



Edukacja w trosce o „efekt pogranicza” międzykulturowego (panorama tropów i profili humanistycznych w retrospekcji)

Streszczenie: Tekst postuluje normatywną troskę o edukacyjny „efekt pogranicza”. Są w kole hermeneutycznym: (1) semiotyka kultury M. Bachtina i idea „efektu pogranicza”, jako mechanizmu rozwojowego dynamiki polifonii, wartości spotkania z Innym; (2) analogia z mechanizmem „decentracji” wg J. Piageta i J. Habermasa oraz idea dialogu z inspiracji H.-G. Gadamera; (3) idea M. Bubera dwóch typów wiary i trudności ekumenizmu; (4) H. Hessego idea przebudzenia duchowego i przemiany wewnętrznej; (5) typy adaptacji do złożoności interakcji oraz wizja tożsamości, jako „trzeciej wartości” za D. Mostwin analizą emigracji polskiej w USA; (6) kłopoty z efektem pogranicza przy tworzeniu szkół polskich na Łotwie z eksperymentu M. Urlińskiej; (7) rozważania F. Znanieckiego nt. eliminacji antagonizmów międzykulturowych; (8) strategie normatywne traktowania tradycji, wolności i zmiany, różnicujące odniesienie do inności i efektu pogranicza; (9) dwoiste sprzęganie interesu osób z niepełnosprawnościami w szkołach integracyjnych jako problem pogranicza; (10) pojęcie „porządku pogranicza”, jako mechanizmu równoważenia oraz oscylacji w dwoistym integrowaniu struktury, z przemieszczaniem lokalnych dominant; (11) postawa kulturowa B. Skargi otwarta na ironię, zawieszanie perswazyjności kulturowych. „Efekt pogranicza” niesie zmianę „meta-wzorca” kulturowego dla edukacji. Analizy M. Mead i F. Znanieckiego implikują edukację międzykulturową otwartą na różnice u ludzi młodych, wbrew presji antagonizmów świata ludzi dorosłych.

Słowa kluczowe: pogranicze, efekt pogranicza, profile efektu pogranicza, normatywny sens efektu pogranicza, międzykulturowość

Wstęp

Niniejszy tekst przenika wieloletnia już troska autora w zakresie upominania się o rozwojowy efekt pogranicza kulturowego jako normatywnego wyzwania pedagogicznego. Autor bywa traktowany jako „drogowskaz” ukierunkowujący dla pedagogiki troskę o dynamikę edukacyjnego kształtowania tożsamości kulturowej, jak na to wskazuje Jerzy Nikitorowicz (2020). Wobec licznych prac analizujących ten problem niniejszy autor dokonuje przeglądu panoramy wybranych tropów humanistycznych na taką postulowaną strategię edukacyjną się składających. Celem tego zestawienia jest udokumentowanie złożoności i trudności w zakresie nadania idei pogranicza znaczącej roli edukacyjnej. Strategia narracyjna skupiona na retrospekcyjnej syntezie odsyła do tekstów stanowiących źródłowe zaplecze rozważań i szerszej dokumentacji narracyjnej. Tutaj chodzi głównie o zestawienie wątków zwykle traktowanych jako rozproszone lub gubionych w ich rozrzucie i stosowanych bardzo selektywnie. Uwypuklonych zostaje kilkanaście kontekstów naświetlania problematyki „pogranicza”. Stanowią one profile epistemologiczne (Witkowski, 2010) rozmaicie wzbogacające wielostronne podejście, niezbędne dla pełni jednocześnie uwzględniającej powstające w tym ujęciu residua pojęciowe.

Są dwa obiegowie skojarzenia z ideą „pogranicza”, które odrzucam, jako zbyt wąskie i gubiące ważną humanistycznie ideę. Pierwsze obiegowie myślenie o „pograniczu” kulturowym widzi w nim naturalny status przestrzennej bliskości, sąsiedztwa, graniczenia, które miałyby mieć w sobie automatycznie pozytywny potencjał gotowy do wykorzystania, albo przeciwnie dopuszcza naturalność negacji i wrogości. Tymczasem, jak się okazuje, nie ma tu żadnego automatyzmu, a jeśli posłużyć się stereotypem, to najczęściej widzi się tu głównie graniczenie, które kojarzy się z odgraniczaniem, rozdzielaniem, z jedynie rozluźnieniem „ruchu przygranicznego” dla lokalnej społeczności bez szerszego znaczenia rozwojowego. Nie darmo też przebiło się hasło „pogranicze w ogniu” na wyrażenie zjawiska narastających animozji, wrogości i nienawiści, przekształcających się w walki i dramaty. Warto zestawiać istotne aspekty pracy edukacyjnej na rzecz uruchamiania procesów tworzenia nowej jakości tożsamości kulturowej dzięki twórczo przetwarzanej styczności różnic kulturowych. Inne obiegowie skojarzenie, typowe dla psychoterapii, widzi w terminie pogranicza szkodliwe zjawisko patologii uwikłania jednostki w skrajne emocje, co redukuje skojarzenia z pograniczem (jako *borderline*) do stanu irracjonalnego miotania emocjami. Tymczasem naprzemienne

oscylowanie między stanami emocji nie musi reprezentować patologii, a da się widzieć jako reprezentujące złożoność strukturalną kondycji psychicznej jednostki o dojrzałej kompetencji do radzenia sobie ze złożonością własnych sytuacji życiowych.

Zauważmy także, że złożoność świata społecznego i kultury w ich lokalnych i poprzecznych przebiegach oraz w szerszych strukturach skazują na interakcje z różnicami, dając paradoksalne naruszenia nawyków socjalizacyjnych i wymuszając budowanie horyzontu myśli z wielu punktów widzenia. Muszą one być w stanie między sobą wymieniać impulsy, czasem współgrać, dopuszczając naprzemiennie swoje perspektywy, jako style życia, a nie tylko poznania, zatem żywiąc się wzbogaconą i mniej rygorystyczną normatywnością, zarazem gubiącą jednostronne uzurpacje („uroszczenia”, jak mawiał Florian Znaniecki, wskazując na wpisane w nie absolutyzacje i ekskluzywne rozłączności), istotnie rozgraniczające (Witkowski, 2022). Poniżej przywołam serię teoretycznych odniesień budujących to, co nazywam „normatywnym efektem pogranicza” jako trudno osiągalnym efektem spotkania – w poważnym sensie z innością – które wzbogaca za cenę nie tylko transgresji, ale także tego, co Paul Tillich (2005; 2016) nazywa wielokrotnie „autotranscendencją” duchową, zorientowaną na zatroskanie poza stabilizowaniem tego, co doraźne i uznane za nie wymagające zmiany (rozwoju) jako przekraczania siebie. Zresztą autor ten mocno podkreślał chociażby, że „zarówno filozofia jak i teologia – stają się ubogie i wypaczone, kiedy są od siebie oddzielone” (Tillich, 2016, s. 152), co jest jednym z wielu akcentów przeciw dualizmom jako jednocześnie degradującym oba człony skazywane na brak miejsc wspólnych i wzajemnego oddziaływania na siebie. Dodam na koniec tego otwarcia problematyki, że za szczególnie ważny akcent do wykorzystania przy głębszym jego rozwinięciu uważam wskazanie w moim odczytaniu semiotyki kultury Bachtina na „uniwersalizm pogranicza” jako strukturę metapoznawczą, gdzie nie chodzi o uniwersalizację treści, w tym jakichś poglądów czy przekonań. W grę bowiem wchodzi uniwersalne znaczenie sytuacji spotkania z innością, jako częstym wydarzeniem kulturowym, gdzie zderzenie racji tworzy szansę na nową jakość doświadczenia świata, w tym oglądu nie tylko innych, ale siebie i siebie w relacjach. Chodzi zatem o jakość funkcjonowania całości zespolonej w układ strukturalnie złożony, z wykorzystaniem dynamicznie dopełniających się biegunów dwustronnego co najmniej mechanizmu, którego jakość nie działa ani nie jest dopuszczona do głosu automatycznie. Staje się jedynie trudną (wymagającą zaangażowania na jej rzecz) opcją normatywną, zwykle bezrefleksyjnie wypartą przez obieguowe kojarzenie granicy jako

działającej na rzecz rozgraniczeń utrudniających dostęp, a tym bardziej więź i możliwość współdziałania dopełniającego części do całości mającej zarysowane różnice, a nie przepaści uniemożliwiające przerzucanie pomostów czy wzajemne uczenie się na błędach zamknięcia w ekskluzywnych sferach odcinających szansę na dostrzeganie „drugiej strony zwierciadła”, jak to się dzieje u Lewisa Carolla (2012) w paradygmatycznej dla dwoistej ontologii *Alicji w krainie czarów*. Nie musi to być odbierane jedynie jako perspektywa baśniowa, lecz niesie filozofię oswojenia z paradoksem dwóch stron lustra jako wskazujących na wyzwania dla wyobraźni postawionej wobec złożoności świata, gubionej w zdroworozsądkowym myśleniu poszukującym wygodnego redukcjonowania paradoksów do jednoznaczności.

Dodam jeszcze dla wzmocnienia aspektu troski o jakość edukacji międzykulturowej, że całość analiz tu sygnalizowanych przenika przekonanie, ilustrowane na różne sposoby w literaturze, że fizyczne, społeczne, także instytucjonalne bycie „na pograniczu” nie niesie automatycznie normatywnego „efektu pogranicza” jako wyrazu nasycenia bogactwem twórczo wynikającym ze spotkania z różnicą. Bez wysiłku edukacji otwierającej na różnice międzykulturowe dla przetwarzania procesu powstawania tożsamości osobowych i społecznych, chłonnych, tolerancyjnych, aktywnie uwikłanych w interakcje symboliczne tworzące nową wartość, hybrydalnie oswajającą złożoność spotkania aksjologicznego, nie ma możliwości stabilizowania obecności „efektu pogranicza” jako nadwyżki ontologicznej nowej rzeczywistości kulturowej otwartej na rozwój zmniejszający antagonizmy społeczne.

Bachtinowska wizja kultury i edukacji nasycanej różnicą

W punkcie wyjścia wyróżnić warto – jak już szerzej uzasadniałem (Witkowski, 1997; Witkowski, 2000) semiotykę kultury M. Bachtina dla artykulacji idei „efektu pogranicza”, nad którym trzeba umieć pracować w trosce o mechanizm rozwojowy, wykorzystujący bogactwo dynamiki polifonii i spotkania „z innym” jako szansy wzbogacania spojrzenia zdolnego do niuansowania tego, co widoczne, przy jednoczesnej pracy refleksyjnej nad jakością samego uwikłania w relację tworzącą ramę odniesień czy ekran ekspozycji (Witkowski, 1997, 2000). Kluczowa jest tu wizja kultury, uwypuklająca wagę dostępu do miejsc nasycanych różnicą, gdzie granica zamiast uniemożliwiania czy utrudniania spotkania staje się sposobem zarysowania styczności, dwustronności co najmniej czy wielostronności w zakresie profilowania zjawisk w sposób naturalnie odsłaniający „polimorfizm” (wielokształtność) postaci, w jakiej

stają się dostępne. Sytuacja zetknięcia z innością, konfrontacji z nią, ale też szansa na wzbogacenie własnej perspektywy dzięki choćby i trudnemu doświadczeniu, stanowi sedno tego, co nazwałem „uniwersalizmem pogranicza”, gdzie uniwersalność niczego nie narzuca ani nie dyktuje, a jedynie stanowi sytuacyjnie powracające kulturowo znaczące zdarzenie (zdarzenie) w przekroju zetknięć ludzkich, często wystawiających nas na próbę wykroczenia poza własną skorupę. Nie chodzi jedynie o świadome zamknięcia czy socjalizacyjnie ukształtowane odmowy i napiętnowania, ale także o naruszanie nieuświadomianych idiosynkrazji czy odczucia odsłaniające przesądzające o znaczeniu wyuczone sposoby czytania treści poprzez ich pojęciowe obrazowanie. Stąd nie było przypadkiem, a staje się wręcz wybuchowym impulsem, pytanie Bachtina: „Cóż mi po kimś, kto myśli tak samo jak ja?”, jako że spotkanie z innym staje się szansą wyjścia poza własny horyzont percepcji jako rozumienia siebie i własnego świata, w tym poza wizję możliwych zachowań. Sama możliwość zadawania pytań wcześniej niemożliwych do podjęcia staje się efektem zetknięcia z „cudzą myślą”, nie po to, aby dać się komuś przekonywać, ale by móc uwzględnić nowe czynniki, okoliczności czy zaryzykować odwagę dopuszczenia własnej nie tylko pomyłki, ale wręcz powielania błędów wpisanych w tzw. przedrozumienie, jak Gadamer określał elementy nieuświadomianego nastawienia, przesądzającego o naszych automatyzmach reakcji (w tym także idiosynkrazji uczynnianych dopiero gdy zderzą się z okolicznościami dla nich prowokującymi). Stąd bierze się wartość sytuacyjnego eksperymentowania poprzez patrzenie na siebie oczami innego, albo spojrzenie na sytuację „z drugiej strony”. Nie tyle jest więc ważne, czy da się coś „uczynić” dla kogoś w sposób akceptowany przez niego, ale czy da się mu coś „uczynić”, emocjonalnie, w kwestii wyobraźni, wrażliwości czy choćby dyskomfortu wymagającego samokrytycznego spojrzenia na siebie. W języku Bachtina oznacza to uruchomienie efektu pogranicza dzięki „niewspółobecności” jako nieprzystawianiu perspektyw czy możliwości spojrzenia na siebie przez pryzmat innego lustra, bywa, że „krzywego zwierciadła”, które nasuwa przypuszczenie, że nasze własne widzenie nie jest wolne od skrzywienia w sposobie „patrzenia” jako odbioru rozumiejącego. Kontakt z tym, co „niewspółobecne”, uwalniać może od bezalternatywności postrzegania. Użytkuje się kontakt ze „świadkiem” zaskakującym innym rozumieniem tego, co samo jawiło się jako „oczywiste” w znaczeniu: pozbawione interpretacji, gdyż narzucające się samo przez się. Wróć do tego dokładniej w kontekście odniesień do idei „dialogu” wykorzystującego akcenty obecne u Gadamera. Tu jedynie zauważmy, że dla Bachtina dialog to nie jest spotkanie jedynie dwóch

stron, ale to sytuacja uwzględniania także każdej trzeciej, której zasadniczą „niewspółobecność” dobrze byłoby wziąć pod uwagę dla pełni (dopełnienia) oglądu różnorodności wymagającej uwzględnienia.

Efekt pogranicza dzięki rozwojowej decentracji: J. Piaget i J. Habermas

Kiedy odczyta się – jak już to uczyniłem – trop piagetowski, wskazujący na wymóg troski o rozwój psychospołeczny jako powiązany z mechanizmem „decentracji” w rozumieniu J. Piageta (Witkowski, 1997) i J. Habermasa (Witkowski, 2007; 2010), to powiązanie obu akcentów pozwala uwypuklić dwukierunkowość działania tego mechanizmu: poziomą i pionową. Pozioma ułatwia obiektywizację percepcji poprzez włączenie we własny horyzont wielości punktów widzenia, co udostępnia różnorodność do wykorzystania, uwalniając tym samym od nieuświadomianego uwikłania w efekty socjalizacji, rozumianej przeze mnie za M. Kunderą i jego *Sztuką powieści* jako „wiru redukcji kulturowej złożoności świata”, przypisanym do danego miejsca. To pozwala kojarzyć ten aspekt poziomy decentracji z desocjalizacją, dopuszczającą przemieszczenie się (choćby wyobrażone) w miejsce, w którym „bycie na miejscu” w stylu działania oznacza inny typ redukcji, zatem ta pierwsza przestaje być przezroczysta. Decentracja działa jednak rozwojowo także w pionie, w znaczeniu uruchamiania możliwości pogłębiania – dzięki zderzeniu z innością – własnych uzasadnień, a nawet dostrzeżenia, że są na nowo dostępne, bardziej złożone, a nawet że są konieczne, gdyż przywiązania emocjonalne i poznawcze same przez się nie narzucają się.

Decentracja, zaczynając od kondycji małego dziecka, uwalniać je stopniowo może od własnych „scentrowań”, ego-centryzmów, niezdolnych do wykroczenia poza siebie do odczuć innego, do innych sposobów widzenia i opisywania jednych stanów rzeczy czy sytuacji. Wystarczy też pamiętać w tym kontekście, że w decentracji jako desocjalizacji można widzieć efekt pogranicza także dzięki temu, że przytoczone pod wpływem przetworzenia Kundery rozumienie socjalizacji także udanej (traktowanej jako poprawna) działa perwersyjnie oraz perfidnie. Perwersja polega na bezrefleksyjnym narzucaniu uczestnikowi procesu wzorców bezosobowych, skoro „to SIĘ wie”, „tak SIĘ mówi”, „tego SIĘ nie robi” czy „tego SIĘ oczekuje”. Uwypuklenie tego SIĘ oznacza odróżnienie go od mechanizmów zwrotnych jedynie („myję się”), bo – jak to uwypuklał M. Heidegger – norma przejmowana osobowo ma tu status bezosobowy, jako uniwersalna rama normalności. Z kolei

perfidia udanej socjalizacji daje się wyrazić w odniesieniu do nadawania jej efektom statusu przezroczyistości, przez co te stają się niewidzialne, obraża nimi podmiot socjalizowany jako wyrazem tego, że jest się oswojonym z tym, co znaczy „być na miejscu”. Łatwo SIĘ wie (kto wie? No SIĘ wie), że jakieś zachowanie jest „nie na miejscu”, skoro miejsce to nie dopuszczało odmienności, traktując ją jako gorszą, pozbawioną słuszności, wymagającą odrzucenia, a nawet napiętnowania.

H.-G. Gadamer i trzy typy dialogu z uwikłaniem w „ukryty program” stosunku do Innego

W celu pogłębiania problematyki „pogranicza” wskazać warto na specyficzny charakter praktyki dialogu z inspiracji H.-G. Gadamera (Witkowski, 2007a). Wspomniany wcześniej Bachtin zresztą był tym, kto uchodząc za teoretyka dialogu, zarazem budował perspektywę uniwersalnej ważności idei pogranicza, o czym już pisałem (Witkowski, 2000). W ujęciu Gadamera uwypuklone są różne struktury postaw adaptacyjnych do złożoności przestrzeni kontaktu z Innym, wykorzystujące dylematy tożsamościowe w odniesieniu do rozeznawania się w zakresie tego, co „słuszne”, w kwestii tego, jak traktować „inność” i wreszcie tego, co ma wynikać dla tego, co „własne” u uczestnika dialogu. Mając te trzy wymiary wpisane w każdy akt uchodzący za dialogiczny, uzyskuje się trzy postaci dialogu. Najpierw da się wyróżnić wersję „klasyczną”, zdominowaną troską o porozumienie w zakresie słuszności, wymagające wspólnego przekonania się w tym wymiarze przede wszystkim, za cenę jednak redukcji różnicy. Słuszność ma dawać perspektywę bycia lepszym, choć tym bardziej nie uzyskujący tego porozumienia stają się gorsi, jako niezdolni do wykorzystania tak projektowanego medium dialogu. Gdy jednak w świecie nowoczesnym redukcja różnicy nie wydaje się możliwa, choćby przez fakt wielości wariantów słuszności, to przy braku możliwości porozumienia się co do jednej słuszności naturalne staje się rozumienie różnicy możliwe poprzez uprzednie dopuszczenie do głosu odmienności w geście ich tolerowania. Oznacza to w szczególności chronienie się przed nieporozumieniami, jako efektem przypisywania drugiej stronie złych czy niebezpiecznych intencji. Rozumienie różnicy staje się możliwe za cenę erudycyjnego wpisania w przestrzeń tolerowania jako formalnego respektowania, choć najpłytszy charakter tego nastawienia wyraża się obojętnością w stosunku do zestawianej różnicy o innym punkcie widzenia. Mamy tu nieprzekraczalność sfer wzajemnie na siebie nieoddziałujących, poza manifestowaniem obecności, która Innego nie

wpuszcza w swoją przestrzeń definiowania siebie. Wreszcie trzeci typ dialogu wyznacza troska o znajdowanie impulsów dla siebie (dominuje presja na to, co własne, na to, co mi umożliwi samo otwarcie na Innego). Wartość dialogicznego spotkania zaczyna się w takim przypadku, gdy uzyskujemy wgląd w siebie, a dokładniej w swoje wcześniej nieuświadomiane ogniwa nastawienia zwane przez Gadamera „przedrozumieniem”, przesądzającym o naszym działaniu czy perspektywie patrzenia na siebie i innych. Rzecz jednak w tym, że takie podejście do dialogu, odznaczające się uznaniem szansy na rehabilitację różnorodności jako bogactwa potencjalnych impulsów, może wartość takiego spotkania oprzeć na zredukowanym już uprzednio poszukiwaniu przydatności do wcześniej ułożonej wizji czy zaplanowanej strategii działania. Za każdym razem zatem jawna afirmacja intencji stawania się lepszym, uzyskiwania prawa do odmienności i wreszcie wartości wpisanej w samą odmienność potencjalnie niosącą życiodajne impulsy może być zastępowana przez „ukryty program” oparty czy to na uznaniu innego za gorszego, czy za obojętnego, czy wreszcie oczekiwania od niego przydatności ze względu na nienaruszalne kryteria. Nawet zasada miłości bliźniego nie jest wolna od takiego ześlizgiwania się szczytnych ideałów w swoje przeciwieństwo, gdyż – jak to kiedyś zademonstrował w jednym z wywiadów telewizyjnych amerykański przywódca Ku Klux Klanu – wystarczy odmówić statusu bliźniego tym, których się nienawidzi, a miłość bliźniego może pozostać nienaruszoną w poczuciu tego, kto tak postrzega zasadę i dopuszcza jej selektywne stosowanie. Mamy tu w szczególności trzy kryteria sukcesu, czy udanego przebiegu dialogu: bądź jako zorientowanego na porozumienie, choćby i o postaci kompromisu, czy jako dającego poczucie rozumienia innego, choćby to było bez znaczenia poza zdolnością odtworzenia i nieprzewiązywania wagi do samej wymiany perspektyw; czy wreszcie jako kryterium uwikłane w wartość (nie mylić z korzyścią), która nas poruszy, przebudzi i przemieni, niezależnie od intencji tego, kto w relację dialogiczną z nami wkraczał.

Na przykładzie odniesienia do nieświadomości w człowieku łatwo zauważyć, że dialog prowadzony międzykulturowo zależy od jakości radzenia sobie z własnymi napięciami wewnętrznymi, w tym od dialogu z sobą samym. Freudowska wizja nieświadomości jako zdominowanej przez popędy była odpowiednikiem gorszego we mnie, któremu trzeba dać szansę dojścia do głosu, ale z sublimacją wymuszoną w trybie „kultury jako źródła cierpień”, czyli gorsetu nakładanego na wyjściową naturę ludzką. Carl Jung z kolei postuluje uwolnienie sfery nieświadomości od uznania jej za obojętną w zakresie postaw twórczych i jego odczytania służą kolejnemu odwracaniu

„ukrytego programu” w stronę prawa do obecności w przejawach zachowań samorealizacyjnych i twórczych, z udziałem chociażby oniryczności jako sfery marzeń sennych, wzbogacających nasze wizje prawomocnych źródeł twórczości. Wreszcie, psychoanaliza J. Lacana, mówiąc najkrócej, usiłuje nadać wartość spotkaniu z innym bez zachłystywania się przydatnością stabilizującą jakość bycia sobą przeradającą się w stabilność siebie, zamkniętego we własne nawyki czy sposoby postrzegania siebie. Chodzi o dynamikę przemiany dla uzyskania zdolności przekraczania siebie poza sferę własnej praktyki w zakresie wcześniejszej artykulacji myślowej. Stąd znana formuła: „jestem tam, gdzie jeszcze nie myślę”. To postulowane przeze mnie w tych kontekstach odwracanie mechanizmu „ukrytego programu” – wyrażającego się poprzez przejawy zamykania się w sferze redukującej innego – oznacza pracę na rzecz impulsów dialogicznych mierzących się z własnym wymiarem tego, co nieświadome. Dialog z innym poza nami przestanie być przekleństwem, jeśli potrafimy radzić sobie z Innym w nas samych, otwierając się na wysiłek torowania sobie dostępu do potencjału stawania się sobą w procesie przekraczania siebie zastanego.

M. Buber i typy wspólnot wiary dla przezwycięzania trudności otwarcia na „pogranicze” poprzez ekumenizm

Efekt pogranicza wydaje się naturalnie wykluczony w porządku wiary, gdyż ta jest pojmowana zwykle jako silny wyraz jednoznacznej i jednorodnej prawdy, wykluczającej innych, generującej prawo do napiętnowania odmienności jako skazującej na „życie w kłamstwie”, czy dającej prawo do „nawracania” błędzących bluźnierców czy heretyków, ludzi gorszych. Jednak takie wykluczenie bycia „pogranicznego” na gruncie wiary może mieć miejsce jedynie tak długo, jak długo przyjmuje się niewystarczający, jednostronny rodzaj uwikłań w roszczenia związane z presją na pewność udziału we wspólnocie prawdy, niedostępnej kulturowo gdzie indziej. Jednak w klasycznych już analizach (Buber, 1995) mamy podkreślenie, zarówno historycznie uwikłane, jak i normatywnie zorientowane, że wiara jako pewność prawdy może ustępować miejsca wierze jako... ufnemu zawierzeniu. Wówczas, zamiast wykluczeń i napiętnowań, bierze się udział w budowaniu inkluzyjnej wspólnoty ufności, związanej z ideą zawierzenia jako ryzykownego aktu powierzenia swojej postawy odniesieniu otwartemu na wysiłek wspierania momentów niepewności, zwątpienia czy słabości. Ekskluzywność przypisywana silnemu przeżyciu pewności wspólnoty jedynie słusznej prawdy ustępuje miejsca rozumieniu

wielopostaciowego wyrażania wartości we wzajemnym wspieraniu się w polimorficznym rytuale afirmacji dążenia do czynienia obecną świętością jako tajemnicy bytu. Buber (1995) powie, że ten typ przeżycia wiary i tworzenia wspólnoty religijnej w chrześcijaństwie został zagubiony, czy raczej zepchnięty na margines przez roszczeniową, silną wizję wykluczania tych, których nie stać na afirmację jedynej możliwej do uznania treści składającej się na wiarę. Ekumeniczne spotkania wierzących stają się okazją doświadczenia życia kultury, jako afirmującej miejsce nasycone różnicą w instytucjonalnym umożliwianiu przeżycia wiary bez degradowania czy deprecjonowania typu niemającego większościowej reprezentacji. Religijność jest kulturowo afirmowana przez jej różnorodne przejawy, będące efektem odmiennych socjalizacji i historycznych uwarunkowań. Historyczne różnice mają nie przesłaniać wspólnoty ponadczasowego zaistnienia przeżycia dostępu do prawd wiary, których różnorodność nie przekreśla wartości samego zjawiska.

H. Hesse i troska o szansę wybuchowego przeżycia, przebudzenia i przemiany wewnętrznej

Laureat Nagrody Nobla z literatury z roku 1946 jak niewielu tak bardzo zasłużył na wpisanie jego dorobku w twórcze rozbudowanie „efektu pogranicza”, wykorzystywanego dzięki jego trosce o styki kultur wschodnich i Zachodu. Nie darmo postać Siddharty (Hesse, 2002) stanowi paradygmatyczne odniesienie dla styków, jakie Hesse buduje dla czytelnika, pokazując paradoksalne aspekty postawy wobec życia i świata inne niż dominujące w myśleniu europejskim i w organizacji instytucji kultury, w tym edukacji. Nie było przypadkiem, że w analizach przekrojowych wątków ważnych pedagogicznie zostały pokazane (Jaworska i Witkowski, 2007) akcenty u nas zwykle marginalizowane. Chodzi zwłaszcza o odniesienia do oddziaływania otwierającego oczy, generującego duchowo motywy „skoku” egzystencjalnego w przestrzeń nasyconą zaskakująco nowymi impulsami i przemieniającą własny sposób funkcjonowania i postrzegania siebie i świata. Wychodzi to rzecz jasna na przeciw klasycznemu postulatowi sprzęgania, a nie rozgraniczania treści intelektualnych oraz emocjonalnie przeżywanym, dla wskazania, że wartościowe spotkanie kulturowe wymaga impulsów „istotnych egzystencjalnie” (Orzelska, 2017). Znaczenia i wartości kulturowe uzyskują taki status w trybie, który został już określony mianem „efektu wybuchowego” (Witkowski 2007a, 2021), przejawiającego się w trzech odsłonach: (1) przeżycia wstrząsu w wyniku burzenia zastanych nawyków, iluzorycznych naiwnych oczywisto-

ści czy bezrefleksyjnych przesądzeń; (2) przebudzenia duchowego, w trybie utworowanego dostępu do treści, które bez spotkania z Innością same by do głowy przyjść nie mogły; (3) przemiany wewnętrznej, włączającej odsłonięte treści jako znaczące dla kondycji duchowej, traktującej je jako znaczące i konstytutywnie wzbogacające bycie sobą o spotkanie z „cudzą mową”, nasycającą „perłami myślowymi” w postaci pojęć, znaczeń, pytań czy tez, stanowiących nowe „ekrany” problematyzujące dostępny świat i jego postrzeganie i przeżywanie. W praktyce narracyjnej spotkanie dające „efekt pogranicza” w trybie wybuchowym ma się realizować w słynnym trybie „gry szklanych paciorków” (Hesse, 1999), wpisanej w opis życia chłonnącego na różne sposoby spotykane impulsy życiowe zestawiane w całość, którą w duchu „postmodernistycznym” dla wielu jego krytyków wyraża praktyka dekonstrukcyjna. Tu jednak uzyskujemy przekonanie, że to tylko życiodajna gra stosowana tam, gdzie otwieramy się na łączenie znaczeń kulturowych w trybie spontanicznego nanizywania ich na nić narracyjną, budującą sposób postrzegania i rozumienia świata. Podobne skojarzenie dekonstrukcyjne jest możliwe, gdy złamiemy takie przyporządkowanie do postmodernizmu, zarazem pozwalając na zobaczenie naturalności kulturowych praktyk adaptacyjnych, gdy podobnie interpretować wpisywanie znaczeń kulturowych w układy społeczne mające własną logikę i nowe powiązania budujące całość sensu, jak wskazywał na to także tak czytany F. Znaniecki (Witkowski, 2022).

D. Mostwin i pogranicze jako „trzecia wartość” tożsamości w obcym środowisku: poza getto i tygiel jako iluzoryczną alternatywę

Szczególny przykład trudności w generowaniu „efektu pogranicza” nawet w warunkach bliskości środowiskowej z innością stanowi analiza strategii adaptacyjnych w warunkach emigracji polskiej w Stanach Zjednoczonych zawarta w rozważaniach Danuty Mostwin. Jej troska o „trzecią wartość” wynika z rozpoznania dwóch typowych inklinacji adaptacyjnych, które generują jedynie jednostronne, szkodliwe praktyki mierzenia się z wyzwaniem znalezienia się w obcym świecie. Dadzą się one najkrócej określić mianem strategii „getta” oraz strategii „tygla”. Ta pierwsza polega na budowaniu zamkniętego kręgu pozwalającego przetrwać wyjściowej tożsamości w stanie możliwie nienaruszonym, izolującym się od wpływów, skupionym na źródłowej wierności kulturowej, tradycyjnej tożsamości i trosce o minimalizowanie wpływów z obcego środowiska, łącznie z odmową interakcji na innych zasadach

niż własne. Druga z kolei usiłuje zerwać więzi z korzeniami, wyprzeć się ich w praktyce interakcji, zespolić ze środowiskiem pozwalającym zapomnieć o odmienności, a nawet motywującym do wypierania się jej. Mamy więc do czynienia z dążeniem do roztapiania się, wymieszania w przeciętności środowiskowej, w wysiłku skłaniającym do zacierania śladów po źródłowej tożsamości jako zbyt egzotycznej, zapóźnionej, nie dość nowoczesnej, zbędnej, a nawet stanowiącej rzekomą przeszkodę w uchodzeniu za wrośniętego w nowy świat, w którym szuka się oparcia tożsamościowego, łącznie z odmową podtrzymania znajomości języka ojców, jako pochodzącego ze świata już pozostawionego pokoleniowo z tyłu, poza własnym określaniem swojej przyszłości. Albo więc zamykanie się w możliwie nienaruszonym porządku wartości tradycyjnych i hierarchii jego odniesień tożsamościowych, jak wiara czy uległość wobec wewnętrznych autorytetów (prymat rodziny i jej środowiska), albo pełna próba roztopienia się w morzu odmienności jako właściwym środowisku nowego życia. Pierwszą strategią adaptacyjną przejawiają najczęściej starsi przedstawiciele emigracji bądź nowi, ale nie umiejący – z racji ograniczonych kompetencji do uczenia się – zespałać z bardziej złożonym układem odniesienia. Drugą z kolei manifestują przedstawiciele nowego pokolenia, młodzieży i dzieci usiłujących naturalnie wrastać w środowiskowe odniesienia nowego świata, poza lokalnym kręgiem tradycyjnego wrośnięcia w wymogi przeniesione ze świata wyjściowej genetyzacji własnej rodziny. Tymczasem „trzecia wartość” niosąca szanse na uruchomienie mechanizmu powstawania efektu pogranicza wymaga przewyciężenia tej dychotomii adaptacyjnej i zaprzeczenia jednocześnie obu. Wbrew drugiej trzeba umieć dostrzec swoje szanse w manifestowaniu elementów tożsamościowych o charakterze odrębności, inności dającej szansę na wzbogacanie obecnego środowiska kompetencjami, pamięcią symboliczną przeniesioną ze sobą z wyjściowego świata „przodków”. Wbrew pierwszej strategii adaptacji niezbędne jest szukanie szans rozwojowych poprzez nasycanie się kompetencjami dostępnymi w nowym środowisku dla uzyskania zdolności do gry kulturowej i społecznej z wykorzystaniem reguł i mechanizmów w tym nowym świecie stanowiących wyznaczniki sukcesu, a nawet znaczenia, czy pozwalających wejść na ścieżkę rozwoju o kryteriach pozwalających zaświadczyć o własnej zdolności do radzenia sobie w tym świecie. Zatem wbrew nastawieniu „tygła” należy z własnego „getta” wydobywać i afirmować, a także pozyskiwać uznanie dla odrębności jako wzbogacającej środowisko, w które się wrasta, z kolei wbrew podejściu „getta” trzeba umieć otwierać je na mechanizmy nowego świata dla dynamizowania wewnętrznego rozwoju kręgu lokalnego, aby nie

zastygał w swojej samowystarczalności pozbawionej impulsów modernizacyjnych i przewyciężających inercję wcześniejszych nawyków kulturowych czy oporów interakcyjnych.

Warto dopowiedzieć, że jest tu dodatkowa okoliczność, która historycznie unaoacza fakt dodatkowej pułapki i blokad, gdy efekt pogranicza zderza się z jednej strony z nadmierną presją (postawą adaptacyjną) związaną z wysiłkami asymilacyjnymi, a zarazem gdy z drugiej strony takie dążenia asymilacyjne będą odbierane jako rodzaj mimikry maskującej nieredukowalną nietożsamość. Wówczas próby asymilacji będą odbierane wrogo. Nie darmo Antonina Kłoskowska (2005) podkreślała zresztą, co warto przypomnieć, że strategia asymilacyjna nie jest dobrą, ani automatyczną, ani nawet bezpieczną strategią adaptacji, co dobitnie pokazało fiasko prób asymilacji Żydów w warunkach wrogości etnicznej nie tylko na podłożu faszyzmu, czy wobec historycznych stereotypów, nieufności i niemożności pełnego zacierania śladów odrębności.

M. Urlińska i eksperyment ze szkołą polską na Łotwie jako wyzwanie efektu pogranicza w podwójnej/potrójnej presji automatyzmów odniesienia kulturowego

Podobnie do sytuacji adaptacyjnych emigracji polskiej w Stanach Zjednoczonych (czy w odniesieniu do każdego dylematu adaptacyjnego emigrantów czy rezydentów w obcym kraju) da się ująć kłopoty z „efektem pogranicza” w warunkach tworzenia szkół polskich na Łotwie, co opisywała w odniesieniu do własnego wieloletniego eksperymentu Marta Urlińska. Takie dylematy mogą dawać o sobie znać w każdej sytuacji, gdy mniejszość etniczna usiłuje znaleźć sobie miejsce w kraju z dominującą kulturową presją lub nową osobno torującą sobie drogę w trybie „modernizacji”. Sedno kontekstów tu dochodzących do głosu wyznaczają następujące uwarunkowania i presje, ukazane na przykładzie opisanym w studium M. Urlińskiej. Z jednej strony mniejszość polska na Łotwie chciała mieć szkoły polskie, to jest uczące po polsku, aby młodzi Łotysze polskiego pochodzenia nie byli wykorzeni. Rzecz jednak staje się problematyczna w zakresie dawki owej polskości oraz jej relacji do lokalnej kultury łotewskiej, a na dodatek – w trzecim uwikłaniu – wobec umacniania się jeszcze za czasów presji „radzieckiej” oczekiwania rozwoju młodego sowieckiego obywatela, ani specyficznie łotewskiego, ani nostalgicznie polskiego, ale powstającego jako „nowy człowiek radziecki” socjalistycznego jeszcze wówczas społeczeństwa. Pojawiają się przez to co najmniej

trzy pytania: (1) czy podtrzymywanie polskości będzie się dokonywało na poziomie zapewniającym kompetencje dające się porównać z normą bycia Polakiem, wartościowym i atrakcyjnym dla kraju, do którego taki wysiłek jest skierowany w intencji podtrzymania choć minimum zakorzenia kulturowego w polskości; rzecz w tym, że to nie może być tylko „minimum”, pozwalające na wyrażania egzotyczności i kompetencji uszkodzonych, osłabionych obcością i brakiem codziennego praktykowania tego profilu tożsamości; (2) czy w trybie nalegania na szkołę mniejszościową w środowisku łotewskim da się z niej wytworzyć absolwentów stających się wartościowymi obywatelami szerszego tam społeczeństwa, bez ułomności wynikających z deficytu łotewskości i przygotowania do radzenia sobie na równych prawach z absolwentami szkół łotewskich; (3) czy w zderzeniu „interesów” odniesienia polskiego oraz funkcjonowania łotewskiego da się tu jeszcze dostatecznie uruchamiać kompetencje jeszcze szersze bardziej odniesione do ramy instytucjonalnej, którą kiedyś stanowiło odniesienie „sowieckie”, które tworzyło presję zarówno na przeciwstawianie się odrębności narodowej łotewskiej, jak i utrwalanie zewnętrznego wobec obu (radzieckiego i łotewskiego) uwikłania w konteksty polskie.

Szersza formuła tu daje się współcześnie wyrazić stwierdzeniem potrójnego układu odniesienia: mniejszość *versus* lokalna większość *versus* globalne odniesienie (a przynajmniej wpisane w szerszą ramę odniesienia, jak chociażby bycie Europejczykiem czy Amerykaninem, lub dookreślonym w kontekstach światopoglądowych, czy strategii zaangażowań profesjonalnych, branżowych, np. akademickich czy środowiskowych, np. kibicowania, lub ideologicznych, jak konserwatyzm czy lewicowość/prawicowość). Zatem owe zestawienia profili mogą być polimorficzne, wielopostaciowo zarysowujące wielostronność odniesień dla pełni tożsamościowej, zarazem niepozbowione napięć, a nawet konfliktów jako pokłosa sprzeczności i rywalizacji wpisanych w zestawienia antagonizmów i polaryzacji.

F. Znanięcki i antagonizmy świata dorosłych wymagające efektu pogranicza u dzieci

Sformułowalem już podwójne odniesienie do rozważań Floriana Znanięckiego w jego dążeniu do eliminacji antagonizmów międzykulturowych poprzez zmianę postawy pedagogicznej wobec dzieci. Syntezę przyniósł artykuł (Witkowski, 2022a), w którym przywołałem zarys stanowiska socjologa, szerzej i głębiej wyłożonego w książce jemu poświęconej (Witkowski, 2022). Pogra-

nicze afirmujące różnicę musi się zakorzeniać kulturowo i psychologicznie, zaczynając od mechanizmów socjalizacji małych dzieci. Niezbędne jest jednak uwolnienie tych mechanizmów od narzucania dzieciom radykalnych podziałów świata dorosłych aż po antagonizmy rodzące wrogość, a nawet nienawiść oraz generujące fałszywie eksponowane poczucie zagrożenia wobec degradowanego reprezentanta inności. Wymaga to formuły uwalniającej wpływ pedagogiczny wobec dzieci od standardowych wyobrażeń o „wychowaniu”, przy czym samo odrzucenie ich nie oznacza przyjmowania perspektywy „antypedagogiki”, wymagającej jedynie prymitywnego rozumienia tego, czym (między)kulturowo pedagogika być może. Rygoryzmy wychowawczo ograniczające antagonizmy powinny być w rozumieniu Znanieckiego nakładane na postawy ludzi dorosłych, podczas gdy dzieciom należy tworzyć zainteresowanie różnorodnością, jak też samodzielnymi przejawami własnej twórczej oryginalności i pasji, otwartych na twórczość innych dzieci. Wymaga to zupełnie innej „ekologii ludzkiej”, jak głosił tytuł rozważań Znanieckiego w roku 1938, które wraz z jego *Szkicami z socjologii wychowania* adresowanymi do pedagogów znamionowały jego zaangażowanie w problematykę rozwoju relacji ludzkich słabo ciągle odczytaną w dotychczasowej recepcji jego koncepcji. Zauważyłem zresztą, jak można sprawdzić w Postscriptum do (Witkowski, 2022), że Znaniecki jest traktowany jako znacznie bardziej (po)nowoczesny ze względu na swój stosunek do socjalizacji niż Richard Rorty, który z kolei skłonny jest do odkładania afirmacji krytycyzmu w procesach rozwojowych dzieci i młodzieży do etapu szkół średnich i wyższych.

Strategie normatywne stosunku do tradycji, wolności i zmiany

Poszukując przeciwstawienia „pogranicznego” statusu wskazanych kategorii dla pedagogiki oraz ich innych postaci, autor odróżnił (Witkowski, 2007a, ss. 193–209) konserwatywne, liberalne, radykalne i dialogiczne ich ujęcie, które tu zostaje przywołane jedynie w kontekście budowania zrębów otwarcia na „efekt pogranicza”. Tradycja może funkcjonować obudowana kanoniczną wykładnią, albo zachętą do twórczej interpretacji indywidualnej czy selektywnego jej wykorzystania dla transformacji systemowych jak modernizacja. Jednak jej „pograniczny” sens dochodzi do głosu jako wymagający troski o rehabilitację w niej różnorodności jej przejawów, bywa, że zmarginalizowanych, lecz tym bardziej postrzeganych jako źródła bogactwa pozwalającego czerpać z niej impulsy przekraczające doraźne, sztywne, interesowne czy selektywne jej nadużycia, wynikające z niedostatecznego rozumienia jej

złożoności. Z kolei wolność może czerpać wzorce z postawy kapłana wyzwalającej prawdy, artysty indywidualnej samorealizacji, rewolucjonisty zaangażowanego w systemowy projekt zmiany. Jednak pograniczny efekt zaczyna tu dochodzić do głosu, gdy uruchomione jest otwarcie na to, co nie jest dominujące jako kanoniczne zaplecze działań, lecz co stanowi źródło „autotranscendentnego” – jak to wyrażał Tillich – podejścia do wartości dla przeobrażania siebie poprzez sięganie po pamięć symboliczną zmarginalizowaną, odepchniętą czy przemilczaną. Efekt pogranicza wymaga więc tu desocjalizacyjnego otwarcia na treści spoza mechanizmów narzucających kanony treści (literatury) obowiązujące instytucjonalnie. Wreszcie zmiana może nieść znamiona konserwatywnego powrotu do twardego trzonu nie-naruszalnych treści w ich egzegezie stanowiącej bazę tożsamościową; może także działać z wykorzystaniem mechanizmu transgresji testujących oryginalne bycia poza rozpoznanymi granicami konwencji, czy może także transformować całości obramowujące mechanizmy oddziaływania kulturowego. Jednak efekt pogranicza wymaga troski o nasycanie danego miejsca czasoprzestrzennego w kulturze – „chronotopu” w rozumieniu Bachtina (2022, s. 428) – różnicą tworzącą zarazem żywe miejsce w kulturze i życiodajnie oddziałujące bez sztywnego wyznaczania spodziewanego efektu. Pogranicze, widziane z perspektywy dynamicznej, jest żywe i życiodajne, gdy działa „translokacyjnie” kulturowo w sensie przemieszczania w czasie i przestrzeni w zakresie pamięci symbolicznej osadzonej na kulturze jako glebie symbolicznej wzbogacającej zdolność do wyrażania siebie, do rozumienia innych i do wzbogacania znaczeń o nowe ich kombinacje wpisane w nowe konstelacje organizujące przestrzeń działania i tożsamość działającego.

Niepełnosprawność i efekt pogranicza – w stronę logoterapii V. Frankla

Warto moim zdaniem wskazać na dwie strony medalu w przypadku wartościowania sytuacji, w której dzieci z niepełnosprawnościami w szkole, lub dorośli z niepełnosprawnościami w sferze publicznej swoją obecnością dają szansę na wspomniany efekt. Chodzi bowiem o to, aby nie widzieć tu jednostronnych „zysków” czy korzyści postrzeganych jedynie w kategoriach pomocy, ułatwień czy przywracania możliwości integrowania pokrzywdzonych pewnymi dysfunkcjami z przestrzenią, którą trzeba dla nich przystosować. Taki jednostronny punkt widzenia na strategię integracyjną, włączającą jednostki z niepełnosprawnościami do praktyki interakcji społeczno-kulturowej,

gdzie edukacja wymagałaby działań wyrównujących i uwzględniających dodatkowe stopnie złożoności i trudności uczestnictwa dla takich osób w standardowej przestrzeni instytucjonalnej. W takim podejściu nie ma miejsca na myślenie o zadaniach w kategoriach troski o „efekt pogranicza” możliwy jedynie dzięki dostrzeżeniu szans rozwojowych dla osób i środowisk pozbawionych takich dysfunkcji (fizycznych, komunikacyjnych czy mentalnych), wynikających z obecności jednostek z dysfunkcjami. Podkreślmy znowu, że nie chodzi tu o żadne rzekome automatyzmy, a jedynie o szansę na skorzystanie z potencjału, jaki taka interakcja niesie. Oto bowiem w literaturze w kontekstach pedagogiki specjalnej przebija się stopniowo zrozumienie, że strategia integracyjna (wkluczająca) pozwala w poważnym jej traktowaniu uruchomić obecność impulsów dla sytuacji uczących wyższego poziomu empatii, doświadczania trudności, które mogą na jednostkę spaść w trybie uszkodzeń powypadkowych a nie np. okołoporodowych czy genetycznych. Dzieci w szkole, dla przykładu, stając się „partnerami” osób z jakimiś niepełnosprawnościami, uzyskują w wartościowych wariantach takich relacji poczucie wartości własnego działania i oswojenia z normalnością inaczej zbyt wąsko postrzeganą i rodzącą stereotypy. Czynienie osób z niepełnosprawnościami widzialnymi w przestrzeni publicznej uruchamia okazje, w których pojedyncze nawet gesty życzliwości czy sytuacyjnej pomocy zwrotnie działają także na tych, którzy takie gesty podejmują, gdyż spotkanie staje się życiodajne dla wyobraźni i wrażliwości, poszerzając zdolność otwarcia na spotkanie „innego”. Wychodząc naprzeciw złożoności świata społecznego zwykle mijanej z obojętnością, lekceważeniem, bywa pogardą, zanim samemu w podobnej kondycji społecznej się nie znajdą; jednostki takie nabywają kompetencji moralnych, jakich nie da się uzyskiwać żadną perswazją kulturową czy abstrakcyjnym oddziaływaniem.

Do dostrzegania tak rozumianego efektu pogranicza (korzystnego spotkania z innością) często nie jesteśmy przygotowani. Pamiętam wspomnienie Aleksandra Nalaskowskiego z jego próby wzbogacenia doświadczenia życiowego maturzystów jego autorskiego liceum w Toruniu poprzez ich programowe odwiedziny w hospicjum i spotkania (rozmowy) z pensjonariuszami. Chodziło nie tylko o tworzenie okazji dla tych ostatnich do doświadczania sytuacji, z których wyłaniałaby się szansa rozmowy z młodzieżą i byłaby ona wartościowa u kresu życia. Druga strona wartości tego doświadczenia polega na tym, że podobnie jak pensjonariusze z kolei także młodzież ta, przygotowana edukacyjnie do takiego spotkania, miałaby okazję dowiedzieć się czegoś o pełniejszym obliczu życia ludzkiego, na które byłaby lepiej emocjonalnie

stymulowana także w odniesieniu do relacji w ramach własnych kręgów rodzinnych. Tymczasem część rodziców takiej młodzieży wołała, aby ich dzieci takiej przestrzeni doświadczenia nie miały, zakładając błędnie i szkodliwie dla rozwoju psychospołecznego młodego pokolenia, że takie spotkanie może być nie tylko zbędne, ale nawet traumatyczne czy choćby odstrasżające. Do dopuszczania efektu pogranicza trzeba dojrzewać i być do niego przygotowanym, co jak widać w świecie ludzi dorosłych i rzekomo „pełnosprawnych”, często nie ma miejsca. W grę wchodzi zupełnie inna, głębsza aksjologicznie wizja troski o wrażliwość moralną i wyobraźnię etyczną człowieka, także młodego, w świecie wymagającym coraz bardziej osvajania ze śmiercią, starością, samotnością, bezradnością i poczuciem zagubienia u kresu drogi. Wystarczyłoby zadaniem edukacyjnym czynić staranie o wydobywanie wartości tam, gdzie komuś brakuje siły do rewitalizacji poprzez nową wizję życia. Nie musi to być zastrzeżone tylko dla profesjonalnych interwencji kryzysowych w trybie logoterapii V. Frankla (2022), pozwalającej odzyskiwać poczucie sensu życia nawet w sytuacjach beznadziei.

Zamiast zakończenia: wymóg zespolenia w koło hermeneutyczne dynamicznej hybrydy z gotowością do ironii – „metawzór”

Barbary Skargi

Wprowadzam w zakończeniu pojęcie „porządku pogranicza”, które łączy mechanizm równoważenia oraz oscylacji w dwoistym powiązaniu integrującym, zarazem przemieszczającym dominanty strukturalne. Niezbędna staje się nowa jakość funkcjonowania całości z wykorzystaniem dynamicznie dopełniających się biegunów dwustronnego co najmniej mechanizmu. Wskazane wyżej profile sytuowania problematyki pogranicza w edukacji zasługują przy tym na ustawienie ich w kole hermeneutycznym, jako mechanizmie funkcjonującym w sytuacji rozumienia złożoności procesów i wielości sposobów ich profilowania. Koło to występuje jako obejmujące profile wzajemnie sprzężone ze sobą i dookreślające swoje funkcjonowanie dla uzyskania pełni oglądu. Stąd między innymi wynika, że kolejność, w jakiej zostały tu zasygnalizowane, nie ma znaczenia, skoro krążenie po tym kole może zaczynać się od dowolnego miejsca i z konieczności objąć wyjściowo niezadowolenie z własnego języka jako językowego sposobu wyrażania siebie, rozumienia innego i tworzenia obiektów kulturowych udostępnianych w interakcjach z innymi, jako mających wyrażać indywidualny potencjał twórczy. Ten ostatni ma wymagać nieustannego otwierania się na inność jako wzbogacającą dla

nas wartość ekspresji i samorealizacji, ale zarazem wymaga – na co słusznie tym razem zwracał uwagę Rorty – wytrwania w wiecznym niezadowoleniu ze stanu osiągniętego w takim wysiłku, jako niedającego poczucia pełni, zwykle będącej udziałem metafizyków, zadomowionych w jakimś jednym systemie absolutyzującym jeden sposób interpretacji i systemowego osadzenia znaczeń. Najpełniej i najbardziej dojrzałe kulturowo tę postawę ironii zdaje się wyrażać Barbara Skarga (2020), która stosuje w swoich rozważaniach i postawie społecznej dwa ogniwa strategii kulturowej, sprzyjającej otwarciu na efekt pogranicza. Po pierwsze, wielokrotnie stosuje w swoich narracjach zwrot: „ja nikogo do niczego przekonywać nie chcę”. Zarazem jednak pokazuje przecież własne wykładnie problemów i myślenia, tocząc spory z najwybitniejszymi umysłami współczesnej filozofii w twórczym dialogu pozbawionym napastliwości i poczucia jedynej zasadności. Siła perswazji nie musi być więc składnikiem komunikowania sobie treści w przestrzeni nasycanej różnicą znaczeń i strategii ich odsłaniania. Wystarcza, gdy efekt pogranicza wyraża się zdolnością pogłębienia własnych racji i poszerzenia własnych horyzontów dzięki zdarzeniu kulturowemu wpisanemu w spotkanie na serio z cudzą myślą, choćby w trybie zderzenia z nią. Po drugie, troska o to, aby nie czuć się zagrożonym czy zmuszonym do reagowania w trybie konfrontacyjnej niezgody, wymaga zdolności do podmiotowego odmawiania zgody na nadawanie znaczenia gestom mogącym antagonizować sytuację interakcji kulturowej i nasze w niej uwikłanie. Byłem kiedyś świadkiem sytuacji, gdy atakowana anonimowo B. Skarga przez jednego z filozofów analitycznych w kwestii pojmowania racjonalności, na moje pytanie, dlaczego nie reaguje, odparła: „nie ma to dla mnie żadnego znaczenia i znaczenia temu nadawać nie będę”. Niezwykle to dojrzały sposób obrony podmiotowości przed zmuszaniem jej do wchodzenia na ring konfrontacyjny w sytuacji, w której ktoś postanowił prowokacyjnie wykopać jakąś granicę, próg czy wręcz przepaść negującą czy piętnującą z ukrycia. Efekt pogranicza wymaga więc refleksyjnego chronienia możliwości jego zaistnienia przez pryzmat dystansu, jako przejawu pojawienia się różnicy innej niż antagonizujący zatarg popychający do walki niszczącej szansę na pograniczne spotkanie decentrujące znaczenia. Odmowa wzięcia udziału w walce daje szansę na bierny opór, który nie doprowadza do zerwania mostów, służąc ewentualnie jeśli nie do porozumienia czy respektowania odrębności, to przynajmniej do uświadomienia agresorowi jałowości jego usiłowań, a przede wszystkim daje poczucie własnej siły oraz prawa do odrębności i niezależności wobec presji czy agresji. Oczywiście wątkiem tym mogłem rozpocząć powyższe rozważania, ale jego końcowe pojawienie się

w żadnym stopniu nie umniejsza jego znaczenia. W procesie uznania znaczeń kulturowych nie musimy się kierować ani pierwszeństwem, ani siłą perswazji, z jaką ich rzecznicy zgłaszają swoje „uroszczenia”, jak by powiedział Florian Znaniecki. Kluczowe dopowiedzenie wymagałoby rozwinięcia tezy, że „efekt pogranicza” potrzebuje ustanowienia nowego „metawzorca” (Witkowski 2022c, s. 74–75), co wiąże się ze spełnieniem co najmniej dziesięciu rozbudowanych warunków, postulujących sprzeciw wobec: jednostronności, dualizmów, scentrowań, redukowaniu granic do funkcji barier utrudniających spotkanie, zastępowaniu interakcji nawarstwianiem się hierarchicznym, eliminowaniu napięć i komplementarności, narzucaniu sztucznych kompromisów bez przeżycia wartości spotkania, oraz widzenia jedynie rozrzutów odmienności zamiast troski na rzecz ich otwarcia na siebie. Widać, że wspomniany „metawzorzec” musi być oparty na zasadach budowy przestrzeni społecznej i kulturowej zgoła odmiennych od dominujących w standardowych procesach budowania przestrzeni znaczeń, wartości i tożsamości.

Postscriptum: nowe warunki powstawania tożsamości w dynamice prefiguratywnej według Margaret Mead

Warto przywołać jeszcze, jak to mi uświadomiła faza wydawnicza, za co jestem wdzięczny Redakcji, jedną okoliczność istotną dla edukacji międzykulturowej, która nie może umykać uwadze teoretyków i osób programujących ten typ oddziaływania edukacyjnego. Chodzi o stwierdzenie za M. Mead i jej klasyczną już pracą *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, że świat coraz bardziej nasycy się miejscami, w których zamiast dominacji minionych hierarchii w powolnych procesach zmiany kulturowej (postfiguratywność), a także pomimo typowej presji aktualnie istniejących instytucji i interakcji adaptacyjnych między presją świata ludzi dorosłych a młodymi pokoleniami (kofiguratywność), do głosu dochodzi coraz częściej tempo zmiany wielokrotnej za życia jednego pokolenia. Stąd pojawia się paradoksalne zjawisko, iż to kompetencje nabywane przez dzieci i młodzież w szybszym tempie niż wpływ tradycyjnych instytucji i praktyk socjalizacyjnych i edukacyjnych stają się generatorami tożsamości pokoleniowych, jako gotowych lepiej sprostać wyzwaniom świata, w którym miejsca pograniczne muszą oswajać się ze złożonością świata niedającego się wciągać w wiry antagonizujące społecznie. Postulowany więc „efekt pogranicza” kulturowego może być edukacyjnie uruchamiany szybciej i głębiej niż próby przeobrażeń mentalności i porządku instytucjonalnego świata ludzi dorosłych, a tym bar-

dziej starych. To by więc znaczyło, zaskakująco optymistycznie, jeśli połączyć diagnozę M. Mead z postulatami F. Znanieckiego nowego traktowania pedagogicznego dzieci, że edukacja międzykulturowa stanie się naturalną potrzebą nowych pokoleń świata, który nie będzie zdominowany uroszczeniami świata społecznego zainteresowanego w antagonizmach. Przynajmniej jest taka szansa, nad którą należy intensywnie pracować, z myślą o „cywilizacji przyszłości” afirmującej różnice kulturowe jako bogactwo do wykorzystania, a nie przekleństwo do burzenia.

Bibliografia

- Bachtin, M. 2022. *Pogranicze twórczości słownej. Studia i notatki archiwalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buber, M. 1995. *Dwa typy wiary*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Caroll, L. 2012. *Alicja w krainie czarów. Pod drugiej stronie lustra*. Czerwonak: Wydawnictwo Vesper.
- Frankl, V.E. 2022. *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Hesse, H. 1999. *Gra szklanych paciorków. Próba opisu życia magistra ludzi Jozefa Klechta wraz z jego spuścizną pisarską*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hesse, H. 2002. *Siddhartha. Poemat indyjski*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaworska, M. i Witkowski, L. 2007. *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencjalne w prozie Hermanna Hessego (tropy i kategorie pedagogiczne)*. Toruń: S.A. Formator.
- Kłoskowska A. 2005. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Mead M. 2000. *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mostwin, D. 1995. *Trzecia wartość. Wykorzenienie i tożsamość*. Wydanie II zmienione. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nikitorowicz, J. 2020. Tożsamość i jej dynamika jako efekt pogranicza. W: Jaworska-Witkowska, M. i Piekarski, G. red. *Profile integralności humanisty/ki i nauk społecznych*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, ss. 75–90.
- Orzelska, J. 2017. *W stronę edukacji istotnej egzystencjalnie. Życie i jego trudności z energią duchową jako wyzwania pedagogiczne rezydentów tożsamości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

- Skarga, B. 2020. *O filozofię bać się nie musimy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tillich, P. 2005. *Teologia systematyczna*. T. III. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, P. 2016. *Era protestancka*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Urlińska, M. 2007. *Szkoła polska na obczyźnie wobec dylematów tożsamościowych. Na przykładzie szkoły polskiej w Rydze*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Witkowski, L. 1997. *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Witkowski, L. 2000. *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury M. Bachtina w kontekście edukacji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Witkowski, L. 2007. *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Edukacyjnych.
- Witkowski, L. 2007a. *Między pedagogiką, filozofią i kulturą. Studia, eseje, szkice*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Edukacyjnych.
- Witkowski, L. 2021. Wybuchowe idee dla pedagogiki i edukacji a procesy rozwoju duchowego. *Orbis Idearum*. 1 (9), ss. 123–143.
- Witkowski, L. 2022. *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniecki: dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Witkowski, L. 2022a. *Twórca i Mistrz Szkoły Pogranicza*. W: Ogrodzka-Mazur, E., Szczurek-Boruta, A., Grabowska, B. i Szafrąńska, A. red. *O tożsamości, kondycji i powinnościach pedagogiki – tradycja i współczesność. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Lewowickiemu z okazji 80. urodzin*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, ss. 57–64.
- Witkowski, L. 2022b. O pedagogicznej strategii Floriana Znanieckiego likwidowania antagonizmów międzykulturowych dla cywilizacji przyszłości. *Edukacja Międzykulturowa*. 3 (18), ss. 19–32.
- Witkowski, L. 2022c. Wartości między kulturą symboliczną, życiem społecznym i tożsamością ludzką (tropy pedagogiczne z humanistyki stosowanej). *Pedagogika Społeczna. Nova*. 2 (4), ss. 69–82.

**Education concerned with the intercultural “borderland effect”
(a panorama of humanistic tropes and profiles in a retrospect)**

Abstract: The text comprises a normative concern for the educational “borderland effect”. Within the hermeneutical circle, there are: (1) M. Bakhtin’s semiotics of culture and the idea of “borderland effect” as a developmental mechanism increasing the polyphonic dynamics and value of the Other; (2) an analogy to the “decentration” mechanism according to J. Piaget and J. Habermas and the idea of dialogue inspired by H.–G. Gadamer; (3) M. Buber’s idea of two types of faith and difficulties of ecumenism; (4) H. Hesse’s idea of spiritual awakening and inner transformation; (5) the types of adaptation to the complexity of interactions and the vision of identity as “the third value”, following D. Mostwin’s analysis of the Polish emigration in the USA; (6) difficulties with the borderland effect in creating Polish schools in Latvia in D. Urlińska’s experiment; (7) F. Znaniecki’s concern to eliminate intercultural antagonisms; (8) normative strategies towards tradition, freedom and change, as diversified attitudes towards differences and the “borderland effect”; (9) the coupling of interests of the disabled in integrated schools as a borderland problem; (10) the concept of the “borderland order” as a mechanism of sustainability and oscillation in dual integration with shifting the local dominants; (11) B. Skarga’s cultural attitude open to irony, withdrawing cultural persuasiveness. The “borderland effect” brings change of the cultural “meta-pattern” for education. The analyses conducted by M. Mead and F. Znaniecki imply the intercultural education open to differences between the young, against the pressure of antagonisms of the world of adult people.

Keywords: borderland, borderland effect, profiles of borderland effect, normative sense of borderland effect

Translated by Lech Witkowski