tekst", „ikona", „spektakl" czy „sposób widzenia", umiejscawia patrzenie geografów kultury poza morfologią krajobrazu. Interpretowanie krajobrazu jako jednego z tekstów kulturowych skierowuje geografię w stronę hermeneutyki i socjo-semiotycznych ujęć, w których krajobraz komunikuje tworzący go ład społeczny. Wymaga to badań związków kulturowych między krajobrazem a innymi tekstami kultury, jak np. prawo, ideologia, władza, religia, technologia itp.

Jednym z naj wcześniejszych zastosowań metafory tekstu w geografii kultury jest analiza krajobrazów wewnętrznych Vancouver D. Leya (1987), którego rozważania ogniskują się wokół ustroju współczesnego miasta, a metafora tekstu dostarcza mu sposobu dla odczytania ideologicznego wzoru krajobrazowego.

D. Cosgrove (1993) proponuje analogię krajobrazu i teatru (spektaklu). Krajobraz według niego nie jest konsekwencją jakiejś polityki, lecz raczej funkcją mnóstwa indywidualnych i zbiorowych decyzji ekonomicznych, politycznych i strategicznych. Krajobrazy analizowane są przez geografów kultury jako wytwory określonej polityki bądź ideologii, stąd analiza polityczna jest jednym z głównych ujęć krajobrazu kulturowego (np. analizy wpływu nacjonalizmu i pamięci historycznej na krajobraz czy oddziaływania gospodarki na kształtowanie krajobrazów górniczych). Śledzi się różnice między krajobrazem publicznym a prywatnym bądź dwuznaczność krajobrazów stworzonych przez elity. Jednym z najciekawszych trendów tego kierunku są prace poświęcone roli krajobrazu w procesie kolonizacji, kształtowania się krajobrazu miejskiego pod wpływem globalizacji i postmodernizmu.

Przykładem upolitycznionych interpretacji krajobrazu są prace, które traktują ideologie jako systemy i struktury znaczenia i dominacji, w ich roli wytwarzania pewnego porządku, podtrzymywania autorytetu, których wyniki działania są zakodowane w krajobrazach, służących z kolei często umacnianiu tych ideologii. Bada się, w jaki sposób masowa turystyka ustanowiła ideologiczną koncepcję historii i natury, i jak aktywność turystyczna wpływa na tworzenie wyobrażeń krajobrazowych. Nowe perspektywy interpretacyjne skupiają się m.in. na kwestiach wpływu różnych rodzajów władzy na krajobraz (np. Samuels 1978), traktują jego kształt jako wyraz ideologii elit rządzących (np. Western 1978), konfliktu potrzeb indywidualnych i społecznych (np. Lemon 1978) bądź też odczytują treści krajobrazu za pomocą literatury (np. Yi-Fu Tuan 1978).

Odmienną płaszczyzną interpretacyjną jest ta, która traktuje płeć jako szczególną siłę wpływającą na charakter krajobrazu. Badacze przedstawiają analizę krajobrazu miejskiego jako pełnego symbolizmu płci. Pisarki feministyczne (np. Gilian Rose 1993) analizują, jak widzenie jest specyficznie męskim systemem poznania. Psychoanaliza dostarcza im wyjaśnień co do feminizacji natury i jej konstrukcji, odmiennej od męskiej kultury. Krytyka męskiego widzenia w geografii jest częściowym wyjaśnieniem biernej, sfeminizowanej konstrukcji przyrody w geografii.

Wszystkie metafory uwydatniają kulturową konstrukcję krajobrazu. Krajobrazy jawią się jako plastyczne projekcje kulturowe, których kształt i znaczenie jest ostatecznie determinowane przez konteksty społeczne i językowe (Demeritt 1994). Nowe metafory podkreślają aktywną konstrukcję społeczną i interpretację spornych znaczeń krajobrazów.

„Nowa" geografia kultury traktuje relacje między kulturą symboliczną a przestrzenią egzystencjalną w kategoriach więzi człowieka z miejscem oraz rangi systemów znaków w kreowaniu tej więzi. Jej głównym przedmiotem jest poziom identyfikacji z miejscem. Zainteresowania współczesnych geografów kultury kierują się również ku odkrywaniu kulturowej

konstrukcji miejsca, terytorium, środowiska. Starają się oni odczytać znaczenia i sensy, które grupy ludzkie i jednostki nadają elementom swego środowiska życia. Ich celem jest również odkrycie fundamentalnych przyczyn przestrzennego zróżnicowania tych środowisk.

Między ludźmi a miejscem. które zamieszkują, w którym żyją, powstają głębokie więzi psychiczne i emocjonalne (Tuan 1977). Termin „miejsce" implikuje położenie i integrację przyrody oraz kultury. Z tego powodu każde miejsce jest niepowtarzalne. Przede wszystkim jednak miejsca coś znaczą. Wynikiem procesu poznawania miejsca jest często silne uczucie przywiązania do niego. Ujmując miejsce jako wieloaspektowe zjawisko doświadczalne i badając jego właściwości, można sformułować twierdzenia dotyczące istotności tych właściwości dla doświadczenia ludzkiego i dla poczucia więzi z miejscem (Relph 1976).

Przestrzeń egzystencjalna, życiowa, ma wymiar jednostkowy i społeczny, stąd geografia kultury skupia się na jednej i na drugiej (Rembowska 2003). Bada

konstrukcję miejsc indywidualnych oraz społecznie wytwarzanych przestrzeni symbolicznych, ich percepcję i wpływ na wzory zachowań kulturowych. Wytwarzanie przestrzeni jest jednym z podstawowych sposobów organizowania działalności życiowej społeczeństw i poszczególnych jednostek. Wyraża się ona zarówno w formie zmaterializowanej, jak i w formie niewidocznych, ukrytych wzorców zachowań ludzkich. Architektura, urbanistyka, przestrzenna organizacja środowiska życia należą do przejawów wzorców przestrzeni, którą E. Hall (1976) nazywa trwałą. Z przejawami kulturowego wytwarzania przestrzeni spotykamy się również w mniejszej skali wnętrz budowli publicznych, domów, mieszkań. Wreszcie przestrzeń, określona kulturowo, odgrywa istotną rolę w relacjach międzyludzkich; formalnych i prywatnych.

W przestrzeni kulturowej istnieją różne porządki: funkcjonalny, ekonomiczny, estetyczny, techniczny bądź symboliczny. System symboliczny przestrzeni wytworzonej przez człowieka, charakteryzowany przez wartości, ideały, normy społeczne, wzorce obyczajowe, odsłania jego struktury znaczące. Ujawnia się on jedynie w kontekście całości kulturowej. Przekazy kulturowe przestrzeni są w znacznej części formułowane w postaci trudnej do jednoznacznej i powszechnie zrozumiałej interpretacji. Utrudnia to „odczytywanie" sensów zapisanych w przestrzeni i powoduje, że pozostają one często niezrozumiałe.

Bardzo istotnym problemem badawczym w obrębie „nowej" geografii kultury są problemy moralności miejsc i przestrzeni. Zainteresowania moralnością są wynikiem odwoływania się geografów do aspektu symbolicznego kultury, który jest nierozerwalnie związany z kwestią wartości (w tym moralnych). Myślenie w kategoriach aksjologicznych pojawiło się w geografii na szerszą skalę już w tzw. nurcie radykalnym w postaci wartościujących ocen analizowanych zjawisk społecznych oraz w podejściu humanistycznym w latach 70., kiedy wartości stały się przedmiotem badań humanistów. Wyrazem tego, co nazwano „moralnym zwrotem" w geografii (Smith 1997), było pojawienie się w 1998 r. specjalistycznego czasopisma „*Ethics, Place and Environment*". Głównym kierunkiem badań stały się relacje między wartościami moralnymi a kluczowymi kategoriami geograficznymi, takimi jak lokalizacja, bliskość i odległość, przestrzeń, miejsce, krajobraz. Relacje te kształtują się pod wpływem różnych czynników kulturowych. Problematykę moralną odkrywa się w badaniach dotyczących funkcjonowania konkretnych miejsc publicznych, badaniach podejmujących problemy prywatności w mieście. Geografowie kultury interesują się również krajobrazem moralnym ulic miast, krajobrazami rekreacji, a także poddają ocenie moralnej rezultaty uprawiania np. polityki przestrzennej. Jednym z najważniejszych pytań geograficznych w tym względzie jest pytanie o przestrzenny zasięg odpowiedzialności za dobro innych ludzi.

Ważnym przedmiotem badań kulturowych nad przestrzenią są jej przemiany spowodowane procesem globalizacji. Immamentną częścią procesu globalizacji jest postępująca segregacja przestrzenna ludzi, ich separacja i wykluczanie (Sibley 1995, Bauman 2000). W tym kontekście zmienia się zawartość znacze-

niowa pojęcia „lokalności" i terminu „miejsce". Granice polityczne, administracyjne czy społeczne mają coraz wyraźniejszy wymiar kulturowy. Przestrzenna separacja symbolizuje, a zarazem wzmacnia porządek moralny.

Nową teorię kultury w refleksji geograficznej cechuje nacisk na płynność i ruch współczesnej kultury, związanej ze wzmożoną ruchliwością społeczną i przestrzenną społeczeństw. Stąd też badania geografów kultury skupiają się współcześnie na problemie tożsamości kulturowej i terytorialnej członków mobilnych społeczeństw i roli miejsca w kreowaniu tej tożsamości. Dotyczą one procesu kształtowania się tożsamości terytorialnej ludzi oraz zagadnień identyfikacji, przynależności oraz terytorializmu w ujęciu lokalnym, jak i globalnym.

Relacje między człowiekiem i jego środowiskiem stały się również istotnym elementem zainteresowań współczesnych geografów, przybierając formę ujęcia humanistycznego i kulturowego. Główny nacisk położono na badanie znaczeń i wartości miejsca, przez którego pryzmat śledzi się również związki człowieka z jego środowiskiem. W ujęciu humanistycznym zakłada się, że oddziaływania wzajemne między ludźmi i środowiskiem przyrodniczym nie są wyłącznie materialne, ponieważ pośredniczy w nich świadomość człowieka. Przejawia się ona w zdolności do zmysłowo-umysłowego odzwierciedlania środowiska oraz tworzenia wartości wpływających na sposoby jego kształtowania i użytkowania. Jest to koncepcja percepcji środowiska, starająca się ukazać powiązania człowieka ze środowiskiem z punktu widzenia systemu wartości, który leży u podstaw interpretacji świata i podejmowanych przez człowieka decyzji, oddziałujących na świat. Koncepcja ta wydaje się remedium na brak metateorii dotyczącej związków człowieka ze środowiskiem. Współcześnie studia dotyczące percepcji zostały włączone w obręb badań geografii kultury i są prowadzone w różnej skali przestrzennej. Geografowie badają np. percepcję klęsk żywiołowych, migracje w kontekście wyobrażeń przyszłego miejsca zamieszkania itp.

B. Latour (1993) np. domaga się ponownego usytuowania człowieka w świecie przyrodniczo-społecznym. Kładzie nacisk na czynnik pozaludzki w kształtowaniu kultur. Podmiot w kulturze jest, jego zdaniem, zdecentralizowany. Według W. Wrighta (1992), oświeceniowy racjonalizm, odwołujący się do nauki, stworzył irracjonalizm w sensie wyeliminowania z obrębu nauki pojęcia doznania środowiskowego. Wright proponuje odrzucenie pojęcia natury jako zewnętrznej, obiektywnej rzeczywistości i przyjęcie stanowiska, które rozpoznaje język jako centralnego mediatora między ludźmi a światem. Natura, z tej perspektywy, jest konstrukcją społeczną, jest kreowana historycznie.

Kulturowy punkt widzenia w geografii

Odwołując się do koncepcji kultury, geografowie uprawiający różne dyscypliny geograficzne odkryli nowy kontekst dla prowadzonych przez siebie badań i ich wyjaśnień, Ten nowy kontekst to rzeczywistość kultury, która oznacza sferę wartości, norm, wzorów, ideałów.

Szeroko rozumiana rzeczywistość ludzka obejmuje różnorodne postaci zjawisk: ludzkie działania, przedmioty stanowiące wytwory tych działań oraz wartości, wzorce i normy kierujące działaniami człowieka. Tak pojmowana rzeczywistość jest systemem, bowiem tworzy całość, a między jej elementami zachodzi proces integracji, czasem pojmowany jako organizacja lub całościowa struktura rzeczywistości ludzkiej. Dopiero w tak rozumianym świecie uwidaczniają się kategorie znaczeń i wartości zawartych w zachowaniach społecznych ludzi oraz ich materialnych wytworach. W obszarze tej całości zasadne i konieczne są pytania nie tylko jak?" i „gdzie?", lecz także: „co oznacza świat człowieka dla niego samego?", „co miał na myśli tworząc go?" oraz „co i w jakim zakresie determinowało jego aktywność" (Rembowska 1994).

Jednostka jest produktem kontekstu, w którym żyje, a jednocześnie twórcą tego kontekstu. Kultura nie stanowi siły, której można przypisywać społeczne wydarzenia i procesy, jest raczej właśnie kontekstem, w którym te wydarzenia powinny być opisywane.

Podejście kulturowe stanowi całościową płaszczyznę integrującą odmienne subdyscypliny geografii społeczno-ekonomicznej. Jest to perspektywa zrywająca z redukcjonizmem subdyscyplinarnych podejść geograficznych, które separują fakty i zjawiska społeczne od ich tła kulturowego, czego skutkiem jest cząstkowość analiz i ich nieczytelność w obszarze innych nauk społecznych i humanistycznych. Pozwala ona na zrozumienie roli indywidualnego i społecznego znaczenia faktów ekonomicznych, politycznych czy przestrzennych będących przedmiotem badań geograficznych. Szerokie spektrum przedmiotowej domeny badań geografów człowieka znajduje w kontekście kultury istotną płaszczyznę odniesienia (wyjaśnień, wartości 0- Wall, interpretacji). Zmienia to perspektywę zainteresowań geografów; poszerza ją (powiększa się zakres obszarów badawczych) oraz pogłębia, bowiem pytania stawiane w podejściu kulturowym. są pytaniami nie tylko o fakty materialne, ich porządki przestrzenne, ekonomiczne mechanizmy ich przekształceń itp. Fakty te nabierają cech uniwersalnych, nawiązując do kierunków współczesnych przemian świata oraz odnosząc się do kondycji współczesnych społeczeństw i jednostek (Rembowska 2001, 2002a).

Przykładami realizowania kulturowego podejścia w geograficznych badaniach są np. studia miejskie, geograficzne zainteresowania dobrobytem i rozwojem czy zastosowanie kategorii „kapitału społecznego" w geografii ekonomicznej.

By zrozumieć kierunki współczesnych przemian miejskich, geografowie wychodzą poza analizę miasta rozumianego jako konfiguracja rzeczy (Rembowska 1994, 1998,2000), poza narzucającą się materialność i wizualność miasta, poza porządki funkcjonalno-przestrzenne, w kierunku określenia mechanizmów, logiki przekształceń społecznych oraz zbiorowych i subiektywnych znaczeń przemian współczesnych miast. Z punktu widzenia gwałtownych przemian kulturowych (wartości, wzorów, norm i ideałów) można określić kierunki miejskich przekształceń i ich znaczenia (Rembowska 2004, 2005). Z tego punktu widzenia przemiany społeczno-gospodarcze od porządku industrialnego ku społeczeństwu

postindustrialnemu nie oznaczają jedynie funkcjonalno–przestrzennych przekształceń miasta, ale komercjalizację większości sfer życia miejskiego, czyli zamianę ich w towar i poddanie prawom rynkowym. Pieniądz, który przesunął się w górę hierarchii wartości społecznych i indywidualnych, stał się nie tylko głównym miernikiem efektywności gospodarczej, ale również uzurpuje sobie w przestrzeni miasta rolę arbitra w kwestiach racjonalności działań społecznych. Z takiej perspektywy przekształcenie społeczeństwa produkcyjnego w społeczeństwo konsumpcyjne oznacza nie tylko przemiany o charakterze gospodarczym; konsumpcja nie może być traktowana jedynie w jej wymiarze handlowym i usługowym, ale również kulturowym. Powstaje społeczeństwo konsumpcyjne z jego pędem do posiadania, co zmienia tradycyjny system wartości. Reklama odgrywa nie tylko rolę stymulatora potrzeb, ale lansuje określone style życia, które są w dużym stopniu hedonistyczne, nastawione na zabawę, rozrywkę i wystawność, co znajduje swoją egzemplifikację w krajobrazie miejskim. Współczesny konsumeryzm kreuje nowe wzory pragnień coraz bardziej atrakcyjnych, a przez ich zaspokojenie staje się ważnym celem w życiu ludzi. W obliczu pluralizmu wzorów coraz bardziej widoczne stają się manifestacje różnorodności w sferze stylów życia; np. w kierunku kultury powierzchowności i zabawy. Kulturowe przemiany ku społeczeństwu informacyjnemu oznaczają, że wiedza pełni dziś strategiczną rolę, stąd dostęp do niej staje się również jednym z podstawowych wymiarów nierówności i wpływa na współczesny charakter konfliktów, które rodzą się z dychotomii uprzywilejowania i upośledzenia. Informacja staje się najważniejszym z zasobów, ale jednocześnie zerwaniu ulega związek między informacją a celem człowieka. Pojawiająca się informacja jest niezróżnicowana, oderwana od całościowych obrazów świata, od znaczenia i celu. W świecie kultury podporządkowanej konsumpcji i pieniądzowi następuje trywializacja znaczących symboli kulturowych, które swoje znaczenia czerpią z tradycji religijnych, narodowych, mitologii.

Te i inne przykłady rozumienia kierunków przemian kulturowych w przestrzeni miast mocno odbiegają od tradycyjnych identyfikacyjno–przestrzennych charakterystyk geograficznych. Koncepcja rzeczywistości społeczno-kulturowej pozwala nie tylko uchwycić kierunki i intensywność przemian, ale odczytać ich społeczny i symboliczny wymiar, zrozumieć ich głębokie, sięgające fundamentów ludzkiej egzystencji, konsekwencje. Takie pogłębione, a jednocześnie całościowe widzenie przedmiotu badań geograficznych pozwala na o wiele wnikliwsze rozumienie współczesnych przemian.

Podobną perspektywę społeczno–kulturową odkryto w geograficznych badaniach rozwoju. Traktowanie społeczeństw jako aktywnych, świadomie działających na podstawie wartościowania otaczającej je rzeczywistości, wpisuje się w wielowymiarowe pojmowanie rozwoju, uwzględniając nie tylko płaszczyznę gospodarczą, przyrodniczą i polityczną, ale również społeczną i kulturową. Procesy pożądanych zmian mają określony kontekst kulturowy. Słabość teorii modernizacji czy teorii zależności polega m.in. na niedostrzeganiu lokalnej specyfi-

ki i przekonaniu, że istnieją uniwersalne rozwiązania problemów dotykających zbiorowisk ludzkich odmiennych pod różnymi względami.

Jedną z konsekwencji takiego ujęcia rozwoju są nowe trendy badawcze. Koncepcja „miejsca" rozwinięta przez geografów humanistycznych wydaje się szczególnie przydatna w badaniach nad szansami rozwojowymi „zlokalizowanych społeczności". Podkreśla się rangę „miejsca" w kontekście działań oddolnych ruchów społecznych odwołujących się zarówno do własnej odrębności kulturowej, jak do wartości środowiska przyrodniczego. Poczucie związku z własnym terytorium stanowi główny element tożsamości, a jednocześnie jest centralnym punktem odniesienia w skomplikowanych powiązaniach między tym, co lokalne i globalne. Celem rozwoju jest m.in. podtrzymywanie lub odbudowa tożsamości kulturowej społeczności lokalnych.

Podkreślanie kulturowego wymiaru rozwoju i uwzględnienie roli społeczności lokalnych w działaniach rozwojowych prowadzi do zainteresowania wiedzą, wartościami i koncepcjami leżącymi u ich podstaw. Rozszerza się także pole zainteresowań przedstawicieli geografii rozwoju. Odchodzi się od uproszczonych wizji człowieka, podkreśla podmiotowość jednostki – członka społeczeństwa. Nowe orientacje zbliżają geografię do innych nauk społecznych i humanistycznych i włączają geografów w debatę nad teorią społeczną (Lisocka – Jaegermann 2006).

Wobec zarzutów stawianych geografii ekonomicznej, dotyczących jej niskich możliwości eksplanacyjnych, które biorą się m.in. z izolowania zdarzeń i procesów ekonomicznych od ich podstaw społeczno–kulturowych, politycznych czy ekologicznych, nowa idea „kapitału społecznego" (Putnam 1995) zdaje się jednym z remediów dla tej dyscypliny. Kapitał społeczny jest cechą zbiorowości, którą można zdefiniować jako „więzi zaufania, lojalności i solidarności, znajdujące swój wyraz w samoorganizowaniu się i samorządności, głównie w ramach dobrowolnych stowarzyszeń" (Sztompka 2003). Idea kapitału społecznego ufundowana na takich wartościach jak zaufanie społeczne i partycypacja staje się podstawą dla zrozumienia i wyjaśnienia zróżnicowania nie tylko zjawisk gospodarczych, ale również społecznych i politycznych. Kapitał społeczny jest pojęciem geograficznym, gdyż związany jest z miejscem, w którym ludzie żyją, ich kapitałem kulturowym. Liczne badania podkreślają wpływ kultury na gospodarkę, analizując przestrzenie pracy w odmiennych kulturach czy też problemy kulturowych wykluczeń w sferze zatrudnienia. Studia te ukazują trudności, jakie wiążą się z przeprowadzeniem prostych rozróżnień dyscyplinarnych pomiędzy tym co społeczne, kulturowe i gospodarcze.

Wyłaniają się specyficzne funkcje podejść kulturowych w odniesieniu do innych dyscyplin geograficznych. Wielu geografów sugeruje konieczność konstrukcji całości w ramach opcji kulturowej, przypisując kulturowemu podejściu w geografii moc tworzenia wspólnej, szeroko akceptowanej perspektywy wiążącej geografię człowieka.

Podsumowanie

Nowa konceptualizacja rzeczywistości społeczno-kulturowej w geografii stwarza szansę integracji tak odmiennych faktów, jak materialne i idealne wytwory społeczne, sfera zachowań i działań społecznych oraz rządzących nimi wartości. Fakty i wydarzenia opisywane przez geografów człowieka, wyrywane wcześniej z kontekstu społeczno-kulturowego, z ogółu zachowań, do których należą i które nadają im sens, były w myśl podejścia kulturowego niczym więcej jak abstrakcjami. Zwrot kulturowy w geografii umożliwił nową perspektywę widzenia tradycyjnych i często izolowanych sfer rzeczywistości badawczej i pozwolił na odsłonięcie ich społecznych znaczeń oraz kulturowych podstaw ich zróżnicowania. Kulturowe podejście w geografii nie tylko umożliwiło powstanie „nowej" geografii kultury, ale spełnia również istotną rolę w stosunku do dyscyplin geograficznych, które odnoszą się tylko fragmentarycznie do całości rzeczywistości społeczno-kulturowej. Stwarza to szansę integracji wewnętrznie podzielonej geografii oraz powstania względnie spójnego modelu świata.

LITERATURA

Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, PIW, Warszawa.

Chojnicki J., 1999, *Podstawy metodologiczne i teoretyczne geografii*, Poznań.

Claval P., 1992, *Champs et perspectives de la géographie culturelle*, Géographie et Cultures.

Claval P., 1996, *Les points-clefs de la géographie culturelle*, Bulletin de L'Association de Geographies Français, 1.

Cosgrove D.E., 1993, *Commentary*, Annals of the Association of American Geographers, 83.

Demeritt D., 1994, *The nature of metaphors in cultural geography and environmental history*, Progress in Human Geography, 18.

Hall E.T., 1978, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa.

Ley D., 1987, *Styles of the limes: liberal and neoconservative landscapes in inner Vancouver; 1968-86*, Journal of Historical Geography, 13.

Latour B., t 993, *We have never been modern*, Harvester Wheatcheaf, Londyn.

Lemon J.T., 1978, *The urban community movement: moving towards public household*, [w:] Ley D., Samuels M., *Humanistic Geography. Prospects and Problems*, Chicago.

Lisocka-Jaegerrnann B., 2006, *Podmiotowość człowieka w geograficznych badaniach nad rozwojem*, [w:] *Człowiek w badaniach geograficznych*, W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski (red.), WSG, Bydgoszcz, s. 95–109.

Putman R., 1995, *Demokracja w działaniu*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Relph E., 1976, *Place and placelessness*, Pion, Londyn.

Rembowska K., 1994, *Kulturowy i społeczny aspekt geografii osadnictwa*, [w:] *Zagadnienia geografii historycznej osadnictwa w Polsce*, M. Koter, J. Tkocz (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika i Uniwersytetu Łódzkiego, Toruń–Łódź, s. 33–39.

Rembowska K., 1998, *Znaczenie przestrzeni. Miasto socjalizmu*, Kwartalnik Geograficzny, nr 4, (8), Gdańsk, s. 11–14.

Rembowska K., 1999a, *Problemy wyjaśniania w geografii kultury*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica, Socio-Oeconomica 2, Łódź, s. 3–10.

Rembowska K., 1999b, *Amerykańska szkoła geografii kultury. Problemy, perspektywy*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica. Socio-oeconornica 2, Łódź, s. 11-19.

Rembowska K., 2000, *Zmiana a wartości. Miasto postsocjalistyczne*. XIII Konwersatorium wiedzy o mieście, Miasto postsocjalistyczne. Organizacja przestrzeni miejskiej i jej przemiany, Łódź, s. 41–47.

Rembowska K., 200l, *Kulturowa płaszczyzna interpretacyjna geografii społeczno-ekonomicznej*, [w:] *Koncepcje teoretyczne i metody badań geografii społeczno-ekonomicznej i gospodarki przestrzennej*, H. Rogacki (red.), Poznań, s. 93–99.

Rembowska K., 2002a, *Podejście kulturowe – szansa na integrację geografii człowieka*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica. Socio-Oeconomica 4, Łódź, s. 3–9.

Rembowska K., 2002b, *Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Rembowska K., 2003, *Świat człowieka w perspektywie kulturowej*, [w:] *Kultura jako przedmiot badan geograficznych*, [w:] E. Orłowska (red.), *Studia teoretyczne i regionalne*, PTG, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 19–35.

Rembowska K., 2004, *Miasto jako przestrzeń znacząca*, [w:] E. Orłowska (red.), *Studia teoretyczne i regionalne*, PTG, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 17-33.

Rembowska K., 2005, *Kulturowy aspekt przemian współczesnych miast polskich*, XVIII Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 379–389.

Rose G., 1993, *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge*, Polity Press, Cambridge.

Samuels M., 1978, *Individual and landscape: Thoughts on China and the Tao of Mao*, [w]: Ley D., Samuels M., *Humanistic geography: prospects and problems*, Maaroufa Press, Chicago.

Sibley D., 1995, *Geographies of exclusion. Society and difference in the West*, Routledge, Londyn.

Smith D.M., 1997, *Geography and ethics: a moral tum?*, Progress in Human Geography, 21, s. 583–590.

Sztompka P., 2003, *Socjologia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

Tuan Y.F., 1977. *Space and place: the perspective of experience*, Arnold, Londyn.

Tuan Y.F., 1978, *Sign and metaphor*, Annals of the Association of American Geographes, 68.

Western J., 1978, *Knowing one's place: The coloured people and the group areas act in Cape Town*, [w:] Ley D., Samuels M., *Humanistic Geography: prospects and problems*, Maaroufa Press, Chicago.

Wright W., 1992, *Wild knowledge: science. Language and social life in a fragile environment*, Minneapolis, University of Minnesota Press, MN.

ŚWIAT CZŁOWIEKA W PERSPEKTYWIE KULTUROWEJ

Wprowadzenie

Charakter współczesnej geografii społeczno-ekonomicznej, obok specyfiki zainteresowań geograficznych, jest między innymi rezultatem zapomnienia o człowieku i jego istocie. Współcześnie geografia odkrywając człowieka na nowo stara się odsłonić głębsze warstwy ludzkiej natury, a co za tym idzie skomplikowany charakter świata ludzi.

Tradycję w tym względzie wyznaczały poglądy Ratzla, dla którego człowiek był bytem przyrodniczym, zwierzęciem determinowanym przez środowisko, co zaciążyło nie tylko na kształcie jego „*Antropogeografii*" (interesowały go procesy rozprzestrzeniania się gatunku ludzkiego i zasięgi kultur ludzkich jako efektu odmienności środowiska naturalnego), ale i ludzkiego świata sprowadzonego do rzeczywistości środowiska naturalnego. Tradycja redukowania człowieka trwała, później wzmacniana przez nowe formy pozytywizmu i neopozytywizmu w geografii (Jędrzejczyk 2001). W jej obrębie funkcjonował i nadal funkcjonuje model *homo rationalis* (człowiek rozumny), który podejmuje tylko optymalne decyzje, a podstawową skalą racjonalności jest dla niego skala ekonomicznej opłacalności (*homo economicus*). Jego światem jest przestrzeń fizykalna postrzegana głównie w wymiarach ekonomicznych.

Również model *homo historicus*, u podstaw którego leży przeświadczenie o zmienności człowieka w czasie, choć dynamiczny, konstruował człowieka jedynie jako egzemplarz określonej formacji społeczno-kulturowej Claval (1990). Formalne traktowanie czasu w geografii nie pozwalało na odkrywanie przyczyn i mechanizmów przemian historycznych świata ludzkiego, opisywanego przez materialnie rozumiany krajobraz kulturowy. Wszystkie te ujęcia redukując naturę ludzką do jednego aspektu uprzedmiotowiały człowieka i traktowały go jak rzecz wśród innych rzeczy badanych przez geografów, ludzkie relacje ze światem sprowadzając do związków fizykalnych, mechanicystycznych i deterministycznych w swej istocie.

Na tym tle geograficzne poglądy Rittera i Vidala de la Blache'a stanowiły propozycję pełniejszą znaczeniowo. Ritter konstruując człowieka jako wykonawcę boskiego planu samodoskonalenia się w procesie uczłowieczenia Ziemi, usytuował go w centrum nie tylko swych zainteresowań, ale i rzeczywistości ziemskiej. Ziemia stawała się ojczyzną człowieka, podłożem jego twórczej drogi

do Boga. Vidal de la Blache, z kolei, odkrył geografom społeczną istotę człowieka. Uświadomił im, że człowiek nie konfrontuje się z przyrodą twarzą w twarz, a staje wobec niej wyposażony w wiedzę, normy i wzory kulturowe, które są „naturalnym" środowiskiem życia człowieka. Aby zrozumieć jak powstaje ekumena jako podłoże ludzkiego życia, nieodzownym staje się poznanie całokształtu bytu ludzkiej społeczności, który przejawia się w pełni poprzez styl życia grup ludzkich. Milieu to efekt wzajemnych relacji między grupami społecznymi, a ich środowiskiem, które były według Vidala de la Blache'a dwustronne.

Humanistyczna wizja człowieka i jego świata

Współczesny humanizm w geografii, nawiązując do wspomnianych wyżej nurtów myślowych oraz inspirując się takimi kierunkami filozoficznymi, jak fenomenologia, egzystencjalizm, personalizm, antropologia filozoficzna, odwołuje się nie tylko do modelu pełniejszego człowieka, ale również bardziej wielostronnego modelu świata ludzkiego, świata, który zapewnia człowiekowi pozycję autonomicznego bytu. Orientacja humanistyczna restytuuje człowieka jako byt odnoszący się nie tylko do rzeczy, ale przede wszystkim do wartości, jako byt moralny, obdarzony jaźnią i wolną wolą, a w namyśle nad światem ludzkiego bytowania scala różne nurty (Jędrzejczyk 2001). Najbardziej całościową koncepcją świata ludzkiego, świata ukierunkowanego personalistycznie jest koncepcja *Lebenswelt* – „świata przeżywanego" (Krasnodębski, Nellen 1993).

Pojęcie „świata przeżywanego", centralne dla fenomenologii, rewolucjonizuje dotychczasowe schematy myślowe nauk społecznych w tym względzie. Nauka redukująca poznanie ludzkie do poznawania przedmiotów, spłyca i ogranicza również codzienne doświadczenie człowieka i jego rolę w procesie poznania. Ogląd naukowy odszedł od prawdziwego doświadczenia i dotyka tylko abstrakcji. Konsekwencją tego jest zubożenie sensu postępowania naukowego. W takiej optyce świat ludzki stał się zbiorem fizykalistycznych struktur zawierających tu i ówdzie wysepki interpretacji subiektywnej, które sprawiają wrażenie wtórnych. Ten sposób widzenia jest płaski, nudny i nie ma zastosowania do konkretnego ludzkiego życia (Patoćka 1993).

Filozoficzne myślenie o świecie, oddalające się w XX wieku od idei kosmosu i przyrody, skupiało się współcześnie na historycznej, językowej i społecznej egzystencji człowieka. Husserlowskie (Husserl 1997) odkrycie „świata przeżywanego" było świadectwem doprowadzenia do końca tych wątków myślenia filozoficznego. Pojęcie świata przeżywanego pojawiło się w latach dwudziestych, wypierając w pismach Husserla pojęcie „świata naturalnego". Świat, jaki się nam jawi, nie jest „poza historią"; jest brzemienny różnymi sensami, których nie można zobaczyć, ale trzeba zrozumieć. To co skrywa się pod nazwą świata przeżywanego można najlepiej uchwycić jako Dasein Heideggera (1977)

lub „egzystencję". A. Schutz „świat przeżywany" uczynił centralnym motywem rzeczywistości społecznej (Krasnodębski 1993).

Pojęcie Lebenswelt przestało ograniczać się do funkcji epistemologicznych, stało się pojęciem z zakresu teorii i krytyki kultury nowoczesnej, pojęciem nie tylko teoriopoznawczym, ale i diagnostycznym, oceniającym stan epoki, wyznaczającym pewien ideał kultury i stosunku do świata, harmonii ze światem. W obu funkcjach – epistemologicznej i krytyczno-kulturowej – pojęcie „świata przeżywanego" okazało się użyteczne w naukach społecznych i odegrało istotną rolę w ich wyzwalaniu się z naturalizmu (Grathoff 1989).

Pojęcie *Lebenswelt* oznacza ogólną strukturę świata, która powstaje w przednaukowym doświadczeniu człowieka, pierwotną warstwę świata. Jest to przede wszystkim świat konkretnego doświadczenia, świat ludzkiej egzystencji, gdzie jest się zaakceptowanym i gdzie można znaleźć oparcie. Określa go głównie kategoria dobra i zła. Z jednej strony jest to świat subiektywny (Patoćka 1993), choć nieświadomy swej subiektywności, z drugiej intersubiektywny, bowiem ludzie tworzący go są w stanie porozumiewać się, komunikować między sobą przez mowę, rozumienie oraz wspólnie działać. Tu właśnie ludzie zamieszkują, pracują i budują związki z innymi ludźmi. Jest to świat konkretnej dziejowości, która rodzi się i przekształca w tradycję.

Prawda tego świata jest praktyczna, nieprecyzyjna, związana z konkretną sytuacją, ale nie urojona. Wystarcza dla zaspokojenia potrzeb, do których się odnosi. Jest zawsze bliska intuicji. Świat z tego miejsca jest uwarunkowany konkretnym punktem widzenia jego uczestnika. Jest to perspektywa daleka od oglądu naukowego. Efektem istnienia *Lebenswelt* jest zakorzenienie, zbliżenie, a z drugiej strony tworzenie dystansu i walki ludzi z ludźmi i rzeczami. Świat przeżywany jest cielesny i przestrzenny, ujęty w ramy konkretnego krajobrazu tworzącego swoistą konfigurację elementów przyrody miejscowej i śladów ludzkiej egzystencji zmieniających się w czasie; obejmuje to, co swojskie i to, co obce. Istnieją tu nieodzowne punkty orientacyjne, w całkiem inny sposób ważne i znaczące punkty oparcia dla fizycznej i duchowej egzystencji ludzkiej. Świat przeżywany jest „naturalnym" środowiskiem życia człowieka, naturalnym przez fakt obcowania z nim od urodzenia.

Lebenswelt a wartości

Co „świat przeżywany" daje osobie ludzkiej? Można i trzeba pojmować go w kategoriach aksjologicznych. Jest przestrzenią życia i działalności wspólnoty i jej członków, jest dla nich wartością, wyznacznikiem poczucia tożsamości wspólnoty terytorialnej, jej identyfikacji. Aksjologiczność *Lebenswelt* ujawnia się w różnych płaszczyznach i wymiarach:

1) jest naturalnym (poznawanym od urodzenia) środowiskiem rozwoju osoby.
2) urzeczywistnienia jej podmiotowości.
3) przestrzenią kształtowania się autonomii osoby.

4) miejscem doświadczania i przeżywania osobowej tożsamości,
5) naturalnym środowiskiem moralnego rozwoju osoby.

Środowisko życia jest więc nośnikiem wielu wartości i dóbr nieodzownych dla rozwoju człowieka i powstania wspólnoty. Ponieważ osoba ludzka jest równocześnie bytem indywidualnym i społecznym, stąd realizuje siebie w związkach ze wspólnotą. Środowisko społeczne, wspólnota zapewnia jednostce zaspokojenie potrzeb materialnych, intelektualnych i emocjonalnych, estetycznych oraz metafizycznych. System wartości, przejęty z przeszłości, mający określoną strukturę i hierarchię, jest przedmiotem procesu socjalizacji, dzięki któremu zostaje zinternalizowany (Berger, Luckmann 1983, Rembowska 2002). Staje się on wewnętrzną wartością jednostki, a zarazem wspólną własnością i cechą grupową – wyrazem jej spójności na zewnątrz, kryterium odrębności w stosunku do innych grup.

Wspólnota jest twórcą i gwarantem ładu moralnego opartego na systemie wartości moralnych. Wytwarza zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorców zachowań, postaw moralnych, które w ostateczności stają się ideałem i przewodnikiem. Wspólnota i jej środowisko życia stanowi rzeczywistą ramę przeżywania świata, wartości moralnych, zwanych etosem danej grupy lub wspólnoty. Wartości wyznaczają racje, czy motywacje czynów i zachowań ludzkich. Przejawia się to w stylu życia, w sferze zachowań i postaw członków wspólnoty.

Etosu wspólnoty nie należy traktować jako determinizmu moralnego, ale jako szansę rozwoju w formie gwarancji tych wartości etycznych, dzięki którym osoba ma możliwości ukształtowania świadomości moralnej (Skorowski 1993). W dobie relatywizmu etycznego i zagubienia człowieka w świecie wartości moralnych – klimat rozwoju moralnego wydaje się szczególnie cenny dla wszechstronnego rozwoju człowieka, dla integralnego rozwoju osoby.

Przestrzenny wymiar świata przeżywanego

Perspektywa „świata przeżywanego" uwydatniła konieczność odejścia w geografii od pojęcia przestrzeni fizykalnej w kierunku pojęcia przestrzeni społecznej jako podłoża ludzkiego życia. Pierwszym, który wykazał społeczno-kulturowe pochodzenie kategorii przestrzeni był francuski socjolog Durkheim (1990). Jego myśl wywarła istotny wpływ na geografię człowieka Vidala de la Blache'a. Kategoria przestrzeni (i czasu) jest, jego zdaniem, kategorią zbiorową, obiektywną manifestacją świadomego i nieświadomego życia zbiorowego. Ma nie tylko społeczne pochodzenie, lecz także wyraża to, co społeczne. Kategoria ta zmienia się wraz ze społeczeństwem, którego jest wytworem. Jako element systemów wiedzy, przestrzeń społeczna pełni wobec członków zbiorowości funkcje poznawcze, integracyjne, regulujące i koordynacyjne (Tarkowska 1974). Tak rozumianej przestrzeni przypisywane są jakości, znaczenia i wartości.

Humanistyczną wizję przestrzeni łączy krytyczna ocena prób jej kwantyfikacji oraz fizykalistycznych interpretacji. Do tej orientacji można zaliczyć wiele nurtów obejmujących szereg propozycji teoretycznych i metodologicznych. Należy do niej między innymi socjologia fenomenologiczna Schutza (1982). W myśl tego podejścia rzeczywistym środowiskiem człowieka jest przestrzeń społeczno-kulturowa. Jest ona produktem społecznym, a jej ostateczna konfiguracja stanowi rezultat jednostkowych i zbiorowych działań ludzkich. Między społeczeństwem a przestrzenią społeczną istnieją sprzężenia zwrotne. Poszczególne grupy wytwarzają własną przestrzeń użyczając jej swoistych cech. Wytwarzana przestrzeń warunkuje z kolei zachowania członków grupy.

Społeczna kategoria przestrzeni jest związana równocześnie z dwoma porządkami: społecznym i kulturowym. Wyobrażenia przestrzeni genetycznie uwarunkowane są przez organizację społeczną i istnieje zależność strukturalna między układem społecznym a przestrzenią, ukazująca izomorfizm kultury i społeczeństwa. Kolejnym argumentem na rzecz relatywnego, a więc historycznego charakteru kategorii przestrzeni są różnice wewnątrzkulturowe. Każda grupa społeczna ma własne wyobrażenia przestrzeni, które stanowią ramy pamięci zbiorowej (Halbwachs 1969).

Jakościowa koncepcja przestrzeni zwraca uwagę na jej związek z wartościami. Przestrzeń to nie tylko rama zjawisk społecznych i kulturowych. Społeczna kategoria przestrzeni należy do świata kultury, a więc jest elementem systemu wartości. Zjawiska świata kultury jako wartości określił Znaniecki (1910). Rzeczy od wartości różnią, jego zdaniem, znaczenia. Każdy element kultury jest obdarzony znaczeniem odnoszącym się do całości kultury i trwa dzięki doświadczaniu go przez ogół jej uczestników. Na znaczeniu elementów kultury jest nadbudowana ich ważność aksjologiczna. Znaniecki (1938) proponował nawet zastąpienie terminu „przestrzeń" pojęciem „wartość przestrzenna". Ludzie doświadczają przestrzeni jakościowo różnorodnie, na sposób nacechowany ocenami. Każda wartość przestrzenna jest składnikiem określonego systemu wartości, w którym posiada swoistą treść i znaczenie.

Wartości przestrzenne stanowią dobro wspólne poszczególnych grup i zbiorowości. Wynikają z tego określone następstwa dla przestrzennego zachowania się członków grupy oraz jej jednostek. W życiu codziennym relacje między ludźmi i przestrzenią uwzględniać muszą więc zarówno obraz przestrzeni fizycznej, istniejący w społecznej świadomości, jak i obraz przestrzeni wyimaginowanej, tkwiący w świadomości indywidualnej lub społecznej. Treści symboliczne, które są kojarzone z różnymi elementami przestrzeni wpływają bezpośrednio na treści dokonujących się interakcji społecznych (Wódz 1989).

Przestrzeń jako element kulturowego obrazu świata

Człowiek przekształca przestrzeń naturalną w przestrzeń społeczną przez nadanie jej znaczeń i odniesienie do wartości. Sposób, w jaki to się dokonuje

zależy od kulturowego obrazu świata i konstytuującego go typu światopoglądu. Historyczne analizy kategorii przestrzeni ukazały, że dawne społeczeństwa zasadniczo różnią się od współczesnych w tym względzie. W kulturach pierwotnych przestrzeń była postrzegana konkretnie, jakościowo niejednorodnie i nieciągle. W społeczeństwach industrialnych potoczne ujęcie przestrzeni jest bliskie fizyce klasycznej.

Przestrzeń, tak jak inne wyobrażenia zbiorowe, pełni przede wszystkim funkcję regulującą – wyznacza wzory wyobrażeń i zachowań przestrzennych. Kategoria ta stanowi społeczne ramy ludzkiej egzystencji i istotny składnik obrazu świata członków każdej kultury. W miarę różnicowania się społeczeństwa (subkultury, grupy zawodowe, etniczne, terytorialne) oraz postępującej autonomizacji poszczególnych dziedzin kultury (religia, gospodarka, polityka, nauka, sztuka, itp.) regulująca funkcja przestrzeni społecznej ogranicza się. Pojawiają się grupowe wyobrażenia i waloryzacje przestrzeni. Wielość tych przestrzeni społecznych powoduje, że funkcja regulująca ustępuje miejsca funkcji komunikacyjnej (przestrzeń wskazuje, w jaki sposób i do jakich wartości członkowie danej społeczności odnoszą swe działania).

Magiczna waloryzacja przestrzeni, odpowiadająca najwcześniejszemu okresowi łowiecko-zbierackiemu wspólnoty pierwotnej, charakteryzuje się tym, że w świadomości społecznej wartości światopoglądowe nie funkcjonują autonomicznie wobec wartości praktycznych. Ten typ waloryzacji konstytuuje magiczny obraz świata. Świat w magicznym obrazie stanowi jedność. W jego ramach dokonuje się swoiste „stopienie" tego co praktyczne z tym co symboliczne.

Świat wartości nie oddziela się od świata przyrody. Działania ludzkie i zjawiska przyrody są postrzegana jako tak samo celowe i racjonalne. Wartości są wcielane w życie poprzez działania zrytualizowane. W magicznym obrazie świata przestrzeń jest jakościowa, niejednorodna i konkretna. Dla człowieka jest to przestrzeń niepewna, niestabilna, o zmiennych jakościach. Miejsca szczególnie niedostępne dla człowieka stanowią siedziby duchów i demonów, które potencjalnie zagrażają jego egzystencji. Czerpanie z zasobów przyrody oznacza naruszenie spokoju i odbieranie życia roślinom i zwierzętom. Zachowanie zasady solidarności z przyrodą umożliwia magia.

Podstawę magicznej waloryzacji przestrzeni stanowi podział na strony świata. Orientowana przestrzeń ma swe źródła w micie. Centrum mitycznej przestrzeni stanowi obszar doświadczany bezpośrednio przez daną społeczność. Według Pałubickiej (1985), orientacja przestrzeni dokonuje się również dzięki charakterystycznym punktom, których dostarczają elementy przestrzeni naturalnej (góry, drzewa, cieki wodne, pustynie). Elementy makrokosmosu i mikrokosmosu pozostają we wzajemnym związku oraz odpowiadają sobie jakościowo (budowanie domu np. jest symbolicznym odtworzeniem modelu świata). Wprowadza to porządek do chaosu świata, dlatego w tym akcie nie ma nic przypadkowego. Respektowanie magicznej formuły podtrzymuje mityczny porządek

świata i stanowi w magicznym obrazie świata sposób „bycia człowieka na Ziemi" (Heidegger 1977).

Waloryzację religijną, z kolei, cechuje autonomizacja wartości światopoglądowych. Konstytuuje ona obraz świata, który charakteryzuje się rozszczepieniem na dwie sfery: sacrum i profanum. *Sacrum* stanowi świat ponadzmysłowy, świat wartości wyższych, idei. Podporządkowuje on sobie i jednocześnie uzasadnia *profanum* – zmysłowy i praktyczny świat zjawisk. Sacrum jest zobiektywizowane, znajduje się na zewnątrz człowieka i wyznacza porządek świata przez wskazanie nadrzędnych wartości. Religia waloryzuje zachowania praktyczne (użyteczno–techniczne).

Przestrzeń w tym świecie również dzieli się na dwie opozycyjne kategorie: sacrum i profanum. Najpełniej dokonuje się ten podział w przypadku waloryzacji religijnej. Przestrzeń *sacrum* stanowi miejsce naznaczone świętością, obecnością bytu transcendentalnego. Jest jednocześnie środkiem świata i jego prototypem; stanowi jakby punkt zewnętrznego oglądu przestrzeni. Miejsce *sacrum* stanowi wzorzec porządku świata (Eliade 1991). Przestrzeń *profanum* jest opozycją wobec *sacrum*.

Miejsca świeckie są pozbawione świętości, nadprzyrodzonej mocy, a zatem zwyczajne. Jest to przestrzeń ludzi, ale konstytuuje ją porządek, którego źródłem jest sacrum (w polskiej kulturze ludowej np. urządzenie wnętrza domu odtwarzało porządek świątyni) (Guriewicz 1987). Przestrzeń, która nie zostanie uporządkowana na wzór przestrzeni świętej (przez np. poświęcenie) stanowi *orbis exterior*. Poszczególne fragmenty przestrzeni profanum są zróżnicowane jakościowo. Charakter miejsca określa cechy przedmiotów tam pomieszczonych.

Nowożytna waloryzacja przestrzeni była związana ze zmianą obrazu świata, jaki dokonał się już w renesansowej Europie. Dotyczyło to przede wszystkim odrębnego widzenia świata ludzkiego i świata przyrody, co związane było z autonomizacją techniczno-użytkowej sfery kultury, która przyczyniła się do wykształcenia autonomicznych dziedzin kultury symbolicznej, np. sztuki. Zjawiska z dziedziny profanum zyskują w sferze sacrum tylko sankcję światopoglądową, lecz nie należą już do niej. Odkrycia geograficzne wpłynęły na zmianę wyobrażeń o przestrzeni.

Mechanistyczna kosmologia wypracowała koncepcję absolutnej przestrzeni sformułowaną przez Newtona: trójwymiarowej, ciągłej i mierzalnej. Koncepcja ta (jako jedno z podstawowych założeń klasycznej fizyki w początku XX wieku) zdominowała wyobrażenia o przestrzeni w nowożytnych społeczeństwach Zachodu. Przestrzeń była postrzegana jako jednorodna i abstrakcyjna, a więc jako tworzywo, któremu człowiek nadaje sens (Lefebvre 1974) i ujmowano ją w kategoriach geometrycznych. Rodzi się przekonanie o możliwości kreowania przestrzeni ludzkiej, a za jej pośrednictwem pożądanych zachowań społecznych. Powstają utopie miejsca, które cechuje świadome kształtowanie przestrzeni (np. More 1993; Camppanella 1955). U ich podstaw leży przeświadczenie, że wła-

ściwie zaprojektowana przestrzeń to taka, która łączy naturalne cechy środowiska i różnorodne potrzeby ludzkie.

Charakterystyczna dla nowożytnej waloryzacji światopoglądowej autonomizacja sfery techniczno-użytkowej wiąże się z rozdzieleniem przestrzeni wytwórczej i przestrzeni konsumpcji oraz redukcji przestrzeni symbolicznej. Autonomizacja poszczególnych dziedzin kultury, które wytwarzały własne systemy znaczeniowe, wytwarzała autonomiczne przestrzenne ramy społeczne. Powstały nieprzestrzenne systemy wartości, które stanowiły i stanowią różnorodne i niezależne systemy klasyfikacji przestrzeni oraz jej wartościowania (Porębski 1980).

Jakość nowożytnie waloryzowanej przestrzeni jest pochodną porządku reprezentowanego przez instytucje danej dziedziny kultury (przestrzeń religijna, ekonomiczna, prawna, publiczna, prywatna itp.). Jest to produktem zróżnicowanych interakcji społecznych. Wielosystemowość wartościowania przestrzeni uwidacznia się np. w wielości przestrzeni o charakterze sacrum. Oprócz religijnego, które ogranicza się do miejsc kultu, pojawiają się miejsca sacrum „świeckiego" reprezentujące różne ideologie (np. pomniki, niektóre muzea, mauzolea) (Wallis 1990).

Przestrzeń i miejsce

Przestrzeń jako element codziennego świata bytowania człowieka, wyznacza wprost ramy ludzkiego istnienia, lecz adoptowana do ludzkich wyobrażeń i potrzeb – jest przedmiotem wyobraźni, składnikiem ludzkiej świadomości, zapełniona przez człowieka jego wyobrażeniami, uporządkowana i nazwana. Szczególną rolę odgrywa ta przestrzeń, która staje się dla człowieka miejscem. Żyjemy, działamy i orientujemy się w świecie składającym się z mnóstwa bardzo różnych miejsc, a jednocześnie zdaje się, że niewiele rozumiemy z budowy tych miejsc i sposobu, w jaki je doświadczamy (Relph 1976), większość doświadczeń człowieka z codziennym światem jest bowiem poznaniem nieświadomym i ma epistemologicznie niejasną strukturę.

Szczególną rolę odgrywają w naszym życiu miejsca w przestrzeni oswajanej w codziennym doświadczeniu, nierozerwalnie związanej z domem. Geografia humanistyczna, a za nią „nowa" geografia kultury eksplorują pojęcie miejsca, czyniąc je w swoich analizach pojęciem centralnym. Szczególnym aspektem związku między człowiekiem a miejscem, wyraża się w sensie miejsca (*the sense of place*). Istoty miejsca nie zrozumie się poprzez same tylko definicje, lecz przede wszystkim przez badanie sposobów doświadczania środowiska życia codziennego (Relph 1976). Od samej definicji istotniejsza dla zrozumienia miejsca jest wzajemna relacja miejsca i przestrzeni (Libura 1990).

Miejsca i przestrzeń to zasadnicze składniki naszego świata związane z ludzkim doświadczeniem *Lebenswelt*. Miejsce jest raczej doświadczane niż faktyczne (Lowenthal 1961; Tuan 1979). W doświadczeniu życia codziennego przestrzeń i miejsca interferują, „to, co na początku jest przestrzenią staje się

miejscem w miarę poznawania i nadawania wartości, znaczeń" (Tuan 1987). Otwarta przestrzeń jest jak pusta karta; przekształci się w miejsce, gdy się ją zamknie i uczłowieczy, poprzez intencje ludzkie i nadanie jej znaczenia. Taka przestrzeń przemieniona w miejsce staje się „żywa". To jak miejsce przekształca się w przestrzeń poświadcza codzienny język. Zdanie Jałowieckiego (1985), znaczące kiedyś takie słowa jak „dom", „ogród", „ulica", „plac" są zastępowane nową terminologią międzynarodową (parking, aleja, bulwar, autostrada, osiedla, tereny zielone, blokowisko).

Człowiekowi potrzebna jest otwarta przestrzeń, jak i zamknięte miejsce, bowiem jego życie to ruch między bezpiecznym schronieniem a przyrodą, przywiązaniem a wolnością (Tuan 1987). Przestrzeń jest fuzją ziemi, powietrza, wody, a także wytworów ludzkich oraz nastrojów i wyobrażeń, poprzez które je odbieramy. Przestrzenie są zmienne w zależności od pogody, pór roku i dnia, regulowane ludzkimi intencjami i doświadczeniami. Miejsce wyzwala nas od nieskończonej abstrakcyjnej geometrii przestrzeni czy astronomii. Umieszcza nas w przestrzeni własnych wymiarów, w przestrzeni, która daje nam siebie i na nas reaguje (Relph 1989). Istnienie ludzkie jest przestrzenne i jego przestrzenność obejmuje bliskość, rozdzielenie, odległość i kierunek jako kategorie istnienia.

Doświadczenie miejsca różni się jakościowo od doświadczania przestrzeni. Miejsca budują się w naszej pamięci i uczuciach. Ich doznania są z konieczności pogłębiane przez czas i warunkowane pamięcią (Relph 1988). Warunkiem powstania miejsc jest pamięć, świadomość przeszłości. Jeżeli czas pojmuje się jako przepływ lub ruch dopuszczający przerwy, wtedy przestrzeń kojarzymy z ruchem, miejsce zaś jest związane z pauzą w ruchu; każde zatrzymanie w ruchu umożliwia przekształcenie sytuacji (położenia) w miejsce. Zamieszkanie jest jedną z form zatrzymania się po to, by wybranemu miejscu nadać sens, by fragment przestrzeni uczynić centrum „mojego świata". Miejsce jest konkretyzacją wartości. Użycie terminu „miejsce" zawsze odsyła do jakiegoś zdarzenia, mitu lub historii (Auge 1995).

Najważniejszym miejscem jest dom. Współtworzą go trzy elementy (aspekty) (Siciński 1992). Po pierwsze domowi nadaje się konkretny sens materialny. Po drugie dom ma aspekt społeczny – dom to ludzie, domownicy, ich sposób bycia, wzajemne relacje. Dom i jego wyposażenie od zawsze tworzą niepodzielną całość z człowiekiem, przez co symbolika domu wyjaśnia biologiczny aspekt ludzkiego bytowania. Po trzecie, dom zajmuje konkretne miejsce w świecie wartości, zwłaszcza tych, które mają decydujący wpływ na ustalenie sensu życia i sensu świata. Jawi się on w aspekcie mitycznym jako replika uniwersum i powtórzenie aktu tworzenia świata. Właśnie dom rodzinny nadaje sens istnieniu, stale odtwarza, organizuje i podtrzymuje porządek świata. W ten sposób lokuje się w wymiarze paradygmatów systemu wartości (Markowska 1992). W tym ostatnim aspekcie aksjologicznym, mieści się też dom jako symbol własnych korzeni, minionego czasu. W tym znaczeniu dom pozostaje miejscem we najwyższym stopniu emocjonalnym, podobnie jak ojczyzna i rodzinne miasto.

Miejsca mają różne wymiary (od ulubionego fotela, poprzez ulicę, dzielnicę miasta, po kraj i cały świat), lecz zawsze są one wyobrażone przez człowieka jako cząstki większej całości, zwykle relatywnie małe, potrzebują więc wyraźnego określenia lub wytyczenia granic, na które, według Norberg-Schulza (1971) składają się współpracujące pojęcia bliskości, centralizacji i zamknięcia. Zdaniem Eliade (1991), człowiek nie może istnieć bez uzyskania orientacji, a wszelkie ukierunkowanie implikuje obranie pewnego punktu stałego. Odkrycie lub ustalenie punktu oparcia (środka) jest równoznaczne ze stworzeniem świata.

Zatem ontyczne ustanowienie świata jest zarazem jego jakościowym zróżnicowaniem, odkrycie zaś zróżnicowania jest jednocześnie odkryciem zasady jednoczącej, przekształceniem w kosmos. W przestrzeni uwidacznia się to przez ustanowienie centrum i wytyczenie granic. Z perspektywy użytkownika i współtwórcy miejsca, centrum i granice są podstawowymi jego elementami i określane są w ścisłym związku ze sposobem wartościowania przestrzeni i ustanawiania miejsca.

Ustalenie lub odkrycie punktu oparcia – centrum – ma duże znaczenie dla człowieka, bo pragnie on żyć „w świecie zorganizowanym i znaczącym" (Eliade 1993). Charakter tej orientacji ku centrum nie jest czysto poznawczy czy intelektualny, ale przede wszystkim egzystencjalny. „Być w środku" to podstawowe zamierzenie przy konceptualizacji miejsca. Orientacja ku centrum wyznacza przecież moralne, poznawcze i egzystencjalne wartości świata. Dom mieszkalny, wioska, świątynia, okazują się miejscem świętym, o ile realizują symbolikę środka. Do dziś prestiż centrum jest mocno ugruntowany. Przestrzeń przedstawia się jako całość złożoną z komórki centralnej i otaczającej ją reszty (Czarnowski 1982).

Miejsce to centrum, gdzie doświadczamy znaczenia zdarzeń. Jest też punktem, który opuszczamy, by wziąć w posiadanie inne przestrzenie (Norberg-Schulz 1971) i przekształcić je w miejsca. Zatem „mój świat" to przestrzeń egzystencjalna obejmująca wiele miejsc, a więc dająca się pogodzić z wielością, a nawet nieskończonością środków. Dla społeczeństw tradycyjnych charakterystyczna jest wielość środków i ten sam zespół symboli kosmogonicznych, formułowanych w kategoriach przestrzennych, kształtuje kosmos, miasto, wioskę, dom – czyli obrazy świata powtarzają się w coraz to mniejszej skali (Eliade 1993). Symbolika środka oraz kosmogoniczny obraz świata dotyczy nie tylko krajów, świątyń czy domów, ale również każdego miejsca, w którym człowiek żyje.

Stwarzanie świata to w istocie – wraz z ustanowieniem środka – ustalanie granic, to rozdzielanie różnych fragmentów przestrzeni, bo „gdy coś jest ograniczone [...] zaczyna być sobą" (Heidegger 1977). Każdemu rozczłonkowaniu, podziałowi przestrzeni na odrębne wycinki, cząstki towarzyszy płodne w następstwie wydzielenie ich od reszty. Jednostki terytorialne powstałe na skutek podziału stanowią tyle odrębnych indywidualności, ile jest odgraniczonych wycinków przestrzeni. Egzystencjalna przestrzeń zawiera system centrów, które mogą być umieszczone jedno w drugim, w takim znaczeniu, w jakim myślimy o róż-

nych miejscach domu. Jeśli więc występuje wielość centrów, to musi też występować wielość granic, poprzez zaś ustalanie granic dzieli się przestrzeń, wartościuje ją i nadaje jej indywidualność (Czarnowski 1982). Tylko wtedy, gdy człowiek może określić, co jest na zewnątrz, a co wewnątrz, może powiedzieć, że rzeczywiście tu mieszka.

Miejsce jest sytuowane w szerokim kontekście i nie może być rozumiane w izolacji. Jest nie tylko kategorią „gdzieś", jest szerokim tłem dla intencjonalności definiującej przedmioty lub zdarzenia, jego skala może być różna w zależności od sposobu, w jaki są kierowane nasze intencje. Istota miejsca leży więc w intencjonalności, która określa je jako najważniejszy ośrodek ludzkiego doświadczenia (Libura 1990).

Taka charakterystyka miejsca nie oznacza, że jest ono zawsze płynne i nieoznaczone. Istnieją również konkretne i symboliczne konstrukcje przestrzeni (charakteryzujące się trwałością życia społecznego), w których jest zawarty ciężar znaczeniowy, a potrzeba tego znaczenia jest zabezpieczana i potwierdzana przez ludzkie działania. To miejsca konkretnej kultury czy subkultury. Takie przestrzenie muszą być odczuwane jako mała stabilizacja, co następuje w wyniku połączenia więzi i historii oraz identyfikacji z miejscem (Auge 1995).

Związki z miejscem mogą być różnorodne; człowiek może odczuwać nie tylko przywiązanie do miejsca (*topofilia*), ale również nie lubić go (*topofobia*). Badacze podkreślają silną antynomiczność uczuć związanych ze stronami rodzinnymi i z miejscami dzieciństwa. Są one związane z doświadczeniem bezpieczeństwa i stabilności, ale też nudy, ubóstwa, ogólnej niemożności (Libura 1990).

Doświadczanie miejsca nie może być traktowane jako proste i jednakowe we wszystkich sytuacjach. Rozumienie przestrzeni, szczególnie przestrzeni życia codziennego, wynika z rozumienia i bezpośredniego doświadczania miejsc. Sposoby owego doświadczania są różne: od bezpośrednich doświadczeń zmysłowych (widzenie, słyszenie, czucie, itp.) po pośrednie, wyrażające spotęgowanie zmysłowych władz poznawczych: introspekcję, refleksję czy doświadczenie wewnętrzne (przeżycia, doznania, wzruszenia).

Organizacja przestrzeni a język

Tworzenie przestrzeni (Hall 1978) jest jednym z podstawowych sposobów organizowania działalności indywidualnej i grupowej. Obejmuje ono zarówno widoczne – zmaterializowane wzorce, jak i te niewidoczne, które kierują zachowaniem człowieka. Długotrwała integracja grupy ludzkiej związanej z określonym miejscem wpływa na powstawanie różnorodnych więzi takich jak zwyczaje, tradycja i patriotyzm, które wzmacniają wspólnotę. Wspólnota sama dla siebie staje się w przestrzeni społecznej „środkiem". Zainteresowanie przestrzenią społeczną doprowadza do uniwersalnego pojęcia symbolicznego „środka" – „centrum", które cechuje się następującymi właściwościami:

1) jest głównym miejscem na osi horyzontalnej danej przestrzeni (punkt zerowy),

2) zajmuje najwyższą pozycję w hierarchii – główna pozycja na osi wertykalnej (Handke 2000).

Język, obok miejsca, jest czynnikiem najsilniej integrującym każdą wspólnotę. Sam będąc składnikiem struktury przestrzeni społecznej, zarazem odzwierciedla ją i opisuje, czyli tworzy językowy obraz świata – język otaczającej nas rzeczywistości. Elementami językowymi, które ze swej natury i funkcji wyznaczają relacje przestrzenne, są niektóre przyimki – „na", „w", „do" (np. „w środku", „w centrum", „na peryferiach", „na prowincji", „na kresach"). Relacje między miejscem („środkiem") i przestrzenią („nie – środkiem") język wyraża na wiele innych sposobów. Zaimki osobowe ja oraz my, które przeciwstawiają się wszystkiemu, co jest na zewnątrz „środka" i jest reprezentowane przez zaimki ty, wy i oni. Otaczająca rzeczywistość, w tym stosunki międzyludzkie, są postrzegane i interpretowane przez powyższą opozycję. Zaimki osobowe – wyznacznik relacji: miejsce – przestrzeń maja największe znaczenie konstytuujące, bo odzwierciedlają i kształtują świadomość ludzką, a zarazem implikują dalsze wyznaczniki tej relacji. Zaimki dzierżawcze powtarzają opozycję zaimków osobowych: mój, nasz wobec bliższego twój oraz dalszych jego, jej, ich, cudze, swój, swojski, swojak wobec obcy.

Egocentryzm jest najważniejszym znamieniem pojęcia „miejsce" w jego relacji do pojęcia „przestrzeń". Przyporządkowanie miejsca konkretnemu człowiekowi lub grupie jest stałą potrzebą ludzi. W sensie topograficznym relację „miejsce – przestrzeń" określają zaimki wskazujące, przyimki, a także przysłówki. W opozycji tu-tam, tu oznacza miejsce znajdowania się działania osoby mówiącej, tam – odnosi się do jakiegoś miejsca w przestrzeni – na zewnątrz środka, który symbolizuje tu. Perspektywa „środka" rozróżnia bliskość i odległość elementów rzeczywistości, zarówno w sensie percepcji jak i emocjonalnej ekspresywności. Bliskość wiąże się z tendencją do językowej konkretności i ścisłego określania, np. tu, w tym miejscu, tuż obok, właśnie tu. Niższy poziom percepcji charakteryzuje określenie tego, co jest na zewnątrz „środka": tam gdzieś, daleko stąd, hen daleko, na końcu świata, za górami za lasami. Z miejscem wiążą się takie określenia, jak: konkret, tutejszość, swojskość, znane, bezpieczeństwo, czytelność, dzieciństwo, doświadczenie, pamięć, symbole, krajobraz, marzenia, nadzieje, groby. Miejsce to doświadczenie całości, jedności, życia.

Podstawowym elementem kreującym miejsce jest dom oraz związane z nim bogactwo znaczeniowe. Zakresy znaczeniowe tego pojęcia, i te podstawowe, jak „budynek", „budowla", „miejsce zamieszkania", jak i te przenośne, jak: „ojczyzna", „kraj rodzinny" – tworzą pojęcie o rozległej sferze skojarzeń. Polisemia wiąże „dom" również z rodziną, z rodem, które są wyznacznikami miejsca i zasiedlenia. Jeszcze szerzej pojmowany jest dom jako rodzinne strony, ziemia rodzinna, region, mała ojczyzna, wreszcie ojczyzna. Dom jako miejsce, z którego wywodzi się jednostka, staje się także jednym z wyznaczników jej tożsamo-

ści. Między ludźmi a miejscem powstają głębokie więzi psychiczne i emocjonalne. Wynikiem procesu poznawania miejsca, jego znaczeń jest silne przywiązanie do niego.

Współczesna kondycja świata przeżywanego

Siła czynników jednoczących, prowadząca do stabilizacji układu świata przeżywanego, tworzy zarazem warunki do jego dezintegracji. Tendencje odśrodkowe części członków wspólnot, podejmowane w imię poszukiwania niezależności i wolności poza wspólnotą, powoduje, że grupowa „perspektywa środka" przestaje być jednolita. Wyraża się to między innymi odmiennym pojmowaniem, ocenianiem i wartościowaniem rzeczywistości. W konsekwencji dotychczasowa, powszechnie przyjęta opozycja: znane, bezpieczne, własne miejsce – obce, nieznane, rozległa przestrzeń, zostaje zastąpiona w świadomości odchodzących członków wspólnoty opozycją: miejsce – synonim zamknięcia i zniewolenia, przestrzeń – synonim nieograniczonej wolności i niezależności. W języku polskim powszechne są dziś opozycje: prowincja, zaścianek (w znaczeniu deprecjonującym) – świat, Europa (o zabarwieniu aprobującym) oraz odpowiednio: prowincjusz – światowiec, Europejczyk, bywalec (Bauman 2000). Ścieranie się dwu tendencji: dośrodkowej i odśrodkowej jest naturalnym biegiem rzeczy, choć w dzisiejszej kulturze zaczynają dominować tendencje dezintegrujące.

Rozwój techniki dał człowiekowi Zachodu niemal nieograniczone możliwości eksploracji przestrzeni. Odległości przestrzenne przestały być barierą w podróżowaniu. Nowoczesne środki łączności minimalizują dystanse. Jednocześnie środki masowego przekazu pozwalają konstruować obraz współczesnego świata jako zespół obrazów, które nie są przyczynowo zdeterminowane: jako zdarzeń wzajemnie niepowiązanych, zjawisk zakotwiczonych wyłącznie w nieuchwytnych i zmiennych motywacjach działających ludzi. Autonomizacja poszczególnych dziedzin kultury w konsekwencji powoduje mnożenie odosobnionych obrazów świata.

Polisemiczność współczesnej przestrzeni powoduje przekształcanie miejsc w przestrzeń (Jałowiecki 1988). Tendencje do tracenia przez przestrzeń społeczną cech miejsca powoduje konieczność ponownego jej oswajania. Dzieje się tak dlatego, że waloryzowany współcześnie heterogeniczny świat społeczny jawi się jako obcy i niezrozumiały. Oswajanie przestrzeni dokonuje się przede wszystkim przez tworzenie relacji społecznych, znaczeń i symboli (Karwińska 1984).

Obraz świata kształtują dziś środki masowego przekazu, co wpływa w istotny sposób na przebieg osobistego doświadczenia ludzi. Jest ten obraz pokawałkowany, podlega „obróbce" zgodnie z regułami dramaturgicznymi i rządzi się nakazem nieustannego dostarczania rozrywki i sensacji. Wzrastająca dostępność globalnej przestrzeni i współistnienie w czasie zjawisk, które są coraz bardziej zjawiskami medialnymi sprawia, że nasze jednolite i zwarte idee

dotyczące przestrzeni ulegają zniekształceniu i pomieszaniu. Ludzie czyją się zagubieni w kalejdoskopowym świecie symboli, mitów. Taka kultura traci swą funkcję orientacyjno-regulacyjną i nabiera cech tworu przeznaczonego do natychmiastowej konsumpcji. Efektem tego nie jest poszerzenie pamięci kulturowej lecz wykorzenienie i wydziedziczenie z tradycji (Bauman 2000). Świat jawi się jako nieodwołalnie pluralistyczny, jako świat bez centrum i autorytetów.

Uwagi końcowe

Podstawowym problemem dzisiejszego człowieka jest życie wykorzenione, samotne i wyobcowane (Nash 1988). Jednostki stykają się z rzeczywistością w coraz większym zakresie zorganizowaną anonimowo, celowościowo, w której zacierają się utrwalone granice terytorialne i kulturowe. Rodzi się napięcie między światem anonimowego pankulturalizmu, a potrzebą konkretnej przynależności do wspólnoty. W dobie globalizacji i homogenizacji zanika podział na metropolitalne centra i terytoria peryferyjne. Następuje przejście do wielowymiarowej przestrzeni globalnej z jej nieciągłymi i wzajemnie się przenikającymi subprzestrzeniami. Nowoczesny konsumpcjonizm łączy cały świat i przeobraża go. Owo przesunięcie od „prowincjonalizmu" do „kosmopolityzmu" zmniejsza rolę wspólnot społeczno-przestrzennych i świata przeżywanego w doświadczeniu jednostki.

Powiększa się zakres zjawisk, z którymi jesteśmy konfrontowani, ale jedynie pośrednio – poprzez media i inne środki masowego przekazu. Ten wytworzony obraz zastępuje rzeczywistość i jest przyjmowany na wiarę. Zawęża się zakres autentycznego doświadczenia i pomniejsza jego ranga w dobie wiedzy naukowej i wiedzy medialnej. Zachwianiu w posadach ulega zakorzenienie i przynależności, tradycyjne role w rodzinie i społeczeństwie, role klasowe i seksualne. Ludzie nagminnie migrują.

Coraz częściej widzimy świat, jaki nam się pokazuje, a nie taki, jaki on jest. Mechaniczno-celowościowa struktura powiązań jednostek z całościami społecznymi ulega współcześnie daleko posuniętej erozji. Poszczególni ludzie nie są podmiotami o utrwalonej i trwałej tożsamości. Dzisiejszy wykorzeniony ze swego środowiska człowiek poszukuje przede wszystkim uczuciowej identyfikacji z innymi ludźmi, aby nawiązać jakiś rodzaj więzi o charakterze organicznym, co implikuje czasowe wspólnoty tymczasowe (Burszta 1998). Czy w takiej perspektywie pojęciu *Lebenswelt* odpowiada dzisiaj coś rzeczywistego? Gdyby przyjrzeć się światu współczesnemu, trudno byłoby znaleźć jego pełną egzemplifikację. Mikroświaty prywatnego życia tracą charakter świata, stają się azylem zredukowanej osobowości. Rozpada się harmonia światów społecznych. Czy jest więc dziś w ogóle sens mówienia o *Lebenswelt*? Jest to dziś bardzo aktualne i ważne pytanie.

LITERATURA

Auge M., 1997, *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Verso, Londyn–Nowy Jork.

Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, Warszawa.

Berger P, Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa.

Burszta W., 1998, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań.

Campanella T., 1955, *Miasto Słońca*, Warszawa.

Czarnowski S., 1982, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [w:] Dzieła, t. III Warszawa.

Durkheim E., 1990, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.

Eliade M., 1991, *Świat, miasto, dom*, Znak 439.

Eliade M., 1993, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, PIW, Warszawa.

Grathoff R., 1989, *Codzienność i świat przeżywany jako przedmiot fenomenologicznej teorii społecznej*, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, Z. Krasnodębski (red.), Warszawa.

Guriewicz A., 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa.

Halbwachs M., 1969, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa.

Handke K., 2000, *Język w przestrzeni społecznej, Albo-albo – problemy psychologii kultury*, Warszawa.

Hall E., 1978, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa.

Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.

Husserl E., 1997, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa.

Jałowiecki B., 1985, *Przestrzeń jako pamięć*, Studia Socjologiczne, 2.

Jałowiecki B., 1988, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, KiW, Warszawa

Jędrzejczyk D., 2001, *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa

Krasnodębski Z., 1993, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, [w:] *Świat przeżywany*, Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), PIW, Warszawa.

Krasnodębski Z., Nellen K. (red.), 1993, *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa.

Lefebvre H., 1974, *La production de l'espace*, Paris.

Libura H., 1990, *Percepcja przestrzeni miejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Lowenthal D., 1961, G*eography, Experience and Imagination: Toward a Geographical Epistemology*, Annual Association American Geography, 51.

Markowska D., 1992, *Dom-twierdza tożsamości*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, P. Łukasiewicz, A. Siciński (red.), Wrocław.

More T., 1993, *Utopia*, Warszawa.

Norberg-Schulz Ch., 1971, *Existence, Space and Architecture*, Praeger, Nowy Jork.

Pałubicka A., 1985, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, Studia Metodologiczne, 24.

Patoćka J., 1993, *Filozofia kryzysu nauki według E. Husserla i jego koncepcja „świata przeżywanego"*, [w:] *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa.

Porębski M., 1980, *O wielości przestrzeni*, [w:] *Zagadnienia przestrzeni literackiej*, Warszawa.

Relph E., 1976, *Place and Placelessness*, Pion Limited, Londyn.

Relph E., 1988, *Doznania geograficzne a bycie-w-świecie. Fenomenologiczne pochodzenie geografii*, [w:] *Geografia percepcji*, B. Ściborowska (red.), Warszawa.

Schutz A., 1982, *The Fenomenology of the Social World*, Londyn–Boston.

Siciński A., 1992, *O idei domu i jego roli w Polsce*, [w:] *Dom we współczesnej Polsce*, P. Łukasiewicz, A. Siciński (red.), *Szkice*, Wrocław.

Skorowski H., 1993, *Etyczne aspekty regionalizmu*, [w:] *Regionalizm jako folkloryzm. Ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna*, Gdańsk

Tarkowska E., 1974, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*, Warszawa.

Tuan Yi-Fu., 1979, *Geografia, fenomenologia i studium natury człowieka*, [w:] *Wybrane podstawy filozoficzne geografii współczesnej*, K. Dramowicz (red.), Warszawa.

Tuan Yi-Fu., 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.

Wallis A., 1990, *Socjologia przestrzeni*, Warszawa.

Wódz J., 1989, *Społeczna rola przestrzeni – wprowadzenie do rozważań socjologicznych nad przestrzenią*, [w:] *Przestrzeń znacząca.* Studia Socjologiczne, J. Wódz (red.), Katowice.

Znaniecki F., 1910, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa.

Znaniecki F., 1938, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, Poznań.

PROBLEMY WYJAŚNIANIA W GEOGRAFII KULTURY

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 badaczy 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. Holiści uważają, że wyjaśnienia muszą być osadzone w pojęciach społecznej całości, a nic 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 geografią człowieka, obejmując deterministyczne i posybilistyczne 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 indywiduum jako takim, oraz propozycję wyjaśniania 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 psy-

chicznych 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 – li 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, ze reprezentują interesy jednych grup społecznych wobec innych grup społecznych, jest często zapominany. 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, głosujących 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 konstytuuje się jako mechanizm regulacji zachowań jednostek. Kroeber określa je jako „wzorce 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 znamienny 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 oj 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, cierpliwej 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 osiągane przez zbytnią selektywność i pomijanie 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 superorganicznej 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 genezy 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. Zelinsky (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 autonomiczności, 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 uwarunkowa-

nego 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 skrępowaniu 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 super organicznej koncepcji kultury stawia pomost między geografią kultury i geografią 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 zbytnie 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, wytwarzając 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 strukturom 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 nastręcza 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 tożsame z odkrywaniem związków przyczynowych. Działanie ludzkie jest wypadkową zbioru kontekstów zewnętrznych i wewnętrznych, uświadomionych i nieuświadomionych przez pojedynczego człowieka, dlatego nie można, jego zdaniem, przejaskrawiać 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 społecz-

nych 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.

Ze1insky W., 1973, *The Cultural Geography of the United States*, Prentice Hall, INC, Nowy Jork.

KULTUROWY I SPOŁECZNY ASPEKT GEOGRAFII OSADNICTWA

Zanim przejdę do refleksji, których zakres tematyczny dość ogólnie oddaje tytuł, chciałabym najpierw określić, jaki jest mój punkt widzenia na geografię osadnictwa. Określają to po części charakter mojej edukacji i upodobania. W mojej praktyce geograficznej badania osadnicze ograniczają się do pracy poświęconej rozwojowi przestrzennemu Łowicza (Rembowska 1986). Jednakże dla identyfikacji punktu widzenia, którego jestem wyrazicielem, istotniejszą jest informacja dotycząca moich zainteresowań geograficznych. Interesuje mnie w geografii to, co niektórzy interpretują jako jej przeszłość, a inni – jako jej perspektywę przyszłościową, a mianowicie kultura, jako wytwór społeczny i indywidualny. Moje refleksje nie pochodzą więc z pewnością ze środka subdyscypliny geograficznej, jaką jest geografia osadnictwa, a raczej z jej peryferii, rozumianych i w kategoriach czasowych i przestrzennych, jeśli określenia te oznaczać będą tradycję geografii i konfigurację jej obszarów badawczych.

Fakt, iż nie jestem geografem osadnictwa, mam nadzieję, nie eliminuje mnie z grona tych, którzy mogą się na jej temat wypowiadać. Od wielu lat uczestniczę w konferencjach organizowanych przez ośrodek łódzki, zapoczątkowanych przez prof. L. Straszewicza, kontynuowanych przez prof. S. Liszewskiego, które w przeważającym swym zakresie dotyczą problemów osadniczych. Na zeszłorocznej konferencji padła z ust prof. H. Szulc, zastanawiająca dla mnie, refleksja o braku zainteresowania młodych geografów tematyką geografii historycznej osadnictwa. Ta refleksja oraz brak odpowiedzi ze strony badaczy osadnictwa na postawione przeze mnie na tej konferencji pytanie o „czytelność" dorobku geografii osadnictwa dla innych nauk społecznych i humanistycznych ośmieliły mnie do zabrania głosu na tej właśnie konferencji. Na zakończenie tego przydługiego, choć według mnie, nieodzownego wstępu, chciałabym by potraktowano moje wystąpienie jako głos w dyskusji o przyszłości geografii osadnictwa i w ogóle geografii człowieka.

Geografia osadnictwa jest dyscypliną bardzo szeroką i w znaczeniu tematycznym i metodologicznym, i trudno byłoby w krótkim wystąpieniu odnieść się do tak obszernego pola badawczego. Mnie interesuje szczególnie status obiektów badanych i konsekwencje stąd wypływające, innymi słowy, interesuje mnie natura świata badanego przez geografię osadnictwa i wynikające stąd możliwe pytania stawiane rzeczywistości. W dotychczasowej tradycji uprawiania tej sub-

dyscypliny geograficznej dominuje podejście fizykalne, materialne, rzeczowe do obiektów badanych. Jest rezultatem z jednej strony specjalizacji w obrębie polskiej geografii człowieka, która doprowadziła do względnej autonomizacji wybranych sfer rzeczywistości ludzkiej, z drugiej zaś, ewolucji w obrębie tematyki i metod badawczych, swoistej nie tylko dla geografii osadnictwa. Specjalizacja spowodowała wypreparowanie elementów osadniczych z pierwotnie szeroko rozumianego krajobrazu antropogenicznego, kulturowego i oddzielenie problematyki osadniczej od ludnościowe], gospodarczej, politycznej. Był to pierwszy etap w dziele abstrakcji i redukcji przedmiotu badań. Drugi, według mnie, polegał na przesunięciu ośrodka badań z relacji człowiek – środowisko na problematykę o charakterze stricte przestrzennym, w obrębie której głównym zadaniem, które postawili sobie geografowie osadnictwa, było odnalezienie porządku, symetrii w chaosie przestrzennym obiektów osadniczych oraz szukanie zależności między wymogami przestrzenno–ekonomicznymi a wytworami ludzkiej działalności. Z punktu widzenia abstrakcyjnej, przestrzennie ukierunkowanej geografii, to co jest podstawowym obiektem badań traktowane jest przez geografów jako „substancja materialna". Wiązało się to z fizyczną perspektywą widzenia geografii w przeszłości, a co podejście przestrzenne jeszcze ugruntowuje czyniąc je podejściem „naturalnym". Tak zredukowany i wyabstrahowany ludzki świat fizyczny w XIX wieku interpretowano w kategoriach determinizmu lub indeterminizmu geograficznego. Współcześnie, szersze perspektywy dla ujawniania przez geografów świata ludzkiego w kategoriach fizykalnych stworzone zostały przez zastosowanie paradygmatu przestrzennego, w obrębie którego narodził się tzw. fetyszyzm przestrzenny, który zdominował charakter wyjaśniania układów geometrycznych i „odkrywanych" porządków przestrzennych, tłumacząc je wymogami tejże przestrzeni i jej własności. W efekcie zubożyło to interpretacje geograficzne rozmieszczenia przestrzennego nie tylko obiektów osadniczych, bowiem zaciemniło fakt, iż związki lokalizacyjne noszą w swej istocie charakter związków poziomych, w postaci człowiek – człowiek i jedynie odwzorowują się w pionie w postaci relacji człowiek – powierzchnia ziemi (Hagerstrand 1967). Mają więc te związki pierwotnie charakter społeczny, wynikający z prawideł, wzorców życia określonego czasowo i przestrzennie społeczeństwa, a przestrzeń stanowi ich podłoże. Tymczasem interakcja społeczna, rozumiana jako współdziałanie zachodzące między jednostkami, jest pomijana w procesie wyjaśniania prawidłowości czy porządków przestrzennych obiektów, badanych przez geografów osadnictwa.

Podejście przestrzenne, mimo Wielu jego zalet, przy podejmowaniu prób interpretacji znaczeń porządków przestrzennych, staje przed problemem izolacji czynników fizycznych i pozafizycznych. Interpretacja ta nie jest możliwa bez odwołania się do wybranych elementów porządku społecznego. Lukę tę tylko w części wypełniają wyjaśnienia odwołujące się do ekonomii i takich jej pojęć, jak koszty transportu czy renta gruntowa, jednakże wąska znajomość wśród geografów problemów, stratyfikacji i komunikacji społecznej zamyka im drogę do

pełnych i społecznych interpretacji pozycji przestrzenno-ekologicznych elementów osadniczych. Ten tzw. „porządek przestrzenny" jest w istocie rzeczy porządkiem społecznym i nie da się wyjaśnić za pomocą niezależnie pojmowanych twierdzeń geometrycznych lub praw fizyki. Porządek społeczny może być interpretowany jako wytwór powstały w wyniku złożonego oddziaływania takich czynników jak ludzka percepcja, możliwości, podstawy instytucjonalne i warunki materialne. Wraz z ewolucją społeczeństw, również przestrzeń przyjmuje formę przestrzeni społecznie zorganizowanej. Struktura społeczna, społeczny podział pracy, system społecznych wartości wytwarza określone funkcje społeczne i dochodzi do eksterioryzacji, uprzedmiotowienia zbiorowych tworów lokalizacyjnych. W przestrzeni odbija się porządek społeczny, jego wewnętrzny ład i konflikty, jak również podział władzy i środków materialnych. Hierarchiczna struktura społeczna i jej podsystemy znajdują odzwierciedlenie w przestrzennej nierówności społecznej. Struktura ośrodków osadniczych, ich ewolucja podlega działaniu tych wszystkich społecznych wpływów, jest ich wytworem.

Czy więc geografia osadnictwa powinna przekształcić się w socjologię, by móc interpretować społeczny porządek społecznych wytworów? Musi z pewnością stać się nauką społeczną. Niektórzy teoretycy (Van Passen 1979) uważają, że odróżnić ją może od socjologii lokalizacyjny i przestrzenny punkt widzenia na stosunki społeczne, inni skłaniają się ku wizji nauki społecznej, która struktury przestrzenne interpretuje z punktu widzenia problemów wzajemnych związków człowieka z jego środowiskiem społecznym, co uwidoczniło się w rozwoju teorii systemów. Jedno jest pewne, a mianowicie, by uniknąć ograniczeń podejścia pozytywistycznego, nie można rozpatrywać obiektów zredukowanych do poziomu rzeczy. Tego typu interpretacje zróżnicowań społeczno–kulturowych jako czynników determinujących odmienności rozwoju miast, które to odmienności odkładają się w ich układzie przestrzennym, formie miast, prowadzone są już na świecie i dotyczą zróżnicowań lokalnych i regionalnych (Palm 1984). Interpretacje te odwołują się do takich zjawisk społeczno–kulturowo–politycznych, jak np.: polityka komunikacyjna, polityka w podejściu do indywidualnej ruchliwości, występowania form zinstytucjonalizowanego rasizmu w miastach, odmiennej percepcji centrów, zróżnicowania organizacji politycznej społeczności miejskich, systemów prawnych obrotem ziemią, odmiennej polityki wobec prywatne] własności, zmieniającego się składu gospodarstw domowych, wzorców stylu życia różnych grup społecznych itp. Odwoływanie się do takich zjawisk sprzyja udzielaniu odpowiedzi na pytanie o związek między sferą społeczną a formą ośrodków osadniczych.

Projekt zintegrowania na powrót podmiotu (człowiek, społeczeństwo) i przedmiotu (jego wytwory) może zostać zrealizowany nie tylko poprzez odtworzenie przedstawionego powyżej aspektu społecznego badań osadniczych, ale i rekonstrukcję wymiaru kulturowego obiektów badań osadniczych.

Jak powiedział Y.-F. Tuan (1979) – geografia jest „zwierciadłem człowieka". Badając jego wytwory, odkrywa człowieka i istotę jego natury. Dom, jego

struktura podlega co prawda prawom fizyki (zasady konstrukcji, wytrzymałość ścian), podlega również ograniczeniom ekonomicznym (rozmiar, materiał budowlany, lokalizacja), ale reszta – np. kolor ścian, architektura, wystrój, organizacja wnętrza itp. obrazują świat człowieka, hierarchię jego wartości. W tej perspektywie miasto, wieś, dom, rynek jawi się nie jako rzecz, element świata fizycznego, ale jako rzecz, która znaczy, oznacza coś, co jest poza nią, a więc staje się na powrót elementem świata kultury ludzkiej, której podłożem są określone idee, wartości i sensy. Trudno jednak odczytywać te sensy z wypreparowanych z krajobrazu kulturowego elementów. Stają się one na powrót czytelne, gdy osadzimy je w tym krajobrazie.

Poszukiwanie sensów i znaczeń w krajobrazie kulturowym oznacza co innego niż wyjaśnianie uwarunkowań wyabstrahowanych układów geometrycznych. Kategorie znaczeń należą do świata kultury. Analizując plany miast czy wsi, ich usytuowanie w krajobrazie antropogenicznym i przyrodniczym, z ich organizacji przestrzennej, fizjonomii odczytać można hierarchię wartości społeczności, które je stworzyły i które je przekształcają. Odczytać można, jak rozumiały one wygodę, bezpieczeństwo, jak wyobrażały lub wyobrażają sobie harmonię, jakie miały wzorce piękna, jakie wzorce racjonalności realizowały, jak dostosowywały otoczenie do potrzeb komunikacji fizycznej i społecznej. W wytworach ludzkich i ich organizacji odbija się ranga religii w życiu społecznym, podziały społeczne, systemy władzy, lęki społeczne, systemy prawne i moralne, jak również wpływy zewnętrzne, często nie tylko wynikające z wiedzy o zewnętrzności, co z przypuszczeń i wyobrażeń o niej.

Śledząc przemiany lokalizacyjne w obrębie jednostek osadniczych i sieci osadniczych, można odtworzyć transformacje wartości, zmiany w obrębie ich hierarchii oraz ich uwarunkowania. Ten typ refleksji wymaga podejścia fenomenologicznego. Jest ono zaprzeczeniem abstrakcyjnego traktowania człowieka, świata i stanowi konstruktywną propozycję odbudowy związków między podmiotem i przedmiotem. W zalewie faktów przestrzennych i „obiektywności" mapy geograf może odnaleźć świat wydarzeń, relacji i miejsc nasyconych znaczeniem i często zagadkowością. E. Husserl, twórca fenomenologii, scharakteryzował tę sferę jako „żywy świat" (Ley 1981). Wcześniej stosowane metody rozbijały integralną jedność samych rzeczy. Metoda fenomenologiczna pozwala na zrozumienie „żywego świata". Jej podstawowe pytanie brzmi: co oznacza świat społeczny dla obserwującego aktora tego świata i co miał na myśli działając w nim. Działania są zamierzone i służą określonemu celowi, mają znaczenie, lecz odkrycie tego znaczenia wymaga poznania motywów i percepcji aktora. Fenomenologiczny człowiek jest wyraźnie społeczny. Jego „żywy świat" jest intersubiektywnym światem rozdzielonych znaczeń podobnych ludzi. W przeciwieństwie do *homo-economicus*, który był tworem racjonalnym i podatnym na bodźce o charakterze ekonomicznym, głównie człowiek społeczny ma w wysokim stopniu stronnicze źródła wiedzy o świecie. Wiedza w obrębie „żywego świata" jest nie tylko niepełna, ale może być sprzeczna.

Manheirn (1952) ujawnił względny charakter historii. Każda historyczna prawda była także prawdą dla podmiotu. Znaczenie przestrzeni jest podobne do znaczenia czasu (Ley 1981) i powinno być również widziane fenomenologicznie, w ‘swoim względnym kontekście, jako przedmiot dla podmiotu. Mówienie o miejscu, nie jest mówieniem o samym przedmiocie, lecz o wyobrażeniu i intencji. Miejsce powinno być widziane jako amalgamat faktu i wartości, obejmując obiektywność mapy i subiektywność doświadczenia.

Uczeni zajmujący się geografią historyczną byli głównym przedmiotem ataku ze strony twórców geografii ilościowej, głównie za, ich zdaniem, nienadążanie w rozwoju za całą geografią. Utrzymuje się, że badania geograficzno-historyczne mogą być dziedziną geografii, która w najbardziej oczywisty sposób skorzysta z włączenia do niej filozofii fenomenologicznej (Billinge 1979). Niektóre prace geografów historycznych na świecie świadczą o częściowym zbliżaniu się ich do postawy fenomenologicznej (Lowenthal, Prince 1965), między innymi poprzez podkreślanie zalet subiektywnego oceniania organizacji krajobrazu. Inne prace były w sposób nieuświadomiony strukturalistyczne raczej niż fenomenologiczne w podejściu do przeszłości, w tym zakresie, gdy zajmowały się powiązaniem sposobu, w jaki człowiek tworzy i stara się zrozumieć świat zjawisk, z głębszymi strukturami kształtującymi jego działania i doznania (Billinge 1979). Dotychczasowe próby w tym względzie są jednocześnie dowodem trudności, które trzeba pokonać, próbując przekształcić fenomenologię z filozofii w metodę badawczą.

Niektórzy geografowie historyczni, ze względu na charakter przedmiotu swych badań, zwracali się często do dawnych, z konieczności cząstkowych i subiektywnych źródeł, w celu rekonstrukcji przeszłości. Poważnej zmianie uległa postawa wobec takich źródeł jak gazety, ogólne poglądy, powieści, a nawet dzienniki, choć z drugiej strony tego typu subiektywne źródła ciągle są dyskusyjne.

Przedstawione przeze mnie w szkicowym zarysie problemy społecznych i kulturowych aspektów badań osadniczych implikują przestrogę, by geografia osadnictwa wystrzegała się zbyt wąskiego pojmowania swej roli społecznej i naukowej. Powinna dołączyć do ogólnej teorii nauk społecznych i nauk o kulturze. Wpłynie to na pogłębienie jej interpretacji i uogólnień, a jednocześnie uczytelni jej wyniki dla przedstawicieli innych nauk społecznych i humanistycznych.

LITERATURA

Billinge M., 1979, *W poszukiwaniu negatywizmu: fenomenologia i geografia historyczna*, PZLG, z. 3, s. 105–124.

Hagerstrand T., 1967, *Innovation Diffusion as a Spatial Process*, Chicago. [w:] Van Passen Ch., 1979, *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*, PZLG, z. 3.

Ley D., 1981, *Geografia społeczna i świat przyjmowany jako naturalny*, PZLG z. 2–3, s. 33–50.

Lowenthal D., Prince H. C., 1965, *English Landscape Tastes*, Geogr., rev. 55.

Manheim K., 1952, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londyn.

Palm R., 1984, *Geografia miast: struktury wewnątrzmiejskie*, PZLG, z. 1.

Rembowska K., 1988, *Rozwój przestrzenny Łowicza*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica 9, Łódź.

Tuan Y.-F., 1979, *Geografia, fenomenologia i studium natury człowieka*, PZLG, z. 3.

Van Passen Ch., 1979, *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*, PZLG, z. 3.

KULTUROWY ASPEKT PRZEMIAN WSPÓŁCZESNYCH MIAST POLSKICH

Wstęp

Polskie społeczeństwo przechodzi wielopłaszczyznowe, jakościowe przemiany określane jako transformacja, globalizacja, modernizacja, demokratyzacja itp. Każda z tych kategorii ujmuje kierunki, mechanizmy przemian i interpretuje ich różnorodne konsekwencje. Spodziewany przyszły ich efekt opisują takie pojęcia, jak: „społeczeństwo postmodernistyczne" (ponowoczesne), „społeczeństwo postindustrialne", „społeczeństwo informatyczne", „społeczeństwo konsumpcyjne", „społeczeństwo liberalne". Pojęcia te są wieloznaczne i dotykają różnych aspektów przemian.

Miasto jest soczewką, w przestrzeni którego skupiają się rezultaty współczesnych przemian. Odczytać je można w strukturze funkcjonalnej i organizacji przestrzennej miasta, w jego fizjonomii, architekturze, szacie graficznej, wydarzeniach miejskich, zachowaniach mieszkańców, ich strukturze itd. Za przemianami miasta i ich zewnętrznym wyrazem kryją się przekształcenia norm, wartości, ideałów i wzorów społecznych zachowań, czyli zmiany kultury. Ich znajomość pozwala zrozumieć treści i sensy obserwowanych przekształceń, ich naj szerszy wymiar dotyczący kondycji współczesnego społeczeństwa i jednostki.

By zrozumieć kierunki współczesnych przemian miejskich trzeba wyjść poza analizę miasta, definiowanego jako konfiguracja rzeczy, poza narzucającą się jego materialność i wizualność miasta, poza porządki przestrzenne rzeczy, w kierunku określenia mechanizmów, logiki przekształceń i społecznych i subiektywnych sensów zmian. Innymi słowy należy próbować zobaczyć je w szerokim kontekście rzeczywistości społeczno–kulturowej, Ich interpretacja czyni nieodzowne odwołanie się do konstytutywnego dla nich aspektu społecznego (charakteru społeczeństw miejskich, ich struktur, relacji społecznych, przemian instytucjonalnych, obyczajów, polityki miejskiej, rzeczywistości instytucjonalnej itd.), ekonomicznego (szybkość i kierunki przemian technicznych, technologicznych, organizacyjnych produkcji i wymiany itp.) oraz odnosi je do płaszczyzny wartości, wzorów, ideałów, *explicite* lub *implicite* wyznawanych przez mieszkańców (Rembowska 2000a), czyli do obszaru znaczeń, nadającemu sens światu i egzystencjalnym faktom z życia każdego człowieka.

Skutki przemian miejskich

Jakościowe przemiany polskich miast prowadzą do rezultatów przybliżających je do stanu, który można opisać jako:

– **zinstytucjonalizowany pluralizm**; z miast znikły instytucje wszechzarządzające i koordynujące wszystkie działania, stąd trudno również traktować ich mieszkańców jako całość o zdeterminowanej strukturze zależności, którą można byłoby porównać do organizacji. Miasto jest zaludnione przez wiele organizacji, w większości .jednocelowych", których działania i ich konsekwencje pozostają często autonomiczne, jawią się więc każdej jednostce i społeczeństwu jako chaos, jako obszar narażony na rywalizujące i sprzeczne interesy, a więc jako rzeczywistość ambiwalentna.

– **różnorodność** (**zróżnicowanie, dysproporcje, nierówności**) ekonomiczna, społeczna, kulturowa – jako przeciwieństwo homogeniczności czy jedności.

– **przypadkowość**, która wynika z różnorodności wpływów i coraz ważniejszej roli świadomości społecznej oraz przypadku dla charakteru przemian

– **ambiwalencja**; zachodzące współcześnie procesy i występujące zjawiska społeczno-kulturowe nie są jednoznaczne w swych znaczeniach; ich rezultaty są wieloznaczne i często odłożone w czasie.

– **stan niezrównoważenia** – jako rezultat działania elementów o szerokiej autonomii; porządek miejski ma charakter lokalny, płynny i przejściowy.

W związku z tym żadna z zasad organizujących społeczeństwo i miasta socjalistyczne nie może być użyteczna w dzisiejszych miejskich analizach społecznych. Ma to wpływ na metodologię badań miast. Teoria zmieniającego się społeczeństwa musi odrzucić założenie o systemowym charakterze miasta, co oznacza jednocześnie rezygnację z jego obrazu, jako rzeczywistości:

a) o pewnym stopniu spoistości,

b) równowagi, lub z tendencją do równowagi,

c) definiującego swe składowe w terminach funkcji pełnionych przez nie w procesie utrzymywania równowagi (Bauman 1991).

Społeczne porządki miejskie

W mieście wyróżnić można różne społeczne porządki, które podlegają rozmaitym normom je stymulującym, często generującym przeciwstawne typy zachowań społecznych i ich skutków (Bell 1994).

Porządek techniczno-ekonomiczny miast – odpowiedzialny za organizację produkcji i dystrybucji towarów oraz usług, który rządzony jest zasadami **funkcjonalności**, **racjonalności** (ekonomistycznej i dość wąsko rozumianej), ze strukturą biurokratyczną i hierarchiczną. Prostą miarą wartości tej sfery jest **użyteczność**. Zasada, na mocy której zachodzą zmiany w tej sferze to zasada **wydajności**. Jednostka staje się w tym porządku przedmiotem czy też „rzeczą", traktowana jest instrumentalnie. Pieniądz w tym porządku staje się głównym

miernikiem trafności decyzji gospodarczych, a rachunek ekonomiczny podstawą kalkulacji i organizacji.

Porządek polityki jest areną dla demokratycznej władzy; praworządnie kontroluje stosowanie siły i regulowanie konfliktów w celu realizacji jakiejś koncepcji sprawiedliwości społecznej. Centralną zasadą rządzącą tym porządkiem jest **legitymizacja**, a warunkiem niezbędnym **idea równości**, czyli uznanie, że każdy ma równy glos w kształtowaniu tego konsensusu (równość wobec prawa, równość praw obywatelskich, równość szans). Struktura władzy oparta jest na **reprezentacji** i **partycypacji**. Umacnia się jednak w tym względzie tendencja technokratyczna.

Porządek kultury to obszar form symbolicznych, które usiłują wyrazić sens ludzkiego istnienia. Historycznie kultura była sprzęgnięta z religią. Osiową zasadą nowoczesnej kultury jest natomiast **indywidualizm** i **ekspresja** oraz przekształcanie własnego „ja" w celu **samorealizacji**. Zakłada to brak ograniczeń ludzkiego doświadczenia w tym względzie. Skutkiem jest **pluralizm** wartości, wzorów zachowań, obyczajów, stylów życia, światopoglądów. Rozmaitość doświadczeń kulturowych demokracji sprzyja zapomnieniu o własnych przodkach. Stare pojęcie kultury oparte było na ciągłości, nowe na **różnorodności**; stare ceniło tradycję, ideałem współczesnego jest **synkretyzm**.

Istnieją różne „rytmy" przemian społeczno-kulturowych i nie ma prostych stosunków między wymienionymi trzema porządkami. W sprzecznościach między nimi tkwią ukryte źródła konfliktów społecznych, znajdujących wyraz w tezach o alienacji, depersonalizacji, w atakach na autorytety. Wyróżnić można np. takie sprzeczności we współczesnym mieście, jak konflikt:

l) między mocno rozwarstwioną strukturą mieszkańców miast, a polityką opartą formalnie na zasadzie równej partycypacji;

2) między normami rządzącymi gospodarką, a normami samorealizacji, odgrywającymi podstawową rolę w sferze kultury.

Kierunki miejskich przemian kulturowych

Ku społeczeństwu postindustrialnemu. Po raz pierwszy nazwy „społeczeństwo postindustrialne" użył Bell (1973), utożsamiając je ze społeczeństwem usługowym, w którym wartość usług prześcignęła produkcję dóbr i stała się siłą napędową kapitalizmu w Europie i Ameryce Północnej. To również Bell uchwycił pierwszy istotę tych przekształceń stwierdzając, że społeczeństwo przemysłowe określane było przez ilość dóbr wyznaczającą standard życia, zaś społeczeństwo postindustrialne – przez jakość życia mierzoną usługami i przyjemnościami w dziedzinie zdrowia, edukacji, rekreacji, sztuki, jakie aktualnie uważa się za atrakcyjne.

Polska transformacja społeczeństwa industrialnego w społeczeństwo postindustrialne wzmocniona zostały przez gwałtowne zderzenie społecznych i gospodarczych struktur systemu socjalizmu realnego z bezwzględnym w większo-

ści przypadków działaniem prawa rynkowego, które zmieniło polską gospodarkę oraz sfery życia społecznego do tej pory „bezpieczne" w swej spetryfikowanej formie. W ramach przemian współczesnego kapitalizmu następuje komercjalizacja większości sfer życia, czyli zamiana ich w towar i poddawanie prawom rynkowym. Pieniądz stał się nie tylko głównym miernikiem efektywności gospodarczej, ale również zaczął uzurpować sobie rolę arbitra w kwestiach racjonalności działań społecznych oraz przesunął się w górę hierarchii wartości społecznych i indywidualnych. Zmiana znaczenia pieniądza we współczesnym społeczeństwie w istotny sposób wpływa nie tylko na struktury społeczne (np. struktury zatrudnienia), zachowania społeczne (konsumpcjonizm), ale znajduje wyraz w fizjonomii miasta, w której czytelne i często symboliczne stają się takie obiekty, jak banki, giełdy, biura maklerskie i brokerskie, instytucje doradztwa finansowego, instytucje ubezpieczeniowe, kantory, lombardy itd.

Ku społeczeństwu konsumpcyjnemu. Konsumpcja masowa i wysoki poziom życia zostały współcześnie uznane za prawomocny cel funkcjonowania gospodarki. Ideologia totalnej konsumpcji i „życia chwilą" staje się również podstawą współczesnego światopoglądu. Powstaje społeczeństwo konsumpcyjne z jego pędem do posiadania, co zmienia tradycyjny system wartości. Reklama odgrywa nie tylko rolę stymulowania potrzeb, ale lansuje określone style życia, które są w dużym stopniu hedonistyczne, nastawione na zabawę, rozrywkę i wystawność. Jest to świat mody, reklamy, rozrywki, telewizji, podróży, świat pozorów, w którym żyje się oczekiwaniami, które mają być zrealizowane bez wysiłku.

Konsumpcja ma nie tylko wymiar handlowy i usługowy, ale również kulturowy czy polityczny. Współczesna gospodarka w coraz większym stopniu wymyśla nowe produkty, a potem za pomocą potężnej propagandy rozbudza się nowe pragnienia, przekonując konsumentów, że bez tych produktów nie będą szczęśliwi. Wpycha to ludzi w sytuację wciąż niezaspokojonych, sztucznie wytwarzanych pragnień. Cała wizja życia i sensu istnienia jest w tej propagandzie ograniczona do nowego proszku do prania albo samochodu. Efektem tego jest eskalacja pragnień, które muszą wyprzedzać możliwości ich zaspokojenia, inaczej gospodarka oparta na konsumpcji zbankrutuje. Tak więc największe nakłady i wysiłki skierowane są na pobudzania pragnień, a nie ich zaspokajanie.

Współczesna konsumpcja tworzy swe liczne „świątynie" w postaci hipermarketów, centrów handlowo-rozrywkowych, pasaży handlowych, sieci placówek gastronomicznych, rozrywkowych (dyskoteki, kluby, puby, multikina itp.), biur podróży. Niektóre z nich reorganizują w widoczny sposób przestrzeń miejską i kreują nowe centra, wszystkie wpływają na wzorce spędzania czasu wolnego mieszkańców miast oraz ich cele życiowe. Napłynęły do miast instytucje i organizacje masowej konsumpcji światowej, które w istotny sposób naznaczyły wizualnie krajobraz polskich miast, przyczyniając się do ich homogenizacji, zmieniając jednocześnie standardy konsumpcji (samoobsługa, masowość, uniwersalizacji wzorców) (Rembowska 2000b, Ryfkin 2003).

Konsumpcjonizm wiąże się z zabawowym stylem życia. Brak stabilizacji zewnętrznej, ciągle zmiany reguł rządzących współczesną rzeczywistością, brak autorytetów - wszystko to powoduje, że ludzie poszukują środka, który uleczyłby ich z ciągłego poczucia zagrożenia, które jest immanentne dla współczesnego świata (Bauman 2005). Media i pop-kultura proponują zabawę jako panaceum, lek na wszystko i jednocześnie modny styl życia. Zabawa jest też sposobem na przedłużenie młodości. Wiąże się to z późniejszym wchodzeniem młodzieży w dorosłe życie. Wobec zachwiania podstaw dotychczasowych form i mocy więzi społecznych następuje eksplozja wspólnotowości okazjonalnej. Zabawa jest jednym z takich łączników. Kultowi zabawy, szczególnie wśród młodych ludzi, sprzyja przemiana kultury w rozrywkę, która jest łatwa, szybka, przyjemna i względnie niedroga.

Miasto – kultura powierzchowności. Destabilizacja ekonomiczna, społeczna i kulturowa powoduje, że zanikają tradycyjne podstawy społecznej identyfikacji poza więzią z ludzkim ciałem, ujmowanym jako jedyny trwały czynnik zmiennej tożsamości. Stąd też centralna we współczesnej kulturze pozycja **kultu ciała**, wspomagana kultem młodości i „powierzchowności", jako wartości wysoko stawianej we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym. W postmodernistycznym środowisku jogging, dieta, odchudzanie, zabiegi kosmetyczne, upiększające, poprawiające urodę, przedłużające młodość, zachowujące zdrowie i długowieczność itd., nie są postrzegane jako narzucone z zewnątrz, lecz jako manifestacja wolności i ważny czynnik atrakcyjności towarzyskiej, seksualnej i zawodowej ludzi.

Egzemplifikacją tego procesu jest dynamiczny, lawinowy wzrost w przestrzeni miasta instytucji służących realizacji tych wartości ludzkiego życia, jakimi są uroda, zdrowie i młodość. Zaliczyć można do nich placówki związane z kompleksową obsługą kosmetyczną (gabinety fryzjerskie i fryzjersko-kosmetyczne, siłownie, sauny, solaria, fitness kluby, salony urody, studia paznokcia itd.), Jak grzyby po deszczu wyrastają również wszelkiego rodzaju gabinety lekarskie, w tym propagujące medycynę niekonwencjonalną. Towarzyszą im różnego rodzaju instytucje umożliwiające uprawianie sportu jako codziennego elementu stylu życia (sale gimnastyczne, korty tenisowe, place sportowe w parkach, ścieżki dla rowerzystów itp.), Te modele konsumpcyjne adresowane są głównie do ludzi młodych.

Miasto – zagrożone bezpieczeństwo. W epoce rodzącego się konsumpcjonizmu, którego ideologia realizowana jest w sytuacji niedoboru pracy i wzrastających dysproporcji ekonomiczno-społecznych mieszkańców miast, dominującym typem sprzeczności są te ze sfery nierówności. W polskich miastach, dotkniętych w różnym stopniu zjawiskiem bezrobocia, biedy, które częstokroć oznaczają wykluczenie ze społeczeństwa znacznych jego grup, jest to istotny czynnik frustracji, destabilizacji i konfliktów społecznych. Wzrastające dysproporcje ekonomiczno-społeczne w sytuacji dominacji wąskich wzorów materialnego sukcesu wywołują lęk tych, którzy posiadają coraz mniej i są marginalizo-

wani w swych rolach społecznych oraz tych, którzy posiadają coraz więcej i uczestniczą we wzmożony sposób w konsumpcji. Jest to skutek fundamentalnej nieprawidłowości współczesnego systemu kapitalistycznego, gdzie nadmiernej produkcji i konsumpcji towarzyszy niedostatek i niezaspokojenie elementarnych potrzeb społecznych coraz większych grup ludzi. Ubóstwo miejskie ma coraz częściej związek z zachowaniami dewiacyjnymi wykluczonych – przestępczością, wykolejeniem się młodzieży, narkomanią, patologią rodziny oraz fizyczną dewastacją infrastruktury mieszkaniowej i komunalnej. Źródła niepokojów tworzą mechanizm samonapędzający się – im więcej strachu we współczesnych społeczeństwach miejskich tym więcej krzątaniny zabezpieczającej przed strachem. Trwa obserwowalny „gołym okiem" proces „grodzenia miast", który ma na celu fizyczne i symboliczne odseparowanie ubóstwa, z jego sposobami życia i obyczajami od przestrzeni zajmowanych przez „normalnych" mieszkańców, czyli tych, którzy posiadają pracę, określone dobra i aspirują do lansowanych przez reklamę wzorów. Legitymizacją strachu są z jednej strony zabezpieczenia antywłamaniowe, alarmy, nowe zamki, parkany, ogrodzenia, bramy, stalowe drzwi, domofony i rozwój usług ochroniarskich. Zabezpieczenia i odgradzania te lawinowo powstają tam zwłaszcza, gdzie w przestrzeni miast spotykają się wymienione kategorie ludzi (np. w centrum). Z drugiej strony jesteśmy świadkami powstawania nowych form zamieszkiwania - mocno obwarowanych apartamentowców w śródmieściach miast oraz strzeżonych luksusowych osiedli mieszkaniowych na ich obrzeżach. Ten „porządek" społecznych dysproporcji utrwala różnego rodzaju bariery fizyczne i te odczuwane jako symboliczne oraz ma jeszcze niedostatecznie zbadany wpływ na stan solidarności i dezintegracji społecznej.

Miasto – ku społeczeństwu informacyjnemu. Polskie miasta funkcjonują w obrębie nowej ekonomii. Są areną przekształceń społeczeństwa przemysłowego w kierunku takiego, którego podstawą jest tworzenie i rozpowszechnianie informacji (Naisbitt 1997). Społeczeństwo z producenta dóbr przekształca się w producenta i dystrybutora informacji. Społeczeństwo postindustrialne jest więc w istocie społeczeństwem informacyjnym, bowiem znaczna część pracowników sektora usługowego zajmuje się tworzeniem, przetwarzaniem i rozpowszechnianiem informacji (Postman 1995).

Wiedza pełni dziś strategiczną rolę, stąd dostęp do niej staje się również jednym z podstawowych wymiarów nierówności i wpływa na współczesny charakter konfliktów, które rodzą się z dychotomii uprzywilejowania i upośledzenia. Dostęp do wiedzy, będący kluczem do poszerzenia wolności, staje się współcześnie głównym wskaźnikiem pozycji społecznej. Ta okoliczność podnosi atrakcyjność informacji w stosunku do innych znaków symbolicznych. Informacja staje się najważniejszym z zasobów. Wzmocnieniu ulega również rola ekspertów, o których myśli się, że są skarbnicą prawdziwej wiedzy.

Wzrost znaczenia wiedzy i informacji generuje ambiwalentnie oceniane zjawiska. Następuje ilościowy rozwój placówek szkolnictwa różnych poziomów oraz instytucji zajmujących się dokształcaniem i ustawicznym kształceniem,

które prezentują różnorodną ofertę wiedzy dla wielu grup wiekowych, zawodowych, zainteresowań (szkoły językowe, komputerowe, marketingowe, itp.). Jednocześnie miasto podlega wpływom zalewu informacji, co widoczne jest gołym okiem w dzisiejszym krajobrazie miejskim. Jest to głównie informacja obrazkowa realizowana przez szatę graficzną miasta. Jej zawartość treściowa podporządkowana jest głównie upowszechnieniu konsumpcji i zyskowi, który z tego wypływa i redukuje oraz zawęża i trywializuje poznanie i uniemożliwia postrzeganie i rozumienie tego, co się dzieje w świecie. Zalew informacji, jej fragmentaryczność i merkantylizacja ułatwia dominację kłamstwa. Mieszkańcy miast są zalewani informacją, która stała się czymś w rodzaju „śmieci", które nie tylko nie dają odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania człowieka, lecz są ledwie przydatne, gdy chce się nadać spójny kierunek rozwiązaniu jakiegokolwiek współczesnego problemu. Powstaje środowisko, w którym zerwaniu uległ związek między informacją a celem człowieka. Pojawiająca się informacja jest niezróżnicowana, do nikogo konkretnie nie adresowana, oderwana od całościowych obrazów świata, od znaczenia lub celu. Występuje w ogromnej objętości i przekazywana jest z szaloną prędkością. Jej celem nie jest zmniejszenie ignorancji, zwalczanie przesądów, ograniczanie cierpienia, lecz dostosowanie się do wymagań nowych technologii i współczesnej konsumpcji.

W świecie kultury podporządkowanej konsumpcji i pieniądzu następuje trywializacja znaczących symboli kulturowych, które swoje znaczenie czerpią z tradycji religijnych, narodowych, mitologii, Dzieje się tak na skutek powtarzalności, częstego używania symboli, trywializacji kontekstów ich występowania, w trakcie którego osłabia się ich znaczenie. Miasto jest areną takiego drenażu symboli wykorzystywanych głównie przez reklamę. Erozja symboli utrudnia rozumienie rzeczywistości i powoduje wykorzenienie z niej oraz niszczy sferę celów. Jej zastępstwem, agresywnie atakującym mieszkańców miast z bilbordów i innych form reklam, jest opowieść o ekstazie konsumpcyjnej.

Miasto – konsument czy obywatel. Miasto to środowisko życia dla swych mieszkańców, Czy współczesne przekształcenia miast sprzyjają uspołecznianiu i humanizowaniu tego środowiska, czy służą przemianie jego mieszkańców w obywateli, wiązaniu ich w społeczności czy wręcz odwrotnie, sprzyjają ich atomizacji i antagonizacji. Obywatel to kategoria człowieka zainteresowanego prawdą o społecznym, ponadjednostkowym charakterze, szukająca spełnienia we wspólnocie, do której należy, Konsument jest zainteresowany tylko zaspokojeniem osobistych pragnień. Nie używa kategorii prawdy czy kłamstwa, tylko kategorii użyteczności, przyjemności, uciechy. Przekształcającemu się społeczeństwu miejskiemu brak spontanicznej chęci poświęcania się dla dobra publicznego, a także filozofii politycznej uzasadniającej reguły społecznych priorytetów. Według ekonomii liberalnej rynek ma być arbitrem publicznych dążeń, zapewniać ma równowagę między indywidualnymi potrzebami a niedostatkiem rozmaitych dóbr. Kiedyś, jak pisał Arystoteles, dochodzenie do prawdy odbywało się na agorze, czyli w sferze publicznej. Doświadczeniom wspólnotowym

zabrakło dziś bazy materialnej, czyli społecznego mechanizmu, który prowadziłby do prawdy wspólnej, obiektywnej. Z przestrzeni miejskiej znikają również przestrzenie publiczne służące wymianie myśli, dialogowi; zastępowane są miejscami służącymi zabawie, rozrywce i konsumpcji.

Miasto – *sacrum* a *profanum*. Każde społeczeństwo utrzymuje w całości albo przymus albo porządek moralny. Uzasadnienie słuszności reguł moralnych zakorzenione jest w systemie uznawanych wartości. Historycznie rzecz biorąc, podstawą uznawanego porządku moralnego była religia jako forma świadomości dotycząca wartości ostatecznych. Ponieważ życie społeczne we wszystkich swych aspektach możliwe jest jedynie dzięki systemowi symboli, świadomość religijna sprzęgnięta jest z pewnymi przedmiotami, które traktowane są jako sacrum. Modernizm jako ruch kulturowy wykroczył poza religię i przeniósł ośrodek autorytetu z obszaru sacrum do profanum. Proces przemian miał dwa aspekty. Na poziomie instytucjonalnym następuje sekularyzacja, czyli kurczenie się autorytetu i roli religii jako sposobu przeżywania wspólnoty. Na poziomie kultury dokonywała się zaś profanizacja, słabnięcie teodycei wyjaśniającej stosunek człowieka do świata zewnętrznego.

W związku ze zmniejszeniem się wpływów religii na zachowania ludzi i style ich życia badacze kultury wskazują na to, że mamy do czynienia z kryzysem duchowym współczesnego społeczeństwa, Nowe zakorzenienia konsumpcyjne okazały się iluzoryczne, a stare w dużym stopniu zostały zerodowane. Jest to sytuacja, która wiedzie do nihilizmu. Cóż zatem wiąże człowieka z rzeczywistością, jeśli świecki system znaczeń okazuje się iluzją? Współczesne społeczeństwa powracają do jakiejś form religii lub wytwarzają nowe formy religii świeckich. Religia jest konstytutywną częścią ludzkiej świadomości, stąd, z pewnością, stan kultury nowożytnej wygeneruje jakiś rodzaj religii.

Kultura współcześnie dominująca doprowadziła do zindywidualizowania i przestrzennego oraz semantycznego (znaczeniowego) skurczenia się sfery *sacrum*, Zjawisko merkantylizacji i komercjalizacji wszystkich aspektów życia powoduje, że współczesne miasta są zdominowane przez rzeczywistość ze sfery *profanum*, sfery codzienności, przyziemności, codziennego zafrasowania, zabiegania z jednej strony, z drugiej zaś zabawy i innych form konsumpcji. Tylko z okazji świąt kościelnych czy pielgrzymek miasto na chwilę zmienia się. Miejsca sakralne są mało widocznymi enklawami w przestrzeni miejskiego *profanum*. Z drugiej strony, jeśli potraktuje się *sacrum* jako kategorię sytuacyjną i względną – trzeba wskazywać na proces prywatyzacji i subiektywizacji *sacrum* („prywatne miejsca święte" oraz laicyzacja *sacrum*) (Madurowicz 2002).

Miasto a moralność. Opis miasta pomijał do tej pory problemy etyczne lub przypisywał im jedynie marginalne znaczenie z tego powodu, że moralna regulacja zachowań społecznych podporządkowana była w dużej mierze instytucjom społecznym. Przez wiele wieków religia tworzyła tradycję kultury i strzegła jej przed zagrażającymi Jej normami moralnymi. Współczesność rozbija tę jedność.

Kosztem jest utrata spójności kultury, wyrażająca się m.in, w rozpowszechnieniu antynomicznych postaw wobec norm moralnych.

Dyskurs etyczny nie jest już dzisiaj zinstytucjonalizowany. Problematyka etyczna wyłaniająca się z kondycji postmodernistycznej społeczeństwa podnosi fundamentalne znaczenie kwestii wyboru moralnego dla samokreowania się jednostki. Jednocześnie transformacja przyczyniła się do zastąpienia regulacji moralnej prawną i uwolnienia od ocen moralnych szerokiego obszaru działań ludzkich.

Wobec braku uniwersalnych modeli samorealizacji najbardziej bolesne stają się wybory między celami życiowymi a wartościami. Ponadindywidualne kryteria słuszności w postaci technicznych przepisów instrumentalnej racjonalności są niewystarczające. Sprzyja to wyostrzeniu moralnej samoświadomości, stąd budzenie się religijnych i pseudoreligijnych ruchów społecznych.

Miasto a tożsamość. Dynamika różnicowania się i zmienności kultury, tradycji, zanik wiedzy o wspólnych korzeniach, osłabienie więzi społecznych, zmiana modelu rodziny i coraz większa mobilność przestrzenna powoduje, że znikają podstawowe fundamenty tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Jednostki tracą swe stare zakorzenienie, nie idą utartą przez tradycję drogą, ale muszą dokonywać wyboru (kariery, stylu życia, przyjaciół, politycznych opcji, miejsca), a nie znajdują uznanych wzorców, którymi mogłyby się kierować. Podstawą tożsamości stają się raczej własne doświadczenia mieszkańców miast. To ono jest źródłem samowiedzy i układem odniesienia wobec innych ludzi. Wyróżniającą cechą tożsamości jest dziś pokolenie i przynależność pokoleniowa (nie klasowa, jak to było wcześniej). Zmiana ta oznacza jednak zarazem kryzys autoidentyfikacji. W takiej sytuacji tożsamość nie jest dana, ale jest procesem samoustanawiania. Czy współczesne miasto sprzyja konstytuowaniu się tożsamości lokalnej swych mieszkańców czy, wręcz przeciwnie, „eroduje" ją? Jest to pytanie bardzo ogólne i nie można na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Można jednak choć pobieżnie zarysować horyzonty współczesnych zagrożeń i szans dla procesu tworzenia się tej tożsamości. Z jednej strony: l) wzrasta konkurencja dla tradycji w postaci importowanych poprzez media wzorów zachowań, stylów życia, hierarchii wartości, mód, trendów; 2) następuje merkantylizacja, komercjalizacja narodowych, kulturowych symboli, przerabianych na rozrywkową „papkę"; 3) maleje kompetencja kulturowa i historyczna Polaków, co wiąże się ze zmianami systemu nauczania, nastawionego na umiejętności, a nie ogólną wiedzę, i z zalewem płytkiej wiedzy medialnej; 4) następuje fragmentaryzacja tradycyjnych relacji społecznych (rodzinnych, towarzyskich, sąsiedzkich), przejawiająca się w zjawisku prywatyzacji życia. Z drugiej strony: l) pojawiają się nowe formy społecznych kontaktów (Internet, telefony komórkowe, puby, rekreacja), 2) zmienia się charakter współczesnej tożsamości (tożsamości chwilowe np.), 3) rozmaici animatorzy podejmują różnego rodzaju poczynania zmierzające do restytuowania tradycji lokalnej i lokalnej pamięci odwołując się do miejscowej historii i kultury. Utrwala się to poprzez zmianę nazw ulic, powstających nowych pomników, odbudowuje się lub remontuje historyczne budowle,

organizuje obchody lokalnych świąt, imprez kulturalnych. Często jednak ta restytucja tradycji lokalnej jest przedsięwzięciem merkantylnym, służącym przywabieniu turystów, podniesieniu atrakcyjności turystycznej i inwestycyjnej miast.

Podsumowanie

Miasto jest nie tylko miejscem, ale i stanem umysłu, symbolem stylu życia, którego głównymi atrybutami są różnorodność i pośpiech. Współczesne przemiany miast i w miastach trudne są jeszcze do syntetycznego opisu. Zmiana jest główną kategorią tego opisu. Jej kierunki stają się bardziej czytelne w perspektywie społeczno-kulturowej. Znając główne nurty przemian wartości społecznych w zmieniającej się kulturze łatwiej nie tylko zinterpretować charakter przemian „materii" miejskiej, fizjonomii miasta, porządków przestrzennych, ale również zidentyfikować same elementy tych zmian. Geograficzne badania skupione na materialnym wymiarze miasta mogą uzyskać pełniejszą interpretację kondycji współczesnych miast i ich mieszkańców, gdy geografowie spróbują zinterpretować identyfikowane przez siebie zmiany w kategoriach ogólniejszych, pozwalających uchwycić społeczne sensy współczesnych zmian. Stają się one czytelne, gdy miasto potraktuje się jako rzeczywistość społeczno-kulturową.

LITERATURA

Bauman Z., 1991, *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Instytut Kultury, Warszawa, s. 14–30.

Bauman Z., 2004, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Be11 D., 1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nowy Jork, s. 115.

Bell D., 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa.

Madurowicz M., 2002, *Sfera sacrum w przestrzeni miejskiej Warszawy*, Dialog, Warszawa.

Naisbitt J., 1997, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, Zysk i S-ka, Poznań.

Postman N., 1995, *Technopol*, PIW, Warszawa.

Rembowska K., 2000a, *Zmiana a wartości. Miasto postsocjalistyczne*, [w:] *Miasto postsocjalistyczne. Organizacja przestrzeni miejskiej i jej przemiany*, I. Jażdżewska (red.), XIII Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Łódź, s. 47–51.

Rembowska K., 2000b, *Społeczna percepcja funkcjonowania nowych instytucji masowej konsumpcji w Łodzi. Supermarkety i fast foody*, [w:] *Urbánny vyvoj na rozhrani milénií. Urbánne a Krajinné Štúdie*, no. 3, R. Matlovič (red.), Filozofická fakulta Prešovskiej Univerzity, Prešov, s. 167–174.

Rifkin J.,2003, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizniu, w której płaci się za każda chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

KULTUROWY ASPEKT PRZEMIAN RYNKU USŁUG

Jesteśmy uczestnikami istotnej przemiany zapoczątkowanej w Świecie Zachodu kilkadziesiąt lat temu – przemiany społeczeństwa industrialnego w społeczeństwo postindustrialne. Przemiany te są pod pewnym względem wyjątkowe: przez tysiąclecia zadaniem gospodarki człowieka było zaspokojenie codziennych potrzeb, zapewnienie odpowiednich warunków życia, teraz natomiast została ona podporządkowana wymogom kultury i to na skalę masową. Kultura jako styl życia – stała się siłą dominującą w nowym społeczeństwie. Propaguje ona hasła wolności osobistej i tolerancję bez granic.

Po raz pierwszy terminu **„społeczeństwo postindustrialne"** użył D. Bell (1973) utożsamiając je ze społeczeństwem usługowym, takim, w którym wartość usług prześcignęła produkcję dóbr. Bell uchwycił istotę przekształceń, stwierdzając, że społeczeństwo przemysłowe jest określane przez ilość dóbr wyznaczającą standard życia, zaś społeczeństwo postindustrialne – przez jakość życia mierzoną usługami i przyjemnościami w dziedzinie zdrowia, edukacji, rekreacji, sztuki, jakie aktualnie uważa się za atrakcyjne.

C. H. Lasch (1978) ponowoczesne, postindustrialne społeczeństwo nazywa **społeczeństwem konsumentów**. Konsumpcja masowa i wysoki poziom życia zostały w tym społeczeństwie uznane za cel funkcjonowania gospodarki i cel społeczny. Ideologia totalnej konsumpcji i „życia chwilą" staje się również podstawą współczesnego światopoglądu. Powstaje społeczeństwo konsumpcyjne z jego pędem do posiadania, co zmienia tradycyjny system wartości.

Castells (1989) z kolei określa nową logikę społeczeństwa końca XX wieku, żyjącego wewnątrz globalnej, światowej ekonomii mianem **„la societe des flux"**. Logika przepływów i obfitości, wyraża się w przepływie informacji, kapitałów, wyrobów, obrazów, turystów, zmian ról w relacjach społecznych, przepływie idei, interpretacji rzeczywistości itd. Społeczeństwo przepływów nie uznaje żadnego stałego, uniwersalnego porządku bądź powszechnej hierarchii wartości. Jest to społeczeństwo wspólnot o statusie przejściowym, które same dla siebie organizują swój własny porządek. Wszystkie rozstrzygnięcia, są tu

z definicji czasowe i niejednoznaczne. Giddens (2001) nazywa je społeczeństwem zindywidualizowanych stylów życia i kultury ryzyka.

Cytowane powyżej definicje społeczeństwa postindustrialnego odsyłają nas do sfery nie tyle i nie tylko przemian rzeczywistości materialnej ale rzeczywistości aksjologicznej (wartości), których egzemplifikacją jest świat materii i instytucji społecznych. Są to więc kulturowe definicje współczesnych przemian, poszukujące ich opisu i wyjaśnienia w kategorii cechujących je zmian wartości. Z niższego niż wartości poziomu analizy (Rembowska 2004) przemiany funkcjonalne i materialne widoczne w przestrzeni społecznej, które opisuje geografia, stają się nieczytelne, zawężają się do poziomu analizy techniczno-przestrzennej. Próba opisu przemian społeczeństwa postindustrialnego w kategoriach wartości staje się nieodzowna by zrozumieć sens i społeczne znaczenie współczesnych przekształceń społeczno-przestrzennych. Ten sposób odczytywania przemian odniesiono do rynku czy sektora usług, który pełni dzisiaj funkcję wskaźnika przemian cywilizacyjnych (Rembowska 2005).

Komercjalizacja a usługi

W ramach współczesnych przemian kapitalizmu doświadczamy zderzenia społeczeństwa z bezwzględnym często działaniem prawa rynku. W ramach tych przemian następuje **komercjalizacja większości sfer życia**, czyli zamiana ich w towar i poddanie prawom rynkowym. Pieniądz stał się nie tylko głównym miernikiem efektywności gospodarczej ale zaczął uzurpować sobie rolę decydowania w kwestiach racjonalności działań społecznych oraz przesunął się w hierarchii wartości społecznych i indywidualnych. Zmiana znaczenia pieniądza we współczesnym społeczeństwie owocuje pojawieniem się i rozwojem zupełnie nowych usług (banków, giełd, biur maklerskich i brokerskich, biur doradców finansowych, instytucji ubezpieczeniowych, kantorów, lombardów, instytucji pożyczkowych, instytucji reklamowych i marketingowych, instytucji obrotu nieruchomościami itp.) ale również wpłynęła w istotny sposób na strukturę rynku usług, eliminując lub mocno osłabiając te z nich, które są nieopłacalne finansowo lub mało zyskowne, choć często bardzo istotne społecznie (np. usługi związane z wysoką kulturą, usługi medyczne).

Konsumpcjonizm

Współczesną cywilizację napędza hasło dążenia do szczęścia. Aby szczęście mogło stać się nośnikiem mitu dobrobytu, musi być wymierne, a więc być dobrobytem mierzalnym za pomocą przedmiotów i usług. Zasada demokratyczna przesuwa się więc współcześnie ze sfery równości uprawnień, odpowiedzialności i społecznych szans na równość wobec przedmiotów i innych widocznych oznak społecznego sukcesu. Jest to demokracja statusu. Dopełniające się mity dobrobytu i potrzeb pełnią potężną rolę ideologiczną, polegającą na zacieraniu

obiektywnych, społecznych i historycznych warunków nierówności społecznych (Baudrillard 2006).

Społeczeństwo demokratyczne nie jest egalitarne. Wzrost ekonomiczny w tym społeczeństwie wytwarza i przywraca społeczną nierówność, przywileje, stan nierównowagi, wprowadza, niezależnie od bezwzględnej masy bogactwa, nierówność systemową. Luksus jest przywilejem pewnej mniejszości, a jego zadaniem jest odtwarzanie tych nierówności. System kapitalistyczny stanowi kumulację owej „funkcjonalnej nierówności", owego braku równowagi. Wzrost ani nie przybliża ani nie oddala nas od dobrobytu. Sam wzrost jest funkcją nierówności. Wewnętrzna anatomia wzrostu jest wtórna w stosunku do determinacji przez strukturę społeczną (Baudrillard 2006).

Reklama, istotne narzędzie w kreowaniu wzrostu, odgrywa w społeczeństwie konsumpcyjnym nie tylko rolę stymulatora potrzeb ale lansuje określone style życia, które są obecnie w dużym stopniu hedonistyczne. Jej wysiłki wspierają media (telewizja, radio, kolorowe czasopisma). Jest to świat mody, rozrywki, podróży, wirtualny świat obrazu, świat, w którym żyje się oczekiwaniami, które mogą być zrealizowane bez wysiłku. Konsumpcja ma w tym wypadku nie tylko wymiar handlowy i usługowy, ale również kulturowy.

Współczesny **konsumeryzm kreuje nowe wzory pragnień** coraz bardziej atrakcyjnych, a przez ich zaspokojenie staje się ważnym celem w życiu ludzi. Miejscem konsumpcji jest życie codzienne. Codzienność, choć w porównaniu z całością czasu jest czymś ubogim ale zinterpretowana na użytek konsumpcji staje się nieustającym świtem.

Jednym z istotnych przejawów hedonistycznego konsumpcjonizmu jest **zabawowy styl życia**. Brak stabilizacji zewnętrznej, ciągłe zmiany reguł rządzących współczesną rzeczywistością, brak stałych odnośników – autorytetów – wszystko to powoduje, że ludzie poszukują środka, który uleczyłby ich z ciągłego poczucia zagrożenia, które jest immanentne dla współczesnego świata. Media i pop-kultura proponują **zabawę** jako panaceum, lek na wszystko i jednocześnie modny styl życia. Zabawa staje się sposobem na przedłużenie młodości. Wiąże się to z późniejszym wchodzeniem w dorosłe życie (trudne warunki na rynku pracy, rynku mieszkaniowym, przemiany modelu rodziny). Zabawa staje się jednym z łączników społecznych w procesie eksplozji wspólnotowości zwłaszcza ludzi młodych. Kultowi zabawy sprzyja przemiana kultury w rozrywkę; rozrywka jest łatwa, szybka, przyjemna i względnie niedroga. Komercjalizacja współczesnej kultury wymusiła zmiany w strukturze i funkcjonowaniu instytucji rozrywkowych. Wzrasta ilość placówek rozrywkowych, gastronomicznych i różnicuje się ich oferta (dyskoteki, kluby, puby, restauracje, kasyna, salony gier zręcznościowych i komputerowych, multikina, centra handlowo-rozrywkowe). Reorganizują one w widoczny sposób przestrzeń i kreują nowe centra, oraz wzorce spędzania czasu wolnego. Zmienia się w widoczny sposób krajobraz miast polskich, który homogenizuje się (usługi sieci światowych) oraz standardy konsumpcji (samoobsługa, masowość, uniwersalizacja wzorców). Głównym

konsumentem zabawy – rozrywki jest młodzież, dla której jest to często rodzaj ucieczki przed zmienną i rodzącą stresy rzeczywistością.

Inną formą współczesnego konsumpcjonizmu, wykreowanego przez modę i rynek medialny jest **kultura powierzchowności**. W skali ludzkiej Lasch (1978) określa ją jako **kulturę gładkiego ciała**, cywilizacji depilacji, operacji plastycznych, masaży, gabinetów kosmetycznych, siłowni i kosmetyków przechwytujących i odbijających światło, a zatem technologii z uporem wygładzających i polerujących narcystycznie skoncentrowane na sobie ludzkie ciało. Zdaniem Baumana (1991) destabilizacja ekonomiczna, społeczna i kulturowa współczesnych społeczeństw powoduje, że zanikają tradycyjne podstawy społecznej tożsamości, poza więzią z ludzkim ciałem, ujmowanym jako jedyny trwały czynnik zmiennej tożsamości. Stąd też we współczesnej kulturze pozycja kultu ciała wspomagana kultem młodości i „powierzchowności" jako wartości wysoko stawianej w obecnym społeczeństwie konsumpcyjnym. Jogging, dieta, odchudzanie, zabiegi kosmetyczne, upiększające, poprawiające urodę, przedłużające młodość, zachowujące zdrowie i długowieczność są postrzegane jako manifestacja wolności i ważny czynnik atrakcyjności towarzyskiej, seksualnej i zawodowej ludzi.

Egzemplifikacją „kultury powierzchowności" jest dynamiczny, lawinowy wzrost usług służących realizacji tej wartości ludzkiego życia jakim jest uroda, zdrowie i młodość. Zaliczyć można do nich placówki usługowe związane z kompleksową obsługą kosmetyczną (gabinety fryzjerskie i fryzjersko-kosmetyczne, placówki SPA, siłownie, sauny, solaria, fitness kluby, salony mody i salony wizażu, studia paznokci itp.) Wzrasta również liczba wszelkiego rodzaju gabinetów lekarskich, w tym stosujących medycynę niekonwencjonalną (dietetycy, naturoterapeuci, tlenoterapeuci, irydolodzy, neuroterapeuci, zielarze, bioenergoterapeuci, aromoterapeuci, przedstawiciele medycyny wschodu, koloroterapełci, światłoterapeuci, gabinety leczenia otyłości, kosmetyka lekarska, chirurgia plastyczna, poradnie antynikotynowe, poradnie promocji zdrowia, centra dietetyczne). Towarzyszą im różnego rodzaju placówki umożliwiające uprawianie sportu jako codziennego elementu stylu życia (sale gimnastyczne, sale do tenisa, baseny itp.). Ich oferta jest bardzo różnorodna, bowiem adresowana jest do wewnętrznie zróżnicowanych grup społeczno-kulturowych, zawodowych, seksualnych itp.

Kultura stała się hedonistyczna, nastawiona na zabawę, rozrywkę i wystawność. Świat hedonizmu to świat mody, reklamy, telewizji, podróży. Moralność uciechy zajmuje w rezultacie miejsce „moralność dobroci". Rezultatem porzucenia purytanizmu i etyki protestanckiej, które legły u podstaw duchowych kapitalizmu, jest oczywiście pozbawienie go wszelkiej transcendentalnej etyki czy moralności. Epoce hedonistycznej odpowiada również jej własny styl kultury, kultura – pop. Bodrillard (2006) określa kulturę pop jako neokulturę, w której zatarła się różnica między delikatesami a galerią sztuki. Zachłanna społeczna konsumpcja gwarantuje reprodukcję porządku produkcji. Społeczeństwo kon-

sumpcji potrzebuje do istnienia niszczenia produktów. Dlatego zniszczenie pozostaje zasadniczą alternatywą dla produkcji (wywóz śmieci na wysypiska, sortownie śmieci, spalarnie śmieci, ich recykling). Obfitość i dobrobyt wiążą się nierozłącznie z **marnotrawstwem** („cywilizacja śmieci", „socjologia odpadków"). W społeczeństwie konsumpcyjnym marnotrawstwo nie jest jakąś irracjonalną resztką, lecz pełni funkcję pozytywną, zapewniając miejsce dla następnych potencjalnych śmieci (Bauman 2004). To co dziś wytwarza się nie jest wytwarzane przez wzgląd na swą wartość użytkową i możliwą trwałość, lecz przeciwnie, przez wzgląd na swą nietrwałość, na wychodzenia z użycia, starzenie się, którym rządzi moda. Marnotrawienie (nadmierne wydatkowanie, zbytek, wydatek „po nic") pojawia się jako sfera wytwarzania różnic, zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak i społecznej. Dziś biografie bohaterów produkcji, przynajmniej na Zachodzie, ustępują miejsca biografiom bohaterów konsumpcji (gwiazd kina, rozrywki, sportu, hazardu – wielkich marnotrawców). Funkcją tego spektakularnego (nagłaśnianego przez media) trwonienia jest dostarczanie ekonomicznego bodźca dla masowej konsumpcji. Instytucjonalna destrukcja (skonstruowana przez określone przepisy prawne) z konieczności staje się główną funkcją społeczeństwa poprzemysłowego.

Obfitość, nagromadzenie, wielość dóbr i usług stanowią jedną z najbardziej uderzających cech współczesnego obiegu towaru i usług. Współczesna konsumpcja tworzy swe centra w postaci hipermarketów, centrów handlowo-rozrywkowych. Centra handlowo-rozrywkowe, współczesne świątyni konsumpcji funkcjonują w całkowitym oderwaniu od następstwa pór roku i zmian pogody. Panuje tu wieczna wiosna, jest ciepło, wiecznie jasno, cicho szumią sztuczne strumyki i kołyszą się sztuczne drzewa i krzewy. Jest to klimatyzowany świat klimatyzowanej konsumpcji dóbr i usług, a także niespodziewanych atrakcji i niespodzianek. W tych miejscach bije samo serce konsumpcji jako totalnej organizacji codzienności, totalnego ujednorodnienia. Wszystko (praca, czas wolny, kultura, natura) zostaje ostatecznie zmieszane, zmiksowane w nieskończonej panoramie zakupów. Nowe centra handlowo-rozrywkowe stanowią syntezę obfitości i aktywności konsumenckiej. **„Nowa sztuka życia"**, **„nowy styl życia"** – głoszą reklamy, ekscytująca codzienność to możliwość zakupów w jednym, klimatyzowanym pomieszczeniu. Znajdziemy tam nie tylko sklepy, ale i kawiarnie, bary, kina, księgarnie, salę koncertową, kaplicę, salon gier (Ryfkin 2003). We współczesnych miastach znika miejski plac jako miejsce spotkań na rzecz radykalnie nowego sposobu gromadzenia się ludzi połączonych relacjami komercyjnymi.

Zagrożenia

Ideologia konsumpcjonizmu realizowana jest w Polsce w sytuacji wzrastających dysproporcji ekonomiczno-społecznych. Jest to istotny czynnik frustracji i agresji społecznej, destabilizacji i konfliktów społecznych. W sytuacji domina-

cji wąskich wzorów materialnego sukcesu wywołuje to lęk tych, którzy posiadają coraz mniej i są marginalizowani społecznie oraz tych, którzy posiadają coraz więcej i są głównymi uczestnikami konsumpcji. Skutkiem tego są z jednej strony dewiacyjne zachowania wykluczonych (przestępczość kryminalna, agresja, kradzieże, rozboje, dewastacje mienia publicznego, narkomania, pijaństwo, przemoc w rodzinie). Wymuszają one rozbudowę m.in. systemu instytucji prawnych, placówek penitencjarnych, instytucji opieki społecznej, pomocy ubogim oraz rodzinom patologicznym, placówek poradnictwa psychologicznego oraz pomocy medycznej dla uzależnionych itp. Z drugiej strony legitymizacją strachu społecznego przed biednymi, bezdomnymi, agresywnymi młodocianymi i zorganizowaną przestępczością są różnego rodzaju zabezpieczenia bogatych, jak alarmy elektroniczne, parkany, bramy, stalowe drzwi, domofony i dynamiczny rozwój usług ochroniarskich, które zapewniają skutecznie czy tylko w części bezpieczeństwo bogatszych.

Wzrost napięć społecznych nie jest jedynie skutkiem rozwarstwienia społecznego ale w równej mierze przemian społecznych związanych z praktykowaniem nowych wzorów moralnych. Modernizacja społeczeństwa przyczynia się do zastąpienia regulacji moralnej prawną i uwolnienia od ocen moralnych szerokiego obszaru działań ludzkich. Skutkiem była utrata spójności kultury wyrażająca się m.in. w rozpowszechnieniu postaw społecznych wrogich wobec norm moralnych. W dobie liberalizmu i pluralizmu nastąpiła również destrukcja kodeksu norm obowiązujących powszechnie. Wobec braku uniwersalnych modeli życia pojawiły się liczne konflikty społeczne. „Żywią się" nimi liczne biura prawne i notarialne oraz instytucje sądownicze, rozjemcze itp.

Efektem modernizacji ekonomicznej jest degradacja wspólnej przestrzeni życiowej, zwłaszcza na terenie miast i aglomeracji miejskich. Wzrasta hałas, zatrucie powietrza i wody, zanieczyszczenie stref mieszkalnych w wyniku budowy i rozwoju nowej infrastruktury (portów lotniczych, autostrad, dróg, parkingów itp.) Powiększa się zatłoczenie dróg, coraz częstsze są korki samochodowe powodujące kolosalne szkody techniczne, psychologiczne, ludzkie. Osiągnąwszy pewien próg, nadprodukcja towarów i usług musi być „leczona" przez jeszcze większą nadprodukcję i jej konsumpcję. Rodzi się obsesyjne poczucie niepewności. Psychiczny i społeczny nacisk kładziony na mobilność, status społeczny, konkurencję na wszystkich poziomach (dochód, status społeczny, kultura) staje się coraz większy i bardziej dotkliwy dla wszystkich. Potrzeba coraz więcej czasu na odpoczynek i odzyskanie sił po wyczerpaniu spowodowanym dojazdami do pracy, tłokiem, przeludnieniem, agresją i nieustannym stresem. Znacząca część ludzi nie nadąża za tempem zmian. Trzeba ponosić wydatki prywatne i publiczne by zaradzić dysfunkcjom społecznym powstającym jako skutek stresu codzienności. Wszystko to zapisane zostaje na konto wzrostu, a tym samym dobrobytu. Rosną liczby ludzi zależnych od społeczeństwa, stanowiących dla niego obciążenie nie tylko finansowe. System staje się niewydolny. Wraz z **dysfunkcyjną konsumpcją**, zarówno na poziomie jednostkowym

jak i zbiorowym, rosnącą szybciej niż konsumpcja „funkcjonalna", system w istocie staje się własnym pasożytem. Ład społeczny staje się cyniczny. Wzrasta konieczność rozbudowy sieci poradnictwa psychologicznego, psychoterapeutycznego, psychiatrycznego itp.

Wzrost znaczenia informacji

Jesteśmy świadkami zwrotu od społeczeństwa przemysłowego do takiego, którego podstawą jest tworzenie, przechowywanie, operowanie i rozpowszechnianie informacji (Naisbitt 1997). Społeczeństwo postindustrialne jest w istocie społeczeństwem informacyjnym, bowiem znaczna część pracowników sektora usługowego zajmuje się tworzeniem, przetwarzaniem i rozpowszechnianiem informacji. Wiedza pełni dziś strategiczną rolę, stąd dostęp do niej staje się również jednym z podstawowych wymiarów nierówności, wskaźnikiem pozycji społecznej, a informacja najważniejszym z zasobów. Wzrost znaczenia wiedzy i informacji generuje różnorodne i odmiennie oceniane zjawiska. Z jednej strony następuje ilościowy rozwój placówek szkolnictwa różnych poziomów oraz instytucji zajmujących się dokształcaniem, które prezentują różnorodną ofertę wiedzy dla różnych grup wiekowych, zawodowych i zainteresowań (szkoły językowe, kursy szkoleniowe, szkolnictwo podyplomowe itp.). Różnorodne instytucje rozbudowują swoje systemy informacji nie zawsze służących poprawie racjonalności działania. Jesteśmy zalewani informacją z różnych źródeł. Tworzeniem i dystrybucją tej informacji zajmuje się coraz większa liczba ludzi i instytucji (centra obliczeniowe, twórcy oprogramowania, księgarnie z literaturą informatyczną, kawiarenki internetowe, itp.). Wzrasta ranga instytucji obsługujących ruch informacji i w sensie merytorycznym i technologicznym (Postman 1995).

Powyższe przykłady kierunków przemian sektora usług we współczesnych społeczeństwach nie wyczerpują całości przekształceń, stanowią jednak egzemplifikację kulturowych wpływów na ich trajektorię zmian. Stosując jako narzędzie badawcze dotychczasowe klasyfikacje usług trudno byłoby zidentyfikować podstawowe wartości napędzające współczesne społeczeństwa konsumpcyjne, co uniemożliwiłoby geografom formułowanie wniosków syntetycznych, sprowadzając ich analizę do poziomu przestrzenno-funkcjonalnego. Tylko szersza refleksja nad zmianami społeczno – kulturowymi współczesnego świata pozwala na odczytanie aksjologicznego wymiaru przemian społecznych i odczytanie społecznych sensów tych zmian, tak istotnych dla refleksji społecznej i humanistycznej w geografii.

LITERATURA

Bauman Z., 1991, *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Instytut Kultury, Warszawa.

Bauman Z., 2004, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Baudrillard J., 2006, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa.

Bell D., 1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nowy Jork.

Bell D., 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa.

Castells M., 1989, *The Informational City: Information, Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Oxford UK, Cambridge, Mass, Blackwell Publishers.

Lasch Ch., 1978, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W Horton & Company Inc., Nowy Jork.

Naisbitt J., 1997, *Megatrendy*, Zysk i S-ka, Poznań.

Postman N., 1995, *Technopol*, PIW, Warszawa.

Rembowska K., 2000, *Zmiana w wartości. Miasto postsocjalistyczne*, XIII Konwersatorium Wiedzy o Mieście, Miasto postsocjalistyczne. Organizacja przestrzeni i jej przemiany, Łódź.

Rembowska K., 2005, *Kulturowy aspekt przemian współczesnych miast polskich*, [w:] Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki, I. Jażdżewska (red.), Łódź.

Ryfkin J., 2003, *Wiek dostępu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.

Definicje

ŻYCIE W SPOŁECZEŃSTWACH PREINDUSTRIALNYCH

Życie w tych społeczeństwach to *gra przeciwko naturze* (rolnictwo, górnictwo, rybołówstwo i leśnictwo). Wizję świata warunkuje zmienność pór roku, pogoda, urodzajność gleb, ilość wody, susze, powodzie. Poczucie czasu sprowadza się do trwania, a tempo pracy zależy od pory roku i pogody. Czas ukazuje cykl odradzania się świata roślinnego. Dla świata natury zasadą kosmologiczną jest droga wiodąca od przeznaczenia do przypadku. Ludzkie życie podporządkowane jest przeznaczeniu – spełnia się w cyklu, kiedy po życiu i śmierci następuje zmartwychwstanie i nowe życie. W każdym porządku rzeczy, podległym konieczności, przeznaczenie jest związane z przypadkiem. W miarę jak ludzki los wymyka się spod ich władzy popadają w rozpacz. Gdy brak im wewnętrznej zasady, by zmienić swe przeznaczenie, przeznaczenie ustępuje przypadkowi. Kiedy życie biegnie torem arbitralnym, człowiek staje się niewolnikiem przypadkowości i do niej zanosi modły.

SPOŁECZEŃSTWA PRZEMYSŁOWE wytwarzające towary, prowadzą *grę przeciwko naturze sztucznej*. Świat ulega racjonalizacji i technicyzacji. Dominują w nim maszyny i one wyznaczają rytm życia. Poczucie czasu jest chronologiczne, zdeterminowane przez podziałkę tarczy zegara. Siłę fizyczną

zastąpiła energia: jej wykorzystanie stanowi podstaw´ wielkich skoków wydajności. Jest to świat uporządkowany i zaprogramowany, skoordynowany, świat organizacji – hierarchii i biurokracji, w których ludzi traktuje się jak rzeczy. Człowiek wytwarza rzeczy, lecz one istnieją poza człowiekiem, jako byty zreifikowane o własnej niezależnej egzystencji. Świat techniczny określany jest przez racjonalność i postęp. Historia jest immanentnym procesem, w którym samowiedza triumfuje nad subiektywnością (Hegel). Jest to epoka przezwyciężania konieczności, czyli naturalnych ograniczeń ludzkich możliwości. Epoka ta charakteryzuje się skłonnością do określania trajektorii rozwoju wiedzy.

SPOŁECZEŃSTWO POSTINDUSTRIALNE, ponieważ koncentruje się na usługach jest *grą między osobami*. Wymaga raczej współpracy i wzajemności niż koordynacji i hierarchii. Jest to społeczeństwo komunalne, w którym podstawową komórką jest zorganizowana społeczność, a nie jednostka ludzka. Warunkiem istnienia wspólnoty jest partycypacja jej członków. Te zmiany organizacji społecznej mogą zapowiadać w sposób niezauważalny coś więcej – a mianowicie przemianą świadomości i kosmologii. Człowiek jako *homo faber* starał się wytwarzać rzeczy, a wytwarzając je marzył o przekształcaniu natury. Porządek postindustrialny odchodzi od tego. Ludzie żyją coraz bardziej poza porządkiem natury i coraz mniej mają do czynienia z maszynami i rzeczami; stykają się wzajemnie ze sobą. Osobowość ludzka oraz tradycja grupy kształtowana jest przez społeczeństwo. Świat jest światem danym. Rzeczywistość nie jest czymś zewnętrznym wobec człowieka, staje się problematyczna i ma być przekształcana. Świat społeczny staje się rzeczywistością; nie ma w nim miejsca na przyrodę i na rzeczy. Jest to świat doświadczany jako świadomość innych. Społeczeństwo staje się pajęczyną świadomości, formą wyobraźni, która ma być zrealizowana jako konstrukcja społeczna. Na mocy jakich jednak reguł i jakich koncepcji moralnych. Jeśli światem materialnym rządzi przeznaczenie i przypadek, a światem technicznym – racjonalność i prawo entropii, to o świecie społecznym można powiedzieć, że trwa on w „drżeniu i trwodze". Każde społeczeństwo utrzymuje w całości albo przymus albo porządek moralny. Uzasadnienie słuszności reguł moralnych zakorzenione jest w systemie uznawanych wartości. Historycznie rzecz biorąc, podstawą uznawanego porządku moralnego była religia jako forma świadomości dotycząca wartości ostatecznych. Siła religii płynie z faktu, iż, nim powstały ideologie oraz inne rodzaje świeckich wierzeń, była ona sposobem stapiania w jednym tyglu rozproszonych składników świadomości potocznej. Religia jest więc świadomością społeczeństwa. A ponieważ życie społeczne we wszystkich swych aspektach możliwe jest jedynie dzięki systemowi symboli, świadomość ta sprzęgnięta jest z pewnymi przedmiotami, które traktowane są jako *sacrum*. Jeśli religia upada, do dlatego, zdanie Durkheima, że kurczy się obszar sacrum i słabną więzi afektywne między ludźmi. Słabnie rodzina, wspólnota, świątynia. Ludzie tracą zdol-

ność trwałych stosunków wzajemnych. Religia jako pozadoczesny sposób rozumienia samego siebie, własnego miejsca w porządku świata, a także innych ludzi oraz historii, była sposobem tradycyjnym. Kurczenie w społeczeństwach nowożytnych świata religii nosi nazwę sekularyzacji.

Praca stanowiąca powołanie – jest przekształceniem religii w przywiązanie do świata ziemskiego, próbą przekonania się o własnej wartości na mocy osobistego wysiłku. Współczesnemu człowiekowi, kosmopolicie, kultura – jako sposób samorealizacji czy też estetycznego uzasadnienia życia – zastępuje zarówno religię, jak i pracę, Za tym przesunięciem od religii do kultury leży jednak głęboka przemiana świadomości, zwłaszcza gdy chodzi o sens zachowań ekspresyjnych w społeczeństwie. W społeczeństwie zachodnim religia spełniała dwie funkcje: strzegła dostępu do tego, co demoniczne, usiłując wyrazić je w terminach emblematycznych, oraz zapewniała kontynuację przeszłości. Religia narzuca kulturze jakieś normy, wyznacza granice, podporządkowuje bodźce estetyczne moralnemu postępowaniu. W społeczeństwie modernistycznym narodziła się idea, że najważniejszą wartością jest doświadczanie siebie samego. Odwracając się od przeszłości zrywano ciągłość; ośrodkiem zainteresowania czyniono to, co nowe, a ciekawość własnej jaźni stała się probierzem sądów. W ten sposób modernizm jako ruch kulturowy wykroczył poza religię i przeniósł ośrodek autorytetu z obszaru sacrum do profanum. Proces upadku miał dwa aspekty. Na poziomie instytucjonalnym następuje sekularyzacja, czyli kurczenie się autorytetu i roli religii jako sposobu przeżywania wspólnoty. Na poziomie kultury dokonywała się zaś profanizacja, słabnięcie teodycei wyjaśniającej stosunek człowieka do świata zewnętrznego.

Co się dzieje, gdy w sercu człowieka nie ma miejsca na jakiekolwiek wartości. Na tym polega całkowite wyrzeczenie się postawy religijnej. Tam, gdzie zawodzi religia pojawiają się kulty. Poszukiwanie przez ludzi doświadczeń, odczuwanych jako religijne, w warunkach erozji teologii i rozpadu organizacji religii, ułatwia po- wstawanie kultów. Do istoty kultu należy głoszenie jakiejś ezoterycznej wiedzy.

„Nowa reformacja" kładzie nacisk na osobiste doświadczenie i osobistą wiarę, nie odnoszącą się do przeszłości. Tego, czego dziś się szuka, jest „społeczeństwo bez ojców". Odrzucenie autorytetu oznacza teraz odrzucenie jakiegokolwiek pojęcia rodzica, oprócz samej grupy równych sobie osób. Wiara wg C. Greetza jest akceptacją autorytetu przekształcającego doświadczenie. Religia nie jest „własnością" społeczeństwa w sensie Durkheimowskim, lecz konstytutywną częścią ludzkiej świadomości, stąd z pewnością stan kultury nowożytnej wygeneruje jakiś rodzaj religii. Trudności z nowymi kulturami wynikają z tego, iż chociaż poszukują one nowego sensu sacrum, karmią się impulsami religijnymi, głoszą niemal wyłącznie rytuał wyzwolenia.

WYKAZ PUBLIKACJI KRYSTYNY REMBOWSKIEJ

Podkreśleniem wyróżniono artykuły zebrane w tej publikacji.

1985

Tradycja i współczesność geografii kultury. [W:] Problemy ekonomiczne i regionalne współczesnego świata. Materiały z konferencji dydaktyczno-naukowej. Instytut Geografii Ekonomicznej i Organizacji Przestrzeni Uniwersytetu Łódzkiego, s. 66-75.

1987-1988

Zróżnicowanie rozwoju społeczno-gospodarczego województwa piotrkowskiego. Studia Regionalne, T. XI-XII (XVI–XVII), s. 41-52 (współautor: W. Michalski).

1988

Rozwój przestrzenny Łowicza. Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica, 9, s. 53-71.

1990

Co to jest geografia kultury. Geografia w Szkole, R. XLIII, nr 4 (220), s. 165-168.

Wsie obszarów depopulacji w oczach ich mieszkańców. [W:] Michalski W. (red.) – *Wyludnianie się wsi w Polsce Centralnej (na obszarze województwa piotrkowskiego).* Wyd. PAN, Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania, Biuletyn Informacyjny, z. 2, Warszawa, s. 206-223.

1994

***Kulturowy i społeczny aspekt geografii osadnictwa.* [W:] Koter M., Tkocz J. (red.) – *Zagadnienia geografii historycznej osadnictwa w Polsce*. Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Uniwersytet Łódzki, Toruń - Łódź, s. 33-39.**

Przestrzenne zróżnicowanie warunków życia wiejskiej ludności województwa piotrkowskiego na przykładzie wybranych gmin. [W:] Koter M., Suliborski A. (red.) – *Kształtowanie się struktury funkcjonalno-przestrzennej oraz więzi regionalnych województwa piotrkowskiego.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica,18, s. 103-114.

(rec.) Liszewski S. (red.), Geografia osadnictwa i ludności w niepodległej Polsce. Lata 1918-1939. European Spatial Research and Policy, Vol. 1, No. 2, s. 111-113.

1995

Local and regional consciousness, the case of the Łódź region. [W:] Koter M. (red.) – *Region and regionalism. Social and political aspects.* Region and Regionalism, No. 2, University of Łódź, Silesian Institute in Opole, Opole - Łódź, s. 117-123.

Urbanizacja wsi a wartości. [W:] Kamiński Z.J. (red.) – *Urbanizacja wsi w obrzeżach miejsko-wiejskich*. Konferencja naukowa, Katowice, 19-20.X.1995 r. Politechnika Śląska w Gliwicach, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, s. 51-55.

(rec.) Latoszek M. (red.), Regionalizm jako folkloryzm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna. European Spatial Research and Policy, Vol. 2, No. 1, s. 117-118.

1998

Borderland – neighbourhood of culture. [W:] Koter M., Heffner K. (red.) – *Borderlands or transborder regions – geographical, social and political problems.* Region and Regionalism, No. 3, University of Łódź, Silesian Institute of Opole, Opole - Łódź, s. 23-28.

***O potrzebie teorii w geografii człowieka.* [W:] Kaczmarek J. (red.) – *Metodologia geografii osadnictwa na przełomie wieków.* X Konwersatorium Wiedzy o Mieście. Katedra Geografii Miast i Turyzmu UŁ, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, s. 49-57.**

Znaczenie przestrzeni. Miasto socjalizmu. Kwartalnik Geograficzny, nr 4 (8)/98, s. 11-14.

1999

***Amerykańska szkoła geografii kultury. Problemy, perspektywy.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 2, s. 11-19.**

Multiculturalism and democracy. Case of Poland. [W:] Koter M. Heffner K. (red.) – *Multicultural regions and cities.* Region and Regionalism, No. 4, University of Łódź, Silesian Institute of Opole, Opole - Łódź, s. 7-13.

***Problemy wyjaśniania w geografii kultury.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 2, s. 3-10.**

Społeczna percepcja projektów podziału administracyjnego Polski wśród mieszkańców miast i gmin północno-wschodniej części województwa skierniewickiego. [W:] Suliborski A. (red.) – *Zasięg regionu łódzkiego w świetle badań społecznych preferencji przynależności administracyjnej i powiązań społeczno-gospodarczych.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 1, s. 87-101.

2000

Społeczna percepcja funkcjonowania nowych instytucji masowej konsumpcji w Łodzi. Supermarkety i fast foody. [W:] Matlovič R. (red.) – *Urbánny vývoj na rozhrani milénií.* Urbánne a Krajinné Štúdie, No. 3, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Inštitút turizmu a hotelového manažmentu, Prešov, s. 167-174.

Tożsamość lokalna i regionalna. Region Łódzki. [W:] Dzieciuchowicz J. (red.) – *Studia z geografii społeczno-ekonomicznej.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 3, s. 3-9.

Zmiana a wartości. Miasto postsocjalistyczne. [W:] Jażdżewska I. (red.) – *Miasto postsocjalistyczne – organizacja przestrzeni miejskiej i jej przemiany.* XIII Konwersatorium Wiedzy o Mieście. Katedra Geografii Miast i Turyzmu UŁ, Komisja Geografii Osadnictwa i Ludności PTG, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, s. 47-51.

2001

***Kulturowa płaszczyzna interpretacyjna geografii społeczno-ekonomicznej.* [W:] Rogacki H. (red.) – *Koncepcje teoretyczne i metody badań geografii społeczno-ekonomicznej i gospodarki przestrzennej.* Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań, s. 93-99.**

2002

***Kultura w badaniach geograficznych.* [W:] Orłowska E. (red.) – *Kultura jako przedmiot badań geograficznych.* Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 9-29.**

Kultura w tradycji i we współczesnych nurtach badań geograficznych. Wyd. UŁ, Łódź, 197 s. (rozprawa habilitacyjna).

***Perspektywy badań geograficznych w świetle dialektycznej koncepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej.* [W:] Orłowska E. (red.) – *Kultura jako przedmiot badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne.* Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 9-19.**

Podejście kulturowe – szansa na integrację geografii człowieka. Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 4, s. 3-9.

Tożsamość regionalna mieszkańców województwa łódzkiego. [W:] Jewtuchowicz A., Suliborski A. (red.) – *Struktury i procesy kształtujące łódzki region społeczno-gospodarczy.* Zakład Ekonomiki Regionalnej i Ochrony Środowiska UŁ, Łódź, s. 61-76.

Zróżnicowanie społeczno-przestrzenne mieszkańców Sieradza. Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 4, s. 91-103 (współautor: A. Ślipek).

2003

***Metodologiczne właściwości badania świata społecznego. Zalety teorii dialektycznej.* [W:] Rogacki H. (red.) – *Problemy interpretacji wyników metod badawczych stosowanych w geografii społeczno-ekonomicznej i gospodarce przestrzennej.* Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań, s. 21-30.**

Polish-German relationships in the light of press survey. [W:] Koter M., Heffner K. (red.) – *The role of ethnic minorities in border regions. Forms of their composition, problems of development and political rights*. Region and Regionalism, No. 6, vol. 1, University of Łódź, Silesian Institute of Opole, Silesian Institute Society, Opole - Łódź, s. 89-97.

Procesy transformacji w skali lokalnej. Casus Grabowa nad Prosną. [W:] Namyślak B., Kozieł R. (red.) – *Przekształcenia regionalnych struktur funkcjonalno-przestrzennych, t. 7. Współczesne procesy transformacji w układach lokalnych i regionalnych w Polsce.* Uniwersytet Wrocławski, Instytut Geograficzny, Zakład Geografii Społecznej i Ekonomicznej, Zakład Zagospodarowania Przestrzennego, Wrocław, s. 81-100.

Region i lokalność w świetle nowych geograficznych perspektyw badawczych. [W:] Sagan I., Czepczyński M. (red.) – *Wymiar i współczesne interpretacje regionu.* Uniwersytet Gdański, Katedra Geografii Ekonomicznej, Gdańsk - Poznań, s. 33-42.

***Świat człowieka w perspektywie kulturowej.* [W:] Orłowska E. (red.) – *Kultura jako przedmiot badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne.* Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 19-35.**

2004

***Lokalność w dobie globalizacji. Zagrożenia i wyzwania.* [W:] Ciok S., Ilnicki D. (red.) – *Przekształcenia regionalnych struktur funkcjonalno-przestrzennych, VIII/1, Regionalny wymiar integracji europejskiej.* Uniwersytet Wrocławski, Instytut Geografii i Rozwoju Regionalnego, Zakład Geografii Społecznej i Ekonomicznej, Zakład Zagospodarowania Przestrzennego, Wrocław, s. 111-120.**

Miasto jako przestrzeń kulturowa znacząca. [W:] Orłowska E. (red.) – *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne, tom IV.* Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 17-33.

Technika a kultura, wypowiedź krytyczna. [W:] Retkiewicz W. (red.) – *Formation of Information Society in the Regions of Uniting Europe*. Space-Society-Economy, No. 6. University of Łódź, Department of Space Economy and Spatial Planning, Łódź, s. 98-109.

2005

***Geografia ludności i osadnictwa - nowe wyzwania i szanse.* [W:] Liszewski S., Maik W. (red.) – *Rola i miejsce geografii osadnictwa i ludności w systemie nauk geograficznych.* Studia i Materiały Instytutu Geografii i Gospodarki Przestrzennej Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Nr 1, Bydgoszcz, s. 75-80.**

Globalisation, multiculturalism and changing identity. [W:] Koter M., Heffner K. (red.) – *The role of borderlands in United Europe. Historical, ethnic and geopolitical problems of borderlands.* Region and Regionalism, No. 7, vol. 2, University of Łódź, Governmental Research Institute, Silesian Institute Society, Łódź - Opole, s. 185-192.

***Globalizacja i jej wpływ na badania społeczno-geograficzne.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 6, s. 3-12.**

***Kulturowy aspekt przemian współczesnych miast polskich.* [W:] Jażdżewska I. (red.) – *Współczesne procesy urbanizacji i ich skutki.* XVIII Konwersatorium Wiedzy o Mieście. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 389-400.**

Podstawowe idee i koncepcje w geografii, t. 1 - Geografia jako nauka o przestrzeni, środowisku i krajobrazie. Zakład Geografii Społecznej i Turystyki UMK, Zakład Badań Społecznych i Regionalnych UŁ, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź, 227 s. (redakcja - współautorzy: W. Maik, A. Suliborski).

***Środowisko człowieka – nowe perspektywy badawcze.* [W:] Maik W., Rembowska K., Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, t. 1 – Geografia jako nauka o przestrzeni, środowisku i krajobrazie.* Zakład Geografii Społecznej i Turystyki UMK, Zakład Badań Społecznych i Regionalnych UŁ, Łódzkie To-**

warzystwo Naukowe, Łódź, s. 103-115.

***Zapomniany wymiar czasoprzestrzeni.* [W:] Klima E. (red.) - *Religion in the Time of Changes.* Space-Society-Economy, No. 7. University of Łódź, Department of Space Economy and Spatial Planning, Łódź, s. 196-203.**

2006

***Człowiek w geograficznych obrazach świata. Próba rekonstrukcji.* [W:] Maik W., Rembowska K. Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 2 – Człowiek w badaniach geograficznych.* Wyd. Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 27-46.**

Koncepcje człowieka w geografii, człowiek a teorie i orientacje geograficzne (głos w dyskusji). [W:] Maik W., Rembowska K. Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 2 - Człowiek w badaniach geograficznych.* Wyd. Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 241, 246-247, 249, 252-253.

Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 2 - Człowiek w badaniach geograficznych. Wyd. Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, 227 s. (redakcja - współautorzy: W. Maik, A. Suliborski).

***Tożsamość jako czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego.* [W:] Jewtuchowicz A., Suliborski A. (red.) – *Przestrzenne zróżnicowanie procesów transformacji społeczno-gospodarczej w regionie łódzkim.* Wyd. UŁ, Łódź, s. 71-84.**

Transformacja i jej społeczna percepcja. Przypadek Łowicza. [W:] Jewtuchowicz A., Suliborski A. (red.) – *Przestrzenne zróżnicowanie procesów transformacji społeczno-gospodarczej w regionie łódzkim.* Wyd. UŁ, Łódź, s. 183-215.

***Współczesny humanizm i jego wpływ na przemiany w obrębie geografii.* Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica, 7, s. 3-18.**

2007

Globalizacja, multikulturalizm i przemiany tożsamości. Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 8, s. 3-14.

***Kulturowy zwrot w geografii.* [W:] Maik W., Rembowska K., Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 3 – Geografia a przemiany współczesnego świata.* Wyd. Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 189-202.**

Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 3 - Geografia a przemiany współczesnego świata. Wyd. Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, 316 s. (redakcja - współautorzy: W. Maik, A. Suliborski).

2008

***Człowiek – czas – przestrzeń. Erozja więzi człowieka z Ziemią.* [W:] Maik W., Rembowska K., Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 4 – Terytorium, region, miejsce - czas i przestrzeń w geografii.* Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 57-70.**

***Kulturowy aspekt przemian rynku usług.* [W:] Rochmińska A. (red.) – *Theoretical and empirical researches on services during socio-economic changes.* Space-Society-Economy, No. 8. University of Łódź, Department of Space Economy and Spatial Planning, Łódź, s. 5-15.**

***Miasto postmodernistyczne. Perspektywy badań geograficznych.* Acta Universitatis Lodziensis, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 9, s. 3-13.**

Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 4 – Terytorium, region, miejsce - czas i przestrzeń w geografii. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, 232 s. (redakcja - współautorzy: A. Suliborski, W. Maik).

2010

Integracja i dezintegracja społeczno-przestrzenna. Współczesny wymiar problemu. [W:] Suliborski A., Przygodzki Z. (red.) – *Łódzka Metropolia. Problemy integracji społecznej i przestrzennej*. Wydawnictwo Biblioteka, Łódź, s. 13-22.

2011

***Paul Vidal de la Blache a współczesne badania lokalności.* [W:] Maik W., Rembowska K., Suliborski A. (red.) – *Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 5 – Ujęcia i problemy badawcze we współczesnej geografii.* Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 55-61.**

2012

***Geografia regionalna jako opowieść*, [w:] Maik W., Suliborski A., Rembowska K. (red.) – Podstawowe idee i koncepcje w geografii, tom 6 – Geografia regionalna – scalenie i synteza wiedzy geograficznej. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 73-80.**