

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

MARIA JOLANTA FLIS

*Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego*TOŻSAMOŚĆ NATURY LUDZKIEJ I DOMINUJĄCA
W KULTURZE EUROPEJSKIEJ STRATEGIA TOŻSAMOŚCIOWA

WSTĘP

James Clifford w książce *Kłopoty z kulturą* (2000 [1988]) stwierdza, że badanie kultury oscyluje między perspektywą lokalną i globalną, bezustannie na nowo kontekstualizując swój przedmiot. Głównym celem badaczy kultury winno być stworzenie przestrzeni dla przyszłości kultur i rozpoznanie zagrożeń. Zamierzam tu wykazać, że w obszarze myślenia o kulturze istnieje zależność między koncepcją tożsamości natury ludzkiej a dominującymi strategiami konstruowania Innego w kulturze europejskiej. Wynikają z tej zależności wyzwania dla antropologa społecznego, zwłaszcza w zakresie przezwycięzania „rozumu potocznego” przez ukazywanie rzeczywistej struktury procesu społecznego. Istotną rolę do odegrania ma zatem zaangażowany antropolog społeczny.

Kultura europejska jest kulturą aktywistyczną, kładącą nacisk na praktyczne działanie. Jej rysem szczególnym jest przekonanie, że człowiek zajmuje w świecie wyróżnioną pozycję. Obie te cechy — aktywizm i antropocentryzm — mają wspólną genezę. Księga *Rodzaju* (1,28) o naszych pierwszych rodzicach mówi: „I błogosławił im Bóg — mówi i rzekł do nich Bóg: rozradzajcie się, rozmnażajcie, napelniajcie ziemię i czyńcie ją sobie

poddań: panujcie nad ptactwem niebios i nad wszystkimi zwierzętami, które poruszają się po ziemi”.

Panowanie nad światem zostało podniesione w Biblii do rangi normy moralnej i nakazu religijnego. Zdaniem Andrzeja Flisa — autora książki *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu* (2001) — dwie nawzajem wzmacniające się idee judaizmu: antropocentryzm i aktywizm, ożywiały również chrześcijańską kulturę Europy, stanowiąc przez wieki jej potężną siłę napędową. Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa prowadziło de sakralizacji świata. Teza ewolucjonistów o tożsamości natury ludzkiej ten proces desakralizacji wzmocniła.

Ważna rola, jaką ewolucjonizm odegrał w naukach społecznych, polegała na dobrym uzasadnieniu mechanizmu zmiany kulturowej. Dyfuzjoniści dodali do niego czynniki zewnętrzne, które były uwzględniane w ewolucji biologicznej. Wkład Williama Riversa to odkrycie dyfuzji jako mechanizmu rozwoju kultury na bazie ewolucji. Zarówno ewolucja biologiczna, jak i społeczna to procesy różnicowania się form. Ewolucja rozumiana jako proces przejścia od nieokreślonej, niespójnej jednorodności do określonej, spójnej różnorodności wymagała tezy o tożsamości natury ludzkiej, która jest fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej. W myśleniu o człowieku z jednej strony poszukiwano jego natury i nieziennej istoty, z drugiej — wskazywano na historię jako konkretną rzeczywistość człowieka, a zarazem źródło odpowiedzi na pytanie: kim on jest?

Z wielości powstałych w dziejach filozofii obrazów człowieka można wywieść odpowiedź na postawione wyżej pytanie: człowiek ma naturę uwikłaną w historię, a oddziaływanie „istotowej” koncepcji człowieka było i jest mocniejsze niż historii. Ta różnorodność stanowi o sile namysłu człowieka nad sobą samym i światem, a początki nauk społecznych są tego najlepszym dowodem. Nie jest przypadkiem fakt, że ich powstanie i rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. Był to czas dominacji kierunku nazwanego ewolucjonizmem. W jego modelu pojęciowym „pojęciem uwrażliwiającym” — używam tu określenia Manuela Castellsa — była tożsamość natury ludzkiej. Ewolucjoniści społeczni nie twierdzili, że wszyscy jesteśmy tacy sami, lecz że w różnorodności kultur musi być coś, co nas łączy, co stanowi przasadę. Były nią uniwersalne zasady funkcjonowania umysłu ludzkiego.

W funkcjonalnej teorii kultury Bronisława Malinowskiego dominował aspekt lepszego zrozumienia kultury europejskiej, czyli siebie samych poprzez „zrozumienie Innego”. W ponowoczesności dominuje „konstruowanie Innego”: „[...] mamy dziś do czynienia — twierdzi Zygmunt Bauman

(2006, s. 14–15) — ze zindywidualizowaną i sprywatyzowaną wersją nowoczesności, w której obowiązek kreowania wzorców oraz odpowiedzialności za porażkę spoczywa przede wszystkim na barkach poszczególnych jednostek”.

Konsekwencją „upłynnienia” rzeczywistości społecznej jest nadanie tożsamości charakteru „zadania” o nieodmiennie procesualnym charakterze. „Inność” jest najbardziej trafnym wskaźnikiem ludzkiej „ekonomii myślenia”. „Inność” i społeczny stosunek do jej przejawów to niezawodne detektory wszystkich znaczeń definiujących realne społeczeństwo.

Podzielałam pogląd Clifforda Geertza, że zróżnicowanie kulturowe wpisane jest w kondycję ludzką, którą ewolucjoniści określali jako tożsamość natury ludzkiej, czyli istnienie uniwersalnych zasad funkcjonowania umysłu ludzkiego. Czym są te zasady? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej i zadowalającej odpowiedzi. Chociaż w świetle współczesnych odkryć nauk przyrodniczych można pokusić się o stwierdzenie, że jest to „chemia mózgu” modyfikowana przez środowisko przyrodnicze i kulturowe.

Przyjmuję pogląd Zygmunta Baumana, że każda teoria poważnie traktująca kulturę jest z natury rzeczy „teorią krytyczną”, a cechą konstytutywną kultury jest zmienność i to ona winna znaleźć odzwierciedlenie w ciągłej ewolucji poświęconej jej teorii. W posłowie do *Szkiców z teorii kultury* myśliciel ten stwierdza:

„[...] odebrałem dzieło Lévi-Straussa — w pojmowaniu kultury, a zatem w studiach nad nią — jako przejście od utopii do praktyki; a konkretniej i bardziej do rzeczy — od «struktury» do «strukturyzacji». Obsesyjny, kompulsywny pęd do strukturyzacji (porządkowania, ładu, ładu, inteligibilizacji) ludzkiego sposobu bycia-w-świecie jawił mi się odtąd jako sposób bycia zjawisk kulturowych [...]” (Bauman 2017, s. 375–376).

Dobłą egzemplifikacją powyższych stwierdzeń jest książka Michała Buchowskiego *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu* (2017). Autor chce zrozumieć, co sprawiło, że wysokie wskaźniki rozwoju gospodarczego nie przełożyły się na satysfakcję subiektywnie odczuwaną przez całe segmenty społeczne.

„Moim zdaniem — pisze Buchowski (2017, s. 12–13) — klucz do zrozumienia tego leży w pojęciu wykluczenia społecznego. [...] niezadowolenie «wykluczonych» zostało przekute w nowy rodzaj praktyk wykluczających. Mamy do czynienia z kulturowo definiowanymi formami wykluczenia. [...]. Kultura jest integralną częścią stosunków społecznych, co z kolei prowadzi do redefinicji pojęcia kultury. Jest ona dynamicznym aspektem tychże relacji społecznych”.

Buchowski włącza się w dyskusje dotyczące stanu antropologii jako dyscypliny i pokazuje, że antropologia społeczno-kulturowa „powraca” do socjologii, która zdaniem Baumana jest „dialogiem z ludzkim doświadczeniem”.

TOŻSAMOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Kontekstem społecznym narodzin antropologii jest sytuacja kontrastu: człowiek Zachodu — „człowiek dziki”. Jednak to zainteresowanie „dzikiem” zawsze służyło realizacji zasady naczelnej: lepiej zrozumieć kulturę europejską i samych siebie! W pełni świadom tego był Bronisław Malinowski (2002, s. 477): „Co stanowi najgłębszą istotę moich badań?” — pytał w *Dzienniku* w 1917 roku i odpowiadał — „poznanie Trobriandczyka. Odkrycie jego głównych pasji, motywacji i celów. Jego najgłębszego sposobu myślenia. W tym punkcie — konkludował — stajemy wobec naszego własnego problemu: Co stanowi istotę nas samych?”

Dlatego właśnie antropologia: „[...] znaczy pracę, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko jak to możliwe w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji” (Kołakowski 1982, s. 15).

Ewolucjoniści w naukach społecznych w latach 1860–1890 pytali: dlaczego dzicy pozostali w tyle, skoro istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania umysłu ludzkiego? Ich odpowiedź była prosta: wszyscy skazani jesteśmy na postęp i musimy przejść te same stadia, chociaż w innym czasie. Antropolodzy ewolucjoniści koncentrowali uwagę nie na zróżnicowaniu kulturowym, lecz na podobieństwach i „niezmiennikach” w życiu społecznym, czyli na uniwersaliach, które uobecniają się wyraźnie w teorii strukturalnej w formie myślenia mitycznego, czyli „myśli nieoswojonej”.

Według twórcy teorii strukturalnej — Claude’a Lévi-Straussa — myśl mityczna pełni różne role, zależnie od epoki, ale zawsze jest niezastąpiona, a mity mają twardy żywot: wracają tam, gdzie najmniej ich się spodziewamy. W rozdziale „Wiedza konkretna” w *Myśli nieoswojonej* czytamy, że u podstaw myślenia leży potrzeba porządku, a człowiek: „[...] zabrał się najpierw do rzeczy najtrudniejszej, systematyzacji na poziomie danych bezpośrednio postrzegalnych zmysłami, od czego nauka (wiedza) długo stroniła” (Lévi-Strauss 1969, s. 23).

Ten cytat potwierdza, że zgodnie z przekonaniem autora w gruncie rzeczy jest on kantystą, i niekoniecznie dlatego, że intrygowało go — podobnie jak Immanuela Kanta — to, co „wspólne wszystkim ludziom”, ale ponieważ obaj to, co wspólne, ulokowali w świadomości transcendental-

nej. Lévi-Strauss nazwał ją „nieświadomioną strukturą”, leżącą u podstaw każdej instytucji i każdego obyczaju. Ernest Gellner (1995, s. 12) błyskotliwie określił tę nieświadomą strukturę jako „stałe jądro kulturowe, generujące przejawy kulturowe”. Widać więc wyraźnie, że metoda strukturalna w antropologii społecznej to nowy sposób teoretycznego uzasadnienia starej ewolucjonistycznej tezy o tożsamości natury ludzkiej.

Nie dziwi nas zatem to, że fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej jest koncepcja natury ludzkiej, którą dziewiętnastowieczni ewolucjoniści w naukach społecznych ujęli w tezę dotyczącą tożsamości natury ludzkiej. Owa teza nie mówiła, że jesteśmy tacy sami, lecz że w tym wielkim zróżnicowaniu musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arche*, czyli prazasadę. Są to uniwersalne zasady funkcjonowania umysłu ludzkiego. Herbert Spencer — twórca teorii ewolucji społecznej — uważał, że jest to użyteczna hipoteza robocza, pozwala bowiem postrzegać ewolucję społeczną, tak jak ewolucję biologiczną, jako proces różnicowania, którego rezultatem są nowe formy uspołecznienia. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania umysłu ludzkiego, które umożliwiły Edwardowi Tylorowi takie zdefiniowanie kultury jako bytu autonomicznego, który posiada sens immanentny, inwariantny wobec jakkolwiek pojętej przyrody. W aspekcie poznawczym jest to powiązane z przekonaniem o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, czyli z aktywizmem i antropocentryzmem kultury europejskiej.

W teoriach kultury pojawiało się pytanie o relację natury i kultury, które generowało wielość odpowiedzi, a jedną z nich jest hipoteza koewolucji Edwarda O. Wilsona. Opisuje ona mechanizm wzajemnego sprzężenia w procesach antropogenezy dziedziczności (genów) i kultury: „[...] gdy ewoluujący gatunek rozpałił prometejski ogień kultury, uruchomił tym samym łańcuch samowzmacniających się reakcji, które wyprowadziły ludzkość poza biologiczne ograniczenia” (Lumsden, Wilson 1983, s. 19–20). W wyniku tych samowzmacniających się reakcji powstały archetyp ruchu i kod językowy, które stanowią główne środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni społecznej (Flis M. 2006).

Kulturotwórcza aktywność człowieka jest zakotwiczona w swoiście ludzkiej umiejętności postrzegania świata jako symbolu, czyli w percepcji symbolicznej. Można przyjąć, że początek świadomości to postrzeganie świata w optyce symbolicznej, co wypływa ze sfery instynktów i obrazów, czyli z nieświadomości. Uzasadniał to twórca teorii psychoanalizy Zygmunta Freud, lokując istnienie na osi pragnienia i skazując człowieka na cierpienie. Nieświadomość jako mroczna sfera umysłu ludzkiego ciągle pozostaje tajemnicą, która zmusza do myślenia.

KULTURA

Zanim powstała socjologia, kultura pozostawała w polu zainteresowań filozofii, zwłaszcza filozofii oświeceniowej i romantycznej. Jean-Jacques Rousseau przeciwstawił „człowieka w stanie uspołecznienia”, cywilizowanego (*civilisé, policé*) — „człowiekowi w stanie natury”. Kultura jest według niego wyobcowaniem — człowiek wyobcował się ze stanu natury. Jednocześnie wyjście ze stanu natury jest warunkiem człowieczeństwa, chociaż natura pozostaje podstawą i wytyczną procesu kulturowego. „Człowiek dziki” jest więc tylko możliwością człowieka, człowiekiem „samym w sobie”. Wyobcowanie jest jego pierwszym kulturowym osiągnięciem. Autor *Trzech rozpraw z filozofii społecznej* wtrąca człowieka w spór natura – kultura, którego nie można rozwiązać inaczej, jak tylko przez „parcie naprzód ku pełni kultury”, a nie przez „powrót do natury” (Rousseau 1956; por. Martens, Schnädelbach 1995).

Takie filozoficzne — rzec by można, klasyczne — pojęcie kultury różni się zasadniczo od tego, które wyłoniło się później na gruncie antropologii społecznej. Filozofowie XVIII i XIX wieku pojmowali kulturę, po pierwsze, jako antytezę natury, czyli wytwór człowieka, zgodnie z łacińską etymologią tego pojęcia (*cultura* – uprawa roli); po drugie, uniwersalistycznie, co przejawiało się między innymi w używaniu tego słowa wyłącznie w liczbie pojedynczej — tak jak antropologowie-ewolucjoniści. Antropologia społeczna przeciwnie, po pierwsze, traktowała kulturę jako byt autonomiczny, który ma sens immanentny, inwariantny wobec — jakkolwiek pojętej — przyrody; po drugie, partycularystycznie, pojawiła się zatem praktyka posługiwania się tym słowem w liczbie mnogiej. Rozróżnienie powyższe ma charakter względny i odwołuje się do typów idealnych. W XX wieku pod wpływem antropologii społecznej filozofowie przyswoili pojęcie kultury jako cechy społeczeństwa, podczas gdy antropologowie posługiwali się także rozumieniem kultury jako antytezy natury, czyli pojęciem filozoficznym właśnie.

Dlatego też na gruncie stanowiska klasycznego nie można mówić o wielości kultur.

„Preantropologiczna «kultura» zawiera konotację liczby pojedynczej, antropologiczna — liczby mnogiej. [...] Nie znalazłem żadnych przykładów użycia formy mnogiej u pisarzy innych niż Boas przed 1895 rokiem. Mówiono o «stadiach kulturowych» czy «formach kultury», jak czynił to Tylor, lecz nie o «kulturach». Liczba mnoga pojawiła się systematycznie dopiero wśród pierwszej generacji uczniów Boasa około 1910 roku” — pisze George Stocking (1968, s. 203).

I rzeczywiście, Ralph Linton (1975, s. 16–17), późny kontynuator Boasa, w pracy *Kulturowe podstawy osobowości* stwierdza:

„Chociaż rzadko zdarza się, by jakaś poszczególna jednostka miała ogromne znaczenie dla przetrwania i funkcjonowania społeczeństwa, do którego należy, czy też kultury, w której uczestniczy, to właśnie jednostki, ich potrzeby i zdolności stanowią podstawę wszystkich zjawisk społecznych i kulturowych. Społeczeństwa są zorganizowanymi grupami jednostek, kultury zaś — w ostatecznej analizie — niczym więcej jak zorganizowanymi, powtarzanymi reakcjami członków społeczeństwa. Z tej racji jednostka ludzka stanowi logiczny punkt wyjścia dla wszystkich badań szerszych konfiguracji”.

Warto nadmienić, że dyfuzjonizm niemiecki i monografizm historyczny Franza Boasa były pierwszymi orientacjami, które dokonały wyłomu w dominującej pozycji antropologii ewolucjonistycznej, oferując badaczom procesualne ujęcie zmiany kulturowej. Orientacja dyfuzjonistyczna, niedoceniana w historii rozwoju antropologii, wypracowała oryginalne podejście procesualne w badaniach społeczno-kulturowych. Jak pisze Maciej Rajewski (2017, s. 22; por. Emmet 1992, s. 102):

„Zdaniem Emmet u podłoża wszystkich procesów leży jakaś forma uporządkowania. [...] Emmet zgadza się z ideą istnienia podstawowej macierzy u źródeł wszystkich procesów. Uważa również, że natura nie stanowi organizmu ani systemu, ale wydaje się ustrukturyzowana przez pewne stałe sprawujące, że może ona być scenerią dla niezliczonych procesów, których podstawą są aktywne jednostki-podmioty sprawcze (*agents*) pozostające ze sobą w licznych i wielorakich relacjach. Uniwersalną siłą, a także wytworem tych relacji jest kreatywność”.

Kiedy pojawił się w antropologii Bronisław Malinowski ze swoją wizją kulturowego funkcjonalizmu, to wskrzesił w nowej formie ewolucjonistyczny dogmat o tożsamości natury ludzkiej i kontynuował — w nowej formie — dyfuzjonistyczny dogmat kontaktu kulturowego. Jego antropologiczna koncepcja człowieka została zbudowana według schematu determinacji trójczynnikowej: biologicznej, przyrodniczej i kulturowej. Prawidłowości zachowania ludzkiego są kształtowane przez potrzeby biologiczne, które stanowią bezpośrednią przyczynę działania jednostek. Środowisko przyrodnicze to czynnik selekcyjujący wzory zachowań wykształcone w obrębie instytucji pierwotnych; a kultura symboliczna to źródło norm instytucji wtórnych. W świetle funkcjonalnej teorii kultury potrzeba biologiczna jest impulsem do działania, choćby prokreacji w sensie zachowania ciągłości biologicznej, ale w świecie ludzkim jest ona kształtowana kulturowo, co potwierdza kulturowe zróżnicowanie instytucji małżeństwa

i zasad pokrewieństwa (szerzej zob. Flis M. 2011). Utrzymanie ciągłości biologicznej — jak twierdzi Edmund Leach w książce *Social Anthropology* (1982) — w przypadku człowieka wymagało instytucji małżeństwa, która legitymizowała potomstwo. Ta legitymizacja była wygenerowana przez potrzebę ochrony własności.

Zdaniem Arystotelesa przyroda gwarantuje gatunkom wieczny byt poprzez wieczny powrót, ale nie może gwarantować tego jednostce. Zatem: „[ś]miertelność ludzi — jak zauważa Hannah Arendt (2010, s. 37) — tkwi w tym, że życie jednostkowe, o rozpoznawalnej historii od narodzin do śmierci, wyrasta ponad życie biologiczne”. W połączeniu z funkcjonalną teorią kultury Malinowskiego prowadzi to do pojęcia płci kulturowej. W świecie człowieka, czyli w świecie kultury, potrzeby biologiczne nie występują w czystej postaci, tak jak w przyrodzie. Są przez kulturę modyfikowane.

Powyższy sposób ujęcia dialektyki wzajemnego oddziaływania zewnętrznej wobec jednostki rzeczywistości i sprawczego podmiotu jest opisany w książce Judith Butler *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń* (2016). Autorka odpowiada na pytanie Teodora Adorna: „Czy możliwe jest dobre życie w złym życiu?”. Aby móc zapytać, jakie życie należy prowadzić, muszą najpierw dysponować poczuciem własnego życia. Moje życie musi mi się jawić jako coś, czym mogę pokierować, a nie coś, co kieruje mną:

„O ile zatem pytanie, jak wieść dobre życie, stanowi jedno z fundamentalnych pytań etycznych, być może wręcz pytanie konstytuujące samą etykę, o tyle wydaje się, że jest ona od samego początku związana z biopolityką. Przez biopolitykę rozumiem wszystkie siły organizujące życie [...], a także te, które ustanawiają systemy miar pozwalające nadawać różnym formom życia nierówną wartość. Pytając, jak mam prowadzić swoje życie, rozpoczynam negocjacje z tymi formami władzy” (Butler 2016, s. 171–172).

Autorka zakłada, że nie można walczyć o dobre życie, życie warte przeżywania, nie walcząc o podstawowe warunki umożliwiające ciału przetrwanie. Trwamy po to, by żyć, a życie, choć zakłada przetrwanie, musi być czymś więcej niż ono samo, by mogło być warte przeżywania. Za Donną Haraway (2003) powiada, że nie potrzebujemy kolejnych idealnych figur człowieczeństwa. Raczej musimy rozumieć i wykazywać się wrażliwością na powiązania, bez których w ogóle by nas nie było.

Myślę, że nie ma ucieczki od „idealnych figur człowieczeństwa”. Kłopoty z kulturą tkwią immanentnie w jej rozumieniu. Pośród różnorodności refleksji nad kulturą wyszczególnia się dwie orientacje w jej definiowaniu, określane jako: „systemowa” i „repertuarowa” (zob. np. Patterson 2014, s. 1–30; Griswold 2013, s. 76–78; Sewell 1999, s. 35–61). Zgodnie

z pierwszym z tych ujęć kultura jest zespołem norm, wzorców bądź znaczeń tworzących koherentną całość, internalizowaną w drodze socjalizacji, i znajdujących odzwierciedlenie w praktykach podejmowanych w danej zbiorowości. Ujęcie drugie zakłada, że kultura stanowi luźno zintegrowany zbiór heterogenicznych elementów, które dostarczają jednostkom — wyposażonym w sporą dozę wolicjonalności — środków do działania w konkretnych sytuacjach. Wśród teorii „systemowych” wymienia się między innymi nurt konfiguracyjny i funkcjonalistyczny, a przykładem podejścia „repertuarowego” jest wiele orientacji wywodzących się współcześnie ze „zwrotu kulturowego”. Refleksję nad oboma sposobami definiowania kultury podejmował Zygmunt Bauman, co zrekonstruował Dariusz Brzeziński w książce *Twórczość Zygmunta Baumana w kontekście współczesnych teorii kultury* (2017).

TOŻSAMOŚĆ

Współczesność z perspektywy tożsamościowej jest konstruktem stworzonym przez refleksyjny podmiot, a nie wyznaczonym przez zewnętrznie określoną bądź narzuconą formułę. Jednocześnie charakterystyczny jest dla niej wzrost znaczenia kultury jako przestrzeni samookreślenia się późnonowoczesnego człowieka (Featherstone 1991; Jacyno 2007). Małgorzata Jacyno (2007, s. 19) zaznacza, że to nie warunki społeczne czy ekonomiczne, lecz czynniki kulturowe określają dziś nasze tożsamościowe wybory i biograficzne decyzje. Kultura zajmuje miejsce dotychczas zarezerwowane dla tożsamości klasowych czy narodowych i daje jednostkom możliwość kształtowania siebie, dostarczając im niezbędnych do tego narzędzi. Autorka określa to mianem „kulturalizacji różnic społecznych”.

Tożsamość człowieka ponowoczesnego jest mozaiką w permanentnej konstrukcji, dekonstrukcji i rekonstrukcji. Ma wymiar etyczny, czyli jest powinnością ufundowaną na poznawaniu siebie samego i świata. Hannah Arendt (1991, s. 225) stwierdza:

„[...] specyfika ludzkiej realizacji świadomości w myślowym dialogu pomiędzy «ja» a mną sugeruje, że różnica i inność, które są tak istotnymi cechami świata zjawisk, [...] stanowią również warunki egzystencji myślącego «ja» człowieka, gdyż to «ja» rzeczywiście istnieje tylko w podwójności. I to *ego* — ja jestem ja — przeżywa różnicę w tożsamości wtedy, gdy kieruje się nie ku rzeczom zjawiającym się, lecz ku sobie samemu”.

Z tego, co już zostało powiedziane, wynika, że tożsamość implikuje relację „z”, czyli mediację, związek, syntezę: unifikację w jedności. Jest autokreacją możliwą do ujęcia w wymiarze narracyjnym. Samozobowią-

zaniem w świetle etyki dyskursu możliwym do zrealizowania. Zygmunt Bauman w szkicu *Ziemia, krew i tożsamość* (1992, s. 8–9) pisze:

„Podczas gdy potrzeba tożsamości jest powszechna dla gatunku ludzkiego, tożsamość jako cel, jako zadanie do wykonania jest daleka od uniwersalności. Staje się świadomie podjętym celem, gdy rośnie bezwzględność walki (lub, co oznacza to samo, zmniejsza się poczucie bezpieczeństwa). Wyzwanie do walki o przetrwanie czyni tożsamość niepewną; a przecież jedyną korzyścią, jaką oferuje, jest właśnie poczucie pewności. Można się więc spodziewać, iż poszukiwanie tożsamości jest najbardziej intensywne wówczas, gdy jest płynna, plastyczna, ulokowana gdzieś w jeszcze nieosiągniętej przyszłości, a nie przeszłości, której nie można już zmienić. Ogólnie mówiąc, dzieje się tak w czasie szybkich zmian — gdy nowe formy życia powstają zbyt szybko, aby stare mechanizmy kontroli i dotychczasowe sposoby myślenia zdołały je wchłonąć i przyswoić. Tożsamość jako cel samorefleksji, obiekt indywidualnej troski i jednocześnie działalności instytucjonalnej — jest jedną z najważniejszych cech czasów współczesnych”.

W tym ujęciu dla Wojciecha Burszty (2013, s. 177) istotny jest problem tożsamości kulturowych w czasach, w których stan świata ulega zachwianiu. Typową reakcją obronną są wtedy celowe działania na rzecz przywrócenia jasności kryteriów przynależności, a to wiąże się z nacjonalizmem. Współczesny nacjonalizm odrodził się w reakcji na poczucie depriwacji, niepewności, zagrożenia wśród klas średnich w krajach rozwiniętych, będące wynikiem zagrożeń, jakie niesie globalizacja. Można zatem przyjąć, że „jest on ślubnym potomkiem neoliberalizmu”.

Z kolei Bauman — zdaniem Dariusza Brzezińskiego (2019, s. 581–582) — w wielu pracach dowodził, że zagrożenie atakami terrorystycznymi i wyzwalany przez nie strach odrywa się od swojego rzeczywistego przedmiotu, ulega generalizacji i każe skupiać się na wszelkiej odmienności. To dobrze współgra ze stwierdzeniem Slavoj Žižka (2010, s. 43), że „postpolityczna biopolityka”¹, która zdominowała współczesną politykę, polega na tym, że „obywateli da się pobudzić do działania wyłącznie za pomocą strachu, który stanowi podstawową składową współczesnej podmiotowości”. Strach ma wymiar moralny — to groźba Zła panoszącego się w umysłach ludzi. Takie zło stanowią — zdaniem nacjonalistów — odmienność i podawanie w wątpliwość mitologii narodu, który jest szlachetny i prawy.

¹ „Postpolityczność zakłada porzucenie staromodnych sporów ideologicznych na rzecz profesjonalnego zarządzania i administracji. Biopolityka zaś to podniesienie do najwyższej rangi bezpieczeństwa i dobrobytu ludzkości” (Žižek 2010, s. 43).

Taki stan rzeczy prowadzi do wzrostu nastrojów populistycznych i wzmacnia rolę, jaką w społeczeństwie zachodnim zaczęły odgrywać tendencje nacjonalistyczne. Brzeziński (2019, s. 582) określa te procesy jako „zwrot od tożsamości kosmopolitycznej do jej narodowej postaci”. Inaczej mówiąc, zachodzą zjawiska przeciwstawne do postępującej pluralizacji rzeczywistości kulturowej.

Intrygujący obraz przefiltrowanej nowoczesności w polskim społeczeństwie maluje Tomasz Szlendak (2019). W przypadku klasy ludowej mamy do czynienia z „festyniarskim posttrybalizmem” i przeżywaniem nostalgii za nieprzeżytych: za Wielką Historią, tyle że nie własnej klasy społecznej. Globalność pukająca do bram wymusza na reprezentantach klasy ludowej poszukiwanie rdzenia tożsamości. Problem tkwi w tym, że nie ma do czego odwoływać się poza państwowym, medialno-edukacyjnym, marketingowym przekazem. W przestrzeni publicznej i medialnej nie ma nic innego poza symboliką przelanej krwi wojennych i powojennych bohaterów, i to od dawna, wcale nie od momentu, kiedy rządy objęła partia Prawo i Sprawiedliwość. U ludzi, którzy osiągnęli w Polsce wyższe społeczno-ekonomiczne piętro, nie sposób dostrzec żadnego zakłopotania z powodu „własnej kultury” — wstydu, który byłby motorem do „wspinania się wyżej”, właściwego mieszczańskim społeczeństwom klasy średniej. „Jednym ze sprawców tego stanu — zdaniem Szlendaka (2019, s. 43) — jest medialne i polityczne utwierdzanie Polek i Polaków w przekonaniu, że swojskość jest dobra taka jaka jest. Zneutralizowaliśmy kulturową obcość, a wręcz obciachowość wsi. Po transformacji ustrojowej czasy nam się «zdekrystalizowały». W takich czasach nie wiadomo, kto jest kim”.

Taki stan można łatwo zaobserwować wśród ludzi młodych (zob. Szfranec 2018). Współczesna kultura popularna daje im dwie drogi nostalgicznych poszukiwań punktów odniesienia i kotwic tożsamościowych. Pierwsza związana jest z „infantylizacją kultury”, nostalgiczną ucieczką w przeszłość (we własne dzieciństwo). Podszyta nostalgią wyobrażenia fantastyczna stanowi jeden z impulsów tworzenia popkulturowych wspólnot. Druga to motywy patriotyczne, związane z dość wybiórczym i skrajnie ideologicznym podejściem do historii Polski. Oba kanały uobecniają się w praktyce tworzenia dóbr kulturowych, która umożliwia to, że bycie odbiorcą kultury popularnej jest jednocześnie byciem jej twórcą.

„Tworzenie dóbr kulturowych ułatwia fakt, że wiele tekstów i dóbr kultury ma charakter cyfrowy: podatny na błyskawiczne upowszechnienie. [...] Tym samym aktywność odbiorców kultury polega nie tylko na interpretacjach tekstów i dóbr kultury, lecz także na ich wytwarzaniu. Współczesną kulturę popularną można określić za Graeme’em Turnerem — z w r o t e m

demotycznym. Wiązą się z nim pewne szczególne zmiany, które dotyczą zarówno tego, jak kultura popularna traktowana jest w kategoriach źródła narracji tożsamościowych, jak i konsekwencji zwrotu ku zwykłym ludziom, definiującego *demotic turn*. Zwrot demotyczny oznacza więc, że intensywniej niż kiedykolwiek wcześniej sława jest traktowana jako możliwa trajektoria jednostkowej biografii” (Brzozowska-Brywczyńska 2018, s. 208–209).

Autorka powiada, że według Turnera współczesna kultura popularna może być traktowana jako przestrzeń politycznego kwietyzmu i infantylnej konsumpcji. Wytwarzają się w niej zaangażowanie społeczne i narracje politycznie nawołujące do zmiany świata. Nie ma bezpośredniego przełożenia między tym, co kultura popularna oferuje, a tym, co młodzi ludzie z niej wyczytują.

To czynnik tożsamościowy zatem podnosi rangę uczestnictwa w niszowych wspólnotach współczesnej kultury popularnej. Z kodów kulturowych występujących w tych niszach wyrastają wzorce tożsamości, a tożsamość staje się zasadniczym sposobem uzyskiwania sprawczości. Bycie zauważonym jest jedną z kluczowych potrzeb dążenia, aby uniknąć zagrożenia marginalizacją z powodu braku idei i wartości. Różne „plemiona” młodych szukają swojej tożsamości. Można przywołać stwierdzenie Lévi-Straussa, że „faktem ostatecznym” w świecie spraw ludzkich jest konstrukcja myśli ludzkiej, sposób budowania struktur intelektualnych, odtwarzających lub projektujących alternatywy ludzkiego istnienia. Z kolei za Baumanem (2017) można stwierdzić, że funkcja kultury polega na redukowaniu nieoznaczoności świata, czyli eliminowaniu szeregu potencjalności oraz ukazywaniu określonych wyborów jako właściwych i oczywistych. Kultura polega na przekształcaniu tego, co nieprzewidywalne, w to, co konieczne. Jest tworzeniem informacji, procesem wysycania informacją zewnętrznego i wewnętrznego środowiska człowieka. Pełni funkcję poznawczą i sterowniczą zarazem. Świat staje się językiem w miarę tego, jak ludzie uczą się wydobywać zawartą w zjawiskach informację. Funkcja informacyjna działań ludzkich, jak wszelka funkcja informacyjna, polega na zmniejszaniu nieoznaczoności sytuacji. Im większa nieoznaczoność sytuacji społecznej, tym większy musi być ładunek informacyjny działań ludzkich dla niej właściwych, co umożliwia prawidłową orientację. Gatunek ludzki nieustannie znosi nieoznaczoność swego świata, ale osiąga to czynnie ten świat porządkując.

W poszukiwaniu struktur elementarnych myślenia-działania, czyli ludzkiej *praxis*, która jest rzeczywistą cechą gatunkową człowieka, trzeba współcześnie sięgać zarówno do dokumentów ustnych i pisanych myślenia

ludzkiego, jak i do produktów tego myślenia, czyli sposobów praktycznego porządkowania świata ludzkiego. Taka strategia występuje w obserwacji typu *going native*, która stanowi istotę metodologii współczesnej autoetnografii i odzwierciedla moje głębokie przekonanie, że w badaniu kultury potrzebna jest śmiała intuicja która jest niezbywalną cechą badacza.

ZAANGAŻOWANIE

Przewrót konstruktywistyczny w naukach społecznych zdekonstruował mit obiektywności poznania naukowego, ale nie doprowadził do pomniejszenia czy wręcz lekceważenia zdobyczy naukowych. W tym kontekście autoetnografia i przyglądanie się własnym zachwytom i rozterkom nie prowadzą do a- czy nienaukowości. Wręcz przeciwnie — pokazują, że kultura ma znaczenie, a kulturalizm okazał się doskonałym narzędziem maskowania grupowych interesów. Najistotniejsze znaczenie w rozważaniach nad kulturą ma rozpad jej systemowych własności, którego pochodną jest proliferacja ambiwalencji, czyli wizja kultury zakotwiczona w kreatywnej koncepcji natury ludzkiej, heterogenizacji życia społecznego i pluralizacji aksjologicznej.

Płynna nowoczesność wymusza na jednostce ciągłe redefiniowanie wyborów życiowych, z czym wiąże się ograbienie jej z poczucia stabilności. Indywidualizacja oznacza przeniesienie na nią ciężaru pełnej odpowiedzialności za wszelkie skutki decyzji, jakie podejmuje. Wytwarzanie lęku i zarządzanie nim to, zdaniem Baumana, jedna z ostatnich dziedzin, w których państwo wykazuje się faktyczną aktywnością i sprawnością działania, rekompensując sobie w ten sposób brak realnej władzy politycznej, już dawno przechwyconej przez globalny kapitał.

„Kunstem nowoczesnym jest umiejętność dzielenia, klasyfikowania, szeregowania — w myśli, w praktyce, w praktyce myślenia i myśleniu praktycznym. Paradoks nowoczesności stanowi to, że z tego właśnie powodu wieloznaczność jest jej główną dolegliwością i największym z utrapień” (Bauman 1995, s. 29–30).

Te utraipenia materializują się zwykle w budzącej irracjonalny lęk obcości, objawiającej się pod postacią ludzi wykluczonych społecznie bądź ekonomicznie, z których czyni się źródło zagrożenia. W tym kontekście pojawił się problem Inności rozumianej jako istotna dystynkcja, czyli społecznie definiowana różnica. Jest ona cechą relacyjną, która zawiera potencjał ambiwalencji, podobnie jak tabu. W ponowoczesności dobrze zsocjalizowana jednostka musi nauczyć się Inności innych ludzi, aby móc trafnie

diagnozować własną Inność. Tak rozpatrywana Inność koreluje z nową ekonomią inkluzji społecznej. Trening doświadczania Inności uczy nas wszystkich satysfakcji z „bycia Innym”.

Okazało się, że to postmoderniści w antropologii społecznej i kulturowej słusznie opowiadali się za moralnym zaangażowaniem nauki w życie społeczne. „Postmodernizm — pisze Marcin Lubaś (2004, s. 175) — nawiązywał w tym względzie do dorobku powstałej jeszcze w latach siedemdziesiątych tzw. antropologii krytycznej, głoszącej konieczność praktycznego i politycznego wykorzystania wiedzy i pracy antropologów w celu aktywniejszego przeciwdziałania niesprawiedliwości społecznej”.

Niesprawiedliwość systemu przeszkadza ludziom znacznie w większym stopniu niż to, że jest nieefektywny. Jak twierdzi Sergiej Gurijew (2019, s. 46):

„W większości demokratycznych społeczeństw opartych na idei uczciwej nierówności system jest wciąż nieuczciwy. Na dłuższą metę tylko sprawiedliwa nierówność może być społecznie akceptowana. Demokratyczne państwo musi intensywnie wspierać ludzi mających mniejsze możliwości ze względu na klasę, płeć, kapitał kulturowy. Gdy to zaniedbuje, krzywda nieuprzywilejowanych staje się paliwem dla populistów”.

Ten główny ekonomista Europejskiego Banku Odbudowy i Rozwoju uważa, że widmo wielkiej, obcej kulturowo migracji bardziej wzmacnia populizm niż sama migracja, a wszystkie problemy składające się na populistyczny kryzys współczesnej demokracji są napędzane przez globalizację i nowe technologie.

Antropologia społeczna okazała się „hermeneutyką strony przeciwnej” (zob. Rorty 1994). Osobliwość nauk społecznych na tym przede wszystkim polega, że celem antropologa i socjologa nie jest kumulacja przez uczestnictwo w dyskursie naukowym jak największej liczby wspólnych prawd o „obiektywnej rzeczywistości”, lecz jak najwszelstronniejsze zrozumienie, które człowiek może uzyskać uczestnicząc w różnych kulturach, ucząc się Inności innych ludzi. Podejmując wyzwanie zrozumienia Innego, wpływamy na rzeczywistość i tym samym ponosimy odpowiedzialność. Humanistą jest ten, kto uprawiając wiedzę, traktuje jej przedmioty jako obiekty świadomego działania ludzkiego, interesuje się przy tym ich zawartością informacyjną, przez ludzi konstruowaną; ktoś zatem, dla kogo człowiek jest widzialny od strony podmiotowej, a nie przedmiotowej. Taki humanista może pełnić swoją funkcję społeczną tylko wtedy, gdy kontaktuje się z „niespecjalistą” za pośrednictwem sprzężeń informacyjnych, które zapewniają obustronną zrozumiałość przekazów i płynność komunikacyjną. A ci, którzy za swoje życiowe powołanie uznali dialog z ludzkim

doświadczeniem, powinni — jak mawiał Bauman — porzucić marzenie o ukojeniu czekającym u kresu podróży (Jacobsen, Poder 2008). Podróż ta nie zmierza do szczęśliwego końca; jedynym źródłem szczęścia jest samo podróżowanie. Z tych właśnie powodów kultura ma znaczenie.

WNIOSEK

Kłopoty z kulturą tkwią immanentnie w jej rozumieniu. Wendy Griswold (2013, s. 78) ocenia:

„Pod koniec XX wieku wielu socjologów kultury zaakceptowało [...] luźny model kultury. Idea silnej kultury — spójnych systemów znaczeń kierujących działaniem — w dużej mierze ustąpiła miejsca koncepcji przygodnych relacji między kulturą i działaniem. Ale zamachy z 11 września 2001 roku skłoniły wiele osób do zmiany poglądów na temat roli, jaką odgrywają systemy kulturowe w kształtowaniu zachowań [...]. W tych okolicznościach wizja spójnych systemów kulturowych, które generują znaczenia dla całych społeczeństw, ponownie zaczęła wydawać się wiarygodna”.

Widać wyraźnie, że wahadło, które w refleksji nad kulturą wychyliło się w kierunku ujęć repertuarowych, w wyniku przeobrażeń zachodzących w drugiej dekadzie XXI wieku wymusiło współbieżność i współzależność repertuarowego i systemowego podejścia do kultury. Nie tylko. Oba podejścia wymagają przemyślenia na nowo pojęcia racjonalnego podmiotu (tj. samowiednego podmiotu racjonalnej myśli i wolnego działania), czyli nowej koncepcji natury ludzkiej. Zanim to nastąpi, antropologowie i socjologowie winni wykorzystywać wiedzę w celu przeciwdziałania kryzysowi współczesnej demokracji, a to wymaga zaangażowania.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt Hannah, 1991, *Myślenie*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa.
- Arendt Hannah, 2010, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka, Aletheia, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 1992, *Ziemia, krew i tożsamość*, „Przegląd Polonijny”, nr 4.
- Bauman Zygmunt, 1995, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2006, *Moralność w niestabilnym świecie*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Bauman Zygmunt, 2017, *Szkice z teorii kultury*, Scholar, Warszawa.
- Brzeziński Dariusz, 2017, *Twórczość Zygmunta Baumana w kontekście współczesnych teorii kultury*, IFiS PAN, Warszawa.
- Brzeziński Dariusz, 2019, *Między Kokoschką a Modiglianem. Tożsamości narodowe w świetle nowych teorii kultury*, w: Joanna Kurczewska, Zdzisław Mach (red.), *Kultury narodowe i lokalne a polityka*, IFiS PAN, Warszawa.

- Brzozowska-Brywczyńska Maja, 2019, *Kulturowe środowisko jednorozców — kilka notatek o młodości i kulturze popularnej*, w: Krystyna Szafraniec (red.), *Młodzi 2018. Cywilizacyjne wyzwania. Edukacyjne konieczności*, A Propos, Warszawa.
- Buchowski Michał, 2017, *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Burszta Wojciech, 2013, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z populizmem w tle*, Iskry, Warszawa.
- Butler Judith, 2016, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, tłum. Joanna Bednarek, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Castells Manuel, 1983, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley.
- Clifford James, 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Emmet Dorothy, 1992, *The Passage of Nature*, Macmillan Academic and Professional, London.
- Featherstone Mike, 1991, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publications, London.
- Flis Andrzej, 2001, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji zachodu*, Nomos, Kraków.
- Flis Mariola, 2006, *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, w: Andrzej Flis (red.), *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Universitas, Kraków.
- Flis Mariola, 2011, *Pokrewieństwo i kulturowe zróżnicowanie instytucji małżeństwa*, „Estetyka i Krytyka”, nr 23 [Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego].
- Freud Sigmund, 1998, *Kultura jako źródło cierpienia*, w: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultury. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gellner Ernest, 1995, *Wstęp*, w: Ernest Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, tłum. Antoni Bydłoń, Universitas, Kraków.
- Griswold Wendy, 2013, *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gurijew Siergiej, 2019, *Idole obolałych*, wywiad Jacka Żakowskiego, „Polityka”, nr 32.
- Haraway Donna, 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigma Press, Chicago.
- Jacobsen Michael H., Poder Poul, 2008, *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, Ashgate Publishing, New York.
- Jacyno Małgorzata, 2007, *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kołakowski Leszek, 1982, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, w: Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn.
- Leach Edmund, 1982, *Social Anthropology*, William Collins Sons, Glasgow.
- Lévi-Strauss Claude, 1969 [1962], *Mysł nieoswojona*, tłum. Andrzej Zajączkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Linton Ralph, 1975, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lubaś Marcin, 2004, *Miejsce etyki w etnografii. O moralnym zaangażowaniu i zawodowej personie antropologa społecznego*, w: Mariola Flis (red.), *Etyczny tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, Nomos, Kraków.

- Lumsden Charles J., Wilson Edward O., 1983, *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, Cambridge.
- Malinowski Bronisław, 2002, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert, 1995, *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. Jerzy Kmita, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Patterson Orlando, 2014, *Making Sense of Culture*, „The Annual Review of Sociology”, t. 40, s. 1–30.
- Rajewski Maciej, 2017, *Ku antropologii procesualnej. Dyfuzjonizm brytyjski przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Rorty Richard, 1994, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Rousseau Jean-Jacques, 1966, tłum. Bronisław Baczko i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Sewell William H. jr., 1999, *The Concept(s) of Culture*, w: Victoria Bonnell, Lynn Hunt (red.), *In Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, University of California Press, Berkeley, s. 35–61.
- Stocking George W., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Szafranec Krystyna (red.), *Młodzi 2018. Cywilizacyjne wyzwania. Edukacyjne konieczności*, A Propos, Warszawa.
- Szlendak Tomasz, 2019, *Nasza nowa naszość*, „Polityka”, 17 kwietnia.
- Žižek Slavoj, 2010, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. Andrzej Górny, Muza, Warszawa.

THE IDENTITY OF HUMAN NATURE
AND THE DOMINANT IDENTITY STRATEGY IN EUROPEAN CULTURE

Maria Jolanta Flis
(Jagiellonian University)

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate that there is a strong correlation between the concept of human nature and culturally dominant strategies for constructing the “Other” in European culture. This relationship results in specific challenges for the social anthropologist, particularly in connection with efforts to overcome common knowledge by unveiling and disclosing the real structure of social processes. The sphere of biopolitics has shown that citizens can be stimulated by fear to act. Yet fear has a moral dimension, and thus an engaged anthropology is now needed in order to combat social injustice more actively.

key words: identity, human nature, culture, European culture, identity strategies, nationalism, populism, engagement

słowa kluczowe: tożsamość, natura ludzka, kultura, kultura europejska, strategie tożsamościowe, nacjonalizm, populizm, zaangażowanie