

Adela Kożyczkowska

Pogranicze jako artefakt (homogenicznego) centrum : kontekst geopolityczny, ekonomiczno-kulturowy i symboliczny

Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja : kwartalnik myśli
społeczno-pedagogicznej nr 2 (50), 35-55

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ADELA KOŻYCKOWSKA

Uniwersytet Gdański

Pogranicze jako artefakt (homogenicznego) centrum. Kontekst geopolityczny, ekonomiczno-kulturowy i symboliczny*

Tematyka pogranicza jest w literaturze (nie tylko naukowej) podejmowana często, a autorzy piszący o pograniczu czynią to z perspektywy swych własnych dyscyplin, co determinuje sposób opisu, rozumienia i interpretacji zagadnień ważnych dla tego tematu. Podjęty przeze mnie problem pogranicza dotyczy rozpoznania zależności centrum i pogranicza oraz skutków koncentracji na pograniczu, jakie obserwowane mogą być w/na „terytorium” centrum. Choć dla mnie taka możliwość interpretacji pogranicza jest odkryciem, to ten sposób pojmowania pogranicza jest widoczny np. u J. Rexa. Zauważa on, że obszary wielokulturowe (tu pogranicze) w istotny sposób zakłócają funkcjonowanie państwa (tu centrum), powodując określone reakcje gospodarcze i społeczne oraz polityczne i kulturowe (Rex 1994, s. 3 i n.). Wielokulturowe pogranicze zmienia jakościowo sens działania i sens rozumienia centrum, zarówno w relacji do siebie, jak i do pogranicza, przez to zmienia się także sens działania i sens rozumienia samego pogranicza.

Prezentowany tekst jest próbą naszkicowania perspektywy interpretacyjnej pogranicza, która odsłaniającej je jako zakłócenie/artefakt, pogranicza, które w Bachtinowskiej interpretacji staje się rzeczywistym centrum. Dla pedagoga taka zmiana rozumienia powoduje możliwość nowych pytań o edukacyjny wymiar świata wielu kultur.

Problem pogranicza jest również ważny z punktu widzenia okoliczności powstawania tożsamości, i w tym sensie tekst ten odwołuje się również do problemu polityki

* Za inspirację i krytyczne uwagi do tekstu dziękuję prof. UG dr. hab. Kazimierzowi Kossak-Głowczewskiemu.

tożsamości, choć nie to jest jego głównym wątkiem. Używana przeze mnie kategoria tożsamości wydaje się o tyle ważka, że pisząc o politycznych, geograficznych, symbolicznych czy kulturowych aspektach relacji centrum–pogranicze, piszę również o ludziach i o tym, że w rzeczywistości zasadniczą kwestią jest kształtowanie ich tożsamości przez praktyki i wyobrażenia, jakie wobec pogranicza wysuwa centrum.

U. Beck i E. Grande zwracają uwagę na polityczny wymiar konstruowania tożsamości zbiorowej jako konsekwencji politycznego definiowania narodu. Nowoczesna tożsamość zbiorowa jest niczym innym jak politycznym wynalazkiem i politycznym konstruktem. Można zatem uznać, że nowoczesna tożsamość zbiorowa nie jest efektem ciągu zdarzeń historyczno-kulturowych, które „tworzyłyby człowieka”. Idzie tu o szczególne zabiegi selekcyjne, których konsekwencją jest taki dobór faktów historyczno-kulturowych i ich odgórna interpretacja, by w konsekwencji powstał określony człowiek. Z. Bauman ukazuje tożsamość jako odpowiedź wspólnoty na zagrożenia jej trwania – w takiej nadzwyczajnej sytuacji podejmowany jest przez wspólnotę trud poszukiwania własnej tożsamości. Tak rozumiana przez Z. Baumana tożsamość jest również wynikiem dynamicznej interakcji człowieka ze światem, w której *telos* zostaje jednocześnie ustanawiany i unieważniany. To stąd polityka tożsamości jest projektem niemożliwym do zrealizowania i jednocześnie niemożliwym do porzucenia. Tożsamość jest tym, co płynne, zmienne i dynamiczne, tym, co jest ustanawiane i podtrzymywane przez szereg praktyk politycznych i edukacyjnych (Beck, Grande 2009, s. 34 i n.; Bauman 2004, s. 30 i n.; Bauman 2008, s. 25 i n.; Kosowska 2004, s. 70).

Tekst ten jest wynikiem badań, jakie nad relacjami „lokalne – globalne” prowadzę wspólnie z M. Lewartowską-Zychowicz w ramach projektu: *Lokalne – globalne. Ambivalencje tożsamości konstytuowanej w planie kultury lokalnej i globalnego rynku – projekty i praktyki*. Wiele z podjętych w tym artykule wątków kontynuuję i rozwijam we wspomnianym projekcie.

Pogranicze jako geopolityczny artefakt

Idea pogranicza wydaje się szczególnie obiecująca dla projektu Europy wielu kultur – daje ona bowiem możliwość konstruowania w teorii i realizowania w praktyce koncepcji międzykulturowości jako metanarracji otwierającej przestrzeń dla prób opisu, rozumienia i interpretacji pola umożliwiającego spotkanie, współbycie, wymianę dla odmienności i różnicy. Międzykulturowość wydaje się sposobnością realizowania postulatu nie tyle podziału świata na przestrzeń swoich i obcych, ile urealnienia potencjalnych przemieszczeń „od–do”, bez neurastenicznych obaw o zagrożenie dla tożsamości tej albo innej wspólnoty. Międzykulturowość zdaje się również wiązać z dialektyką otwierania i zamykania granic (Beck, Grande 2009, s. 406), co przekłada się na po-

szukiwanie agonistycznych rozwiązań dla jednoczesnego zachowania i przewycięzania starych tożsamości. Okazuje się bowiem, że konstruowanie metanarracji wielokulturowości i tworzenie w jej obrębie projektów politycznych oraz edukacyjnych może sprzyjać statyczności i zamykaniu się do wewnątrz kultur, przy jednocześnie realizowanej idei wielu kultur istniejących obok siebie. Doświadczenia krajów bałkańskich pokazują, że może to być również miejsce utajniania nacjonalizmów (zob.: Čolović 2001, 2007; Donna, Wilson 2007; Herzfeld 2007).

W sensie geopolitycznym pogranicze może być rozumiane na dwa sposoby. Pierwszy wiąże się z miejscem, w którym granice zostają wyraźnie zaznaczone, a ich ochrona jest szczególnie wzmacniana przez tych, którzy są specjalnie przygotowani (wyselekcjonowani) do ich pilnowania. Drugie znaczenie pogranicza wiąże się z zacieraniami granic, ich osłabieniem i możliwością swobodnej wymiany (zob.: Beck, Grande 2009). W obu przypadkach pogranicze jest miejscem wyróżnionym: jest wspomnianą już możliwością przechodzenia „od–do” (zob.: Wróbel 2008, s. 39 i n.).

Jak się wydaje, chodzi tu zwłaszcza o to, co dzieje się poza centrum, a więc w „miejscu”, w którym otwierają się możliwości wychodzenia poza własną kulturę i gdzie pojawia się konieczność uczenia się „funkcjonowania na pograniczu” (Nikitorowicz 2007, s. 39). W literaturze przedmiotu istnieją dwa stanowiska. Pierwsze prezentowane przez (m.in.) J. Nikitorowicza, który pisze, że logika pogranicza wynika z faktu, że jest to obszar między centrami. Między

(...) tym, co znajduje się na granicach i przynależeć może do obu centrów, zachodząc na siebie. Opuszczając centrum, które najczęściej jest sztywne i zamknięte, wchodzimy do obszaru różnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować itp. Jednakże grupa dominująca winna stwarzać warunki ułatwiające opuszczenie centrum, a aby spojrzeć na siebie i własne idee drugiej strony z uwzględnieniem racji innych, muszą zaistnieć sprzyjające sytuacje (Nikitorowicz 1995, s. 11; zob. także: Nikitorowicz 2007, s. 39 i n.)¹.

Przyjęta przez J. Nikitorowicza perspektywa pogranicza, jako tego, co poza centrami, odsłania szczególnie aspekt edukacyjny: pogranicze jako miejsce spotkania z odmiennością kulturową daje/stwarza szanse odkrywania i budowania (z)rozumienia osoby odmiennej. Idzie tu o potencjalność odkrywania własnej różnicy, a więc tego, co pozwala człowiekowi na stworzenie (opozycyjnej) możliwości konieczności upodabniania się do własnej wspólnoty. Ta specyfika pogranicza, pozwala dostrzec odrębność i specyficzność kultur tam zamieszkujących, a przez to pozwala „oswajać się”

¹ W podręczniku z zakresu edukacji regionalnej i międzykulturowej J. Nikitorowicz ujmuje pogranicze jako obszar leżący poza centrum i jednocześnie obszar zróżnicowania, na którym możliwe staje się porównywanie, wykazywanie zdziwienia, negocjowanie i prowadzenie dialogu. Kategoria pogranicza staje się dla autora kluczowa, gdyż pozwala na konstruowanie paradygmatu współlistnienia (Nikitorowicz 2009, s. 125, 134).

z różnicą, zamiast ją kolonizować, eliminować czy deprecjonować. J. Nikitorowicz eksponuje w tym „oswajaniu się” z różnicą epistemologiczne przejście od tego, co obce, do tego, co interesujące (Nikitorowicz 2005, s. 16 i n.). Edukacyjna wartość pogranicza wiąże się z możliwością (z)rozumienia także siebie, swych poglądów, zachowań i reakcji oraz relacji do różnicy. Pogranicze nie tyle uczy tolerancji, ile uświadamia konieczność zajęcia innego, niż odrzucenie stanowiska wobec odmiennych poglądów i wartości (tamże, s. 20). Pogranicze byłoby więc miejscem konstruowania tożsamości nowego człowieka, który aktywnie i świadomie uczestniczy w konstruowaniu nowej jakości kultury jako miejsca wyborów oraz wspólnego budowania rzeczywistości z zachowaniem szacunku i uznania dla odmienności własnej i cudzej (Nikitorowicz 2000, s. 12).

J. Nikitorowicz pisze, że celem edukacji pogranicza jest przygotowanie człowieka do opuszczenia granic i centrum z jednoczesnym wyjściem na pogranicza treściowo-kulturowe (Nikitorowicz 1995, s. 14–15). Istotną staje się tu potrzeba odczytania i zdefiniowania na nowo rzeczywistości, w której człowiek jest i funkcjonuje. A. Szwarz-Adamiuk, za A. Kłoskowską, określa pogranicza jako coś oczywistego dla społecznego funkcjonowania człowieka i jednocześnie zauważa, że są one zdecydowanie czymś więcej niż tylko społeczną przestrzenią (zob.: Szwarz-Adamiuk 2006). Bardziej idzie tu – jak pisze A. Kłoskowska – o pogranicze jako społeczną sytuację, która jest historycznie zmienna. Zmienność pogranicza jako sytuacji wiąże się (przede wszystkim) z jakością relacji między wspólnotami żyjącymi po obu stronach granicy oraz z kontekstem międzynarodowym. Sytuacja historyczna pogranicza determinuje jakość tych relacji i wpływa na recepcję różnic: pogranicze w swej istocie stanowi sąsiedztwo kultur (Kłoskowska 1995, s. 18 i n.).

Jak się wydaje, istota pedagogiki pogranicza w propozycji J. Nikitorowicza opiera się na dwóch filarach: 1) uznania kulturowego oraz 2) konwersji (przestrzennej, tożsamościowej i symbolicznej) człowieka granic i centrum do człowieka pogranicza, przy założeniu, że centrum jest stałe (nie przemieszcza się przestrzennie ani symbolicznie) i homogeniczne, również pogranicze jest stałe (nie przemieszcza się przestrzennie ani symbolicznie), ale heterogeniczne. Tak rozumiana pedagogika generuje praktyki edukacyjne, w wyniku których człowiek nabywa kompetencji tolerancji oraz umiejętności komunikacyjnych, a także ciekawości i zainteresowania innymi kulturami (różnicą). Może też – na mocy porównywania – nabywać wiedzy o własnej kulturze i/lub ją pogłębiać. W przygotowanym przez autora podręczniku dla studentów z zakresu pedagogiki regionalnej i międzykulturowej wiele uwagi poświęcono kompetencjom komunikacyjnym w perspektywie edukacji i wielości kultur. Autor łączy komunikację międzykulturową z edukacją międzykulturową. To połączenie praktyk – w opinii autora – może doprowadzić do budowania wspólnoty politycznej na bazie istnienia różnicy, co w konsekwencji sprzyjać powinno konstruowaniu tożsamości człowieka poprzez wikłanie go w wielopoziomowe relacje wspólnot: rodzinnej, lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, narodowej, kontynentalnej, kulturowej, globalnej i planetar-

nej. Życie (i konstruowanie tożsamości) w tak zarysowanej perspektywie nie wydaje się sprawą prostą, stąd ciągła potrzeba i konieczność zmagania się człowieka z konfliktami będącymi wynikiem istnienia różnic. A te przecież generowane są przez złożoność struktury społecznej (Nikitorowicz 2009, s. 279 i n.).

Drugą, odmienną perspektywę interpretacji pogranicza i centrum prezentuje m.in. M. Bachtin, za którym można przytoczyć tezę, że pogranicze jest miejscem przecinania się granic i jako takie wyraźnie ciąży ku ustanowieniu siebie jako „centrum”, czyli miejsca rzeczywistej uwagi oraz rzeczywistego decydowania. W tym znaczeniu pogranicze jest tym, co naturalne i właściwe kulturze (Bachtin 1983a, s. 54). W pewnym sensie życie człowiecze koncentruje się na pograniczu. To tu pojawia się napięcie wynikające z przyglądania się sobie wzajemnie („twarzą w twarz”) oraz uświadamiania własnych możliwości i ograniczeń. Stan napięcia pogranicza i potrzeba ciągłego uczenia się bycia w nim uwidaczniają punkty orientacyjne, ważne, gdyż to dzięki nim konstruuje się nowa wiedza, nowe formy myślenia, a więc i ambiwalencja oraz nowe oceny (Bachtin 1983b, s. 136). Pojawia się też problem samych granic, które za Heglem określić można jako „miejsca” różnienia się (Hegel 1963, s. 10) i „miejsca”, do których stara się sięgać i które pragnie kolonizować władza centrum, legitymizująca siebie mocą homogenicznego terytorium. Dzięki homogenicznej właściwości terytorium to, co wewnątrz, szczyścić się może „tęsamością” oraz „takąsamością” (kategorie za: Bauman 2004, s. 30) i otwiera możliwość konstruowania się tożsamości (np. narodowej). Samo pogranicze – jako miejsce terytorialnego stykania się – zawiera w sobie potencjalnie niebezpieczne momenty, które zagrażać mogą „czystości” powstających i podtrzymywanych wewnątrz terytorium tożsamości. Zatem w sensie politycznym idzie o wyłanianie się określonej jakości człowieka, który wiązany powinien być z terytorium (zob.: Ossowski 1984) zajmowanym przez daną wspólnotę. Geograficznemu warunkowi sprzyjać będzie to, co uznane i aprobowane przez grupę społeczną (wspólnotę, która nabiera właściwości politycznych), co w dalszej konsekwencji przekłada się na aprobowane (lub nie) praktyki socjalizacyjne. To w tym znaczeniu kultura jako wytwór wspólnoty łączona jest z Ziemią (Čolović 2001, 2007), a więc w sensie geograficznym szłoby o zasadę *jus soli*, czyli budowanie wspólnoty w oparciu o prawo ziemi. Jednak jeśli dołączy się tu „genetyczny” rdzeń kulturowy, to zdecydowanie ważniejsza stanie się zasada *jus sanguinis*, która właśnie na prawie krwi będzie konstruowała wspólnotę, uniemożliwiając w praktyce (z)realizowania obietnicy współ-obywatelskości dla przybywających z zewnątrz (Rex 1994, s. 6; Bauman 1995, s. 102–106).

Okazuje się, że im większe dążenie do „czystości” tożsamości, tym bardziej sztywne granice i więcej „wojowników” na pograniczu, i tym trudniejsze przechodzenie „od-do”. Można tu mówić o pewnym radykalizowaniu przestrzeni zajmowanej przez wspólnotę, co powoduje unicestwienie rzeczywistości (tego, co się różni od przyjętego wzorca) w imię idei, która może być zarówno racjonalna, jak i irracjonalna. Jednak zawsze jawi się ona jako nieskończona: idzie o niszczenie tego wszystkiego,

co zdaje się jej narzucane ze względu na jej (także) materialny wymiar. To, co konkretne („dotykane”), jest niebezpieczne, bo pozwala przeczuwać głębię tego, co duchowe, niematerialne i symboliczne (Plessner 2008, s. 12).

Jeśli zatem o granice zapytamy z perspektywy radykalnej wspólnoty, to wyraźnie ujawni się Hegłowska teza, że granice są momentem końca rzeczy (tu homogenicznej wspólnoty) i początkiem różnienia się. W perspektywie statycznego porządkowania jest to moment zmiany i dlatego jest niebezpieczny dla centrum. Choć terytorialnie pogranicze jest w przestrzennym oddaleniu od centrum, to politycznie zdaje się stanowić przestrzeń bliską centrum. Stanowi przecież swoisty bufor, którego celem powinna być ochrona. I być może właśnie dlatego najlepsi wojownicy – najbardziej „czysti” tożsamościowo – strzegą tego miejsca. To objawia jeszcze jedną istotę natury pogranicza: łatwo konwertować je do terytorium, na którym wprowadzić można stan wyjątkowy. Stąd – jak się wydaje – dla radykalnych wspólnot metafora pogranicza pełni ważne znaczenie: jest to miejsce – geopolityczne – w którym stosowanie przemocy znajduje swe uzasadnienie.

Arystoteles napisał, że przemoc jest przed-polityczna i dopuszczalna wyłącznie w obszarze prywatnym. Polityka – która zajmuje przestrzeń publiczną – nie znosi przemocy i odwoływać się powinna jedynie do słów (Arystoteles 2001). We współczesnej polityce zasada ta jest z pewnością respektowana i przestrzegana, jednak jej moc kończy się z chwilą wprowadzenia stanu wyjątkowego. Idzie więc o taką skrajność, w której zwykle prawodawstwo okazuje się niewystarczające i bezradne, a to z kolei wymusza konieczność takiego definiowania sytuacji, by była ona odbierana jako nadzwyczajna. Stąd już tylko jeden krok do przyznania władzy nadzwyczajnej kompetencji (Schmitt 2000, s. 38). Od tego momentu wszystko to, co różne, odmienne i obce naznaczone zostaje piętnem wroga, w którego wpisane zostaje niemal historyczne zagrożenie – a to *implicite* buduje moralne podstawy do działania. Stanu wyjątkowego – jak pisze C. Schmitt – nie można utożsamiać z chaosem czy anarchią. Nadal jest to w rozumieniu prawa forma porządku – choć różni się on od starego prawa: przestają obowiązywać dotychczasowe normy prawne i normy moralne. Zmienia się nie tylko porządek prawny, ale i porządek etyczny, który wyznacza reguły dla moralnego postępowania. W istocie jest to sytuacja, w której władza zrywa ze starym prawem, i nabiera znaczenia absolutnego (zob.: tamże, s. 38–41), i to w swym absolutcie staje się ona okrutna i nie-ludzka oraz uzyskuje możliwość stosowania przemocy fizycznej wobec ciała a także przemocy duchowej i intelektualnej wobec duchowej natury człowieka (Plessner 2008). C. Schmitt odsłania tu fundamentalne znaczenie stanu wyjątkowego: *Normalność o niczym nie świadczy, wyjątek świadczy o wszystkim; reguła istnieje tylko dzięki wyjątkom, które ją potwierdzają* (tamże, s. 41).

Pogranicze uzasadnia stan zerwania normalności i zmusza do walki z przeciwnikami idei – jako tego, co święte i niezbywalne dla wspólnoty politycznej. W pewnym sensie człowiek zostaje uwolniony od winy za przemoc, jakiej dopuszcza się wobec

obcych², a uzyskane prawo działania wiąże się z otrzymanym prawem, które nazwać trzeba (prze)mocą zrównywania (Plessner 2008, s. 14).

Pogranicza jako immanentna przestrzeń geopolityczna danego terytorium jest niczym innym jak artefaktem tej wspólnoty i jej (pozornie) homogenicznego porządku. Dzięki temu może ono (co wdaje się paradoksem w tej walce) realnie wpływać na kondycję wspólnoty i na sposób rozumienia przez nią jej własnej tożsamości. Pogranicze jako zagrożenie dla miru wspólnoty zmusza ją do tego, by stawiać pytania o własną tożsamość (Bauman 2008, s. 25 i n.), a dzięki temu może ona podejmować wysiłki poszukiwania odpowiedzi na pytanie: kim jest? Sens pogranicza ujawnia się w sytuacji, gdy zaczynamy postrzegać je jako miejsce nieustannego wytyczania granic (geopolitycznych, symbolicznych itp.) i miejsce, w którym może być produkowana tożsamość wspólnotowa, która w tym wypadku jest niczym innym niż konsekwencją lub produktem ubocznym niekończącego się (często gorączkowego i brutalnego) procesu wytyczania granic (Friedman 1999, s. 241; cyt. za: Bauman 2008, s. 26). Pogranicze jest też sytuacją, w której obcy – zarówno wewnątrz, jak i ci, którzy czają się na zewnątrz wspólnoty, w pobliżu jej granic – nieświadomie stają się sprzymierzeńcami: utrwalają bowiem wspólnotę, wzmacniają władzę, otwierają wrota nowego porządku prawnego i stwarzają ramy dla nowej moralności.

Pogranicze jest również przestrzenią, w której – jak pisałam wyżej – dochodzi do jednoczesnego uznania i zakwestionowania starego/własnego świata w trosce o stan wyjątkowy i imię jego konieczności, który nieustannie ogarnia pogranicze, a przez to samo pogranicze może stać się zaczątkiem nowych rządów i kreowania nowego świata (Plessner 2008, s. 17).

² Obcy – czyli ci, którzy różnią się od członków wspólnoty i przez to stają się zagrożeniem dla jej homogeniczności. Idzie tu też o zagrożenie, które jest przypisywane obcym z racji braku ich poznania; obcy jest zdecydowanie bardziej niebezpieczny niż zdefiniowany nieprzyjaciel czy wróg. Do grupy obcych można zaliczyć przybywających z zewnątrz wspólnoty, którzy postanawiają się osiedlić na jej terytorium. Jest też inna grupa obcych, która staje się obca dla tych, którzy sami przybywają i zajmują dane terytorium, i zaczynają nim władać. Takim sytuacjom sprzyjają np. wojny, które w XX wieku targały światem, oraz rozstrzygnięcia polityczne – w formie traktatów międzynarodowych. Często powodowały one, że przesunięcia dotyczące granic państw narodowych „dokonywały się” w gabinetach polityków, bez troski o tych, którzy dane terytorium zamieszkiwali od dziesięcioleci czy nawet od stuleci. Dobrym przykładem obrazujących ten stan jest postkolonialna Afryka – kontynent, który został podzielony „na państwa” w wyniku zabiegów politycznych. Przyglądając się mapie Afryki, trudno oprzeć się wrażeniu, że jej wewnętrzny kształt powstał dzięki użyciu linijki. Logika nowych państw zdaje się bazować na europejskim rozumieniu narodu z lekceważeniem dla wspólnot etnicznych, plemiennych. To z kolei stało się przyczyną wojen etnicznych, których celem jest uzyskanie dominacji nad terenem i konstruowanie przewagi polityczno-militarnej. Człowiek jest tu o tyle ważny, o ile jest gotów podjąć walkę z przeciwnikami i poświęcić swe życie. Na marginesie warto zauważyć, że ciekawym zabiegiem jest częste używanie sformułowania „wojny domowe” w miejsce wojen etnicznych. Jak się wydaje, zabieg ten – wyraźnie noszący znamiona polityczne – ma na celu polityczną zmianę rangi tego, co w rzeczywistości ma (albo miało) miejsce.

Pogranicze ekonomiczno-kulturowe i kłopotliwa obecność różnicy. Artefakt w swej istocie kulturowy

Łączenie ekonomii i kultury wydaje się zabiegiem problematycznym. Ekonomia – rozumiana nie jako nauka, ale właśnie jako część praktyki społecznej – związana jest z szeroko rozumianym gospodarowaniem. Zarówno w potocznym, jak i naukowym podejmowaniu zagadnień kultury i ekonomii spotkać można dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze związane jest z tradycją pojmowania ekonomii jako części i wytworu kultury, przykładem, czego mogą być poglądy m.in. G. Simmela. Drugie stanowisko wiąże się z opozycją ekonomii i kultury, jako tego, co przeciwstawne i rozłączne, a co chyba najpełniej znalazło swe rozwinięcie we Frommowskich rozważaniach na temat posiadania i bycia.

E. Fromm dokonuje swego wyłączenia ekonomii – jako praktyki gospodarowania – z obszaru kultury. Swoje stanowisko argumentuje tezą, że rozwój kapitalizmu doprowadził do szczególnego rodzaju wyzwolenia się zachowań ekonomicznych spod wartości etyki humanistycznej. Tym samym rzeczywistość ekonomiczna oddzielona została od rzeczywistości kulturowej, w której obrębie nadal istnieją etyka i wartości ludzkie. E. Fromm utrzymuje, że (...) *maszyna ekonomiczna zdaje się być autonomicznym istnieniem, niezależnym od ludzkich potrzeb i wartości, systemem, który funkcjonuje sam przez się, według własnych praw* (Fromm 2009, s. 19). Konsekwencją wprowadzonej opozycji jest rozróżnienie przez E. Fromma dwóch modeli funkcjonowania człowieka: pierwszy jest zorientowany na posiadanie (model ekonomiczny), drugi na bycie (model kulturowy). Analiza ta może jednak zaskoczyć czytelnika: autor mimo wyłączenia ekonomii z kultury dowodzi, że ekonomia jako rzeczywistość społeczna jest tym czynnikiem zewnętrznym, który wywiera realny wpływ na podejmowane przez człowieka działania (tamże, s. 104, 109, 120, 149 i n., 194), a jednocześnie człowiek współczesny nie potrafi pojąć istoty społeczeństwa zorientowanego ekonomicznie (tamże, s. 35). Wszelkie zmiany społeczne prowadzą do przemian w funkcjonowaniu człowieka (tamże, s. 147), a konsekwencje praktyk ekonomicznych stanowią podstawę konstruowanej i doświadczanej przez człowieka tożsamości (tamże, s. 155). Przemiany ekonomiczne prowadzić mogą do międzyosobowych lub międzynarodowych konfliktów z powodu ekonomicznego upośledzenia jednostek bądź wspólnot (tamże, s. 156).

Rozłączenie ekonomii i kultury stanowić może poważną przeszkodę w rozpoznaniu rzeczywistej kondycji pogranicza. Nie pozwala bowiem całościowo widzieć jego istoty. Rozłączenie gospodarowania od kultury powoduje, że otrzymujemy do dyspozycji: 1) albo narzędzie do oglądu stanu ekonomicznego pogranicza i wówczas konsekwencją jest upomnienie się o uznanie ekonomiczne, 2) albo narzędzie służące do

oglądu stanu kulturowego pogranicza i wówczas konsekwencją jest upomnienie się o uznanie kulturowe. Praktyka ujawnia jednak, że wybór jednej z opcji jest niewystarczający do opisu rzeczywistej kondycji pogranicza. Dlatego optymalnym rozwiązaniem jest ujmowanie ekonomii jako immanentnego obszaru kultury.

G. Simmel pisze, że jakkolwiek kultura jest obszarem, dzięki któremu może dokonać się wewnętrzne dopełnienie rozwoju człowieka, to jednak nie każde dopełnienie będzie wynikało z kultury. Rozwój kulturowy nie może być procesem, który ma charakter „czysto immanentny” dla człowieka. Idzie tu o szukanie kompromisu między podmiotem (subiektywnością) a przedmiotem (tym, co istnieje obiektywnie) w podejmowanym akcie teleologicznym. Z konieczności następuje tu włączanie tego, co obiektywne (zewewnętrzne) w subiektywny (wewnętrzny) proces rozwoju człowieka. Stąd twory obiektywne o charakterze artystycznym, obyczajowym, naukowym czy gospodarczym (ekonomicznym) można określić mianem kulturowych, ale tylko wtedy, gdy postrzegane one będą jako coś, co ma znaczenie dla rozwoju człowieka i wspólnoty. Kiedy te twory pojmowane będą jako wartości autochtoniczne, właściwe swemu własnemu terytorium występowania i dziania się, i uznane zostaną za ważne tylko dla samych siebie, wówczas nie można ich przenieść w obszar kultury (tamże, s. 18–19). W tej sytuacji dany produkt nie jest pojmowany jako znaczący czy determinujący rozwój człowieka, ale jako np. najbardziej zyskowny efekt procesu produkcji. Proces wyłączenia efektów ludzkiego działania z obszaru kultury nie musi wcale wiązać się z dobrami ekonomicznymi, może tu iść równie dobrze o konsekwencje działania artystycznego czy naukowego.

Ekonomia – jako praktyka gospodarowania – jest zatem niczym innym jak częścią rozwoju kulturowego i jednocześnie ten rozwój determinuje. Obiektywne twory działania gospodarczego są znaczące dla rozwoju człowieka i całych wspólnot. Rozwój gospodarczy – podobnie jak szerzej pojmowany rozwój kulturowy – wiąże się z obserwowanymi w dziejach ludzkości formami produkcji. Przełomowy jest moment, gdy w danym stadium rozwoju forma produkcji przestaje być dla samej siebie pojemna i aby realizować swój cel – jakim jest wytwarzanie dóbr – musi rozsadzić starą formę i stworzyć nową (Simmel 2007b, s. 23). G. Simmel analizując zmiany w obrębie poszczególnych obszarów kultury, wskazuje, że zawsze mają one „jakieś” znaczenie dla życia człowieka: coś przecież zmieniają na poziomie obiektywnym i subiektywnym. Kulturowy rozwój przyczynia się do zmian w obrębie gospodarowania, a te w konsekwencji wywołują zmiany w najgłębszych warstwach kultury (Simmel 2007a, s. 150). Zmienia się również subiektywna i obiektywna kondycja samego człowieka: zmiana gospodarowania powoduje, że człowieka staje się kimś innym, niż był do tej pory, zmieniają się jego relacje z innymi ludźmi, może on zyskać wolność albo ją stracić (Simmel 2008, s. 101 i n.). Wydaje się zatem, że gwałtowna zmiana w jednym obszarze kultury wywołuje w konsekwencji zmiany w całym jej obszarze. Dobrym tego przykładem może być to, co K. Marks i F. Engels pisali o kapitalizmie. Kapitalizm był właśnie tym przełomem w sposobie gospodarowania, który zmienił nie tylko człowie-

ka w sensie jednostkowym, ale wywołał zmiany w całej tkance społecznej (Marks, Engels 2006).

Współczesny świat zachodni to świat nowych pograniczy, które nie lokują się już wyłącznie w obrębie granic państwowych, jako oddalonych terytorialnie i opozycyjnych w stosunku do centrum. To m.in. migracja zarobkowa przyczynia się do odkrywania problemów nowych pograniczy, które jaskrawo akcentują ważkość pojmowania ekonomii (praktyki gospodarowania) jako tego, co właściwe jest kulturze. I choć na użytek tej pracy dokonuję wyeksponowania kategorii ekonomicznej, to czynię wyłącznie po to, aby podkreślić jej immanentnie kulturowy charakter. Nowe pogranicza – budowane i zasilane przez imigrantów – lokują się zwykle na peryferiach aglomeracji miejskich i wytwarzają w świadomości wszystkich przeświadczenie o zrównaniu etniczności z biedą. Wytwarza się tu swoista kategoria ludzi, którzy zamieszkują takie „etnourbia” i którzy stają się kłopotliwi dla zasiedlonych mieszkańców aglomeracji (Krzysztofek 2001, s. 25; zob. także: Bauman 2005). Z perspektywy centrum widoczne stają się tu wszelkie przejawy anomii społecznej, która silnie komplikuje zarządzanie przestrzenią społeczną i administracyjną. To pozwala sprowadzić pogranicze do problemu społecznego, który maskuje istotę problemu: jest nim różnica etniczna bądź narodowa, a nie bieda jako taka. Wcielony w pogranicze problem społeczny upoważnia centrum do podejmowania działań, które mają pozwolić wyjść z biedy, ale które w swej naturze okazują się specjalnym projektem edukacyjno-politycznym dla obcokrajowców. Rzeczywistym celem podejmowanych działań jest asymilacja. Centrum – oprócz problemu społecznego – ma tu bowiem zdecydowanie poważniejszy problem do rozwikłania: jest nim odmienność kulturowa, jaką „przynoszą” z sobą imigranci przybywający za pracą (Szymański 1995; Lewowicki 2000).

Pogranicza ekonomiczno-kulturowe są dobrym przykładem pograniczy umiejscowionych nie tyle w terytorialnym oddaleniu od centrum, ile właśnie w oddaleniu symbolicznym, kulturowym. Idzie tu zatem nie o region pogranicza, które tylko potencjalnie może nabrać cech pogranicza kulturowego. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z pograniczem, którego kulturowy aspekt zdaje się być lokowany peryferyjnie, ale wymiar ekonomiczny stanowi centrum podejmowania decyzji o charakterze politycznym czy gospodarczym (zob.: Szczepański 2001, s. 36).

Jeśli przyjąć, że wielokulturowość jest tylko pewną artykulacją kultury, i uznać, że kultura jest niczym innym jak formą wielości możliwych „być” człowieka (Woroniecki 2005, s. 9), to wielokulturowość jest rzeczywistością, w której człowiek z konieczności funkcjonuje w nieustannych opozycjach, związanych z tym, że jedna kultura mieni się „lepszą” od innej, a jedna ekonomia uznana jest za „skuteczniejszą” od innej. Przeświadczenie o wyższości jednej kultury nad drugą, może wskazywać na konieczność interesowania się tym, co dzieje się na pograniczach oraz tym, co daleko poza granicami – w bezpiecznym oddaleniu od centrum. Jednocześnie to samo *implicit*e przyjmowane założenie głosiło

(...) potrzebę rozpowszechniania norm cywilizacji i kultury europejskiej wśród dzikich, co miało skutkować zanikiem przesądów, ukróceniem okrutnej władzy miejscowych kacyków i sprawniejszym zwalczaniem następstw klęsk żywiołowych czy epidemii (tamże).

Dobrego i historycznie bezpiecznego przykładu tego typu praktyki dostarcza R.D. Kaplan, który przytacza wypowiedź W. Churchilla na temat kolonializmu brytyjskiego w dolinie Nilu. Jego celem było

(...) zaprowadzenie pokoju wśród wojujących plemion, wymierzenie sprawiedliwości tam, gdzie rządzi przemoc, zrzucenie okowów z nóg niewolników, czerpanie bogactw z gleby, zasiewanie pierwszych nasion handlu i edukacji, stwarzanie całym ludom szans na to, aby ich egzystencja była przyjemniejsza i mniej bolesna. Czyż człowieka może inspirować do wysiłku piękniejsza idea i cenniejsza nagroda? Cele są szlachetne, ich realizacja ożywcza, a rezultat często niezmiernie korzystny (Churchill 1899, s. 18–19, cyt. za: Kaplan 2008, s. 51–52).

Przytoczony fragment jest dobrym – choć XIX-wiecznym – przykładem kreowania hegemonicznej relacji jednej (wyższej i lepszej – cokolwiek to znaczy) kultury i gospodarki wobec innej (niższej i gorszej – cokolwiek to znaczy) kultury i gospodarki. Analiza historii kolonializmu odsłania rzeczywistą przyczynę łącznia kultury i ekonomii jako miejsca projektowania oraz realizacji praktyk hegemonicznych. Ekonomiczna, łupieżcza eksploatacja ziem kolonizowanych realizowana była pod przykryciem troski kulturowej. Podobne praktyki obserwować można w relacji homogenicznego centrum do heterogenicznego pogranicza. Co to oznacza w praktyce? W praktyce oznacza to podejmowanie działań związanych z kulturowym uznaniem mniejszości z jednoczesnym pomijaniem kwestii uznania ekonomicznego. Można zaryzykować tezę, że walka o kulturowe uznanie może być maskowaniem kwestii ekonomicznych i politycznych. Chodziłoby tu o kulturową politykę, która rozłącza uznanie kulturowe od ekonomicznego, a więc kwestie akceptacji i równości kulturowej od równości ekonomicznej i sprawiedliwości. Jeśli wyeksponowana zostaje równość kulturowa, to w grę mogą wchodzić zwłaszcza praktyki polityczno-ekonomiczne, których celem jest (m.in.) przekonanie, że robotnik-imigrant powinien identyfikować się z tożsamością robotnika w danej kulturze (dominującej), z jednoczesnym pominięciem jego różnicy kulturowej w optyce ekonomii. Równocześnie okazuje się, że partie lewicowe są ostrożne i podejrzliwe wobec polityki etnicznej, co sprzyja temu, że w sytuacjach trudnych biorą stronę zagrożonych interesów robotników-nieimigrantów (Rex 1994, s. 7–8). Jak się wydaje, opowiedzenie się za „swymi” łączy się z poczuciem wspólnotowej, kulturowej i historycznej więzi. Oczywiście jest, że tym, co pozwoliło partii zająć się interesami wszystkich robotników, czyli podjąć walkę polityczną i ekonomiczną w imieniu robotników-nieimigrantów oraz robotników-imigrantów, jest konkretny beneficjent społeczny: klasa robotnicza. I jednocześnie tym, co pozwala porzucić interesy robotników-imigrantów, jest konieczność

opowiedzenia się za tym społecznym beneficjentem, którego cechują i wiążą z partią interesy historyczne (Laclau, Mouffe 2007, s. 128–129). Jak pokazują doświadczenia np. polsko-brytyjskie związane z aktualnym kryzysem gospodarczym, w sytuacji zagrożenia ekonomicznych (bytowych) interesów robotników-nieimigrantów, z obszaru konkurowania o pracę usuwani zostają ci, którzy nie są z „tej ziemi” ani „z tej krwi”. W tym znaczeniu imigranci i zasiedlałe mniejszości etniczne oraz narodowe stają się przyczyną rzeczywistych konfliktów polityczno-ekonomicznych (Rex 2004, s. 161 i n.). Problemem jest tu jednak konflikt, jaki następuje między eksponowaną tożsamością robotnika a nierozwijaną, w pewnym sensie deprecjonowaną, tożsamością obywatela-uczestnika rzeczywistości polityczno-społecznej danej kultury dominującej (tamże). Można odnieść wrażenie, że obywatelskość staje się tu wyłącznie sprawą prywatną i maskowana jest przynależnością klasową (Rex 2004; Kozyczkowska 2007b). Jak się wydaje, koncentracja na zaspokajaniu wyłącznie potrzeb bytowych, materialnych przez identyfikację z klasą społeczną i jej ideologią pozbawia możliwości konstruowania takiego kapitału kulturowego i społecznego, który pozwoliłby rozpoznać obowiązujący projekt obywatelskości i zrealizować go.

W tej perspektywie pogranicze jawi się jako miejsce, w którym następować może identyfikacja z klasą społeczną i rozwojem tożsamości robotnika, pracownika, biznesmena, handlowca, lekarza itd., z zamknięciem dostępu do rozpoznania i realizacji projektu obywatelskości. Może się tu pojawić inna kwestia: skupienie uwagi osób zamieszkujących pogranicze na kwestiach uznania kulturowego (jako możliwości mówienia o swej kulturze) z zamykaniem dostępu do obszaru pracy i edukacji, a w konsekwencji (znów) utajenie rzeczywistego projektu obywatelskości. Z tego punktu widzenia pogranicze będzie stanowiło rolę kulturowego i ekonomicznego bufora, który oddzieli „prawdziwych” obywateli od tych, którzy nigdy „prawdziwymi” obywatelami nie staną się z racji braku uznania kulturowego i/ lub ekonomicznego.

Świat (po)nowoczesny w swym intelektualnym założeniu deklaruje zniesienie opozycji „centrum – pogranicze” i głosi zasadę równego dostępu oraz równej wartości kultur. Stąd konieczność redefiniowania tego, co na styku tych kultur dzieć się może, ale w poszerzeniu perspektywy kulturowej, uznania geograficznej bliskości-odległości oraz politycznych i ekonomicznych interesów. Napisałam wcześniej, że wielokulturowość jako metanarracja kryć może w sobie tendencje separatystyczne, co jest konsekwencją i jednocześnie przyczyną zamykania się kultur do wewnątrz. U podstaw owej metanarracji stać będzie ideologia, która znajdzie swe urzeczywistnienie w tworzeniu teorii oraz stanie się podstawą założeń doktrynalnych, co w konsekwencji przełoży się na praktyki edukacyjne, ekonomiczne i polityczne. Jeśli jednak wielokulturowość rozumieć jako współistnienie wielu kultur, jeśli urzeczywistnić może się postulat równości i równorzędności oraz jednoczesnego wiązania kwestii uznania i redystrybucji (jako szeroko rozumianej sprawiedliwości), to teoretyczną propozycją może być tu właśnie idea międzykulturowości. Międzykulturowość jako metanarracja stwarza możliwość uznania różnych kultur na gruncie zarówno teorii,

jak i projektów edukacyjnych, ekonomicznych oraz politycznych, a przede wszystkim na poziomie praktyki.

Wielokulturowość jako współistnienie wielu kultur oraz międzykulturowość jako sposób rozumienia, trwania, działania – a więc perspektywa dla teorii i praktyki – przestają kontestować wartość człowieka w odniesieniu do centrum jako symbolicznego i rzeczywistego miejsca kultury i ekonomii dominującej. W tym właśnie sensie zawodowe i osobiste szanse człowieka pogranicza przestają być związane wyłącznie z poziomem przyswojenia norm i języka kultury dominującej. W logice kultury dominującej szansa na awans społeczny jest wprost proporcjonalna do poziomu afiliacji w symbolicznym obszarze kultury³.

Międzykulturowość daje szansę na kreowanie kulturowej polityki jako polityki uznania kulturowego i ekonomicznego. Kulturowa polityka jawi się jako lekcja kultur i negocjacji. Jest też próbą pogodzenia konfliktu między światem własności publicznej a światem prywatnych wspólnot kulturowych. Kulturowa polityka na poziomie projektowania i realizacji działań praktycznych ujawnia się w zapobieganiu dyskryminacji w dostępie do mieszkań socjalnych, pracy, edukacji, opieki społecznej oraz akceptacji języka, religii, i szeroko rozumianej kultury (Rex 1994, s. 7–8).

Idzie więc o konieczność podejmowania problemu „różnicy” z trzech punktów widzenia: ekonomii, polityki i kultury. Jednocześnie ważne jest, aby problem różnicy podejmować niejako z wnętrza konstruowanej struktury społecznej pogranicza. Podejmowanie kwestii różnicy w oderwaniu od pogranicza, czyli miejsca współistnienia wielu kultur – z zewnątrz – może sprawić, że samo pogranicze generować będzie praktyki, które w swej istocie zmierzać będą do kulturowej, ekonomicznej i politycznej ignorancji mniejszości (Scatamburlo-D’Annibale, McLaren 2004, s. 184). Szczególne znaczenie mają tu praktyki edukacyjne. Edukacja stwarza szanse na konstruowanie pożądanego kapitału społecznego, który pozwala osobom z „kultury mniejszościowej” osiągać wysoki prestiż w obrębie kultury dominującej. Wprowadzając człowieka w kulturę symboliczną oraz pomagając mu zdobyć pożądaną kapitał kulturowy, edukacja ułatwia jednocześnie zdobycie dobrze płatnej i prestiżowej pracy i pomaga w zgromadzeniu kapitału ekonomicznego. Paradoxs edukacji polega jednak na tym, że jest to tylko możliwość. W rzeczywistości edukacja staje się miejscem selekcji i od-

³ P. Woroniecki wskazuje, że wielokulturowość można rozumieć dwojako: 1) jako postulat bądź ideologię, 2) jako współistnienie wielu kultur. J. Nikitorowicz pisze o innej interpretacji kategorii „wielokulturowość” i „międzykulturowość”. Pierwszą wiąże z granicami, z (...) *podziałem, reakcją na odmiennność, niezrozumiałym, dalekim, jak też z wygnaniem, odrzuceniem, stygmatem, marginalizacją, wykluczeniem, nacjonalizmem, itp.* Drugą kategorię autor wiąże z pograniczem, czyli (...) *interakcjami, wzajemnym zainteresowaniem, tolerancją, uznaniem, obszarem przenikania i zapożyczenia i jednocześnie obrony i zabezpieczenia własnych – rdzennych wartości, obszarem płodnym do odkrywania i negocjowania, do dialogu i kompromisu, ale też z zakorzeniem i bliskością, patriotyzmem.* Wprowadzone przez autorów rozróżnienia stały się (m.in.) ważnymi elementami poszukiwań i studiów, a w efekcie stały się podstawą zastosowanego przeze mnie porządku myślowego w tej pracy (zob.: Woroniecki 2005, s. 17 i n.; Nikitorowicz 2009, s. 125).

siewu – zamyka ona dostęp do dóbr kulturowych i ekonomicznych dzieciom z mniejszości narodowych czy etnicznych, z jednoczesnym umniejszaniem ich kultury macierzystej, tylko dlatego, że kapitał kulturowy i społeczny definiowany i konstruowany jest jedynie (!) w odniesieniu do wartości kultury dominującej z wyłączeniem wartości kultur mniejszości etnicznych czy narodowych.

Jeśli przyjąć, że nieodłączną – choć paradoksalną – cechą demokracji jest nieustanny konflikt i potrzeba zmagania się w nim i z nim, to problemem nie jest przegrana lub wygrana w tym konflikcie. Dalej: jeśli przyjąć, że jednym z konfliktowych obszarów demokracji jest praca, to problemem w istocie nie jest przegrana bądź wygrana na przykład w zmaganiu się o pracę. Problemem o znaczeniu kulturowym jest otwarcie albo zamknięcie dostępu do uczestnictwa w konflikcie (np. walki o pracę), gdyż to właśnie obecność w konflikcie (niezależnie od przegranej lub wygranej) jest pozycją uprzywilejowaną: człowiek, który może uczestniczyć w konflikcie, stoi na wygranej pozycji w relacji do tych, którzy w obręb konfliktu wejść nie mogą. Jak się wydaje, rzeczywistym zadaniem szkoły jest właśnie uniemożliwianie wstępu w obręb rozmaitych pól konfliktu rzeczywistości demokratycznej przyszłych dorosłych (Kozyczkowska 2007a, s. 366–374).

Pogranicze jako Buberowskie *między*. Przykład artefaktu symbolicznego

Pogranicze to nie tylko przestrzeń geograficzna i miejsce ścierania się praktyk politycznych czy ekonomicznych, to przede wszystkim ludzie, którzy – żyjąc na pograniczu (człowiek obok człowieka, postawieni wobec siebie „twarzą w twarz”) – pozostawieni sami sobie przez dziesięciolecia wypracowują jego praktyczny model. Konstruowane w jego ramach procesy socjalizacji i wychowania bazują na idei socjalizacji (wychowania) do pogranicza: do codziennych spotkań człowieka z człowiekiem w różnicy.

Logika tak rozumianego „pogranicza” zdaje się wynikać z sensu kategorii „między”. „Pomiędzy” jest efektem i jednocześnie możliwością „spotkania” w Buberowskim znaczeniu. „Pomiędzy” jest obszarem, w którym – jak pisze M. Buber – *Ja* spotyka *Ty*, a więc człowiek spotyka człowieka, i jednocześnie pojawia się w nim gotowość spotkania w różnicy. Dzięki temu spełniony zostaje podstawowy warunek dla człowieczego bycia: człowiek staje się tylko dzięki drugiemu człowiekowi. Zatem pogranicze w rozumieniu „między” jest miejscem, w którym drugi człowiek staje się Innym⁴, czyli tym, który gotów jest w relacji spotkania objawić swą „twarz” i równocześnie któremu „twarz” spotykanego człowieka zostaje objawiona.

⁴ Kategoryzację przyjmuję za M. Buberem, J. Tischnerem, G. Simmelem i E. Levinasem.

„Pomiędzy” jest pierwotną kategorią ludzkiej rzeczywistości i to w niej odbywa się cała praca duchowa (Buber 1993, s. 128). Podobnego znaczenia nabiera pogranicze: jest ono pierwotną kategorią ludzkiej rzeczywistości, w której odbywa się cała praca duchowa i gdzie może się urzeczywistnić symboliczny wymiar ludzkiego bycia. Warto podkreślić, że pogranicze – podobnie jak „pomiędzy” – nie jest konstruktem pomocniczym, ale czymś, co w swej istocie jest ze wszech miar realne dlatego, że wiąże się z ludzką rzeczywistością. Pogranicze jest jednocześnie miejscem i medium relacji między ludźmi bez względu na dzielące ich (pozorne lub rzeczywiste) różnice. Pogranicza nie powinno ujmować się liniowo, gdyż jest ono metaforą każdego spotkania, jakie odbywa się w przestrzeni różnicy – a jeśli różnicy, to i granic. Za każdym razem, kiedy człowiek spotyka tu człowieka, staje on wobec potrzeby jednoczesnego otwarcia i zamknięcia granic, które go odróżniają. Sytuacja ta pozwala człowiekowi uświadamiać sobie, że jest on rozpięty między zamknięciem a otwarciem, ale rozwiązanie tego konfliktu nie może polegać na prostym wyborze: albo zamknięcie, albo otwarcie. Tak rozwiązany problem spotkania uśmierca idę pogranicza, które powinno być konstruowane w odniesieniu do każdego spotkania człowieka z człowiekiem, za każdym razem od nowa (zob.: tamże, s. 129). Za każdym razem w jednoczesnym otwarciu i zamknięciu. Jak napisałam wyżej, „pomiędzy” warunkuje możliwość zaistnienia przestrzeni pracy duchowej (także w wymiarze symbolicznym), i równocześnie jakość tej pracy duchowej (symbolicznej) warunkuje konstruowanie i trwanie „pomiędzy”. Jak się wydaje, pogranicze podlega tej samej zasadzie. Jakość realizowanej tu pracy duchowej (symbolicznej) wiązana jest z kulturowym systemem wartości, z którego wnętrza przychodzą strony spotkania (Kožyczkowska 2003, s. 336–337). Okazuje się jednak, że fałszywie pojmowane poczucie lojalności i przywiązania do własnej kultury stanowić może realną przeszkodę w konstruowaniu pogranicza. W tym wypadku pogranicze stanowić będzie potencjalne zagrożenie i przeistoczyć się może w symbol zdrady oraz wyrzeczenie się własnej kulturowej tożsamości. Gdy jednak człowiek rezygnuje z pogranicza, to automatycznie rezygnuje z możliwości pracy duchowej oraz z możliwości przeżywania idei i wartości. Metafora pogranicza symbolizuje swoiste „zaplecze” człowieka, gdzie może on urzeczywistnić wszystko to, co ponad-człowiekiem, a co jest spotkaniem, dialogiem i czego nie warto unieważniać, bo unieważni się wówczas człowieka (zob.: Tischner 1990, s. 19).

Pogranicze (podobnie jak „pomiędzy”) – choć rzeczywiste – jest również „metaforą”, „symbolem” zwracania się myśli ku innej myśli. Nieobecne i niewidoczne do tej pory treści mają szansę zaistnieć i nadać nowe znaczenia treściom już istniejącym. Tworzy się tu nowy horyzont znaczeń – nowy kontekst dla rozumienia zdarzeń i rzeczy (Levinas 1986, s. 239–240, 242). Pogranicze jest tym, co J. Tischner nazywa „Nowym Światem” w obrębie starego porządku, ze swoistą dla siebie logiką ścierania się rozmaitych spraw i rzeczy, i otwarciem realnej przestrzeni dialogu (Tischner 1990, s. 19).

Translokacja ważności: skutki artefaktycznych dyspozycji pogranicza

Pogranicze we władzy centrum staje się miejscem, w którym realizować się może polityka tożsamości. Im większy radykalizm centrum, tym większe naciski na ukonstytuowanie pogranicza z jakościowo definiowanym człowiekiem. W tym znaczeniu niemożliwe staje się spotkanie jako wyraz symetrii i równości, ale urzeczywistnia się spotkanie, w którego wyniku jedna z postaci kształtowana zostaje przez drugą w zgodzie z jakimś ustalonym wcześniej projektem. Można uznać, że podmiotowa relacja *Ja – Ty* zmieniona zostaje w przedmiotową relację *Ja – To* (w rozumieniu Buberowskim). Natura tej drugiej polega na tym, że spotkanie sprowadzone zostaje do aktu poznawczego i inżynierskiego. Polityka tożsamości będzie tu oznaczała praktyki pozycjonowania drugiego człowieka zgodnie z posiadaną o nim wiedzą i na mocy posiadanej nad nim władzy (Hall 2008, s. 165). To właśnie moment zdobycia dominującej pozycji automatycznie wyklucza społeczne pojednanie (zob.: Laclau 2004, s. 56). Władza ta może być dodatkowo wzmacniana – obok posiadanej wiedzy – przez akceptację istniejącego na pograniczu permanentnego stanu wyjątkowego. Natomiast wiedza o pograniczu konstruowana jest przy użyciu kategorii właściwych centrum, co powoduje, że funkcjonuje ono jako wyobrażenie, i to właśnie dzięki – paradoksalnie – temu wyobrażeniu oraz tym kategoriom pogranicze jawi się jako odmienne i różne (zob.: Said 2005), i jako takie zaczyna podlegać praktykom wykluczania.

Jak się wydaje, pogranicze jest tym zakłóceniem trwania homogenicznego centrum, które nie pozwala mu skostnieć i nieustannie zmusza do wysiłku wykraczania poza swe terytorium, ale bez opuszczania własnego dyskursu. Poznanie bowiem pogranicza zawsze odbywa się z pozycji centrum. Dodatkowo okazuje się również, że im większy radykalizm wspólnoty, tym większym zagrożeniem dla niej – w jej racjonalnym bądź irracjonalnym wyobrażeniu – okazuje się jej własne pogranicze, i tym częściej wspólnota sięga do przemocowych technik jego ujarzmiania. Jednakże wykluczenie, jakiemu podlega pogranicze, z racji wpisanej w nie różnicy, staje się szczególną formą jego uznania (Laclau 2004, s. 60). To z tej przyczyny stary porządek z konieczności zostaje zastąpiony nowym tylko po to, by (wciąż) ujarzmić różnicę⁵. W istocie oznacza to, że radykalny sprzeciw centrum wobec pogranicza wiąże się z wytworzeniem i podtrzymywaniem stosunku zależności centrum od pogranicza, bo przecież to ukonstytuowa-

⁵ Chociaż piszę w tym fragmencie o związku centrum (uniwersum) i pogranicza (partykularyzm) jako jednokierunkowej relacji – czyli badam to, co pogranicze „robi” centrum, to muszę podkreślić, że samo centrum również zmienia pogranicze. I nawet jeśli pogranicze wyemancypuje się na mocy odrzucenia porządku i kultury wspólnoty (grupy) dominującej, to i tak grupa dominująca nadal kształtuje tożsamość wyemancypowanych. Mamy tu do czynienia z inwersją, która dokonała się w obszarze ideologicznym (kulturowym) grupy dominującej (Laclau 2004, s. 61–62).

na logika pogranicza w relacji do logiki centrum zaświadcza o jego (centrum) dominującej pozycji.

Podkreślić należy, że racje między centrum (uniwersalizmem) a pograniczem (partykularyzmem) nie są zwykłymi relacjami wzajemnego wykluczania (tamże, s. 54 i n.), ale relacjami wzajemnej zależności. I choć przepaści między nimi nie da się zasypać, to nie dzieje się tak z powodu dominującej pozycji centrum, ale z racji tego, że centrum nie jest niczym więcej jak pewnego rodzaju pograniczem (tamże, s. 56), które również jest miejscem przecinania się i krzyżowania granic. Tym, co różni centrum od pogranicza, jest nie tyle treść objawiana światu, ta zwykle ma charakter partykularny, ile przyjęcie uniwersalnej formy jej ekspresji oraz przyjęcie uniwersalnych funkcji (tamże, s. 54).

Im większa zatem koncentracja centrum na pograniczu, tym większe prawdopodobieństwo, że rzeczywistym centrum stanie się właśnie owo pogranicze. Jak się wydaje, translokację ważności wiązać można z ujmowaniem przez pogranicze znaczeń politycznych i kulturowych oraz ekonomicznych na wzór centrum, co wydaje się wynikać z potrzeby zdobywania wiedzy o tym, czym jest uniwersalistyczna forma, funkcja i ekspresja. Ujawnia się jeszcze inna relacja między centrum a pograniczem – jest to ukryta relacja edukacyjna. Nawet jeśli mamy do czynienia ze skrajną formą wykluczania i kolonizacji pogranicza, to jest to również niepowtarzalna okazja, by pogranicze mogło poznać uniwersalny wymiar funkcji i ekspresji centrum. W rzeczywistości bowiem to pogranicze staje się realnym centrum, w którym dokonują się zmiany kulturowe, tożsamościowe i polityczne.

Translokacja pogranicza do funkcji i ważności centrum wiąże się również z faktem, że to różnica przesądza o tym, kim jest człowiek, a możliwość wyeksponowania siebie (nawet na mocy wykluczenia) wyzwala w końcu potrzebę wypowiedzania się na nowo na temat historii, tradycji, religii i wartości uniwersalnych. Translokacja pogranicza do ważności centrum wynika też z siły przeciwstawiania się pogranicza schematyzmowi tego, co wcześniej zostało wskrzeszone i objawione przez centrum z jego pierwotnego miejsca (Hall 2008, s. 167–168).

Zakończenie: pytając o pedagogikę pogranicza

Zmiana perspektywy interpretacyjnej pogranicza stwarza nowe możliwości namysłu dla pedagogiki pogranicza. Jak się wydaje, w jej obrębie powinno iść o taki rodzaj działań, które uwrażliwiałyby człowieka pogranicza na złożoność tego, czym w swej istocie pogranicze jest. Warunki te spełniać może pedagogika krytyczna, której celem jest swoiste „budzenie” człowieka i ukazywanie mu złożonej kontekstowości jego bycia. Pedagodzy powinni unikać opozycji i przeciwstawiania sobie kultury i ekono-

mii jako kontekstów bycia i determinowania człowieka. Powinni oni kierować się przekonaniem, że konieczne jest łącznie obu kontekstów funkcjonowania i rozumienia człowieka (Giroux 2004, s. 32–33).

Kulturowa polityka jest o tyle ważna, że to właśnie w jej obrębie pojawia się projekt tożsamości i to tu ustalana jest społeczna pozycja ludzi oraz konstruowane są praktyki edukacyjne. Poszukiwanie nowej polityki i nowego krytycznego języka dla pedagogiki z konieczności uwzględniać powinno relacje między demokracją, etyką i polityką jako właściwą podstawą pedagogiki. Przy czym sama pedagogika rozumiana powinna być (także) jako moralna i polityczna praktyka, która pozwala rozpoznać i zrozumieć kulturową politykę jako szczególny projekt obywatelskości (tamże, s. 33).

Pedagogika pogranicza – jako pedagogika krytyczna – jest zatem tym rodzajem praktyki moralnej i politycznej, która dostarcza potrzebnych narzędzi do opisu sytuacji człowieka (tu człowieka pogranicza) i pozwala na jego krytyczne obywatelstwo. Jest to ciągle otwarty na korekty i zmiany projekt wizji człowieka i jego przyszłości. Projekt ten wyposażony powinien być również w narzędzia konieczne do rozpoznawania władzy i jej związków z przestrzeniami człowieczego bycia. Tak rozumiany projekt pedagogiki nie może stanowić stałego i zamkniętego zbioru zasad, wartości i praktyk, który opisywać będzie „pożądanego” człowieka. Ów projekt powinien być definiowany i rozpoznawany kontekstualnie, tak, aby odpowiadać na specyficzne warunki i potrzeby. Jego etyczny wymiar wiązać się powinien z koniecznością otwarcia na drugiego człowieka oraz z realizacją „polityki możliwości”. Idzie tu także o konieczność przemyślenia przez pedagogów na nowo bagażu kulturowego i politycznego, z jakim sami wchodzą w obszar pedagogiki, gdyż to w znaczący sposób determinuje ich edukacyjne spotkania, i za to pedagogicy winni wziąć etyczną i polityczną odpowiedzialność (tamże, s. 36–38).

Jak się wydaje, konieczne jest rozszerzenie istoty pedagogiki pogranicza i wsparcie jej na szerszej pojmowanych filarach: 1) uznania kulturowego i ekonomicznego oraz 2) konwersji (przestrzennej, tożsamościowej i symbolicznej) człowieka pogranicza do człowieka centrum; przy założeniu, że to właśnie pogranicze – jako heterogeniczna przestrzeń symboliczna, geograficzna, kulturowa ma ono tendencję do ciągłych przemieszczeń – w swej istocie samo stanowi centrum. Tak rozumiany sens pedagogiki wiąże się z generowaniem praktyk moralnych i politycznych, w wyniku których człowiek nabywa umiejętności krytycznego oglądu rzeczywistości i świadom staje się swego własnego bagażu kulturowego, za który z konieczności powinien wziąć moralną i polityczną odpowiedzialność.

Podjęty przeze mnie problem pogranicza skłania do zadawania wielu licznych pytań, zwłaszcza w kontekście projektu Europy wielu kultur i wielu języków, co wyraża się w odchodzeniu od państw narodowych w kierunku – być może – państwawspólnoty regionów. Swoiste rozpięcie człowieka między tym, co globalne, albo przynajmniej europejskie, albo też centralne, a tym, co lokalne lub pograniczne, zmu-

sza do poszukiwania nowych odpowiedzi na stare pytania i do poszukiwania takich rozwiązań, które pozwolą człowiekowi na optymalne dla niego, i innych, istnienie. Z pewnością nie idzie tu o antagonistycznego człowieka, który musi wybrać między tym, co do tej pory jawiło się jako centrum, a tym, co było pograniczem. Bo przecież – jako pokazuje ten krótki i szkicowy wywód – jedno bez drugiego istnieć nie może, a samo centrum – podobnie jak pogranicze – jest płynne i zmienne, z tendencjami do translokacji. Być może idzie tu o życie z ambiwalencją i w ambiwalencji, i o nieustannie godzenie odpowiedzi na pytania stawiane raz z pozycji centrum, raz z pozycji pogranicza. Albo też idzie o to, by z różnych miejsc pytać o życie z ambiwalencją oraz w ambiwalencji pogranicza i centrum jednocześnie.

Bibliografia

- ARYSTOTELES, 2001, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- BACHTIN M., 1983a, *Charakterystyka filozoficznego aktu kulturowego*, tłum. W. Grajewski, [w:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), M. Bachtin, *Dialog – język – literatura*, PWN, Warszawa.
- BACHTIN M., 1983b, *Historyczna zmiana języków*, tłum. A.A. Gorenioiwie, [w:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), M. Bachtin, *Dialog – język – literatura*, PWN, Warszawa.
- BAUMAN Z., 1995, *Wieloznaczność nowoczesna nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- BAUMAN Z., 2004, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków.
- BAUMAN Z., 2005, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- BAUMAN Z., 2008, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- BECK U., GRANDE E., 2009, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- BUBER M., 1993, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- CHURCHILL W., 1899, *The River War: An Historical Account of the Reconquest of the Sudan*, Longmans, Green & Co., London.
- ČOLOVIĆ I., 2001, *Polityka symboli*, tłum. M. Petryńska, Universitas, Kraków.
- ČOLOVIĆ I., 2007, *Balkany – terror kultury*, tłum. M. Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- DONNA H., WILSON T.M., 2007, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- FRIEDMAN J., 1999, *The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush*, [w:] M. Featherstone, S. Lash (eds.), *Spaces of Culture*, London.
- FROMM E., 2009, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- GIROUX H.A., 2004, *Critical Pedagogy and the Postmodern/Modern Divide: Towards a Pedagogy of Democratization*, *Teacher Education Quarterly*, Vol. 31, No 1.
- HALL S., 2008, *Tożsamość kulturowa a diaspora*, przeł. K. Majer. *Literatura na Świecie*, nr 1–2.
- HEGEL, 1963, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa.
- HERZFELD M., 2007, *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- KAPLAN R.D., 2008, *Polityka wojowników. Dlaczego przywództwo potrzebuje pogańskich wartości*, przeł. G. Fik, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Elbląg.
- KŁOSKOWSKA A., 1995, *Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacjach pogranicza*, Kultura i Społeczeństwo, nr 5.
- KOSOWSKA E., 2004, *Przestrzenie tożsamości*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Universitas, Kraków.
- KOZYCZKOWSKA A., 2003, *Fenomen spotkania z człowiekiem niepełnosprawnym w relacji studentów pedagogiki*, [w:] K.D. Rzedziecka, A. Kobyłańska (red.), *Dorostłość, niepełnosprawność, czas współczesny. Na pograniczach pedagogiki specjalnej*, Impuls, Kraków.
- KOZYCZKOWSKA A., 2007a, *Edukacyjne złudzenia równości szans a możliwość afiliacji w obszar wspólnoty politycznej*, [w:] J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.) *Edukacja – Moralność – Sfera Publiczna*. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP, Oficyna Wydawnicza „Verba”, Lublin.
- KOZYCZKOWSKA A., 2007b, *Projekt uprzywilejowania obywatelskości: między bagatelizowaniem a konstruowaniem społecznych wymiarów użyteczności. Rozważania na marginesie problemu romskiego*. Referat wygłoszony na Konferencji naukowej *Mniejszości narodowe i etniczne w ciągłości i zmianie społecznej – problematyka podmiotowości i tożsamości. Między pedagogicznym a ekonomicznym i politycznym uczeniem (się)*. Gdańsk, 12–14 listopada.
- KOZYCZKOWSKA A., LEWARTOWSKA-ZYCHOWICZ M., 2009, *Lokalne – globalne. Ambiwalencje tożsamości konstruowanej na planie kultury lokalnej i globalnego rynku: projekty i praktyki*, maszynopis: praca przygotowywana do druku. Gdańsk.
- KRZYSZTOFEK K., 2001, *Pięć refleksji o zmieniającej się naturze pogranicz i wielokulturowości*, [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- LACLAU E., 2004, *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, przeł. Ł. Nysler, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, Wyd. DSWE TWP, Wrocław.
- LACLAU E., MOUFFE CH., 2007, *Hegemonia i socjologiczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokracji*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław.
- LEWOWICKI T., 2000, *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] T. Lewowicki (red.), E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruty (współudział), *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- LEVINAS E., 1986, *Znaczenie a sens*, Literatura na Świecie, nr 11–12 (184–185).
- MARKS K., ENGELS F., 2006, *Manifest komunistyczny* (brak tłumacza), Wyd. Jirafa Roja, Warszawa.
- NIKITOROWICZ J., 1995, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- NIKITOROWICZ J., 2000, *Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi i Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- NIKITOROWICZ J., 2005, *Próba określenia przedmiotu edukacji międzykulturowej*, [w:] J. Nikitorowicz, D. Misiejuk, M. Sobecki (red.), *Region, tożsamość, edukacja*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- NIKITOROWICZ J., 2007, *Edukacja międzykulturowa. Kreowanie tożsamości dziecka*, GWP, Gdańsk.
- NIKITOROWICZ J., 2009, *Pedagogika regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- OSSOWSKI S., 1984, *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa.
- PLESSNER H., 2008, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- REX J., 1994, *Ethnic Mobilisation in Multi-cultural Societies*, [w:] J. Rex, B. Drury (eds.), *Ethnic Mobilisation in a Multi-cultural Europe*, Avebury, Aldershot.

- REX J., 2004, *Empires, Race, and Ethnicity*. International Journal of Comparative Sociology, Vol. 45, No. 3–4.
- SAID E.W., 2005, *Wprowadzenie*, [w:] E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wyd. ZYSK i S-ka, Poznań.
- SCATAMBURLO-D'ANNIBALE V., MCLAREN P., 2004, *Class Dismissed? Historical materialism and the politics of "difference"*, Educational Philosophy and Theory, Vol. 36, No. 2.
- SCHMITT C., 2000, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Znak, Kraków.
- SIMMEL G., 2007a, *Pieniądze i pożywienie*, [w:] G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przekł. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- SIMMEL G., 2007b, *Przemiany form kultury*, [w:] G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przekł. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- SIMMEL G., 2008, *Pieniądz w kulturze nowoczesnej (1896)*, [w:] G. Simmel, *Pisma socjologiczne* (wybór, opracowanie i wprowadzenie H.-J. Dahme, O. Rammstedt), przekł. M. Łukaszewicz, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- SZCZEPAŃSKI M.S., 2001, *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym*, [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- SZWARC-ADAMIUK A., 2006, *Sytuacja edukacyjna dziecka na pograniczu*, [w:] J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), *Kultury narodowe na pograniczach*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- SZYMAŃSKI M., 1995, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok.
- TISCHNER J., 1990, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue Société d'editions Internationales, Paris.
- WORONIECKI P., 2005, *Wstęp. Wielokulturowość jako zmowa współczesnych intelektualistów. Forum Politologiczne. Wielokulturowość w dobie globalizacji oraz integracji europejskiej*, t. 2.
- WRÓBEL S., 2008, *Granice polityczności*, [w:] P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Fundacja Aletheia, Warszawa.

Borderland as an artefact of (homogenous) centre. Geopolitical, economic, cultural and symbolic context

The presented text discusses the problem of the relation of borderland and centre and examines its mutually observed effects in both areas. The writer perceives borderland as an artefact of a homogenous centre in geographic, economic and cultural aspects as well as the Buberowski's one of "between". In this light, the writer *implicite* asks questions about the performed identity policy and their manifestations in moral and educational practices. The adopted interpretation perspectives open important possibilities for borderland pedagogics, which, in writer's opinion, should adopt the features of critical pedagogics.