

MAŁGORZATA LEWARTOWSKA-ZYCHOWICZ

Uniwersytet Gdański

Nieźróźnicowana różnica – czyli o tym, jak rynek buduje monowielokulturowe środowisko wychowawcze i kontroluje rozwój tożsamości

Bohaterem tego tekstu jest różnica, ujmowana jako konstytutywna kategoria tożsamości, analizowana w kontekście intensyfikowania się procesów rekonstruowania dyskursu liberalnego przez ideologie i praktyki rynkowe.

Wyekspozowanie znaczenia różnicy w procesie konstituowania się ludzkiej tożsamości stanowi nawiązanie do problematyki zróżnicowania kulturowego współczesnych społeczeństw i rdzeniowej dla niego kwestii perspektyw uczestniczenia w sferze społecznej zróżnicowanych kulturowo jednostek. Przyjętą w tym tekście pedagogiczną optykę analizy tych zagadnień uzasadnia programowe zaangażowanie pedagogów w procesy ludzkiego rozwoju, zobowiązujące do nieustannego badania ich zmieniających się kontekstów.

Na użytek tego tekstu przyjmuję teoretyczną perspektywę E. Laclau, dla którego współczesna tożsamość to tyle, co różnica. Uważa on, że tożsamość w społeczeństwach wielokulturowych powstaje w rezultacie nieustannego napięcia między partykularnym a uniwersalnym, gdzie partykularne konstituuje się w kontekście uniwersalnego, które jest z kolei partykularnym, które zatarło ślady własnej przygodności. Uniwersalne, zdaniem E. Laclau, nie jest jednak tym samym, co partykularne, chociaż powstaje w wyniku poszerzenia partykularnego. Nie może też bez niego istnieć. Uniwersalne jest w jego ujęciu symbolem brakującej pełni, to zaś, co partykularne, istnieje w wewnętrznie sprzecznym ruchu pomiędzy określeniem i uznaniem pewnej dyferencjalnej tożsamości a jej zniesieniem przez podporządkowanie jakiemuś pośredniczącemu środowisku (Laclau 2004, s. 58–59). Tożsamość istnieje zatem jako hybrydycz-

ny rezultat włączenia różnicy jako swojego konstytutywnego elementu, może zaś powstać tylko dzięki pracy owej różnicy między partykularnym a uniwersalnym, i zarówno próby jej znoszenia, jak i zacierania mają decydujący wpływ na regulowanie potencjału rozwojowego oraz kontrolowanie sposobów uczestniczenia w życiu publicznym. Z kolei wszelkie próby potwierdzenia własnej tożsamości przez potwierdzający różnicę system wykluczeń skazują na nieuchronną marginalizację, podobnie jak zatarcie własnej odrębności powoduje unicestwienie jej w uniwersalnym. Jak pisze E. Laclau, we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych partykularności nie da się jednak skonstruować, jeśli stosuje się czystą politykę różnicy, trzeba się więc nieustannie odnosić do uniwersalnego. Nie jest też możliwe konstruowanie tożsamości wyłącznie w oparciu o uniwersalne, ponieważ w społecznym polu semantycznym mamy do czynienia z nieustanną walką różnych partykularnych sił o prawomocne zdefiniowanie tożsamości, która powoduje nieuchronne dyslokacje uniwersalnego. Ważne jest zatem zachowanie wspólnej przestrzeni dla antagonizmów i wykluczeń, będących składnikiem każdej tożsamości. Nasuwa się w związku z tym pytanie o perspektywy negocjowania owej przestrzeni różnicy, na które w dalszej części będę starała się odpowiedzieć.

Zgodnie z zapowiedzią różnica będzie analizowana jako oś liberalnej koncepcji tożsamości, którą uważam za fundamentalną dla powstania współczesnych społeczeństw. Włączenie w namysł perspektywy klasyczo-liberalnej jest z kolei uzasadniane dokonującymi się w jej obrębie rekonstrukcjami, na które warto zwrócić uwagę, ponieważ stanowią one legitymację narastającej od lat 80. ubiegłego wieku ofensywy ideologii rynkowych, które stały się zasadniczą matrycą dokonujących się przemian społecznych i kulturowych. W ich rezultacie zachodzą przesunięcia między partykularnym a uniwersalnym, owocujące zmianą pola semantycznego, stanowiącego główny rezerwuar znaczeń, z których konstruowane są ludzkie tożsamości. Wraz z nim atrofii ulega sfera publiczna jako polityczna przestrzeń artykulacji różnicy i sporów o dostęp, rozrasta się natomiast rynek, który staje się zasadniczym mechanizmem uspołecznienia jednostek. Stąd też proces tworzenia się współczesnych tożsamości nie może być analizowany bez wzięcia pod uwagę, źródłowych w tym kontekście, przemian w sferze gospodarczej, które wiążę z semantyczną presją ideologii rynkowych.

Biorąc zatem pod uwagę historię rozwoju myśli i praktyk liberalnych, charakterystyczny dla nich model tożsamości ukonstytuował się na kategorii różnicy w stosunku do tożsamości dziedziczonej kształtowanej w obrębie zastanej wspólnoty krwi. Ich potencjał krytyczny i emancypacyjny został wyrażony w propozycji zmiany specyficznego dla struktury feudalnej modelu rozwoju tożsamości ludzkiej w sytuacji zmiany układu sił w polu społecznym. Jego twórcy byli bowiem zaangażowani w promowanie nowego porządku społecznego, który przekraczałby zróżnicowane, kulturowo utrwalone sposoby egzystencji. Stąd podstawą formułowania liberalnej koncepcji jednostki stała się warstwa krytyczno-polemiczna, skoncentrowana na wskazywaniu tych

aspektów życia, które miały kępować jednostkę. Należały do nich niemal wszystkie więzi społeczne, wytworzone przez wspólnoty krwi i strukturę feudalną. Celem było natomiast fundowanie nowej wspólnoty zróżnicowanych i wolnych jednostek, między którymi miały zachodzić relacje wyrastające ponad zależności genetyczne. W odniesieniu do teorii E. Laclau chodziłoby tu zatem o redukcję tych mechanizmów ludzkiej aktywności, które sprzyjają artykulacji zróżnicowania tożsamości kulturowych, a utrwalanie takich, dla których tożsamość kulturowa jest bez znaczenia.

Różnica była zawsze pojęciem, które sprawiało liberałom kłopoty. Z jednej strony bowiem byli oni przychylni różnicy reprezentowanej przez zróżnicowanie indywidualne jednostek oraz ich celów i interesów, z drugiej natomiast – pomni wojen religijnych – zachowywali rezerwę wobec zróżnicowania kulturowego. Stąd podstawą liberalnej koncepcji rozwoju jednostki stała się hipoteza o ryzykach, ukrytych w różnicach kulturowych: narodowych, etnicznych czy religijnych, dla pokoju i ładu społecznego. Stała się ona kanwą, na której osnuty został projekt radykalnego rozdziału sfery prywatnej i publicznej. Pierwsza z nich ma być w tym ujęciu ogrodzonym siedliskiem owej niebezpiecznej różnicy kulturowej. Druga natomiast ma być od niej wolna dzięki temu, że typowe dla niej mechanizmy ludzkiego działania podporządkowane zostały regule wolnego wyboru, niezapośredniczonego upozycjonowaniem kulturowym. Fundamentalna dla pokojowego współistnienia reguła wolnego wyboru odzwierciedlała się w ujednoczeniu perspektywy kontaktów międzyludzkich do dobrowolnej współpracy z innymi dla osiągnięcia zróżnicowanych celów jednostkowych, nawiązywanej niezależnie od przynależności kulturowej i orientacji ideowej osób w nią zaangażowanych, wyłącznie ze względu na potencjalne korzyści.

Liberałowie starali się więc utrzymać ożywcze dla rozwoju tożsamości napięcie między partykularnym (rozumianym jako prywatne cele i interesy) a uniwersalnym (rozumianym jako wspólna perspektywa ich realizacji). Równocześnie jednak zróżnicowanie kulturowe, niebędące bez znaczenia dla charakteru ludzkich pragnień, starali się odseparować w izolowanej przestrzeni prywatnej. W istocie, inicjując namysł nad jednostką, liberałowie równocześnie uruchomili nowy dyskurs dotyczący właściwości uniwersalistycznie pojmowanego człowieczeństwa za pośrednictwem praktyki określenia warunków podmiotowości w nowej jakościowo strukturze społecznej, w której sfera prywatna jest radykalnie oddzielona od publicznej. W konsekwencji zainicjowali, zgodnie z opisaną przez E. Laclau logiką tworzenia uniwersalnego, proces zamazywania różnicy. Przy okazji zatarli zarówno partykularność własnej orientacji, jak i partykularność samego człowieczeństwa.

Teorie postkolonialne opisują ten proces w kategoriach dynamiki kształtowania się tożsamości w sytuacji zmiany układu sił zawłaszczających przestrzeń społeczną (nie tylko w znaczeniu politycznym, ale również semantycznym). Ten właśnie ruch kultury, rozumianej jako sfera znaczeń, dyskursów nieustannie zmagających się o nadanie wydarzeniom chociażby chwilowego sensu, jawi się w tym ujęciu jako permanentna pedagogia, ponieważ wyłaniające się uniwersum semiotyczne jest zarazem światem

socjalizacji człowieka (Szkudlarek 1995, s. 10–11), który wyznacza ramę dla możliwych wersji tożsamości.

Obserwowany od lat 80. ubiegłego wieku, mocowany w klasyczno-liberalnej, uniwersalistycznej koncepcji jednostki projekt urynkowania przestrzeni społecznej ma w tej perspektywie wymiar kolonizacyjny w stosunku do ludzkich tożsamości dziedzicznych, ponieważ konstruowany jest na redukowaniu i spychaniu habitusu kulturowego do sfery prywatnej. Towarzyszy mu jednak retoryka emancypacyjna, w której ośrodkiem dyskursu jest wyzwalanie się z przemocy kulturowej przez wytworzenie dystansu do niej. Jednym z kluczowych wymiarów praktyk kolonizacyjnych są w tym kontekście zawłaszczanie semantyczne. Dla ich analizy przyjmuję strategię, zastosowaną przez A. Bihra, który ofensywę semantyczną sfery gospodarczej ujmuje w kategoriach Marksowskich jako hegemonię „języka panów tego świata”. Jej sens sprowadza zaś do utrudniania rozpoznawania i rozumienia relacji dominacji i podporządkowania, z którymi mamy do czynienia (Bihr 2008, s. 13).

Podstawę metodologiczną analizy stanowi zatem dla mnie koncepcja „nowomowy neoliberalnej” A. Bihra. Termin „nowomowa” został przez niego zapożyczony od G. Orwella, który używał go na oznaczenie struktury paraliżującej jakąkolwiek autonomiczną refleksję, a w związku z tym również jakąkolwiek krytykę lub opór wobec zastanych definicji świata. Nowomowa neoliberalna, na której ufundowana jest „zasada dwójmyślenia” (u Orwella: „wojna to pokój”, „wolność to niewola”), pozbawia bowiem podmiot warunków możliwości polemiki i sprzeciwu na płaszczyźnie lingwistycznej i intelektualnej, ponieważ demontuje język opisu i interpretacji, uniemożliwia myślenie spekulatywne, blokując tym samym dostęp do myśli krytycznej. Zdaniem A. Bihra dla nowomowy neoliberalnej charakterystyczne są dwie zasady konstrukcyjne: odwracanie znaczenia słów i zacieranie ich sensu (tamże, 2008, s. 14). Pierwsza polega na zastępowaniu pierwotnego ich znaczenia jego przeciwieństwem, druga natomiast na uczynieniu znaczenia niewyraźnym, zamazanym (tamże).

Wydaje się, że tego rodzaju praktyki można wskazać w neoliberalnych rekonstrukcjach znaczeń przypisywanych terminowi „różnica”, co będę się starała dalej pokazać. Ich sens polega na blokowaniu refleksji, a tym samym na sterowaniu procesami konstruowania się tożsamości, za pośrednictwem znoszenia i zacierania różnicy między partykularnym a uniwersalnym. Podstawowym kontekstem jest natomiast globalna ofensywa praktyk rynkowych.

Globalizacja i różnica kulturowa

Nie licząc szybko wymierających plemion w dżunglach Brazylii czy Papui-Nowej Gwinei, nie istnieje ani jedna nacja, która nie odczułaby działania mechanizmu (glo-

balizacji – przyp. M.L.-Z.) i nie połączyłaby się z resztą ludzkości uniwersalnym ogniwem gospodarczym nowoczesnego konsumpcjonizmu (Fukuyama 1996, s. 190). To nowe zjawisko skracania dystansu, dzielącego dotychczas wyraźnie odgraniczone kultury i będące ich wytworem tożsamości, skłania do rewizji podstawowych pojęć antropologicznych używanych do charakterystyki różnic międzykulturowych, mianowicie pojęcia czasu i przestrzeni. Czas pojmowany zgodnie z tradycją modernistyczną jako progresywny proces prowadzący od początku ku końcowi historii (również w kontekście życia ludzkiego), wraz ze swym korelatem przestrzennym – terytorium, rozpada się jako zorganizowana struktura conceptualna. Jest zastępowana przez wielowymiarową przestrzeń globalną złożoną z nieciągłych i wzajemnie przenikających się subprzestrzeni. W jej kontekście znikają wspólnoty kulturowe jako osadzone terytorialnie i czasowo odrębne jednostki, pojawiają się natomiast zdeterytorializowane kultury: nowe diaspory, etnokrajobrazy. Ich pojawienie się ma niewątpliwie związek ze wzrastającą mobilnością ludzi, którzy przenoszą we własnej świadomości swoje kultury w nowe miejsca, oraz z będącym jej konsekwencją nasycaniem tubylczych przestrzeni różnorodnością.

A. Appadurai definiuje etnokrajobraz jako przestrzeń *ludzi żyjących w zmieniającym się świecie, który nas otacza: turystów, emigrantów, wypędzonych, azylantów, robotników sezonowych i inne przemieszczające się grupy i osoby, tworzące istotny wymiar współczesności* (Appadurai 1991, s. 192). W efekcie ich mobilności pojawia się nowe zjawisko nazywane globalną implozją, polegające na przemieszczaniu się dawnych tubylców do globalnych metropolii i postępującej deterytorializacji ich kultur, tworzeniu nowych jej przejawów i znaczeń w odmiennym kontekście. Równocześnie następuje nieuchronna modyfikacja kultur goszczących, poddawanych presji pojęciowego ogarnięcia nowej kulturowo i politycznie sytuacji. Z drugiej strony rzesze turystów w poszukiwaniu odmienności nieustannie penetrują świat i nieuchronnie modyfikują tubylcze przestrzenie. W kontekście nowych relacji między zróżnicowanymi partykularnościami i dostępnym uniwersum, jak pisze E. Laclau, tworzy się współczesna tożsamość. Globalizacja, która powoduje te zmiany, nie musi być w związku z tym, jak się często uważa, tożsama z homogenizacją kultur. Równie dobrze może ona eskalować różnicę i sprzyjać nowym napięciom, związanym z fundamentalizowaniem systemów wartości sąsiadujących ze sobą różnych kulturowo grup, które wcześniej nie miały ze sobą kontaktu, a które mogą dążyć do odróżnienia się od innych, co sprzyjać może izolacji i tendencjom konfrontacyjnym.

Można zatem wskazać dwie tendencje kulturowe, mające swoje konsekwencje dla perspektyw tworzenia się tożsamości, mających związek z procesami globalizacji: pierwszą, która polega na czystej polityce różnicy i sprowadza się do wewnętrznego integrowania się i w konsekwencji fundamentalizowania kultur zagrożonych dekonstrukcją i drugą, związaną z ich komercjalizacją pod wpływem wmontowywania w globalny dyskurs rynkowy.

Etnofundamentalizm – marginalizowanie się różnicy

W ujęciu B. Tibiego fundamentalizm jest ideologią polityczną ufundowaną na zasadniczym sprzeciwie wobec globalnego porządku moralnego, politycznego i gospodarczego, która zmierza do odrodzenia swoich lokalnych kultur, zgrupowanych w ramach regionalnych cywilizacji oraz mobilizuje ludzi do buntu przeciwko wprowadzaniu zachodnich zasad porządku społecznego (wolnego rynku, demokracji i dyskursu praw człowieka). W tym ujęciu fundamentalizm należy traktować jako reakcję przestrzeni lokalnej na zwiększanie zasięgu oddziaływania kultury Zachodu, która służy jako środek artykułowania kwestii społeczno-politycznych, ekonomicznych, religijnych i kulturowych, a w związku z tym tożsamościowych wspólnot lokalnych. Fundamentalisci powołują się na własne tradycje kulturowe, aby za pomocą symboli wyrazić współczesne problemy, chociaż częściej posługują się tzw. wynalezionymi tradycjami (*invented traditions*), będącymi jedynie rekonstrukcją dawnych przekonań. Główną treścią fundamentalizmów jest pierwszeństwo wspólnoty przed jednostką oraz wytyczenie wyraźnych granic między własną społecznością traktowaną jako „my” a grupami innych, których uznaje się za obcych lub wrogów (Tibi 1997, s. 24–27).

Etnofundamentalizm narodził się jako wyraz wiary w posiadanie własnego etnosu, którego należy bronić przed obcymi z wykorzystaniem polityki czystek i tworzenia dzięki nim etnicznie nieskażonych tożsamości. Nie dopuszcza on żadnej refleksji nad innymi światopoglądami i kulturami, z którymi dzieli świat, i z determinacją dąży do totalnej izolacji. Klasycznym (choć nie jedynym) przykładem etnofundamentalizmu jest ideologia wielkoserbska, oparta na syntezie powiązań etnicznych i dogmatycznie traktowanej religijności. Wygenerowana przez nią teologia zbawienia zdestabilizowała sytuację na całych Bałkanach, prowadząc do krwawej wojny i masowych mordów w imię Wielkiej Serbii. Jej centrum stanowi kreacja postaci wroga, stanowiąca legitymację dla polityki etnicznego oczyszczenia. Polega ona na atawistycznej nienawiści do domniemanych potomków tureckich, których dostrzeżono w bośniackich muzułmanach. Paradoks polega na tym, że ich winy nie mają i nie muszą mieć charakteru realnego, rzeczywistego, bo *bośniaccy muzułmanie są Słowianami, a więc Europejczykami, nie zaś Turkami pozostałymi na Bałkanach po rozpadzie imperium osmańskiego. Pierwotnie należeli do ugrupowania religijnego bogomolców i pod panowaniem tureckim przeszli na islam. Nienawiść Serbów do Turków zostaje przeniesiona na Słowian bogomolców, których Turcy za swojego panowania w jakiś sposób wyróżniali. Ale bośniaccy muzułmanie nie są odpowiedzialni za przekształcanie przez Turków wieki temu kościołów prawosławnych na meczety* (Tibi 1997, s. 112). Jak widać, etnofundamentalizm jest ideologią konstruowaną na wybranych elementach historii i kultury lokalnej, na tzw. tradycji wynalezionej oraz związanej z nimi polityce etnicznego oczyszczenia. Jest on zwykle powiązany z fundamentalizmem religijnym,

co wynika z faktu, że religia stanowi istotny element tradycji, na której budowane jest poczucie tożsamości osobistej i społecznej.

Charakterystyczna dla zglobalizowanej współczesności fragmentacja tożsamości prowadzi więc czasem do odradzania się fundamentalistycznych prób jej rekonstruowania w monolitycznej postaci. Etnos i religia stają się wówczas jej rdzeniem, osią. W wyniku ich zrekonstruowania powstaje tożsamość typu „brzytwa”, oparta na esencjalizowaniu różnicy jako podstawy konstruowania tożsamości i odseparowaniu wszystkiego, co do niej nie pasuje. Prowadzi to do zjawiska celebrowania różnicy w separatystycznej polityce tożsamości, która stanowi swoiste antidotum na brak oparcia i kulturową niepewność. Tożsamość typu „brzytwa” oferuje w tym kontekście tradycyjne drogowskazy i obiecuje odsłonięcie źródeł stabilnej i spójnej tożsamości, konstruowanej w odniesieniu do esencjalizowanego i mitologizowanego poczucia wyższości nad innymi kulturami (Melosik, Szkudlarek 1998, s. 66–67). Tożsamość tego typu jest jednak strukturą całkowicie blokującą dostęp i uczestnictwo we wspólnej przestrzeni publicznej współczesnych społeczeństw wielokulturowych.

Komercjalizacja – ujednolicanie się różnicy

Odmiernym ruchem kultury, towarzyszącym procesom globalizacji jest wchłanianie różnicy kulturowej przez logikę aktywności rynkowej i towarzyszące mu komercjalizowanie zasobów symbolicznych, które służyły jako składowe tożsamości.

Kultura, rozumiana jako przestrzeń semantyczna o znaczeniu edukacyjnym, przez wieki egzystowała niezależnie od sfery gospodarczej, zaledwie dotykana przez rynek. Obecnie zdaje się coraz mocniej absorbowana przez rynek za pośrednictwem trzech głównych typów praktyk: globalizowania się technologii komunikacyjnych, lingwistycznej prywatyzacji i homogenizacji przestrzeni semantycznej. Pierwszy z tych procesów odgrywa w tym kontekście rolę mechanizmu równocześnie inkluzyjnego i selekcyjnego, który narzuca peryferiom znaczenia i procedury własnej racjonalności i zarazem przyczynia się do wykluczania i korozji elementarnych podstaw dawnych porządków społecznych (statusów i hierarchii), na których opierały się systemy znaczeń (Staniszki 2004, s. 19–35) istotnych z punktu widzenia konstruowania się ludzkich tożsamości.

Lingwistyczna prywatyzacja to z kolei proces, który rozpoczął się od dość niewinnego sponsorowania wydarzeń kulturalnych, przypominającego renesansowy mecenat. Jednak dzięki niemu ludzie uwierzyli, że życie kulturalne bez sponsora nie jest możliwe i że korporacje są coraz bardziej niezbędnym ogniwem pośredniczącym w dostarczaniu treści (Wnuk-Lipiński 2005, s. 52–53). Obecnie nie tylko sponsorują one wydarzenia, ale tworzą również wydarzenia własne i ingerują w proces twórczy, ponieważ decydują o produkcji i sprzedaży, patentują i koncesjonują znaczenia, limi-

tując do nich dostęp. Są to decyzje o charakterze nie tylko biznesowym, ale przede wszystkim ideologicznym i politycznym, ponieważ tworzą słownik ikon i metafor, objętych kontrolą znaków towarowych, których prawna ochrona sprzyja lingwistycznej prywatyzacji coraz większych zasobów kultury (Klein 2004, s. 183–195).

Trzecia z wymienionych praktyk to homogenizowanie (czy raczej amerykanizowanie) kultury, której zasadniczym momentem jest powstanie społeczeństwa masowego i nowych form uspołecznienia za pośrednictwem rynku. Dzięki nim jednostka jest dopasowywana do dominującej struktury w warstwach swojego umysłu (Marcuse 1991, s. 141), zaś narzędziem dopasowywania jest hegemonia logiki rynkowej w sferze symbolicznej. Dzięki niej praktyki kapitalistyczne są rozciągane na całą sferę kultury, ponieważ bez hegemonicznego panowania nad kulturą nie jest możliwe masowe kształtowanie homogenicznych tożsamości dopasowanych do logiki rynkowej. Procesy ekonomiczne wyznaczają zatem sposób życia człowieka, urabiają strukturę jego charakteru, ta zaś wpływa na utrwalenie *status quo* (Fromm 1978, s. 108).

Wobec postępującej globalnej homogenizacji głównym zadaniem marketingu stało się stwarzanie złudzenia, że mamy do czynienia z oryginalnymi stylami życia, czy też zróżnicowaniem kulturowym, co ma stanowić antidotum na nieznośne kulturowe ujednoczenie tożsamości (Klein 2004, s. 136). N. Klein produkt owych dyskursywnych zabiegów nazywa monowielokulturowością, czyli *wielokulturowością wprowadzoną jako szlachetniejsze, subtelniejsze opakowanie dla homogenizowanego produktu* (tamże, s. 136).

Komercjalizowanie kultur polega w tym ujęciu na ujmowaniu sfery symbolicznej w kategoriach ekonomicznych na wzór towarów wystawianych na sprzedaż. Nasycone symboliką produkty materialne kultury, zgodnie z zasadą działania wolnego rynku, mają przynosić określone zyski uzależnione od relacji popytu i podaży. Ich nabywcy traktowani są jako konsumenci dóbr kultury, a dokonywane przez nich akty konsumpcji są ujmowane we wskaźniki ilościowe. Towarzyszy temu proces wytwarzania przedmiotów, które z pozoru tylko mają charakter regionalny, a w rzeczywistości stanowią uproszczony, masowo produkowany wytwór „paraludowy” i „pararegionalny”, który służy tylko ozdobie, a którego śladowo zachowane znaczenie nie jest czytelne dla odbiorcy i nie ma już pierwotnego sensu dla wytwórcy. Ma jednak istotną wartość rynkową.

Głównym zadaniem konsumenckiego kapitalizmu staje się w tym kontekście zamysł o charakterze wyraźnie edukacyjnym – tworzenie u ludzi jeszcze nieodkrytych i nieobecnych potrzeb (a nie produkcja towarów), a zatem wychowanie konsumenta o odpowiednich kwalifikacjach. B.R. Barber uważa, że osiową cechą tożsamości konsumenta musi być infantylizm konstruowany na wzór wczesnego dzieciństwa, gdy w zachowaniach dominuje nieustanna chęć zabawy, nienasycone pragnienia i emocjonalność. Ten etos przyczynia się do sformułowania nowej polityki tożsamości, *w której o tym, kim jesteśmy, przesądza konsumpcyjna marka, a nie rasa, religia i inne formy askrytywnej identyfikacji oraz dobrowolnie przyjmowane tożsamości obywa-*

telskie i polityczne (Barber 2008, s. 27). Zróźnicowanie kulturowe, którego obawali się liberałowie jako potencjalnie niebezpiecznego dla pokoju i tolerancji, nie jest już w jej kontekście przeszkodą dla kapitalizmu, ponieważ udaje się doprowadzić do sytuacji, w której zakorzenienie plemienne, narodowe czy religijne ma dla ludzi znacznie drugorzędne wobec gustów narzucanych przez globalny rynek i operujące na nim globalne marki (tamże, s. 29). Mało tego – elementy zróźnicowanych kultur zostały rozbrojone ze swoich znaczeń i wprowadzone na rynek jako towar na sprzedaż. Idzie w tym kontekście o umiejętność sprzedaży zuniformizowanych produktów zróźnicowanym kulturowo konsumentom, jak również o sprzedawanie pozornie zróźnicowanych towarów na ujednoliconym rynku. Kultura jest natomiast dla rynku swoistym rezerwuarem, z którego zasobu symbolicznego i materialnego się czerpie, ale który równocześnie nieuchronnie ulega degradacji. Jest przekształcana w znaczeniowo puste rytuały, które nie organizują życia jednostki i wspólnoty i nie tłumaczą ich miejsca w świecie, lecz służą jako element spektaklu dla turystów i źródło dochodu dla tubylców. Ta praktyka komercjalizowania kultury ma umocowanie w rynkowej logice wzrostu i racjonalności zysku, które nieustannie poszukują możliwości poszerzenia pola swojego oddziaływania i w związku z tym wplatają całą przestrzeń społeczną we własne praktyki. W kontekście perspektyw uczestniczenia w sferze publicznej ma ona właściwości blokujące zróźnicowane artykulacje, gdyż prowadzi do sytuacji, w której jedynym możliwym sposobem uobecnienia się jest produkowanie i konsumowanie. Uczestnictwo jest z tej perspektywy możliwe tylko na jeden sposób – przez włączenie się w jednorodne praktyki społeczne, dla których modelowa jest aktywność rynkowa. Sprzyja ono jednak unifikowaniu i zacieraniu odmienności, dzięki zamazywaniu i odwracaniu znaczenia różnicy, która traci swoje polityczne ostrze i staje się „różnicą ujednoliconą” do podporządkowanych wspólnej logice działań rynkowych.

Wynalezione tradycje – pozorowanie różnicy

W kontekście hegemonii logiki rynkowej podstawowym dostępnym sposobem uczestniczenia staje się coraz częściej wmontowanie własnej odrębności kulturowej w praktyki rynkowe. Skutkuje to jej nieuchronną degradacją, czego świetnym przykładem jest kreowanie tożsamości w oparciu o tzw. wynalezioną tradycję.

W globalizującym się świecie coraz rzadziej mamy okazję zetknąć się z autentycznymi, nienaruszonymi kulturami o wyraźnie zakreślonych granicach i jasnych kryteriach odrębności. Mimo to współcześni turyści, zwłaszcza ci o wyrafinowanych gustach, omijają często wydeptane szlaki i wypuszczają się w „niezbadane rejony” na spotkanie z „prawdziwymi tubylcami”. „Prawdę” tych miejsc E. Hobsbawm opisuje za pomocą pojęcia „tradycji wytworzonej”, mając na myśli zbiór praktyk, będących uprzednio zbiorem społecznych reguł symbolicznych i rytualnych, wyrażających pamięć o wartościach i normach, a obecnie odzwierciedlających iluzję automatycznego związku wspólnoty z przeszłością (Hobsbawm, Ranger 1983, s. 1). W. Burszta uważa,

że tradycja wytworzona nie ma nic wspólnego z kulturą wspólnot tradycyjnych, której rola polega na organizowaniu życia wspólnoty i jednostki w sposób bezwariantywny. Tradycja wytworzona pojawia się natomiast wówczas, gdy tradycja obumiera, pozostawiając po sobie zespół symboli i rytuałów, z których konstruuje się obraz przeszłości na potrzeby teraźniejszości (Burszta 1998, s. 170). Powtarzanie rytuałów wydrążonych z pierwotnych znaczeń nie przywraca oczywiście do życia tradycji i nie rekonstruuje tradycyjnego stylu życia, może jednak pełnić nową funkcję, polegającą na generowaniu wspólnoty wyobraźni i – znacznie częściej – koła zamachowego współczesnej turystyki.

Termin „tradycja wynaleziona” jest w tym ujęciu pojęciem zbliżonym do wprowadzonego przez W. Bursztę terminu „folklorizm”, wyrażającego zjawisko odmienne od folkloru. Folklorizm w ujęciu W. Burszty tym się różni od folkloru, że wymaga dokonania wyboru, jest działalnością świadomie inspirowaną, ma swoich ideologów, propagatorów i menedżerów. Jest też kierowany do publiczności, która nie uczestniczy aktywnie w działaniach aktorów spektaklu. Folklorizm odwołuje się wprawdzie do zasobu symbolicznego i materialnego wspólnoty tradycyjnej, ale nie może już służyć jako podstawa kształtowania się świadomości regionalnej, a jedynie jako element poszukiwania lokalnego zakorzenienia lub jako atrakcja turystyczna, będąca źródłem dochodu dla tubylców (Burszta 1974). Przykładem działania folklorizmu jest „tradycja” prezentowana przez społeczność wyspy Bali, która zaadaptowała elementy swojej kultury na potrzeby odwiedzających wyspę ludzi Zachodu. Balijszczyki odgrywają nieustający spektakl kreujący wyobrażenie rajskiej wyspy tańca i muzyki, zamieszkałej przez żyjących w harmonii z przyrodą „dobrych dzikusów” (Greenblatt 1991, s. 2). Gdy turyści odchodzą, Balijszczyki zasiadają przed telewizorami i rozmawiają przez telefony komórkowe. Ich wynaleziona na potrzeby turystyki tradycja nie ma wiele wspólnego z typowym dla nich stylem życia i nie pełni również żadnych funkcji regulacyjnych w stosunku do życia indywidualnego i zbiorowego. Jest elementem rzeczywistości wykreowanej pod wpływem racjonalnej kalkulacji, konserwującej rynkowo zorientowane tożsamości.

Hiperprzestrzenie i hiperrzeczywistości

Odmiernym rodzajem podporządkowywania kultury logice rynkowej jest wytwarzanie przez sferę komercyjną wspólnot, instytucji i wydarzeń, niemających odniesienia do realnie istniejących społeczności, a jednak generujących nowe sposoby i mechanizmy uczestniczenia w kulturze.

Dzisiejsza abstrakcja nie jest już abstrakcją mapy, sobowtóra, lustra czy pojęcia. Symulacja nie jest już symulacją terytorium, przedmiotu odniesienia, substancji. Stanowi raczej sposób generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości pozbawionej źródła i realności: hiperrzeczywistości. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie trwa dłużej niż ona. Od tej pory to mapa poprzedza terytorium – precesja symulakrów

– to ona tworzy terytorium i (...) dziś to strzępy terytorium gniją powoli na płaszczyźnie mapy (Baudrillard 2005, s.6). Dzisiejszych symulatorów, jak pisze J. Baudrillard, cechuje swoisty imperializm dyskursywny, w wyniku którego zniknęła różnica między rzeczywistością i abstrakcją. Rzeczywistość wytwarzana jest ze zminiaturyzowanych matryc pamięci, które mogą być reprodukowane w nieskończoność. Nie musi być racjonalna, bo nie odnosi się do żadnej instancji. Nie musi nawet być rzeczywistością. *To hiperrzeczywistość, produkt promieniotwórczej syntezy kombinatorycznych modeli, zachodzącej w pozbawionej atmosfery hiperprzestzeni* (tamże, s. 6–7). Nie chodzi w niej o naśladowanie czy parodię, mamy tu raczej do czynienia z zastąpieniem samej rzeczywistości znakami rzeczywistości, z jej zablokowaniem w taki sposób, aby nie miała okazji zaistnieć, z zabezpieczeniem tego, co wyobrażone, przed tym co rzeczywiste.

J. Baudrillard wiąże powstanie hiperrzeczywistości z oddziaływaniem kultury popularnej, które polega nie tylko na zachęcaniu do nieustannej konsumpcji zmiennych mód, ale powoduje również wytworzenie odrębnej sfery wyobrażonej, wypełnionej *wyimaginowanymi światami „niby-realności”, których oryginał nigdy nie istniał (...) albo od początku był postrzegany poprzez pryzmat kulturowej interpretacji* (Burszta 1998, s. 161).

Przykładem hiperrzeczywistości są parki tematyczne takie, jak Disneyland – miejsce całkowicie wymyślone tworzące „świat w sobie”, całkowicie odizolowany od realnego. Jego walorem jest masowa dostępność, zastosowanie techniki do konsumpcji, komercjalizacja zabawy i całkowite bezpieczeństwo oraz przewidywalność (Ritzer 2001, s. 16). Te cechy sprawiają, że Disneyland stał się ulubionym miejscem rozrywki głównie rodzin z klasy średniej, ale również wielu innych, w którym przed napływem niepożądanych klientów skuteczną barierę stanowią drogie bilety wstępu, drogie zakupy, jedzenie i dojazd. Wytwarza się w ten sposób struktura o magicznym charakterze, wolna od problemów realnych miast i ludzi w nich zamieszkujących, pełniąca rolę świętego miejsca, którego odwiedzenie jest traktowane jako „hadż klasy średniej”¹ (Garfielg 1991, s. 135). Jest to nowe miejsce kulturowe, które zastąpiło wspólne przestrzenie wspólnot genetycznych czy obywatelskich. Ludzie w nim przebywający oddają się tym samym czynnościom, ale osobno, niezależnie od siebie, co stanowi charakterystyczną cechę współczesnej konsumpcji. W wymiarze jednostkowym jej istota polega na dostarczaniu okazji zanurzenia się w magiczny świat, który stanowić ma ekwiwalent magiczności, dostarczanej wcześniej przez kultury pierwotne, a rozmontowanej przez nowożytną racjonalność. W wymiarze społecznym jest to przestrzeń neutralizująca wszelkie różnice i blokująca wszystkie, możliwe do pomyślenia ich artykulacje.

¹ Hadż jest obowiązkową dla muzułmanina pielgrzymką do Mekki.

Sensenapping

Wymienione tendencje przekształcania kultury w wielki rynek łączy jedna podstawowa cecha wspólna – „uprowadzanie zróżnicowanych znaczeń” z obszaru kultury i przenoszenie ich do sfery działań ekonomicznych. Zjawisko, które umownie nazywam sensenappingiem, polega na stosunkowo nowej praktyce metkowania otaczającej kultury, którą dostrzegam w działaniach współczesnego kapitału. Ma ona swoje umocowanie w tzw. branding, czyli budowaniu świadomości marki, konstruowaniu jej głębokiego i znaczącego przesłania. N. Klein uważa, że proces metkowania kultury rozpoczął się wraz ze sponsorowaniem wydarzeń kulturalnych. Zjawisko to początkowo było traktowane podobnie jak sprawdzony w historii mecenat, który w ubiegłych wiekach dobrze służył rozwojowi sztuki i kultury. Szybko jednak się okazało, że współczesny sponsoring otworzył markom towarowym drogę do zewnętrznego wobec nich świata, który *zaczęły zawłaszczać skrawek po skrawku, znacząc go swoim logo* (Klein 2004, s. 46). *Chłonęły (one – przyp. M.L.-Z.) jak gąbka idee kulturowe i ikonografię, poszukując materiału do wypełnienia treścią swoich marek, które zwracały potem owe idee i obrazy w postaci własnych „poszerzeń”* (tamże, s. 46). Istotą nowoczesnego sponsoringu stało się więc raczej „uprowadzanie” znaczeń tworzonych przez kultury i przerabianie ich na nasyczone marką hybrydy niż tradycyjne finansowanie przez korporacje imprez kulturalnych w zamian za umieszczenie ich logo na bannerze lub w programie. Kultura w polityce korporacyjnej została sprowadzona do roli zbioru gotowych do wykorzystania poszerzeń marki, czemu towarzyszyło narastające przekonanie o tym, że twórczość i w ogóle życie społeczne jest nie do pomyślenia bez opieki finansowej i hojności korporacji. Kultura jest przez to odzierana z elementarnych wartości i zmienia się w pustoszejącą przestrzeń napelnianą na nowo skomercjalizowanymi widmami dawnych znaczeń. To między innymi dlatego tak trudno dzisiaj spotkać nienaruszoną kulturę, każda jest bowiem przedmiotem rynkowych zabiegów westtoksyfikacji² (Huntington 2000, s. 140). Ich momentem finalnym jest natomiast synergia oznaczająca w istocie monopol nad procesem krążenia ocenianych znaczeń w taki sposób, aby zuniformizowany produkt, będący własnością jednego posiadacza mógł być sprzedawany wszystkim (Barber 2000, s. 172). Autentyczne produkty kultury nie wydają się dobre dla tych celów, ponieważ ich znaczenie i walory estetyczne mają zbyt silny związek z wytwarzającą je społecznością i stąd muszą one ulec takiemu przetworzeniu, aby mogły zaspokajać gusta liczniejszych odbiorców. Równocześnie jednak powinny one zachować walor świeżości i nowości lub egzotyczności, tak aby odpowiadać na wykreowane potrzeby zblazowanego konsumenta.

² W interpretacji S. Huntingtona westtoksyfikacja oznacza zatrucie kultury lokalnej zachodnimi wartościami.

Zabójcza dla kultury praktyka sensenappingu wynika więc z jednej podstawowej przyczyny – z charakterystycznej dla wolnego rynku logiki nieograniczonego wzrostu, który staje się możliwy tylko wówczas, gdy nieustannie oferuje się na sprzedaż wciąż nowe produkty wyrażające wciąż nowe znaczenia i równocześnie obejmuje swoją racjonalnością konsumpcji coraz szersze kręgi odbiorców, którzy są niezbędni, aby wchłonąć produkowane w nadmiarze dobra. W tym kontekście *dusza staje się bardziej skutecznym mechanizmem konsumpcji niż ciało, które ma swoje fizyczne ograniczenia* (tamże, s.106), natomiast kultura przestaje pełnić funkcję nadawania znaczenia praktykom życiowym jednostek i społeczności, a staje się zbiornikiem gotowych do przetworzenia przez rynek elementów.

W tym kontekście tożsamość, jeśli traktować ją jako strukturę mozolnie tworzoną i wciąż rekonstruowaną z dostępnego w przestrzeni społecznej zasobu znaczeń, okazuje się mieć dostęp do radykalnie zredukowanego i zmodyfikowanego zasobu sensów i w rezultacie może powstać jedynie jako struktura nieźróźnicowana, ujednolicona. W kontekście koncepcji E. Laclau blokowanie dostępu do różnicy i zacieranie jej znaczenia jest w istocie tym samym, co blokowanie dostępu do tożsamości.

Nieźróźnicowana różnica a edukacja

Rynkowe praktyki sukcesywnego infekowania całej dostępnej przestrzeni społecznej i charakterystycznych dla niej praktyk logiką wzrostu i zysku wytwarzają jednorodną przestrzeń semantyczną, w której obrębie coraz trudniejsze do pomyślenia są inne niż rynkowe modele tożsamości i inne niż rynkowe wzory kreowania tej tożsamości. W ich kontekście różnica ulega odwróceniu i zatarciu, zgodnie z logiką opisaną przez A. Bihra, i zaczyna funkcjonować jako „różnica nieźróźnicowana”. Równocześnie wytwarzają się mechanizmy wykluczające faktyczne różnice i wszystkie lokalne sposoby ich identyfikacji. Procesom tym towarzyszy fundamentalistyczna reakcja na nieznośny nacisk zglobalizowanej kultury komercyjnej, oferującej pozornie źróźnicowane modele tożsamości, polegająca na radykalizowaniu polityki różnicy.

Odwołując się do tezy W.B. Yeatsa, można zatem powiedzieć, że współczesna polityka tożsamości i ludzki los uwiązał w pułapce między dwiema alternatywnymi „wiecznościami”: rasy i duszy. Pierwsza z nich stanowi odzwierciedlenie plemiennej przeszłości człowieka, druga natomiast zapowiada przyszłość ignorującą lokalne uciążowania (Barber 2000, s. 5–6). Odrębne wzorce tożsamości, które z nich wynikają, powodują zakleszczanie ludzkiej egzystencji między wieżą Babel a Disneylandem z równoczesnym redukowaniem przestrzeni publicznej, rozumianej jako miejsce sporów o uczestnictwo. Wysiłki interpretacyjne i próby reakcji na tę sytuację stanowią oczywiste, chociaż możliwe do podejmowania na różne sposoby, wyzwanie dla edu-

kacji. Tym trudniejsze jednak, im bardziej radykalnie tożsamości kulturowe, izolowane dotychczas zgodne z projektem liberalnym w sferze prywatnej, artykułują się w różnych punktach wspólnej przestrzeni społecznej. Procesy owej artykulacji mają zaś związek z generowanym przez globalizację zjawiskiem geografii gniewu. Polega ona na mobilizowaniu się tożsamości drapieżczej, *której społeczne tworzenie wymaga zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określonej jako my* (Appadurai 2009, s. 57). A. Appadurai przyczyn geografii gniewu upatruje w napięciach między strukturami i polityką globalną oraz lokalną, w narastającej logice niepewności i niezupełności, a także w zmaganiach o uprawnienia i przywileje, toczących się między różnymi grupami etnicznymi i narodowymi we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych (tamże, s. 101).

Radykalne sposoby artykulacji różnicy w obrębie pozornie wysterylizowanej z różnicy kulturowej przestrzeni społecznej stanowią obecnie jeden z istotnych wymiarów semantycznej ramy współczesnej socjalizacji i edukacji. Edukacyjne próby odpowiedzi na nie lokują się na trzech płaszczyznach:

1. kształcenie wyizolowanych tożsamości zintegrowanych wokół wartości lokalnych – etnicznych lub narodowych, z równoczesnym zachowaniem dystansu wobec modeli dryfujących w przestrzeni globalnej.

2. kształcenie otwartej tożsamości globalnej, odkorzenionej od lokalnych umocowań;

3. kreowanie tożsamości osadzonej we własnej, lokalnej kulturze, ale równocześnie respektującej wspólne minimum wartości i dzięki temu otwartej na odmienności.

Wymienione podejścia odpowiadają trzem teoretycznym orientacjom w myśleniu o różnicy kulturowej: orientacji izolacyjnej, zakładającej odrębne projekty kształcenia dla różnych kultur; orientacji asymilacyjnej, zakładającej konieczność przystosowania się przedstawicieli „kultur mniejszych” do kultury dominującej; oraz współczesnego projektu edukacji międzykulturowej, adresowanej zarówno do przedstawicieli „kultur mniejszych”, jak i do przedstawicieli kultury dominującej (Szkudlarek 2003, s. 418).

O ile dwie pierwsze wersje edukacji stanowią opozycję, odzwierciedlającą wspólne pole teoretyczne alternatywy: lokalne/globalne (partykularne/universalne), o tyle trzecia z nich jest próbą przekroczenia tej alternatywy i to ona – jako jedyna – zdaje się zdolna do podtrzymania życiodajnego napięcia między partykularnym a uniwersalnym w kontekście rozwoju tożsamości we współczesnych społeczeństwach wielokulturowych. Jej istotą jest bowiem kształcenie całego społeczeństwa do życia w warunkach pluralizmu kulturowego, ze świadomością tego, że relacje międzykulturowe mogą być nacechowane jawną i ukrytą przemocą.

Wstrząs spowodowany tragedią 11 września i zainicjowana pod jego wpływem wojna z terroryzmem doprowadziły do zakwestionowania polityki integracji i edukacji opartej na uznaniu odmienności. Wbrew nadziejom liberałów i pomimo oddziaływania ideologii rynkowych świat ponownie objawił się jako przestrzeń społeczna, w której przynależność do danej wspólnoty jest ważnym znakiem tożsamości. *Liczy*

się bowiem kultura, a kulturowa tożsamość jest tym, co dla większości ludzi ma najważniejsze znaczenie (Huntington 2000, s. 13). Liberalny projekt polityki tożsamości zaczął się rozpadać wraz z walącymi się wieżami w Nowym Jorku, a ogłoszona w Niemczech, we Francji i w Wielkiej Brytanii porażka polityki multikulturalizmu jest tego przypieczętowaniem. Ze społeczeństwa zróżnicowanych i wolnych jednostek nieoczekiwanie ponownie wyłonił się przedstawiciel Kultury Zachodniej, zawsze skłonny do narzucania innym znormalizowanego i prawomocnego modelu tożsamości oraz Obcy, ponownie tajemniczy i niebezpieczny.

Edukacja liberalna, mocowana w uniwersalistycznym modelu tożsamości, jak się zdawało, już otwarta na globalny świat okazała się w tym kontekście instytucją osadzoną w hierarchicznym porządku, działającą w zgodzie z Platońską tradycją kształcenia do wyimaginowanego porządku społecznego (Platon 2006), w którym jasno określone są możliwe sposoby uczestniczenia. Ów porządek wyznacza dominująca w danym czasie ideologia (dzisiaj rynkowa), która na poziomie edukacji ujmowana jest w programy wychowawcze, określające nie tylko to, co człowiek powinien wiedzieć i jakim być, ale przede wszystkim to, co i jak w ogóle jest do pomyślenia. Tymczasem różnica zepchnięta do narożnika przez „nieźródnicowaną różnicę” ponownie (i to coraz bardziej radykalnie) domaga się uznania.

Bibliografia

- APPADURAI A., 1991, *Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology*, [in:] R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe.
- APPADURAI A., 2009, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- BARBER B.R., 2000, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa.
- BARBER R.B., 2008, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i polyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa.
- BAUDRILLARD J., 2005, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- BIHR A., 2008, *Nowomowa neoliberalna. Retoryka kapitalistycznego fetyszyzmu*, przeł. A. Łukomska, IWKiP, Warszawa.
- BURSZTA J.W., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- BURSZTA J.W., 1974, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, LSW, Warszawa.
- FROMM E., 1978, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, PWN, Warszawa.
- FUKUYAMA F., 1996, *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- GARFIELD B., 1991, *How I Spent (and Spent and Spent) My Disney Vacation*, Washington Post, 7 lipca (cyt. za: G. Ritzer (2001), *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa).
- GREENBLATT S., 1991, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, The University of Chicago Press, Chicago.

- HOBBSBAWM E., RANGER T. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUNTINGTON P.S., 2000, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa.
- KLEIN N., 2004, *No space, no choice, no jobs, no logo*, przeł. H. Pustuła, Wydawnictwo Świat Literacki, Izabelin.
- LACLAU E., 2004, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewaska, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław.
- MARCUSE H., 1991, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki, PWN, Warszawa.
- MELOSİK Z., SZKUDLAREK T., 1998, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków.
- PLATON., 2006, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wyd. Marek Derewecki, Kęty.
- RITZER G., 2001, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa.
- STANISZKIS J., 2004, *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- SZKUDLAREK T., 1995, *Wydarzenie, urzeczywistnienie, różnica: edukacyjna autokreacja społeczeństwa*, [w:] *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, T. Szkudlarek (red.), Impuls, Kraków.
- SZKUDLAREK T., 2003, *Pedagogika międzykulturowa*, [w:] Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.), *Pedagogika*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- TIBI B., 1997, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, PIW, Warszawa.
- WNUK-LIPIŃSKI E., 2005, *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Wydawnictwo „Znak”, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków.

Undifferentiated difference – about it as market builds the monomulticultural educational environment and controls the identity development

The issue of the text concerns the difference, considered as a category essential for the development of human identity. The starting point is the assumption of E. Laclau, that in contemporary, multicultural societies, identity is formed as a result of tension between particular and universal. From this point of view, particular represents existing, local forms of identity, while universal – the global identity, void of any local connections. Thus, all the attempts to either modify or blur the difference should be treated as an internally political process, blocking the access to identity.

The context, in which I situate the analyzed matter, is the issue of global market, whose influence initiates the creation of two opposite, cultural tendencies: on the one hand – commercializing of the semantic realm, but on the other – fundamentalizing of local meanings, as a reaction to the unbearable pressure put by the global, commercial culture.

First of them supports the unification of cultural identities, while the latter activates the predator identity. Consequently, the human existence gets stuck between the Disneyland and the Tower of Babel, what causes the perspectives of human development to drastically reduce.

This situation faces the education with the defiance of surpassing the liberal point of view, which is based on universalistic model of identity, which leads to – masked by the rule of tolerance, assimilating orientation, assuming the need to adjust the minor cultures to the dominating culture.