

**Марко Шкорић**

*Одсек за социологију  
Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду  
marko\_skoric@yahoo.com*

**Алфред Кребер и концепт суперорганског\***

**Апстракт:** Алфред Кребер је био студент Франца Боаса и зато је Боасов утицај видљив у неким аспектима Креберовог односа према биологији. Ипак, у теоријском смислу, највећи Креберов допринос представља преформулација Спенсеровог суперорганског преко којег је анализиран појам културе. У раду се анализира Креберова верзија суперорганског, критике које су му поводом тога упућене, али и каснија (наводна) промена теоријске позиције. Такође, у Креберовом антрополошком систему битне су класификација наука и конфигурације, које су у тесној вези са ранијим артикулацијама суперорганског. На крају се указује на штетне последице оваквог схватања по саму антропологију када се ради о њеној повезаности са биологијом и еволуцијом.

**Кључне речи:** Алфред Кребер, суперорганско, култура, конфигурације, релативизам

**Утицај Франца Боаса и однос према биологији**

Начин мишљења карактеристичан за нашу Западну цивилизацију био је у формулисању комплементарних антитеза, балансирању међусобно искључивих опозита. Један од ових парова идеја са којима се наш свет бори неких две хиљаде година изражава се речима тело и душа. Други пар који је служио корисној сврси, али којег сада наука жели да се ослободи макар у одређеним аспектима, јесте дистинкција *физичког* и *менталног*. Трећа дискриминација јесте она о *виталном* и *друштвеном* или другачијом фразеологијом речено, о *органском* и *културном* (Kroeber 1917, 163; курзив у оригиналу).

---

\* Рад је настао током рада на пројекту „Значај партиципације у друштвеним мрежама за прилагођавање евроинтеграцијским процесима“ (број пројекта – 179037), финансираном од стране Министарства за науку.

Алфред Луис Кребер (Alfred Louis Kroeber 1876–1960) свакако је нај-познатији ученик и следбеник Франца Боаса у антрополошким круговима, иако сигурно не и најпопуларнији ако се рачуна тираж његових књига и статус познате личности (за биографске податке види Steward 1961; Degler 1989). На својим институционалним почецима антропологија је постојала првенствено у музејима и стекла је две компоненте – једну, која потиче од природне науке и која се бави колекцијама, класификацијама и природном историјом, и другу, хуманистичку, која се тиче естетске димензије и самих изложби. Трећа компонента, која потиче из друштвених наука, дошла је тек касније и повезала је антропологију с економијом, социологијом, политичком науком, психологијом и географијом на универзитетима. Кребер никад није у потпуности прихватио ову трећу компоненту и највише су га занимале природна историја и хуманистичке дисциплине (Steward 1961).<sup>1</sup> Он, дакле, никада није био физички антрополог и археолог, упркос интересовањима за праисторију, тако да његови доприноси овим пољима нису велики и значајни.

Кребер је 1901. године као први Боасов докторанд одбранио докторат о уметности Арапахо Индијанаца (Kroeber 1901) и ту се могу пронаћи клице утицаја на каснија схватања антропологије као науке, иако не треба заборавити ни утицај класичног образовања. У великој мери су класично образовање, интересовање за естетику, стил и интуитивно мишљење обликовали Креберов став према којем антропологија не може да буде нешто више од хуманистичке дисциплине. Каријеру је започео са неокантовским претпоставкама о историји и није их се никад ослободио (Harris 1968/2001).

Заштитни знак његове антропологије било је спенсеровско схватање културе као суперорганског феномена, које је утицало и на његово виђење психологије и антропологије. Више га је занимао утицај културе на индивидуу него утицај индивидуе на културу. Кребер је као и велики број његових савременика био под утицајем психоанализе и на почетку каријере много тога је читао из психоаналитичке литературе, сам је био подвргнут психоанализи током три месеца 1920. године, а у Сан Франциску је између 1921. и 1923. године био психоаналитичар. Праксу је напустио само због универзитетских обавеза (Steward 1961). С обзиром на то да је био противник редукционизма, сматрао је да су проблеми личности на психолошком нивоу другачији од културних проблема на суперорганском или социокултурном нивоу. Као што ћемо видети, можда основно обележје Креберове антропологије јесте релативизам, често прожет холизмом.

<sup>1</sup> Упркос свим теоријским разликањима са Кребером, Стјуард књигу *Anthropology* (издање из 1948. године) наводи као вероватно најважнију књигу из антропологије (Kroeber 1923/1948).

Упркос раширеном схватању, Франц Боас не представља антрополога који је у потпуности запостављао биологију и њен значај за антропологију (види Škorić 2011), а ситуација са Кребером је још сложенија. На први поглед његов концепт суперорганског може да се схвати као спенсеризам или као Диркемов социологизам, иако детаљнијим истраживањем долазимо до закључка да се не ради о пуком понављању онога што су рекли његови велики претходници. Када се говори о концепту културе он је временом постајао све нејаснији. Интуитивно сви знају шта се под њим подразумева, али за сада је у друштвеним наукама буквално немогуће доћи до дефиниције која би била задовољавајућа и која би била могућа за операционализацију без већих контроверзи.

Ако се код Боаса могу наћи неке назнаке пута којим је америчка антропологија кренула, у смислу умањивања улоге биологије у антрополошким разматрањима, код Кребера су ова схватања најекстремнија, што не значи аутоматски да је он у потпуности желео да избаци биологију из антропологије. Боас је од 1900. године почео да наглашава важност разликовања биологије од културе, а до 1911. заузима став да култура није израз менталних квалитета (Boas 1911/1938). Неколико година касније Кребер објављује свој најконтроверзнији и вероватно најпознатији рад, “Superorganic” (Kroeber 1917), у којем се јасно указује на пресудни утицај културе на човека, односно на неважност утицаја биологије. Међутим, овај рад не представља прву формулацију те идеје, већ кулминацију таквог начина мишљења.

Кребер је наставио тамо где је Боас стао када је културу поставио као алтернативу раси. Међутим, док су Боасови разлози за напад на расу претежно лично и идеолошки инспирисани, Креберов напад је готово у потпуности интелектуалне и професионалне природе. Он није јавно говорио о социјалној политици која се тиче црнаца и питања расе уопште, већ је одбацио расу као аналитичку категорију, али до те позиције је дошао кроз теорију, а не идеологију (Degler 1991).

У докторату који је објављен као рад (Kroeber 1901) могу да се нађу реченице које указују на Креберов став о антропологији као (не)науци: “Чим одемо даље од описа постојећих околности, све до истраживања порекла, улазимо у домен неодређености, домен сумњи које не можемо побити” (Kroeber 1901, 318). У раду се јасно износи став да антропологија може да изучава само тенденције: “[Д]олазимо до закључка да све потраге за пореклом у антропологији само доводе до погрешних резултата” (Kroeber 1901, 332). То значи да су за науку ум и његови производи без почетка.

Креберова одлучност да одвоји биологију од културе/историје почела је Боасовим инсистирањем на једнакости свих друштава по питању менталних потенцијала. У супротности са социјалним еволуционизмом у антропологији, који се заснивао на дарвинистичкој еволуцији (Darwin

1859/1964), Кребер и Боас су негирали да постоје међудруштвене разлике у културном потенцијалу, без обзира на данашње стање. Кребер је оптужио Дарвина да је побркао ствари. Од 1910. он је указивао на Дарвинове списе где се дивљаци постављају на пола пута између животиња и човека и замерио му је што је био слаб из етнологије, али признавајући му неприкосновеност у другим дисциплинама (Kroeber 1910). Кребер је истицао да су сви људи једнаки по рођењу и био је посебно заинтересован да установи универзалну моралност или вредности међу свим људским друштвима, јер по његовом мишљењу, поседовање вредности разликује људе од животиња, односно дефинише људе.

У то време, без обзира на критике упућене Дарвину и социјалном еволуционизму, Кребер је још увек признавао везу између културе и биологије. Суштина рада из 1910. године била је да се покаже како је морални смисао код људи “инстинктиван”, што је идеја под утицајем дарвинизма. Ако верујемо у то да је човек животиња која је еволуирала, онда извор људског морала и емоција морамо да тражимо код животиња (Richards 1987). Дакле, биологија је обезбедила разлог да верујемо да су сви људи једнаки по питању моралности, односно по капацитету да расуђујемо о добром и лошем, а моралност је карактеристика људске врсте, никако одређених народа. Креберова идеја о животињском или биолошком пореклу моралности у сличном облику ће се вратити у делима социобиолога (види нпр. Wilson 1975/2000), а вероватно се први пут јавља у књизи *The Descent of Man* (Darwin 1871/1882).

Кребер ипак није захтевао биолошку основу за своју претпоставку да сви људи имају једнак потенцијал. И он и Боас су кренули од исте претпоставке, али он је, за разлику од Боаса, признао да се ради о недоказаној претпоставци. Боас је ишао обрнутим путем и говорио је да они који су веровали у расу немају доказе (нпр. Boas 1940). Кребер се позивао на тадашња сазнања биологије како би раздвојио биологију и историју и уважавајући доказе против ламаркизма и Вајсманове радове (нпр. Weismann 1893a, b, 1895), није попут осталих покушао да реконцептуализује расу, већ да одбрани концепт културе (Kroeber 1916a). Његова поента је била у чињеници да постоји “зид” између гамета и зигота, што значи да биологија не може да објасни постигнућа или њихово одсуство у било којем друштву. Јер, ако постигнуће једне генерације не може да се пренесе преко наслеђивања, онда напредне расе не могу да се позивају на биолошке основе. Уместо тога, свака “раса” ствара своју културу, а групне разлике у култури нису под утицајем наслеђа. Сматрао је да биолози не желе доследно да примене сазнања која негирају ламаркизам, јер би им то онемогућило да објасне органску и социјалну еволуцију.

## Суперорганско

У теоријском смислу, Креберова најпознатија идеја јесте преформулација Спенсеровог суперорганског која је доживела кулминацију у истоименом раду из 1917. године (Kroeber 1917), али видели смо да неке назнаке почињу да се јављају и раније. Овај рад је најзначајнији за проблематику односа биологије и културе, тако да ће му бити посвећено највише пажње.

Модерни концепт културе датира из 1871. године и формулисао га је Едвард Барнет Тајлор:

Култура или цивилизација, схваћена у свом широком етнографском смислу, јесте она комплексна целина која укључује знање, веровање, уметност, морал, обичај и било које друге способности и навике које је човек стекао као припадник друштва (Tylor 1871/1920, 1).

На први поглед постаје очигледно да је у питању дефинисање културе преко људског понашања, а занимљиво је да се ова дефиниција још увек често помиње у литератури без обзира на то што није општеприхваћена и сасвим јасно се може рећи да је одавно превазиђена. Када се ради о Спенсеровом појму суперорганског, односно о мењању значења овог појма од стране Кребера, видећемо да је идеалистичка компонента имала примат, јер је култура схваћена као емергентни процес који је одвојен од органског света и који је типичан само за људе. Већина антрополога је пратила линију која иде од Тајлора, преко Кребера, наглашавајући да је култура јединствена људској врсти (Mundinger 1980).

Још 1910. године, у раду “The morals of uncivilized people” (Kroeber 1910), Кребер говори о томе да животиње поседују само инстинкте изнад којих не могу да се уздигну, али исто тако недвосмислено напомиње да је извор људске моралности у животињском животу, а да људе не разликују неки урођени капацитети моралности, већ цивилизација, односно разлике у цивилизацији. Дакле, већ у овом раду можемо да уочимо давање доминантног утицаја култури у односу на биологију, али и “рубиконизам”, односно идеју да човек ипак представља квантни скок у еволуцији када се пореди с осталим животињама. Такође, назире се и став из доктората, који ће доминирати његовим схватањем антропологије као (не)науке, а то је да свако трагање за пореклом културних ствари представља заблуду и јалову методолошку стратегију. Ипак, колико год ови ставови некад били јасно написани, не значи да су увек поштовани и да се нису макар донекле модификовали током каријере.

Кребер је антропологију видео као да у себи инкорпорира две гране које су међусобно непомирљиве – једна је биолошка и психолошка, а друга социјална или историјска. Поред тога, антропологија се бави и односом из-

међу биолошких и друштвених фактора, те он зато историјску антропологију, историју и социологију назива историјом, а физичку антропологију и психологију укључује у биологију (Kroeber 1915). То значи да се историја не бави агенсима који производе цивилизацију.

Ентитет цивилизације интринзично нема везе са индивидуалним људима, нити са агрегатом људи на којима почива. Он настаје из органског, али је независан од њега. Ментални процеси група људи су, на крају крајева, само сакупљени процеси индивидуа које реагују под одређеним специјалним стимулансима. Колективна психологија је, дакле, на крају сводљива на индивидуалну људску психологију, као што је она заузврат сводљива на органску психологију и физиологију. Али историја се бави материјалом који је суштински не-индивидуалан и интегрално друштвен. Историја се не бави односима цивилизације према човеку или организмима, већ међуповезаностима цивилизације (Kroeber 1915, 283–284).

Ментална конституција човека се од стране историчара претпоставља, али он је не користи како би разјаснио друштвене феномене, а исто важи и за лично и индивидуално – њима се историја не бави. У овом раду је јасно изложена Креберова верзија историјског партикуларизма. У набрајању осамнаест ставки видан је Боасов утицај, а једини важан изузетак налази се у шестој која гласи: “Лично или индивидуално нема историјску вредност, осим као илустрација” (Kroeber 1915, 284). То значи да историја и култура немају законе понашања и да се састоје претежно од понашања које обликује понашање које следи.

Док је Боасова идиографија све више постајала заинтересована за проблеме интеракције личности и културе, Кребер је концепт културе развијао у другом смеру и заговарао је потпуну субординацију индивидуе култури. Његове културолошке опаске унеле су немир међу боасовцима, у највећој мери зато што су личиле и подсећале на историјске детерминисте који су говорили против теорије о великом човеку у историји (види нпр. Carlyle 1841/1872; James 1880; упор. Ogburn and Thomas 1922; Merton 1957). Зато је у раду “The superorganic” велика пажња посвећена симултаним изумима, како би се доказала детерминисаност историје културним обрасцима, а не делањем индивидуа. Међутим, осим запостављања индивидуе, овај рад заговара и одвојеност антропологије од биологије.

Годину дана раније Кребер објављује три рада која су повезана с овом проблематиком (Kroeber 1916a, b, c). У њима је евидентно познавање теорије еволуције, разликовање дарвинизма од ламаркизма и критиковање жаловости ламаркизма као биолошке теорије. Дакле, Кребер је био експлицитни еволуциониста у биолошком смислу. Оно што му је сметало и што је замерао биолозима јесте посматрање друштвеног као органског (Kroeber 1916b), односно нераздвајање органских и социокултурних про-

цеса (Kroeber 1916c). Инсистирао је на томе да поред органске еволуције (коју никад није негирао) постоји и неоргански процес еволуције који зависи од друштвене трансмисије и акумулације знања. То значи да постоји дисконтинуитет између биолошких и културних процеса, односно да физичко окружење не представља фактор који може да објасни културу, као што то не може ни индивидуа.<sup>2</sup>

Средином друге деценије антрополози су били преокупирани развојем своје дисциплине и није их нарочито занимала проблематика о којој је писао Кребер (Degler 1991). Међутим, он је управо преко концепта суперорганског желео да покаже како је то разлог постојања антропологије као науке. Уколико не постоји домен стварности који можемо означити као супероргански и пронаћи неке његове специфичности, антропологија нема разлог свог постојања јер се не разликује од биологије. Поменуто одбацивање ламаркизма код Кребера представља предуслов научног проучавања културе.

У то време централни проблем биологије био је наслеђивање и нико од биолога није нашао за сходно да се бави Креберовим питањима. Херeditаризам је доживео свој врхунац, нарочито теоријом хромозома, и до 1917. године једина преостала стратегија одбране антрополога од биолошког детерминизма била је проглашење потпуне независности културне антропологије од биологије. Кребер је заједно са Робертом Лоуијем представљао једног од интелектуалних лидера млађе генерације антрополога и они су излаз из кризе видели у проглашењу независности своје науке и домена њеног изучавања. Њихов главни циљ био је да заштите културну антропологију од доминације биологије, а то су учинили преко инсистирања на независности социокултурних феномена од биолошких објашњења. Циљ није више била расправа са биолозима, као коју годину раније, већ заговарање теоријске позиције у којој су биологија и културна антропологија у потпуности раздвојене:

Психологија, расне разлике, географско окружење, показали су се неадекватним за интерпретацију културних феномена. . . . Култура је *sui generis* ствар која се може објаснити само преко себе саме. Ово није мистицизам већ сигуран научни метод. . . . [Е]тнолог би требало да постулира принцип *Omnis cultura ex cultura* (Lowie 1917, 66).

Или:

---

<sup>2</sup> С обзиром на то да је Кребер негирао било какав утицај природне селекције на културу, не чуди његов став да се животиње адаптирају на физичке, а човек на културне промене. Дакле, физичке и менталне разлике између животиња и човека су различите по степену, али оне органске или друштвене су квалитативне разлике, што је у супротности са данашњим знањима из биологије и генетике.

Принципи психологије нису у стању да објасне феномене културе као што гравитација не може да објасни архитектонске стилове. Изнад интерпретација које даје психологија постоји несводљива велика резидуа која захтева специјални третман и која самим својим постојањем оправдава *raison d'être* етнологије. . . . Способности и навике које човек стиче конституишу посебан аспект стварности који мора бити предмет посебне науке аутономне у односу на психологију (Lowie 1917, 25–26).

Ова борба Кребера и Лоуија била је првенствено политичка и идеолошка, јер им је главни циљ био да по сваку цену омаловаже интелектуалну доминацију екстремног херeditаризма који је растао од 1901. године и имао је све више уплива у антропологију. Зато су њих двојица били приморани да створе исто тако екстремну доктрину која би се могла представити као *omnis cultura ex cultura*, што је требало да значи да је културни феномен могуће објаснити само преко других културних феномена. Тако је култура постала *sui generis* домен стварности у којем индивидуе немају много удела. Кребер и Лоуи су, заправо, само учинили још један корак даље у односу на Боаса, који је још 1901. године у тексту “The mind of primitive man” експлицитно тврдио да је култура конструкт унутар којег не важе биолошки закони (Boas 1901).

Без обзира на то што је био велики поштовалац Дарвина, Кребер није увидео значај дарвинизма (и) за изучавање културе. Зато је на почетку свог најпознатијег рада писао о значају “формулације комплементарних антитеза” (Kroeber 1917, 163), од којих су најзначајније тело-душа, физичко-ментално и витално-друштвено (тј. органско-културно). Ово бркање и преклапање органског и друштвеног он је видео као последицу раста популарности идеје еволуције. “[О]рганска еволуција је суштински и неизбежно повезана са херeditарним процесима; социјална еволуција која карактерише прогрес цивилизације, с друге стране, није, или није нужно, повезана са херeditарним деловањима” (Kroeber 1917, 167).

У овом раду Кребер истиче и нешто што је дуго времена било контроверзно питање антропологије, а то је питање културе код осталих животиња. У доба када је он писао, а након њега и Лесли Вајт (White 1949), превалентно је било становиште које је фигуративно поменуто као рубиконизам, према којем су се само људи од свих осталих врста уздигли на културни стадијум егзистенције, што је често подразумевало и неку врсту трансцендирања биологије. “Дистинкција која се рачуна између животиње и човека није она између физичког и менталног, која је релативног степена, већ она између органског и друштвеног, која је разлика у врсти” (Kroeber 1917, 169). Дакле, јасно је да се мисли на то да суперорганско, односно друштвено, културно или социокултурно, трансцендира органско, односно да представља дисконтинуитет. Последица оваквог схватања јесте и у томе



што се назире Креберово схватање и подвојеност науке и историје. Наука би требало да се бави само органским, а историја друштвеним, и из овога се опет рефлектују ставови о неповезаности биолошке и друштвене еволуције, као и извесни антинаучни ставови.

### Критике суперорганског

Иако се у текстовима осталих Боасоваца нису могле наћи овакве екстремне тврдње, јасно је да они суштински нису имали ништа против, и тако је 1917. године, макар у теорији, дошло до раскида с биологијом у оквирима културне/социјалне антропологије. Креберова идеја је постала нека врста дисциплинарне матрице која је у себи садржала снажну идеолошку компоненту у виду система веровања који је захтевао одбацивање свега што није било у складу са “централном догмом”. Ово потискивање и одбацивање су у великој мери заслужни за закључке до којих је дошла Маргарет Мид (види Škotić 2013) и зато се ова парадигма може назвати Боасовском парадигмом. Она никада није стекла потпуну доминацију, али свакако је доминирала. Настанком и формулацијом ове парадигме културна антропологија је стекла независност, али интелектуални трошак стицања ове независности био је огroman. Тадашње раздвајање домена биологије и културе или урођеног и стеченог није било последица научних истраживања, већ идеолошког става (Degler 1989, 1991). О раду и појму суперорганско написано је неколико коментара (види нпр. Sapir 1917; Goldenweiser 1917; Kaplan 1965; Werner 1966; Amsbury 1966; Price 1973; Duncan 1980, 1981; Richardson 1981; Symanski 1981; Anderson 1984; Hanson 2004). Свакако најпознатије критике Креберовог становишта потичу од Сапира, Голденвајзера и Биднија (Bidney 1942, 1944, 1965).

У складу с основним идејама Франца Боаса и Сапир и Кребер се слажу око суштинских разлика између органског наслеђа и друштвене традиције, али не и око детаља. Тако је Сапир највише замерао на друштвеном детерминизму који негира значај индивидуе, иако се његова најпознатија примедба тиче Креберовог доказивања овог детерминизма. Креберови примери потичу из историје науке и историје изумитељства, али ту је много лакше “доказати” друштвени детерминизам него у домену религије, филозофије, естетике итд. Други проблем са Креберовом тезом јесте идеја да друштвено настаје из органског, али га преко некаквог непознатог принципа трансцендира. Онако како га Кребер посматра, друштвено представља последицу филозофске арбитрарности, скуп онога што зависи од друштвеног наслеђа, “кумулятивне технике преношења” (Sapir 1917, 444). Сапир се далеко више бавио проблемом културе и личности, тако да није могао да одобри Креберово раздвајање психичког и друштвеног.

Голденвајзер такође говори о детерминизму, али о културном или цивилизацијском, према којем се догађаји у историји дешавају онда када морају да се десе. Креберов доказ за ову тврдњу била су независна вишеструка открића. Међутим, Голденвајзер се слаже у неким битним аспектима са Кребером: 1) биолошко становиште не може да објасни друштвене феномене, (2) психолошко становиште такође, (3) проблем индивидуалне способности је ирелевантан у историји (Goldenweiser 1917).

На једном месту и сам Боас се изјаснио о суперорганском. Он (Boas 1928/1962, 245) је ову идеју критиковао и написао да нема потребе посматрати културу као “мистични ентитет који егзистира изван друштва његових индивидуалних носилаца и који се креће по сопственој сили. Живот друштва се одвија преко индивидуа које индивидуално и заједнички делају под притиском традиције у којој су одрасли и били окружени производима сопствених активности и активности њихових предака.”

Ипак, најтемељније критике Креберовом раду долазе од Дејвида Биднија, филозофа, који је поред Клакхона у највећој мери утицао на то да Кребер модификује своје становиште из 1917. године. Бидни је писао првенствено о филозофији културе:

Са филозофског становишта, најзначајније обележје тренутних дефиниција културе, како се може наћи у делима антрополога и социолога, јесте чињеница да они претпостављају или претежно реалистичко или идеалистичко становиште. Реалисти као група замишљају културу као атрибут или квалитет људског друштвеног понашања и обично дефинишу културу преко стечених групних навика, обичаја и институција. Тако замишљена, култура је неодвојива од живота људских бића у друштву; она је начин социјалног живљења и нема егзистенцију независно од стварне групе или група којима се приписује (Bidney 1942, 449).

Реалисти се међусобно највише разликују по томе да ли културу треба дефинисати преко друштвених ентитета или преко индивидуалних. Питање је, дакле, шта се наглашава као главни конституент културе. Тајлор, Боас, Вислер, Бенедикт и Мид сматрају да се култура састоји од “стечених способности, навика или обичаја и да је култура квалитет или атрибут људског социјалног понашања и да нема сопствену независну егзистенцију” (Bidney 1944, 31). То је реалистичка позиција, јер је култура атрибут стварних индивидуа и друштава које постоје независно од посматрача, док постоје и идеалистичке дефиниције за које је најважнија чињеница да је култура знање које се преноси комуникацијом (види Bidney 1944).

У антропологији се култура најчешће представљала као нека врста културног друштвеног наслеђа које се преноси с генерације на генерацију, с тим што се оно концепира на различите начине код реалиста и код идеалиста. Реалисти културу виде као сачињену од материјалних артефаката и

нематеријалних обичаја, идеала, идеја, правила итд. Идеалисти друштвено наслеђе схватају платонистички, у смислу да је свака култура “апстракција од историјског комплекса идеационих традиција” (Bidney 1944, 32). То је објективни идеализам, јер идеје трансцендирају реалност и постају нека врста суперорганског ентитета. Ова позиција се разликује од хуманистичког или персоналног идеализма, где се култура састоји од норми или идеала понашања које је човек сам створио и који немају реалну егзистенцију изван људског стваралачког ума. У оба становишта стварни културни ентитети су концептуалне природе, а не њихова материјална репрезентација.

Оба екстремна схватања чине грешке. За реалисте је типична позитивистичка погрешка, јер се друштвени идеали посматрају само као статистички просек индивидуалних пракси и бркају се стварни и идеални аспекти културе. Идеалисти чине нормативистичку погрешку, јер дефинишу културу преко друштвених идеала и искључују стварне друштвене праксе друштва. Додељивање атрибута неким културним идеалима је метафизичка погрешка, покушај да се дође до природних закона културног развоја је натуралистичка погрешка, док је хипостазирање културе као суперорганског ентитета културалистичка погрешка (Bidney 1944).

Кребер је Спенсеров појам суперорганско (Spencer 1874/1897) прилагодио за употребу у етнологији, где се мисли на суперпсихички, аутономни ниво феноменалне стварности који је независан од процеса биологије и психологије, а касније је правио разлику и између суперорганског нивоа културе и нивоа друштва. Циљ му је био да успостави културну антропологију као аутономну науку и да спречи редукцију културних феномена на “нижи ниво” стварности, тј. на психологију и биологију. Индивиде су тако представљене као пасивни носиоци културе и сви културни феномени се објашњавају историјски и каузално, преко других културних феномена. Култура као целина се схвата као историјски и еволуциони ниво стварности, који је подложен сопственим законима (Bidney 1965).

### Класификација наука и схватање конфигурација

У раду који је објављен годину дана након рада “The superorganic” (Kroeber 1918) Кребер пише о четири врсте феномена који поседују “једнаку стварност”: феномени материје и силе као такве (неорганско), живота као таквог (органско или витално), свести (ментално, органско или психичко) и друштвеног живота или културе (цивилизацијско, суперорганско или суперпсихичко). Из овога следи критика монистичког и залагање за плуралистички став по питању постојања најмање четири врсте наука: физичке и хемијске (домен неорганског), биолошке (домен органског као

таквог), психолошке (психички аспекти органског или менталног као таквог) и друштвене (супероргански феномени).

Постоји још једна подела која се тиче знања, односно потраге за подацима. Подаци се могу добијати директно или их ми можемо тражити. На основу ових критеријума можемо направити разлику између историјских (само посредно се баве механизмима) и неисторијских (занимају их механизми). Примена ове класификације омогућава поделу на осам наука:

	Формулација процеса	Представљање феномена
Супероргански феномени	Социјална психологија	Културна историја
Ментални органски феномени	Психологија	Биографска историја
Витални органски феномени	Физиологија	Природна историја
Неоргански феномени	Физика, хемија	Астрономија, геологија

У том раду можемо наћи Креберове закључке о социологији као науци, који се могу довести у везу са неким Диркемовим идејама (Durkheim 1895/1982). “Као наука, може се рећи да [социологија] није произвела ништа . . . ” (Kroeber 1918, 646). Социолози су, дакле, практиковали “слабу психологију” или још слабију биологију, а за то време могли су да развију озбиљну науку. “Социологији треба специфичан социолошки садржај и специфичне социолошке методе уколико жели да буде социологија” (Kroeber 1918, 648). То значи да је социологија кокетирала с “бастардном психологијом и биологијом” (Kroeber 1918, 648). Начелно се можемо сложити с констатацијом да су психологија и биологија (као и социологија) тада биле на свом почетку, тако да Диркемови ставови не морају нужно да се тумаче само као корак ка интелектуалном изолационизму колико као скретање пажње на критичко прихватање идеја које долазе из такође неразвијених наука (Durkheim 1895/1982). Међутим, не можемо се сложити с Креберовим холизмом и апсихологизмом, када каже да је могућа наука која “друштвене феномене и силе [схвата] као културне, а не као агрегације или производе психичких феномена и сила” (Kroeber 1918, 650). На овај начин проблем са суперорганским може да се тумачи и као питање односа антропологије/социологије с другим наукама, првенствено са психологијом. Дакле, са становишта логике научног објашњења можемо поставити питање има ли смисла објашњавати културу са становишта културе или културни феномени морају бити објашњени преко психолошких феномена?

Већина критика суперорганске концепције културе може да се подели у две групе. Првој групи припадају критике које одбацују могућност

објашњавања културних феномена у потпуности преко себе самих, јер ти феномени немају независну онтолошку егзистенцију, већ су у стварности увек повезани са психолошким феноменима. “Другим речима, зато што култура не може да постоји без људских носилаца и зато што су у ‘стварности’ човек и култура нераскидиво повезани, ова позиција тврди да концептуално раздвајање културе од човека нарушава природу ове ‘стварности’” (Kaplan 1965, 961). Други тип критике креће од моралистичке позиције, која одбацује покушаје да се културни феномени објасне преко себе самих, јер је у питању детерминизам који човека редукује на лутку којом управљају безличне културне силе над којима нема контролу.

Ипак, иако је то можда очигледно, није на одмет нагласити да овај проблем може да се третира онтолошки и методолошки. У онтолошком смислу није тешко увидети погрешност концепције суперорганског, али ако се говори о његовој методолошкој употреби ситуација је далеко комплекснија. У принципу, методолошки је могуће апстраховати те феномене “као да” су независни од организама од којих зависе, што се може видети код Диркемових друштвених чињеница (Durkheim 1895/1982). Зато се мора направити разлика између онтолошке и методолошке концепције суперорганског. Након ове дистинкције Каплан (Kaplan 1965) истиче да, методолошки гледано, идеја о суперорганском има смисла. С друге стране, критичари ове идеје (нпр. Amsbury 1966; Werner 1966) сматрају да друштвене науке морају да се сведу на индивидуално понашање. На овај начин дебата о суперорганском може да се посматра и као методолошка дебата између индивидуализма и холизма.

Међутим, поставља се питање и о томе да ли је суперорганско потребно као методолошки алат, јер већ сам концепт о аутономним нивоима представља непотребно гомилање ентитета. Нема никаквих емпиријских доказа о неком трансцендентном аутономном нивоу стварности и све то ствара само нове методолошке проблеме, а никако их не решава (Duncan 1980). Коначно, опасности од реификације нису ништа мање од опасности које прете од редукционизма (Richardson 1981; Symanski 1981; Duncan 1981). Ако бисмо морали да донесемо некакву паушалну оцену тренутног стања у антропологији и социологији, могли бисмо да закључимо да се пронаучно оријентисани теоретичари све више окрећу индивидуализму, односно становишту према којем стварност друштвеног живота сачињавају индивидуе и њихове активности (види Hanson 2004).

Након Сапировог (Sapir 1917) приговора и критике, да је Кребер изабрао лак начин доказивања постојања образаца у култури тиме што се определио за демонстрацију преко науке и симултаних открића, он (Кребер) је покушао своју тезу да докаже на примерима филозофије, науке, филологије, вајарства, сликарства, драме, књижевности, музике и раста нација

(Kroeber 1944). Желео је да демонстрира начин на који културни обрасци стварају геније у одређеном броју кад год је време погодно за тако нешто, без обзира на то да ли су у питању Њутн или религијски оснивачи. У том смислу веома је интересантан и његов рад о дужини женских хаљина. Овај проблем га је занимао дуго времена, а 1940. године објавио је статистичку студију о три стотине година мењања моде. Тако су он и Џејн Ричардсон направили разлику између краткотрајних стилова и дуготрајних образаца (Kroeber 1919; Kroeber and Richardson 1940/1952).

Кулминација тезе о суперорганском, обрасцима и конфигурацијама налази се у делу *Configurations of Culture Growth* (Kroeber 1944, види и Kroeber 1951) које је писано седам година и које у принципу представља неуспех (Harris 1968/2001; упор. Parsons 1961, који ову књигу назива важном). Иако је одбацио потрагу за узроцима, Кребер је поставио питање о томе да ли су цивилизације биле сличне или не у производњи њихових највиших манифестација. Књига се може оценити као неуспех зато што аутор није успео да открије сличности у апстрактним кривуљама раста различитих цивилизација. Оно што је он пронашао били су мистични обрасци, односно нагли изливи креативне енергије у једном или у неколико естетских домена, али климакси су понекад били вишеструки, некад сингуларни, некад ограничени на неколико домена, некад су били присутни у свим итд. Кребер, дакле, није могао да пронађе ништа осим непредвидивог културног раста и дошао је до закључка да нема никаквих доказа за законитост у феноменима које је истраживао – нема никаквих цикличних, регуларно репетитивних и нужних закона.

Период раста је фаза у којој се логичке могућности система разрађују. На најранијим стадијумима прогрес је обично спор и неизвесан, али како процес раста јача темпо и ниво софистицираности расте. Кулминација се јавља када активност и продуктивност достигну врхунац, а завршава се када се све логичке могућности исцрпе. Тада долази до опадања које може да се одвија на неколико начина, као што је интерна дезинтеграција обрасца или тенденција ка механичкој репетитивности (Kroeber 1944).

Кребер је сматрао да релативна фреквенција генија представља индекс нивоа постигнућа. Логично је да генији буду једнако дистрибуирани кроз време, али то заправо није случај и овај феномен њиховог груписања у одређеним периодима рефлектује кривуљу раста. Током периода стагнације или (пр)опадања, ни најнадаренији појединци не могу да оставе свој траг у историји. Кребер је пишући ову књигу желео да пронађе неку предиктивност у виду циклуса раста и опадања преко поређења података историјски различитих образаца. Зато је на крају морао да закључи да кривуље раста не прате никакав закон, већ да приказују значајне историјске варијабилности.

Да би се у потпуности разумела Креберова анализа у овом делу важно је направити разлику између стилистичких образаца и кривуља раста. Образац је основни план који се налази иза филозофског система, уметничког стила и слично. У питању је скуп претпоставки, принципа и вредности које се елаборирају креативним импулсима и зато се обрасцу мора прићи субјективно. С друге стране, кривуља раста је једноставно успон и пад у нивоу постигнућа обрасца. Кривуља раста је спољашња манифестација динамичких фактора садржаних унутар субјективног обрасца и она је објашњива позивањем на те факторе. На пример, раст и кулминација грчке филозофије од шестог до трећег века пре нове ере могу се објаснити преко одређених претпоставки и принципа који су садржани у тој филозофској мисли (Kroeber 1944).

Креберова књига се бави првенствено кривуљама раста, а само спорадично обрасцима. Он се фокусирао готово искључиво на раст и опадање постигнућа преко појављивања генија. Разлога због којих се није више фокусирао на обрасце у овој књизи, иако образац омогућава разумевање, има неколико. Обрасци су бескрајно варијабилни и зато их није могуће мерити, док је ситуација сасвим другачија када се ради о кривуљама раста. Преко њих је могуће поређење конфигурација раста и на тај начин Кребер је могао да уочи фундаменталне сличности и разлике у расту, кулминацији и опадању културних феномена. Међутим, вероватно значајнији разлог за овакаву анализу лежи у чињеници да је он ипак био под великим утицајем боасовског емпиризма. Анализа образаца би захтевала неку врсту интуитивног приступа, док је коришћење генија као индекса раста могло да доведе до објективних закључака (Hatch 1973).

У раду “History and science in anthropology” (Kroeber 1935) Кребер говори о два приступа приликом изучавања феномена. Први је научни, који је уопштавајући и аналитички. Аналитички је зато што покушава да анализира ствари или догађаје, односно да их рашчлани на конституентне процесе, а уопштавајући је зато што покушава да дође до формулација које се могу применити на феномене који се не истражују директно. То су подаци који су независни од одређеног времена и простора. Укратко, научни приступ уништава феномене као феномене и претвара их у апстрактне концепте, попут закона, константи, математичких односа и слично (види и Kroeber 1936/1952).

Други приступ је историјски и синтетички, јер покушава да дође до дескриптивне интеграције. Појаве које се истражују не рашчлањује, већ их види као делове већих целина и покушава да међу њима пронађе односе. Може се трагати за две врсте односа – једни су дијахронични или темпорални, чиме се трага за историјским контекстом догађаја, али може се трагати и за синхроничним односима, односно покушати да се схвате

међуодноси између догађаја унутар једног временског оквира. У антропологији, синхронични приступ се састоји од смештања неке појаве, процеса или сличног у њен културни контекст. Поред тога што је синтетичан, историјски метод покушава да очува што је више могуће комплексности индивидуалних елемената, а циљ није у постизању генерализација које би имале широку примену, већ се феномени посматрају преко њихове јединствености и посебности. Историјски резултати су увек лоцирани у простору и времену (Hatch 1973).

Дакле, научни приступ изолује процесе, а историјски лоцира обрасце. Образац је веома важан за антропологију зато што се она у великој мери ослања на историјски метод и тај концепт води до неког облика интеграционе анализе у антропологији. Приступ преко образаца се, према Креберовом мишљењу, може применити на све сегменте културе. Он је културни систем поделио на најмање две компоненте – основна и секундарна обележја, иако је у својим каснијим делима говорио о њима као о стварној и вредносној култури (Kroeber 1938). Основни аспекти културе усмерени су ка практичним проблемима преживљавања и састоје се од обележја која имају везе са преживљавањем. Секундарна обележја културе су, с друге стране, експресије креативних импулса и експеримената, и секундарна култура се не суочава са стварношћу као основна култура, већ са вредностима.

Дистинкција између основних и секундарних обележја културе почива на неколико основа. Прво, иза ове две сфере културе леже фундаментално другачије мотивације. Основна обележја културе почивају на чисто практичним интересима, а секундарна обележја настају из осећања забаве и креативности. Зато она имају различите обрасце историјског развоја. Стварна култура је укореењена у објективним условима садашњости и фиксирана је у природи, јер рефлектује непосредне и практичне интересе људи и природних феномена са којима се суочавају. С друге стране, секундарна обележја културе руковођена су сопственим интерним принципима који су аутономни у односу на спољашње факторе. На пример, уметнички стилови се развијају у складу са чисто естетским вредностима.

Кребер се скоро искључиво бавио обрасцима секундарне културе и буквално је игнорисао основна обележја. Ово је зачуђујуће, с обзиром на то да термини “основни” и “секундарни” имплицирају да је оно што је основно ипак важније и да му треба посветити више пажње у истраживањима. Основа је код њега сматрана за ограничавајући фактор. Тако је, рецимо, адекватан економски систем неопходан за развој вредносне културе, али кад се једном развије он се руководи *sui generis* принципима. Креберово схватање релативне независности вредносне културе било је под утицајем Боаса, за кога су културни феномени у великој мери били аутономни у односу на тешке захтеве живота. То све значи да за њега вредносна култура уопште



није секундарна, јер представља постигнуће људи, док она стварна представља свакодневицу и скромност и не испољава прави људски потенцијал.

Кребер је након *Конфигурација* био разочаран, јер сада је ова књига представљала само пуку елаборацију појма суперорганског, а резултат је био све мањи отпор према “идиосинкратичним и етноцентричким интуицијама” (Harris 1968/2001, 330). Није било много антрополога који су били спремни да га прате у задатку који је поставио у овој књизи. Помало је чудно то што је главна подршка за идеју најпознатијег Боасовог ученика дошла од најпознатијег Боасовог критичара, Леслија Вајта (White 1949). Ипак, не треба мислити да су Вајт и Кребер имали много тога заједничког (види и Kroeber 1948; White 1946, 1954; Anderson 1984).<sup>3</sup>

Вајт је ову књигу видео као Креберов покушај да се коначно удаљи од Боаса и његовог претераног партикуларизма, али такође је сматра неуспешном (White 1946). Главни разлози за тај неуспех налазе се у две теоријске грешке које потичу од Боаса. Прва је бркање историје и еволуције. Историја је за Вајта “темпорална секвенца јединствених догађаја”, док је еволуција “темпорална секвенца форми” (White 1946, 82). Боас и његови следбеници разликовали су само две врсте културних процеса које су називали историјом и науком, где се наука бави само нетемпоралним процесима, а под историјом су подразумевали и историју и еволуцију. Међутим, Вајт као еволуциониста раздваја историју од еволуције и историја нечега је сасвим другачија од еволуције нечега. Историја се односи на феномене као јединствене догађаје и говори се о конкретном времену и месту, док се еволуција односи на класе феномена, без освртања на посебно место и време. Историја је партикуларизујућа, еволуција је уопштавајућа.

<sup>3</sup> Вајт (White 1949) је детерминанте културе видео у самој култури и зато се она може тумачити само као *sui generis* појава. Постоје индивидуални и друштвени психолошки фактори у људском понашању, али исто тако постоје и егзосоматски, културни фактори у виду традиције, обичаја, установе итд. Културни фактори постоје независно од организма, као што за Диркема (Durkheim 1895/1982) друштвени фактори постоје независно од индивидуе. Дакле, друштвене акције су детерминисане културним обележјима и није их могуће објаснити индивидуалним психолошким процесима. За субхумане врсте формула понашања гласи:  $p_d - f(p)$ , што значи да су душевне промене функција промена у телесној структури; док је за људе формула другачија:  $P_d - f(P_k)$ , што значи да су промене у душевном животу људи функције вантелесне традиције, односно културе. То значи да не ствара људска природа извесне културне установе, већ да установе детерминишу осећања и понашања људи. Исто тако, и људска свест има порекло у друштву и култури. Вајтов закон о енергији и културној еволуцији заснован је на убеђењу да све културе садрже три опште класе феномена: технологију, друштвену организацију и филозофију, с тим што је примарни и детерминишући фактор технологија.

У овој концептуалној конфузији лежи први разлог Креберовог неуспеха, јер је он покушао да уопшти историју, што Вајт сматра немогућим задатком. Он је радио на историји, а покушао је да објасни раст и тако је дошао до партикуларних историја. Друга грешка јесте у покушају да се до универзалија или закона дође индуктивним методом. Боас је дедуктивне генерализације сматрао безначајним у научном смислу, а Кребер никад не успева да дође до универзалија услед великог броја партикуларних чињеница (види и Kroeber 1931, 1943, 1957).<sup>4</sup>

Вајт је годину дана раније такође критиковао боасовце због тога што говоре о “антитези дифузије и еволуције” (White 1945). Како би одбранио своју позицију (нео)еволуционизма, он покушава да истакне како код Тајлора (Tylor 1871/1920) и Моргана (Morgan 1877) процес дифузије није заповстављен како се то обично мисли, с тим што они дифузију нису схватили као препреку еволуционом процесу. Из овог следи да су за еволуционисте дифузија и еволуција комплементарни процеси – они описују културни процес преко стадијума развоја, али ништа не говоре о народима или племенима. Дакле, према овој теорији, културно обележје или комплекс Б је настао из обележја или комплекса А, а развија се или иде ка обележју или комплексу Ц. Не говоре о томе да племе мора да прође кроз стадијуме А и Б пре него што дође у стадијум Ц, јер им је јасно да племе може да стекне културу стадијума Ц дифузијом, а да не мора да прође кроз стадијуме А и Б. “Тиме што су еволуционистима приписали веровање да сви народи морају да прођу кроз исте серије стадијума културног развоја Боасова школа их је учинила зачуђујуће непажљивом и глумом групом људи” (White 1945, 348).<sup>5</sup>

## Покушај промене теоријске позиције

Као што је речено, Кребер је највише под утицајем Биднија и Клакхона 1946. године променио неке своје ставове о култури као суперорганском (Rolston 2003).<sup>6</sup> То се јасно може прочитати у неколико његових каснијих

<sup>4</sup> Вајт највише хвали Креберов културолошки приступ, јер се ова књига не бави психологијом, већ првенствено културом.

<sup>5</sup> Овај Вајтов рад је изазвао бројне полемике (Lowie 1946; Bidney 1946, 1947; Radcliffe-Brown 1947, 1949; White 1947).

<sup>6</sup> Ролстон чак истиче како Кребер није у потпуности веровао у нову теоријску позицију и наводи како се врло брзо вратио на првобитну позицију (Rolston 2003, 930n18). Хач (Hatch 1973) не помиње утицај Биднија и Клакхона, већ сматра да је промена уследила вероватно зато што је идеја о културном детерминизму противречила Креберовим идејама о креативности, јер је он људски интелект видео као делимично независан од културе.

публикација. Тако је у раду који се бави испитивањем Вајтовог схватања културе написао: “[С]преман сам да признам да култура егзистира само у особама, у смислу да почива, има своје место, само у њима” (Kroeber 1948, 409). Слични ставови могу се наћи и у уводном поглављу његове чувене књиге *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory* (Kroeber 1923/1948), као и у раду “History of anthropological thought” (Kroeber 1955a, 294), када директно пише о значају биологије за антропологију, нарочито о “разумевању органске еволуције, као предуслову за културни раст”. Најпознатија је ипак формулација у књизи *The Nature of Culture* (Kroeber 1952a, 22–23; види и Greenberg 1954; White 1954), у предговору поново штампаном раду “The superorganic”. У том кратком предговору он каже да је рад представљао нешто што се чини као “антиредукционистичка прокламација независности од доминације биолошког објашњења социокултурних феномена” (Kroeber 1952a, 22). Међутим, преко тридесет година касније признаје да таквих опасности заправо није ни било. “Биолози су, заправо, игнорисали друштво и културу” (Kroeber 1952a, 22).

У књизи коју је писао са Клакхоном *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Kroeber and Kluckhohn 1952), култура се дефинише као логички конструкт заснован на проучавању људског понашања и бихевиоралних производа који се не смеју изједначити са било којим начином стварног понашања.<sup>7</sup> Онтолошки, култура је редукована са највишег нивоа стварности (који је заузимала у тексту “The superorganic”) на најнижи ниво стварности – *ens rationis*, односно на ствар разума или конструкт антрополошког ума. На овај начин обрасци културе могу се посматрати као одвојени од стварног понашања, у сврху изучавања и анализе, али то не имплицира да је у онтолошком смислу култура *само* логички конструкт образаца или облика у уму антрополога. Концепт културе може да буде логички конструкт, али он се не сме бркати са стварном, егзистенцијалном културом која је посебан начин људског понашања и мишљења.

У питању је сигурно најпознатија књига која се бави покушајем дефинисањем културе. Аутори пишу о томе да идеја културе има експланаторну важност идеје гравитације у физици или еволуције у биологији (Kroeber

---

<sup>7</sup> Без обзира на то што су заједнички писали ову књигу, аутори нису делили исто становиште о култури и антропологији. Клакхон је био заинтересован за изучавање културе и личности, Кребер није. Клакхон је истраживање акултурације сматрао веома битним, Кребер није. Кребера није занимала примењена антропологија, Клакхон је промовисао такву антропологију. Клакхона је занимала теорија, Кребера далеко мање. Кребер (Kroeber 1952a: 3) себе назива “природним историчарем културе” и каже да није “формални теоретичар” и како је код њега “теорија нуспродукт”. Ипак, упркос свим тим разликама постали су блиски пријатељи (Rolston 2003).

and Kluckhohn 1952, 185). Међутим, сматрају да се она мора схватити као аутономни систем, односно као “релативна апстракција од личности и друштва” (Kroeber and Kluckhohn 1952, 186). Тако култура није нека мистична сила која делује на даљину,

већ је створена од стране индивидуалних организама и организама који делају као група. Она је интернализована у индивидуама и такође постаје део њиховог окружења преко посредства других индивидуа и културних производа. Чинови се одигравају: (а) у времену између особа, (б) у простору у окружењу које је делимично створено од других особа. Међутим, зато што се чиновни догађају у времену прошлост наставља да утиче на садашњост. Историја сваке групе оставља свој производ – конвенционално и до сада традиционално званог “култура” – који је присутан у особама, обликује њихове перцепције догађаја, других особа и окружујуће ситуације на начине који нису у потпуности детерминисани биологијом и притисцима окружења. Култура је посредујућа варијабла између људског “организма” и “окружења” (Kroeber and Kluckhohn 1952, 186).

Између личности и културе постоји непрекидна интеракција и само индивидуе ступају у интеракције, али наука мора да се бави апстракцијама и оне су дозвољене. Због тога антропологија може да говори о интеракцији између култура. Само “тврдоглави редукционисти одбацују . . . валидност свих емергентних система” (Kroeber and Kluckhohn 1952, 186).

Креберова и Клакхонова дефиниција представља стандардно схватање културе, али оно је проблематично зато што је исувише широко. Према тој дефиницији антрополози би требало да проучавају веровања других људи, њихове нормативне стандарде, експлицитне етнонауке, морал и религију, али и имплицитна или интуитивна разумевања тих појмова од стране људи. Она представља неку средину између чисто бихевиоралне дефиниције и чисто идеационе. С једне стране, они говоре да је култура нешто више од друштвених обичаја или образаца понашања који се уче и преносе са генерације на генерацију. С друге стране, она није само систем категорија, доктрина, пропозиција или симбола *per se*.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Пред крај живота Кребер је објавио један кратак коментар са Парсонсом (Kroeber and Parsons 1958, али и Kroeber 1959). Они истичу како у социологији и антропологији постоји тенденција да се детерминишући примат даје оним феноменима за које је одређени научник заинтересован. То значи да социолози често све културне системе сматрају за неку врсту изданка друштвених система, а антрополози друштвену структуру посматрају као пуки део културе. Културни и друштвени систем за њих остају аналитички засебни, али релативно међузависни, тако да се раскол између социологије и антропологије одиграо, не на концептуалном, већ на операционалном нивоу (види и Turk 1962 за критику ове позиције).

Кребер је често писао о томе да само човек поседује културу (види нпр. Kroeber 1917, 1928, 1923/1948, 1952a). Након рада “The superorganic” он је о тој теми најдеталније писао у раду из 1928. године (Kroeber 1928), о субхуманим почецима културе. Без обзира на то што је имао велико поштовање према Чарлсу Дарвину, питање је колико је заиста разумео све импликације теорије еволуције, иако ју је добро познавао (види Kroeber 1960). У овом раду користи аргументе који на први поглед само личе на дарвинистичке, јер он заправо заступа тезу о квалитативном јазу између човека и осталих животиња (види и White 1949). Ослањајући се на аргументе из 1917. године наводи три историјске дефиниције човека које га функционално одвајају од осталих животиња – човек је животиња која говори, политичка животиња и животиња која користи алате (Kroeber 1928, 330; види и Kroeber 1952b). Зато закључује да животиње не поседују културу, односно да нема доказа за тако нешто. Међутим, као еволуционисти, било му је јасно да виши примати поседују реакције и способности сличне нашим и манифестују макар неке “основне психичке састојке који улазе у културу” (Kroeber 1928, 341).

### Антинаучни релативизам

Као што смо могли да видимо, Кребер је током читаве каријере остао релативиста, што је пут који је трасирао својом докторском дисертацијом. Харис (Harris 1968/2001) ове његове ставове чак назива антинаучним. С друге стране налази се Хачова оцена (Hatch 1973) да је Кребер веровао како је научни приступ прикладнији за проучавање неорганских и органских феномена него за проучавање културе и људског понашања и да није искључио потенцијалну вредност научних изучавања у антропологији, већ да је само био песимистичан када се о њима ради. Харисова оцена је вероватно ближа реалној оцени Креберових ставова према (не)научности антропологије, о чему сведоче и његови ставови према раду студената.

У сваком случају, Креберова схватања представљају благо удаљавање од Боаса, јер је он тврдио да индивидуалне акције нису објашњиве само преко навике и обичаја и да је код човека веома важан импулс игре и забаве који мотивише индивидуе да остварују циљеве које прописује њихова култура. Током четрдесетих и педесетих година његови студенти су почели да оживљавају компаративни метод и трагање за историјским каузалним секвенцама, пре свих Џулијан Стјуард (Steward 1955). Они су својим радовима отворили врата научним објашњењима која су изазвала професорово негодовање или чак и презир, како то наводи Харис.

Ако је код неког антрополога култура (у највећој мери) била одвојена од биологије (и индивидуе), то је случај са Креберовом антропологијом. Он је

првенствено говорио о утицају групе на културу и утицају културе на групу и сматрао је да цивилизација почиње тамо где престају индивидуе. Интеграција се унутар цивилизације остварује језиком и оно што су научници називали расама Кребер је посматрао као социјално интегрисане агрегате, културне или интелектуалне производе који су резултат људске перцепције и искуства. Биологија и наслеђе немају улогу у њиховој производњи, тако да се преко њих не могу објаснити акције или култура неке друштвене групе. Ипак, ради коректности истакнута је и Креберова каснија позиција (види нпр. Kroeber 1955b), на основу које он пише о томе како је култура заснована на генетском потенцијалу, али у операционалном смислу увек ју је сматрао “супергенетичком”.

Такође, могли смо веома лако да уочимо како је Креберова концепција односа између индивидуе и културе изузетно слична Диркемовој. Обојица су говорили о емергентним карактеристикама групе/културе и док је Диркем тврдио да је узрок друштвене чињенице претходећа друштвена чињеница, Кребер историјске феномене видео као да им претходе други историјски феномени. Диркем је своју књигу објавио 1895. године, двадесетак година пре Креберовог објављивања својих идеја. С обзиром на то да се он не позива на Диркема, интелектуална повезаност ова два великана није јасна. Деглер претпоставља да би се позвао на Диркема да је на њега остварио утицај, јер би на тај начин учврстио своју позицију (Degler 1991). Он је био млади антрополог, а Диркем велико име и зато је можда пре у питању непознавање “суседне” дисциплине, што није ретко случај (Wilson 1990).

Поред свих својих инсистирања, Кребер се окретао биологији када је говорио о индивидуалном развоју. Слагао се са Голтоновим идејама о наслеђивању менталних карактеристика о којима је писао Голтон (Galton 1869/1925), иако није био еугеничар. Наслеђе може да објасни различитости међу индивидуама, али не и међу групама и одатле следи његово схватање о томе да цивилизацију и историју не обликују појединци. Након Боаса, Кребера и Лоуија биологија или раса готово су у потпуности изгубиле значај при објашњењу понашања људи, али исто тако социјална/културна антропологија је све више губила контакте са биологијом и еволуцијом.

### Литература

- Amsbury, C. 1966. On culture: A critique of Kaplan's "Superorganic". *American Anthropologist* 68 (1): 224–226.
- Anderson, R. 1984. The superorganic and its environments in White's science of culture. *Journal of Anthropological Research* 40 (1): 121–128.
- Bidney, D. 1942. On the philosophy of culture in the social sciences. *The Journal of Philosophy* 39 (17): 449–457.
- Bidney, D. 1944. On the concept of culture and some cultural fallacies. *American Anthropologist* 46 (1): 30–44.

- Bidney, D. 1946. On the so-called anti-evolutionist fallacy: A reply to Leslie A. White. *American Anthropologist* 48 (2): 293–297.
- Bidney, D. 1947. The problem of social and cultural evolution: A reply to A. R. Radcliffe-Brown. *American Anthropologist* 49 (3): 524–527.
- Bidney, D. 1965. The contribution of A. L. Kroeber to contemporary anthropology. *International Journal of Comparative Sociology* 6: 266–277.
- Boas, F. 1901. The mind of primitive man. *The Journal of American Folklore* 14 (52): 1–11.
- Boas, F. 1911/1938. *The Mind of Primitive Man*. Revised Edition. New York: The Macmillan Company.
- Boas, F. 1928/1962. *Anthropology and Modern Life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Boas, F. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- Carlyle, T. 1841/1872. *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. London: Chapman and Hall.
- Darwin, C. 1859/1964. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (facs. ed. of 1st ed.) Cambridge and London: Harvard University Press.
- Darwin, C. 1871/1882. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Second Edition. London: John Murray.
- Degler, C. N. 1989. Culture versus biology in the thought of Franz Boas and Alfred L. Kroeber. German Historical Institute, Washington, D.C., Annual Lecture Series, No. 2. New York: Berg Publishers.
- Degler, C. N. 1991. *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford University Press.
- Duncan, J. S. 1980. The superorganic in American cultural geography. *Annals of the Association of American Geographers* 70 (2): 181–198.
- Duncan, J. S. 1981. Comment in reply. *Annals of the Association of American Geographers* 71 (2): 289–291.
- Durkheim, E. 1895/1982. *The Rules of Sociological Method (and Selected Texts on Sociology and its Method)*. Edited by Steven Lukes. New York: The Free Press.
- Galton, F. 1869/1925. *Hereditary Genius: An Inquiry into Its Laws and Consequences*. London: Macmillan and Co.
- Goldenweiser, A. 1917. The autonomy of the social. *American Anthropologist* 19 (3): 447–449.
- Greenberg, J. H. 1954. The nature of culture; Culture: A critical review of concepts and definitions. *American Anthropologist* 56 (3): 468–471.
- Hanson, F. A. 2004. The new superorganic. *Current Anthropology* 45 (4): 467–482. (With peer commentaries.)
- Harris, M. 1968/2001. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture – Updated Edition*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Hatch, E. 1973. *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
- James, W. 1880. Great men, great thoughts, and the environment. *The Atlantic Monthly* 46 (276): 441–459.
- Kaplan, D. 1965. The superorganic: Science or metaphysics? *American Anthropologist* 67 (4): 958–976.

- Kroeber, A. L. 1901. Decorative symbolism of the Arapaho. *American Anthropologist* 3 (2): 308–336.
- Kroeber, A. L. 1910. The morals of uncivilized people. *American Anthropologist* 12 (3): 437–447.
- Kroeber, A. L. 1915. Eighteen professions. *American Anthropologist* 17 (2): 283–288.
- Kroeber, A. L. 1916a. Inheritance by magic. *American Anthropologist* 18 (1): 19–40.
- Kroeber, A. L. 1916b. Heredity without magic. *American Anthropologist* 18 (2): 294–296.
- Kroeber, A. L. 1916c. The cause of the belief in use inheritance. *The American Naturalist* 50 (594): 367–370.
- Kroeber, A. L. 1917. The superorganic. *American Anthropologist* 19 (2): 163–213.
- Kroeber, A. L. 1918. The possibility of a social psychology. *The American Journal of Sociology* 23 (5): 633–650.
- Kroeber, A. L. 1919. On the principle of order in civilization as exemplified by changes of fashion. *American Anthropologist* 21 (3): 235–263.
- Kroeber, A. L. 1923/1948. *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Kroeber, A. L. 1928. Sub-human culture beginnings. *The Quarterly Review of Biology* 3 (3): 325–342.
- Kroeber, A. L. 1931. Historical reconstruction of culture growths and organic evolution. *American Anthropologist* 33 (2): 149–156.
- Kroeber, A. L. 1935. History and science in anthropology. *American Anthropologist* 37 (4): 539–569.
- Kroeber, A. L. 1936/1952. So-called social science. In: Kroeber (1952a), pp. 66–78.
- Kroeber, A. L. 1938. Basic and secondary patterns of social structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68: 299–309.
- Kroeber, A. L. 1943. Structure, function and pattern in biology and anthropology. *Scientific Monthly* 56 (2): 105–113.
- Kroeber, A. L. 1944. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kroeber, A. L. 1948. White's view of culture. *American Anthropologist* 50 (3): 405–415.
- Kroeber, A. L. 1951. Configurations, causes, and St. Augustine. *American Anthropologist* 53 (2): 279–284.
- Kroeber, A. L. 1952a. *The Nature of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kroeber, A. L. 1952b. Sign and symbol in bee communications. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 38 (9): 753–757.
- Kroeber, A. L. 1955a. History of anthropological thought. *Yearbook of Anthropology*: 293–311.
- Kroeber, A. L. 1955b. On human nature. *Southwestern Journal of Anthropology* 11 (3): 195–204.
- Kroeber, A. L. 1957. Anthropologist looks at history. *Historical Review* 26 (3): 281–287.
- Kroeber, A. L. 1959. The history of the personality of anthropology. *American Anthropologist* 61 (3): 398–404.
- Kroeber, A. L. 1960. Evolution, history, and culture. In: S. Tax (ed.), *Evolution after Darwin. The Evolution of Man: Man, Culture and Society*, 1–16. Chicago: The University of Chicago Press.



- Kroeber, A. L. and C. Kluckhohn 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 42 (1).
- Kroeber, A. L. and T. Parsons 1958. The concepts of culture and of social system. *American Sociological Review* 23 (5): 582–590.
- Kroeber, A. L. and J. Richardson 1940/1952. Three centuries of women's dress fashions: A quantitative analysis. In: Kroeber (1952), pp. 358–372.
- Lowie, R. H. 1946. Evolution in cultural anthropology: A reply to Leslie White. *American Anthropologist* 48 (2): 223–233.
- Merton, R. K. 1957. Priorities in scientific discovery: A chapter in the sociology of science. *American Sociological Review* 22 (6): 635–659.
- Morgan, L. H. 1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Mundinger, P. C. 1980. Animal cultures and a general theory of cultural evolution. *Ethology and Sociobiology* 1 (3): 183–223.
- Ogburn, W. F. and D. Thomas 1922. Are inventions inevitable? A note on social evolution. *Political Science Quarterly* 37 (1): 83–98.
- Parsons, T. 1961. In memoriam: Alfred L. Kroeber. *The American Journal of Sociology* 66 (6): 616–617.
- Price, J. A. 1973. The superorganic fringe: Protoculture, indioculture, and material culture. *Ethos* 1 (2): 201–218.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1947. Evolution, social or cultural? *American Anthropologist* 49 (1): 78–83.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1949. White's view of a science of culture. *American Anthropologist* 51 (3): 503–512.
- Richards, R. J. 1987. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Richardson, M. 1981. On "The superorganic in American cultural geography". *Annals of the Association of American Geographers* 71 (2): 284–287.
- Rolston, S. L. 2003. *Alk among the archs: Alfred Louis Kroeber's impact within Americanist anthropology*. PhD Dissertation.
- Sapir, E. 1917. Do we need a "superorganic"? *American Anthropologist* 19 (3): 441–447.
- Steward, J. H. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago: University of Illinois Press.
- Škorić, M. 2010. *Sociologija nauke: mertonovski i konstruktivistički programi*. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Škorić, M. 2011. "Standardni model društvene nauke" i noviji pokušaji integracije sociologije, antropologije i biologije. Neobjavljeno.
- Škorić, M. 2013. Margaret Mid, Derek Friman i *Odrastanje na Samoi*. *Kultura polisa* 10 (20): 93–128.
- Spencer, H. 1874/1897. *The Principles of Sociology*, Vol. 1. New York: D. Appleton and Company.
- Steward, J. H. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago: University of Illinois Press.

- Steward, J. H. 1961. Alfred Louis Kroeber, 1876–1960. *International Journal of Comparative Sociology* 2: 88–106.
- Symanski, R. 1981. A critique of “The superorganic in American cultural geography”. *Annals of the Association of American Geographers* 71 (2): 287–289.
- Turk, A. T. 1962. An examination of the Kroeber-Parsons distinction between “culture” and “society”. *Sociological Quarterly* 3 (2): 135–140.
- Tylor, E. B. 1871/1920. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 4<sup>th</sup> Edition, Vol. 1. London: John Murray.
- Weismann, A. 1893a. The all-sufficiency of natural selection. I. A reply to Herbert Spencer. *Contemporary Review* 63: 309–338.
- Weismann, A. 1893b. The all-sufficiency of natural selection. Conclusion. *Contemporary Review* 64: 596–610.
- Weismann, A. 1895. Heredity once more. *Contemporary Review* 68: 420–456.
- Werner, L. 1966. Concerning Kaplan’s “The superorganic”. *American Anthropologist* 68 (6): 1508–1509.
- White, L. A. 1945. “Diffusion vs. evolution”: An anti-evolutionist fallacy. *American Anthropologist* 47 (3): 339–356.
- White, L. A. 1946. Kroeber’s “Configurations of Cultural Growth”. *American Anthropologist* 48 (1): 78–93.
- White, L. A. 1947. Evolutionism in cultural anthropology: A rejoinder. *American Anthropologist* 49 (3): 400–413.
- White, L. A. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove Press, Inc.
- White, L. A. 1954. The nature of culture; Culture: A critical review of concepts and definitions. *American Anthropologist* 56 (3): 461–468.
- Wilson, E. O. 1975/2000. *Sociobiology: The New Synthesis (25<sup>th</sup>-Anniversary ed.)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. 1990. Biology and the social sciences. *Zygon* 25 (3): 245–262.

Marko Škorić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

*Alfred Kroeber and the concept of the superorganic*

Alfred Kroeber was a student of Franz Boas, and thus Boas’ influence is visible in some aspects of Kroeber’s relationship towards biology. However, in the theoretical sense, Kroeber’s biggest contribution is the re-formulation of Spencer’s concept of the superorganic which Kroeber used to analyze the notion of culture. The paper analyzes Kroeber’s version of the superorganic, the critique he received for it as well as the latter (supposed) change in his theoretical position. Also, in Kroeber’s anthropological system the classification of sciences

and the configurations which are tightly connected to earlier articulations of the superorganic are of importance. Finally, the harmful consequences of such an understanding when it comes to anthropology and its connection to biology and evolution are pointed out.

*Key words:* Alfred Kroeber, superorganic, culture, configurations, relativism

*Alfred Kroeber et le concept du superorganique*

Alfred Kroeber a été étudiant de Franz Boas et c'est pourquoi l'influence de Boas est visible dans certains aspects de la relation de Kroeber avec la biologie. Cependant, au sens théorique, la plus grande contribution de Kroeber consiste en la reformulation du superorganique de Spencer par l'intermédiaire duquel a été analysée la notion de culture. Dans cet article on analyse la version du superorganique que donne Kroeber, les critiques qui lui ont été adressées à ce propos, ainsi que le changement ultérieur (prétendu) de sa position théorique. Dans le système anthropologique de Kroeber, ce qui importe ce sont la classification des sciences et les configurations, en relation étroite avec les articulations antérieures du superorganique. À la fin, on rend compte des conséquences nuisibles d'une telle conception pour l'anthropologie elle-même lorsqu'il s'agit de son lien avec la biologie et avec l'évolution.

*Mots clés:* Alfred Kroeber, superorganique, culture, configurations, relativisme

Primljeno / Received: 19.01.2016.

Prihvaćeno / Accepted: 31.01.2016.