

*Krystyna Rembowska*

## **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 geografę 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 w jego stosunek do świata, a ponadto w 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 łańdźcu 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 mechaniczny (Entrikin 1976), z uwzględnieniem jego zdolności twórczych, indywidualności i subiektywizmu w interpretacji otaczającego świata.

Zdaniem Leya (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 przewyżnianiu 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, wrywając je z ich konstelacji. Holistyczne ukierunkowanie humanizmu różni się bardzo od holizmu związanego z teorią systemów. Humanisci 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, że „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 pozwoliłaby filozofom dotrzeć „z powrotem do rzeczy samych w sobie”. Jest to metoda radykalnego empiryzmu, metoda poszukująca przedzałożeniowych źródeł wiedzy, metoda 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 sobie subiektywności itranscendentalnej względem niej przedmiotowości było pomysłem kartezjańskim. Skoro przedmiot jest transcendentálny 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 transcendentálny przedmiot, trzeba jego transcendencję przedstawić jako element immanentnego sensu podmiotowego. Wiedza o transcendentálnym świecie przedmiotów możliwa jest więc tylko jako wiedza o ukonstytuowanym przez świadomość sensie tego świata.

Husserl (1967) podkreśla nierozzerwalny 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 napotykałmy 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 transcendentálny 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 transcendentálny,

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. Pomędzy świadomością a rzeczywistością 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 są 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 transcendentale” i podstawę tego zjawiania 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 transcendentálny, 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 naukowych. 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 antenatom 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 Heideggera (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 osiągnięcia celów. W ten sposób sytuacja lub środowisko mogą ograniczać tę możliwość, ale nie ograniczają wolności wyboru (Heidegger 1977).

Egzystencjalna interpretacja koncepcji sytuacji i 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 Sartre'a (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 kalafiolem”. 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 zaadaptowaniu metody fenomenologicznej do badań egzystencjalnych. Połączenie metody fenomenologicznej z koncepcją człowieka zanurzonego w swym egzystencjalnym świecie, jest podstawą 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 uzasadniona w geografii, podstawy wiedzy geograficznej leżą bowiem 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, sformułowanej z nienaukowego punktu widzenia. Geografowie związani z nurtem humanistycznym mogą być najlepiej określani jako geografowie dążący do przywrócenia przednaukowej świadomości otoczenia. Fenomenologia egzystencjalna, fenomenologia świata żywego jest perspektywą wybraną przez geografów humanistycznych do przywrócenia tej pierwotnej świadomości (Entrikin 1976).

Geografowie oferują różne interpretacje kierunków humanistycznych w obrębie swej dyscypliny, wszystkie one jednak zaznaczają wagę wnoszonych do świata człowieka wartości, usytuowanych przed czynnikami obiektywnymi, ustanowionymi w geografii naukowej. Utrzymują, że studia nad zachowaniami 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 transcendentny, 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 koncepcjach 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 więc 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 do przestrzeni. Przestrzeń egzystencjalna jest podstawą 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 np. 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 raczej w ludzkich sytuacjach, 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 liczby zjawisk w opisywanej strefie. Przykładem tej koncepcji jest teoria miejsca

centralnego. Przykłady miejsc specyficznych można znaleźć natomiast w geografii regionalnej i historycznej.

Termin „miejsce” jest dla humanistów 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. Ażebym 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–środo-wisko. 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 fizyczna 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 autorka zaznacza, 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. Posługuje 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, 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 charakter głównie heurystyczny. Często zbyt niemu 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. Humanisci 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 podkreślają 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 wszechwiedzący, ani wszechpotężni (Ley 1981).

Programowa wizja pola badawczego geografii humanistycznej prezentowana przez Leya i Samuela (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 geografie 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). Praca nad zgłębianiem subiektywności krajobrazu została posunięta o krok dalej dzięki odkurzeniu koncepcji geozofii Wrighta (1966) przez geografów kultury i geografów historycznych. Większą wagę 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. Intelktualne więzi między geografiami humanistyczną a tzw. nową geografiami 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 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*, London.
- Berque A., 1996, *Etre humains sur la terre*, Paris.
- Buttimer A., 1974, *Values in Geography*, *Association of American Geographers*, „Resource Paper”, No 24.
- Buttimer A., 1978, *Charism and Context*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Casgrove D., 1978, *Place, landscape and the dialectics of cultural geography*, „Canadian Geographer”, No 22.
- Casgrove D., 1979, *John Ruskin and geographical imagination*, „Geographical Review”, No 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:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa 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”, No 66.
- Entrikin J. N., 1979, recenzja pracy: D. Ley, M. S. Samuels, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, „Economic Geography”, No 3.
- Galewicz W., 1990, *E. Husserl – program filozofii fenomenologicznej*, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, Warszawa.
- Gibson E., 1978, *Understanding the subjective meaning of places*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Gould P., 1979, *Geography 1957–1977: the Augen period*, „Annals of the Association of American Geographers”, No 69.

- Gregory D., 1978, *Ideology, science and human geography*, Hutchinson, London.
- Harvey D., 1979, *Monument and myth*, „Annals of the Association of American Geographers”, No 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”, No 29.
- Ley D., 1978, *Social geography and social action*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Ley D., 1980, *Geography without man: a humanistic critique*, Oxford University, „Department of Geography Research Paper”, No 24.
- Ley D., 1981, *Cultural/humanistic geography*, „Progress in Human Geography”, vol. 5.
- Ley D., Samuels M. S., (eds) 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”, No 51.
- Mercer D. C., Powell J. M., 1972, *Phenomenology and Related Non-Positivist Viewpoints in the Social Sciences*, Monash University Publications, in Geography.
- Michalski K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa.
- Mounier E., 1964, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Znak, Kraków.
- Olsson G., 1978, *On Ambiquit*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Philo Ch., 1999, *More words, more worlds: reflections on the „cultural turn” and social geography*, Doc. Anal. Geogr, No 34 [Barcelona].
- Ralph E., 1970, *An Inquiry into the Relations Between Phenomenology and Geography*, „Canadian Geographer”, vol. 14.
- Ralph E., 1973, *The Phenomenon of Place*, University of Toronto.
- Rembowska K., 1999, *Amerykańska szkoła geografii kultury*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Geographica Socio-Oeconomica, 2.
- Reville G., 1994, *Working the system, Environment and Planning D*, „Society and Space”, No 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”, No 69.
- Samuels M., 1978a, *Existentialism and Human Geography*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Samuels M., 1978b, *Individual and landscape: thoughts on China and the Tao of Mao*, [w:] D. Ley, M. S. Samuels, eds, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Maaroufa Press, Chicago.
- Samuels M., 1979, *The biography of landscape*, [w:] T. Meaning ed., *The interpretation of ordinary landscapes*, Oxford University Press, New York.

- Sauer C., 1925, *The Morphology of Landscape*, „University of California Publications in Geography”, No 2.
- Scott A., 1976, *Review of Birds in egg by G. Olsson*, „Annals of the Association of American Geographers”, No 66.
- Sibley D., 1995, *Geographies of exclusion*, London.
- Smith S. J., 1984, *Practicing humanistic geography*, „Annals of the Association of American Geographers”, No 3 (74).
- Spiegelberg H., 1971, *The Phenomenological Movement*, vol. 1.
- Tuan Y. F., 1971, *Geography, Phenomenology and Study of Human Nature*, „Canadian Geographer”, vol. 15.
- Tuan Y. F., 1973, *Ambiguity in attitudes toward environment*, „Annals of Associations of American Geographers”, No 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”, No 2 (66)
- Tuan Y. F., 1987, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.
- Wright J., 1947, *Terrae Incognitae: the place of imagination in geography*, „Geographical Review”, No 37.
- Wright J., 1966, *Human nature in geography*, Harvard University Press, Cambridge.
- Znaniecki F., 1912, *Humanizm i poznanie*, „Przegląd Filozoficzny”.
- Znaniecki F., 1931, *Miasto w świadomości jego obywateli*, WPIS, Poznań.

Krystyna Rembowska

## MODERN HUMANISM AND ITS IMPACT ON CHANGES IN GEOGRAPHY

Humanism is a new theoretical and methodological approach in modern human geography, which puts a premium on man as an existential and cognitive subject. Its philosophical background is to be found in phenomenology and existentialism. The principles and methodology of humanism exert a marked impact on objectives of geographical researches and basic geographical notions and categories. It not only offers the most profound model of man in the whole geographical tradition, but also modifies the meaning of such fundamental categories as space and environment. The principal geographical category of humanism is the 'place' regarded as a core of meaning. Owing to humanism geographers are able also to redefine the meaning of human environment. Furthermore, humanism became a theoretical basis of 'new' geography of culture and 'cultural' turn in geography.

dr hab. Krystyna Rembowska  
Katedra Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych UŁ