

Jarosław Gara

Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

E-MAIL: jarogara@poczta.onet.pl

Kultura wychowania jako fenomen *drogi okrężnej*

STRESZCZENIE

Pojęcie „kultury wychowania” traktuję w kategoriach umownego konstruktu teoretycznego, dzięki któremu ujęte są, z punktu widzenia myślenia i działania pedagogicznego, swoiste sensy i znaczenia. Przestrzenna metafora *drogi okrężnej* stanowi tu heurystyczny trop w próbie ujęcia owych sensów i znaczeń. W tym kontekście: 1) odróżniam zakresy znaczeniowe metafor *drogi bezpośredniej*, *drogi na skróty*, *drogi okrężnej* oraz *drogi donikąd*, 2) przywołuję wybrane kulturowo-filozoficzne zastosowania toposu *drogi okrężnej*, 3) dookreślam pojęcia *homo culturalis* oraz *mondo civile* z perspektyw pojęcia kultury jako *drogi okrężnej*. To zaś jest podstawą do ujęcia samej kultury wychowania poprzez: 1) sformułowanie założeń określających rozumienie tego pojęcia z perspektywy metafory *drogi okrężnej*, 2) określenie egzystencjalnego etosu, wyrażonego w nastawieniach i racjach myślenia i działania pedagogicznego, 3) wyodrębnienie czterech postaci racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów w ramach oddziaływań pedagogicznych.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, filozofia kultury, metafora drogi, fenomen *drogi okrężnej*, kultura wychowania.

Każde przeżycie, wypełniając pewien moment naszego istnienia, jest złożone. [...] metafora jest przeniesieniem pewnego ożywionego zmysłowo obrazu, który przedstawia się jako zrozumiała, na zjawiska, które należy objaśniać

(Dilthey, 1987, s. 51, 212)

„Symbol daje do myślenia” – ta urzekająca mnie sentencja mówi dwie rzeczy: symbol daje, sens nie jest więc ustanowiony przeze mnie, lecz dany jest przez symbol – atoli to, co daje, jest wszak „do myślenia” i to niemałego

(Ricoeur, 1975, s. 8)

Wprowadzenie

Tytułowy problem wymaga wstępnego określenia zakresu i stosowalności użytych w nim pojęć. I tak samo pojęcie „kultury wychowania” traktuję jako pewien umowny konstrukt teoretyczny, dzięki któremu ujęte, wydo-

byte i określone zostaną przynależne mu swoiste sensory, z punktu widzenia kategorii myślenia i działania pedagogicznego. Przechylna metafora *drogi okrężnej* w ogólności stanowić będzie dla mnie heurystyczny trop w próbie otwarcia horyzontu dla uwyrażniania i rozjaśniania rzeczonych sensory. A czynię to zgodnie z założeniem, że to metafory jako takie pozwalają na „przerzucanie mostów” między różnymi „pozostawionymi w swojej odmienności” rzeczywistościami i ich kontekstami (Konersmann, 2009, s. 6). Można również powiedzieć, że analiza tytułowego problemu siłą rzeczy dyscyplinowana będzie próbą źródłowego ujmowania podstawowych, egzystencjalnych sensory (por.: Embree, 2006, s. 78–80; Spiegelberg, 1975, s. 58–64), przynależnych samemu fenomenowi kultury, wychowania oraz *drogi okrężnej*. Oczywiście, ze względu na objętość, będą to jednak zaledwie przymiarki i próby refleksyjnej problematyzacji tak określonego horyzontu sensory kultury wychowania oraz przynależnej jej jako domniemanej struktury egzystencjalnych doświadczeń, w obliczu których owe sensory mogą być rozjaśnione i uwyrażnione. Swoją problematyzację sytują również nie tyle w polu zainteresowania pytań o związki między kulturą i edukacją¹, ile w polu pytań bardziej prymarnych lub z gruntu rzeczy niekoniecznie oczywistych, mianowicie pytań o to, czym w ogóle jest kultura, a co za tym idzie, jakie racje w polu tak stawianego problemu mogą lub powinny określać samo pojęcie „kultury wychowania” oraz towarzyszące jej nastawienia teoretyczne i praktyczne. Tak określona perspektywa nie będzie też oparta na faktograficznym śledzeniu i relacjonowaniu tendencji, związanych z nośnymi/modnymi współcześnie odautorskimi konceptualizacjami, rozpatrywanymi z perspektywy psychologii kulturowej w formule „kultury edukacji” (por.: Bruner, 2006). Epistemologiczno-metodologiczny horyzont dyscyplinujący podjętą w tym miejscu problematyzację związany będzie bowiem z próbą ujęcia – na drodze fenomenologicznej analizy refleksyjnej i wyobraźniowej – egzystencjalnych sensory kultury wychowania jako fenomenu *drogi okrężnej*.

¹ Sam problem postrzegania edukacji jako partycypacji w kulturze uznaję tu za aksjomat niebudzący żadnej wątpliwości. Człowiek jako jednostka w swej wspólnotowej, historycznej czy cywilizacyjnej konstytucji istnienia jest bowiem bytem nie tylko zanurzonym w kulturze, uwarunkowanym i zakodowanym kulturowo, ale przede wszystkim jest, w mniejszym lub większym stopniu, nieświadomie lub świadomie, *sensu largo* lub *sensu stricto*, „nosić” i wyrazić tego, co kulturowe. Oczywiście, tak wyrażoną intencję można również podejmować w inny sposób i z perspektywy dookreślonej przedmiotowym polem zainteresowania psychologii kultury. Taka perspektywa narzucałaby jednak zupełnie inną optykę poznania i wiązałaby się z koniecznością wyeksponowania i problematyzacji innych zagadnień (zob.: Bruner, 2006; zob. także: Pankalla, 2009).

Doświadczenie sensów fenomenu drogi w świecie życia codziennego

W doświadczeniu świata życia codziennego² droga w swym materialno-przestrzennym wymiarze jest tym, co określa możliwość dotarcia do jakiegoś realnego i skonkretyzowanego celu. Droga jawi się zatem w ludzkim doświadczeniu jako coś, co wytycza kierunek podążania tak, by dotrzeć do określonego miejsca przeznaczenia. W kontekście tak dookreślanego pojęcia drogi należy odróżnić od siebie, jak się wydaje, cztery podstawowe postacie doświadczenia drogi, a mianowicie: *drogę bezpośrednią*, *drogę na skróty*, *drogę okrężną* oraz *drogę donikąd*. Trzy pierwsze postacie urzeczywistniają funkcjonalny sens samej drogi jako takiej, różnica uwidacznia się jednak w sposobie dookreślenia owej funkcjonalności. *Droga donikąd* jest zaś negacją funkcjonalnego sensu samej drogi jako takiej. Warto zatem uwyraźnić specyficzne sensory *drogi okrężnej* przez odróżnienie jej zarówno od *drogi bezpośredniej*, *drogi na skróty*, jak i *drogi donikąd*. I choć może to zabrzmieć jak truizm, jednak należy jasno wyeksponować ów fakt, że *droga okrężna* ani nie spełnia czysto pragmatycznej funkcji *drogi bezpośredniej*, ani też nie jest podobna do *drogi donikąd*. Bez wątplenia logika *drogi okrężnej* stoi również w opozycji do *drogi na skróty*, która z punktu widzenia „chłopskiej” pragmatyki i ekonomii skrócenia wszelkimi sposobami drogi do celu, jest jej antynomią. Co więcej, *droga okrężna* nie stanowi też jakości pośredniej pomiędzy *drogą bezpośrednią* i *drogą donikąd*. Zarówno *droga bezpośrednia*, jak i *droga okrężna* w tej samej mierze, z punktu widzenia funkcjonalnego horyzontu teleologicznego drogi, która w sposób pewny i niezawodny określa trakt komunikacyjny pomiędzy punktami A i Z, są antynomią *drogi donikąd*, która ma swój początkowy punkt A, ale nigdy nie umożliwia dotarcia do docelowego punktu Z. Uchwycenie tych źródłowych różnic doświadczenia wyróżnionych postaci dróg wydaje się nie bez znaczenia dla samych sensów, których nośnikiem jest lub może być metafora *drogi okrężnej*.

Mówiąc zatem o *drodze bezpośredniej* (prostej) mamy na myśli to, że wiedzie ona do określonego punktu docelowego wprost, z pominięciem innych miejsc pośrednich, przestrzennie gdzie indziej usytuowanych. *Droga bezpośrednia* jest więc afirmacją pragmatycznej intencji skracania do koniecznego lub możliwego minimum dystansu między miejscami A i Z, które określają początek i koniec danej drogi. Niemniej ten, kto w ten sposób podąża trzyma się drogi oraz reguł, które związane są z jej używaniem. Dzięki temu mię-

² Sensy wyprowadzane z źródłowego doświadczenia świata życia codziennego czynią podstawowym pryzmatem heurystycznych wymiarów własnego rozumowania, a co za tym idzie analizy deskryptywnej drogi w jej ekonomii funkcjonalności i użyteczności (por.: Gara, w druku, c; Gara, w druku, a).

dzy miejscami tymi można przemierzać określoną odległość w najprostszy i najkrótszy z możliwych sposobów. Z tego punktu widzenia należy odróżnić naturalistycznie zradykalizowany zamysł bezpośredniości, który przybiera postać *drogi na skróty* (na przełaj). *Droga na skróty* jako droga na przełaj zazwyczaj nie jest ujmowana w oficjalnych siatkach dróg w ramach map drogowych, ponieważ mają one charakter przejść i połączeń poza jednoznacznie i oficjalnie wytyczonymi drogami. Droga ta, może, choć oczywiście nie zawsze i nie w sposób automatyczny, naruszać zasady przemieszczania się fair play, jakie obowiązują wszystkich uczestników podróżowania zarówno na *drogach bezpośrednich*, *drogach okrężnych*, czy *drogach donikąd*. *Droga na skróty* jest próbą ominięcia przeszkód lub trudności, z którymi wszyscy inni muszą się zmierzyć i im sprostać; jest próbą zyskania na czasie, ale również zaoszczędzenia sobie wysiłku i zminimalizowania środków, które w naturalnym biegu rzeczy należałoby ponieść. Co więcej, podążanie *drogą na skróty* często odbywa się kosztem innych (np. przez czyjąś posiadłość lub pole, prywatny lub spółdzielczy sad), z naruszeniem ich praw lub stawianiem się ponad regułami i zasadami, które są respektowane przez innych.

W odróżnieniu od tego *droga donikąd* (pozorna) w ogóle nie spełnia intencji dotarcia do miejsca, które wydawało się być na jej horyzoncie i w jej zasięgu. Co więcej, droga ta prowadzi do miejsca, w którym trzeba zawrócić, ponieważ okazuje się ona „ślepa” lub wyprowadza nas „w pole”, nie oferując żadnych zastępczych połączeń, przejść, przesmyków, skrótów lub objazdów. Tym samym *droga donikąd* doprowadza nas do miejsca, które kończy naszą podróż, choć nie jest to nasze miejsce docelowe. Droga się kończy, a miejsce, w którym się znaleźliśmy staje się kresem podążania, zgodnie z dotychczasowym kierunkiem przemieszczania się. Jest to więc miejsce, które przerywa i uniemożliwia dotarcie do miejsca docelowego, zrywając komunikacyjne połączenia między przestrzennymi punktami odniesienia A i Z. Docierając do kresu takiej drogi, pozostają więc tylko dwa wyjścia: pozostać w miejscu, do którego się dotarło, a zatem zrezygnować z intencji dotarcia do miejsca docelowego lub zawrócić i ponownie przebyć tę drogę w przeciwnym kierunku, a zatem dokonać rewizji i reorientacji samej drogi, z punktu widzenia jej niespełnionej funkcjonalności.

W tym też kontekście *droga okrężna* (wydłużona) jawi się jako coś, co nie spełnia sensów ani *drogi bezpośredniej*, ani *drogi na skróty*, ani *drogi donikąd*, a zatem nie może być z tymi drogami utożsamiana lub traktowana jako do nich podobna. *Droga okrężna* jest drogą objazdów, które nie gubią jednak ostatecznego funkcjonalnego horyzontu teleologicznego. *Droga okrężna* zawsze bowiem jest drogą od punktu A do punktu Z, choć, ujmując rzecz

subiektywnie – dłuży się i wydaje się nie kończyć, a ujmując rzecz obiektywnie – jest rozciągnięta w przestrzeni, zatem wymaga więcej nakładu czasu i wysiłków. Droga ta zawsze przebiega przez stacje pośrednie, czyli współlistnieje w horyzoncie specyficznych punktów odniesień i podparcia oraz swoistych przystani, które pełnią istotną rolę w nadawaniu lub odkrywaniu sensów samemu faktowi „bycia w drodze”. Dlatego też *droga okrężna* umożliwia realizację również innych celów i wartości niż te, które bezpośrednio są związane z samym funkcjonalnym przemierzaniem dystansu od punktu A do punktu Z. Co więcej, jej podstawową funkcją wcale nie jest proste i szybkie dotarcie z punktu A do punktu B. W logikę teleologicznego horyzontu tej drogi, jeśli tylko nie spełnia ona roli *drogi awaryjnej*, czy *drogi zastępczej* w stosunku do *drogi bezpośredniej*, wpisana jest bowiem niezbędność przebycia miejsc – stacji i przystani pośrednich. Tym samym horyzont sensów drogi okrężnej wyraża się: 1) w *zapośredniczeniu* sensów teleologicznego horyzontu drogi przez strukturę doświadczeń stacji i przystani pośrednich na drodze do miejsca docelowego; 2) w *rozproszeniu* owych sensów na przestrzeni całej drogi, tak iż sam fakt takiego, a nie innego „bycia w drodze” jest tu nieredukowalną egzystencjalną wartością/własnością docierania do miejsc docelowych. W ten sposób logika *drogi okrężnej* skrywa lub zawiera w sobie również inne, często nadrzędne cele lub wartości, które organizują sensowność i niezbędność wydłużonego lub wręcz zwielokrotnionego dystansu, który trzeba przebyć. I to właśnie te inne cele lub wartości stanowią zarazem uprawomocnienie, apologię i afirmację logiki *drogi okrężnej*.

Biorąc pod uwagę tak przeprowadzone rozróżnienia doświadczenia drogi w jej modusach „bezpośredniości”, „na skróty”, „donikąd” oraz „okrężności” można też mówić na różne sposoby i w różnych kontekstach o *ludziach dróg bezpośrednich*, *ludziach dróg na skróty*, *ludziach dróg donikąd* oraz *ludziach dróg okrężnych*.

Na tropach idei okrężności i dróg okrężnych świata ludzkich spraw

Kulturowy topos *drogi okrężnej* ma długą historię i powszechnie znany jest już od starożytności. Wystarczy przywołać dwa wielkie wymowne tego świadectwa, związane ze źródłami cywilizacji europejskiej: wędrówkę Mojżesza i tułaczkę Odyseusza. Mojżesz, wbrew swej intencji, prowadził *drogą okrężną* po pustyniach Półwyspu Synaj Izraelitów z Egiptu do ziemi obiecanej, Kanaan. Z kolei Odyseusz opuściwszy Troję, również wbrew swej intencji, *drogami okrężnymi* przemierzał basen Morza Śródziemnego, błądził i tułał się wraz ze swą flotą, próbując odnaleźć morski szlak do rodzimej Itaki. Heurystyczny motyw *drogi okrężnej* pojawia się również współcześnie w swoich

szerokich kulturowo-filozoficznych konotacjach, m.in. w twórczości takich filozofów, jak Georg Simmel, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, czy Jacques Derrida.

Simmel w swym projekcie filozofii kultury zakłada, że afirmacja, negacja i odnowa życia odbywa się w sposób zapośredniczony przez to, co jest wytworem, a zatem na zasadzie *drogi okrężnej*. Tak rozumiane życie od siebie wychodzi i do siebie powraca. Życie zwraca nas ideą, ale same „idee mają swe źródło w życiu”. Życie konstytuuje się nie dopuszczając do tego, by zarówno to, co „niższe”, jak i to, co „wyższe” mogło stać u podstaw jego własnej autonomii ustanawiania się. „To jest istota życia – stwierdza Simmel – że wytwarza samo z siebie swój czynnik przywódczy i zbawczy, swoją antynomiczność i zwycięstwo–klęskę; utrzymuje i podnosi się niejako drogą okrężną przez swój wytwór, a to, że trwa on przeciwko niemu, samoistny i sądzący – to jest właśnie jego [życia] własny prafakt, to jest sposób, w jaki ono żyje” (Simmel, 2007, s. 65). Z kolei Benjamin, w nadzwyczajnym splocie mnogości wątków filozoficznych, filologicznych, czy kulturologicznych posługuje się metaforą *drogi okrężnej* w kontekście swej koncepcji idei i języka. Metoda *drogi okrężnej*, zarówno w przeciwieństwie do myślenia indukcyjnego, jak i dedukcyjnego pozwala – zdaniem autora PASAŻY – docierać do mimetycznych pokładów zawartych w samym języku. Filozof jako taki nie spełnia się w objawieniu „prawdziwego słowa”, ale w samym „odwróceniu spojrzenia” i wskazaniu kierunku, z którego wypływa mimetyczna energia życiodajnych sił. W ten sposób język i niesione przezeń myśli mogą zostać ocalone przed instrumentalizacją (Michalski, 2004, s. 223)³.

U Heideggera *drogi okrężne* są równoznaczne z metaforą „dróg leśnych”, czy „dróg polnych”. Człowiek na „drogach leśnych” gubi niejako jednoznaczny cel drogi, ponieważ są to „drogi stale gubiące się, a mimo to niegroźące całkowitym zagubieniem”. Metafory te pozwalają ukazać specyfikę samego myślenia o myśleniu lub też zbliżania się w myśleniu do tego, co jest przedmiotem myślenia (Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 226, 225)⁴ zanurzonego

³ Autor omówienia wskazuje również, że idee u Benjamina stanowią „punkty graniczne na linii oddzielającej dziedzinę prajęzyka od sfery języków empirycznych. Jako takie powstają niezależnie od człowieka, ale do swojego ujawnienia wymagają filozoficznej konstrukcji. W konkretnym języku działają w sposób niejawnny, dlatego też należy uruchomić pracę pojęciową, która byłaby w stanie odkryć w oficjalnym dyskursie pokłady wypartej mimetyczności. [...] Metafora drogi okrężnej nie oznacza błądzenia po omacku, lecz porzucenie ekonomii myślenia, która poszukuje najkrótszych połączeń i najprostszycy rozwiązań. Droga okrężna to kontemplacyjne okrażanie przedmiotu, to łączenie skrajności, myślenie w «przejściach» i «przerwach»” (Michalski, 2004, s. 217–218).

⁴ Autorka wyjaśnia również w swym odniesieniu do myśli filozofa: „Wędrowanie po drogach leśnych i polnych jest niewątpliwie stałym błądzeniem, zarazem jednak nie gubi się ono

w języku. „Język, który mówi – stwierdza filozof – powiadając, troszczy się o to, aby nasze mówienie, słuchając niepowiedzianego, odpowiadało temu, co on powiada. W ten sposób więc również milczenie, które zwykle się sytuować pod mówieniem jako jego źródło, jest już odpowiadaniem. Milczenie odpowiada bezgłośnemu dzwonieniu ciszy wydarzająco-wskazującej wieści” (Heidegger, 2007, s. 239). Dla Ricoeura z kolei człowiek to *homo interpretativus*, a bycie w drodze do rozumienia siebie samego to *existentia hermeneutica* (*existentia interpretativa*), która odbywa się za pośrednictwem Innego. Bycie w drodze nie jest ani postacią zabawy, ani też udręczania się. Jest sposobem podmiotowego samopoznania, a to odbywa się tylko na drodze narracyjnej i za pośrednictwem Innego, a zatem *drogą okrężną*. „W naszej drodze ku nam samym – jak zauważa to Andrzej Wierciński w swym omówieniu myśli filozofa – rozpoznajemy znaczenie bycia w drodze, poruszania się bez nadmiernej fiksacji na ostatecznym dotarciu do celu” (Wierciński, 2012, s. 169, 167. Zob. także: Wolička, 2010). W końcu Derrida odwołuje się do motywu *drogi okrężnej* i jej ekonomii w kontekście analizy różnych znaczeń pojęcia „różni”, np. jako „zwłoki”, czy „rozsunięcia” oraz związanych z tym „niejasności” i „zagadek” (Derrida, 1978, s. 374–411). Już sama podróż jako taka ma tu swoją ekonomię. Określenie *drogi okrężnej* nawiązuje zaś do dosłownych znaczeń drogi, stając się tym samym dla filozofa swoistą heurystyką interpretacyjną. Kondycja ludzka nieodłącznie związana jest bowiem z drogą i jej „połami dosłowności”; z drogą, na której pozostaje ślad wędrowca. „Inter-pretator-dekonstrukcjonista wędruje zatem przez różne płaszczyzny rozumienia podróży, okrążając pozostałe po tych podróżach znaki” (Wieczorkiewicz, 1995, s. 129, 130).

Powyższe egzemplifikacje ukazują nam, że odwołując się do metafory *drogi okrężnej* możemy mieć nie tylko do czynienia z różnym jej usytuowaniem w kontekstach teoretycznych, ale również z jej pejoratywnymi lub konstruktywnymi, niejednoznacznymi lub jednoznacznymi konotacjami znaczeniowymi. *Droga okrężna* jawi się tu bowiem zarówno jako nieunikniony los lub przeznaczenie ludzkiego błędzenia lub też jako transgresyjne zobowiązanie i coś pożądanego, co otwiera przed nami nowe horyzonty i możliwości, pozwalając tym samym dotrzeć do miejsc pośrednich i z ich perspektyw postrzeć wartość i sens miejsca docelowego.

nigdy całkowicie, bo każde obejście, zmiana kierunku i wydeptanie nowej drogi są w tym wędrowaniu owocne. Każda nowa, jeszcze nieprzebyta droga leśna może zaowocować odnalezieniem jeszcze jednej nowej polanki, kolejnego prześwit, w którym błyszczą prawda. Drogi leśne są jedynymi drogami odnajdywania prześwitów, czyli miejsc w lesie, gdzie przerzedzone drzewa wpuszczają nieco więcej światła. Nie jest więc zwykłą donkiszoterią chodzenie drogami leśnymi i polnymi” (Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 226).

Rzeczywistość *nondo civile* jako fenomen drogi okrężnej

Do metafory *drogi okrężnej* we właściwym sobie znaczeniu odwołuje się również współczesny filozof kultury, Ralf Konersmann, czyniąc ją niejako ideą przewodnią i swoistą heurystyką ujmowania oraz rozpatrywania filozoficznych sensów doświadczania kultury. I to w nawiązaniu do niego zasadniczo, choć nie tylko, będę chciał dookreślić swój punkt wyjścia, co do sposobu udzielania odpowiedzi na pytanie, czym ze swej istoty jest *cultura*⁵.

Kultura jako ludzki projekt „humanizacji świata” (Konersmann, 2009, s. 28) paradoksalnie dana jest w naszym doświadczeniu jako coś, co nigdy całkowicie nie spełnia się – „nie pokrywa się z tym” i „nie wyczerpuje się w tym, w czym się przejawia”, choć zarazem w swej konkretności wydarzania się jest właśnie tym, co przejawia się nam jako to, co dane i doświadczane *hic et nunc*. Z tego też względu za każdym razem, gdy podejmujemy interpretację faktów kulturowych sama interpretacja staje się „manifestacją czegoś nowego”, czegoś co na nowo zostaje przeżyte i zobaczone (Konersmann, 2009, s. 9, 131). I w tym znaczeniu *existentia hermeneutica* staje się *drogą okrężną* zwracania się do samego siebie i odkrywania siebie poprzez interpretacje *faits culturels*. Kultura tworzona i przeżywana jest przez człowieka w sposób pośredni, właśnie za pośrednictwem wytworów i dzieł (*faits culturels*). Człowiek jest też jedynym twórcą i odbiorcą faktów kulturowych w ich symbolicznym kodzie i zobiektywizowanych postaciach. W wytworach kultury człowiek samoobiektywizuje siebie samego jako twórcę kultury, ale również za pośrednictwem tychże wytworów sam staje „w obliczu kultury” – styka się z nią i ją uwewnętrznia. Same procesy eksternalizacji, jak i internalizacji wytworów kulturowych paradoksalnie, ze swej natury, są też zarazem czymś skończonym i nieskończonym. Kultura jest czymś, co nieustannie się staje i wydarza we wciąż na nowo przeżywanej terażniejszości; terażniejszości, która staje się chwilą aktualizacji, tworzenia i odkrywania *faits culturels* w „wolnej grze wariantów” i związanych z nimi „odchylen, przesunięć i okrężnych dróg” (Konersmann, 2009, s. 28, 4, 93). „Kultura – stwierdza Ernest Cassirer w swej programowej pracy – jest «dialektyczna», a tym samym dramatyczna. Nie jest prostym zdarzeniem, spokojnym przebiegiem zdarzeń, lecz jest czynem, który wciąż na nowo trzeba rozpoczynać, który nigdy nie jest pewien swego celu. Zatem nigdy nie może oddać się po prostu naiwnemu optymizmowi czy dogmatycznej wierze w «doskonałość» człowieka. Wszystko, co zbudowała,

⁵ Konersmann odwołując się do heurystycznych znaczeń *drogi okrężnej* w kontekście uwyrażniania filozoficznych sensów fenomenowi kultury, odróżnia ją również od pojęć „drogi prostej” i „drogi błędnej”. Poza tym wzmiankowanym odróżnieniem, nie rozwija jednak szerzej tej kwestii.

wciąż grozi rozsypaniem się w jej własnych rękach. Tym samym, gdy rozpatrywać ją jedynie w świetle jej dzieł, stale zawiera coś niezadowalającego i coś głęboko problematycznego” (Cassirer, 2011, s. 126).

Kultura spełnia się jako niekończąca się *droga okrężna* i permanentne zjawisko rozdzielania, różnicowania i aktualizacji (Konersmann, 2009, s. 9). Kultura w swej niekończącej się aktualizacji oraz mnogości swych manifestacji jest „bez przerwy, jakby z minuty na minutę” w stanie tworzenia się (Konersmann, 2009, s. 5). Człowiek stwarzając świat kultury, *mondo civile*, nieustannie więc *drogą okrężną* stwarza w ten sposób zarazem siebie samego. I tak, jak kultura ukazuje się na *drogach okrężnych* i z gruntu rzeczy sama w sobie jest *drogą okrężną*, tak też człowiek jako *homo culturalis* „jest istotą dróg okrężnych, która w swojej kulturze staje przed samą sobą” (Konersmann, 2009, s. 141). Tak rozumiane samostwarzanie nigdy jednak nie jest podobne do przyrodniczego samostwarzania i przyrodniczych faktów, które towarzyszą porządkowi *mondo naturale*. W tym znaczeniu *mondo civile* nigdy nie jest światem bezpośrednich i wprost rozpoznawalnych oczywistości *mondo naturale*. Prawda kulturowego uniwersum symbolicznego nie jest więc „prawdą empiryczną, nie jest żadną daną faktyczną niezależną od obserwatora” (Konersmann, 2009, s. 118), ale pochodną nieustannego konfrontowania się samego człowieka ze światem kultury w określonym czasie i przestrzeni; jest tym, co wymaga myślenia nasyconego symboliką i uzasadnieniami tegoż świata. Prawda kultury jest również tym, co nie godzi się na trywializację wydarzania się konkretnej egzystencji i świata ludzkich spraw, towarzyszących im konwergencji, przejść, pęknięć i anomalii (por.: Paś, 2014, s. 218), dialektyki i koegzystencji przeciwieństw oraz egzystencjalnych postaci nieprzejrzystości kulturowych zaułków i objazdów (Konersmann, 2009, s. 146, 145). W tym znaczeniu retrospektywnie odczytywana historia kultury jest historią samego człowieka (Konersmann, 2009, s. 38), w której uwidoczniony zostaje proces samowyzwalania oraz samostwarzania się człowieka (Cassirer, 1971, s. 359). Dlatego też kultura sama w sobie nie jest żadnym obiektywnym podmiotem historii, nie ma własnej, niezależnej od bytu człowieka jako twórcy kultury, historii. Kultura nie ma żadnego własnego dynamizmu, który nie byłby zarazem dynamizmem egzystencji samego człowieka (Konersmann, 2009, s. 33). Kultura umożliwiając człowiekowi urzeczywistnianie się, przede wszystkim jest więc tym, co „uwiera”, nurtuje i stanowi wyzwanie, jawiąc się jako to, co „obce”, „inne”, ale i wymagające uformowania – ukonstytuowania lub rewizji, konstruowania lub dekonstruowania przez samego człowieka (Konersmann, 2009, s. 38). Sensotwórczy paradoks kultury jako fenomenowi odzwierciedlania się człowieka polega więc na tym, że zawiera ona

nieredukowalny element krytyki względem samej siebie i w imię samej siebie jako medium nieustannego samostwarzania się człowieka (por.: Konersmann, 2009, s. 113, 105). Kultura, która wciąż od nowa się staje i urzeczywistnienia nie może więc obyć się bez owej autokrytyki jako rozróżniania, rozdzielania, oceniania, rozstrzygania w obrębie swych własnych granic i zakresów znaczeniowych. Dzięki tak rozumianej krytyce przyjmujemy bowiem „postawę dystansu wobec tego, co narzuca się” jako bezpośrednio dane, a zatem niezawierające w sobie prospektywnego wyłaniania się tego, co dopiero może stać się rzeczywiste oraz tego, co opiera się na antycypacji szans i towarzyszących im nadziei na ulepszenia i zmiany w przyszłości (Konersmann, 2009, s. 97).

Człowiek jawi się więc jako wytwór kultury, ale kultura jawi się jako wytwór człowieka. Droga do człowieka wiedzie za pośrednictwem *faits culturels*, a droga do fenomenu kultury wiedzie za pośrednictwem człowieka – droga ta jest zapośredniczona istnieniem, życiem i śmiercią *homo sapiens* jako *homo culturalis*. Człowiek to kultura, a kultura to człowiek, choć byty te nigdy nie zlewają się i nieustannie nawzajem potrzebują swych względnie autonomicznych postaci przejawiania się, dla podtrzymania i aktualizacji samych siebie jako fenomenów *homo* i *cultura*. W ten sposób człowiek jako *homo culturalis* staje przed podmiotową koniecznością ustanawiania dystansu wobec bezpośrednich form przymusu i presji „napierającej rzeczywistości”, by stworzyć to, co owe presje i przymus nie tylko transcenduje, ale również to, co staje się drogą okrężną rozjaśniania swej własnej egzystencji poprzez ukazywanie się (jawienie się) sobie samemu we własnych samoobiektywizacjach pod postacią *faits culturels*. Byt *homo culturalis* powodowany teleologicznym horyzontem stawania się doświadcza nieustannego „uwierania” i „konieczności”, a co za tym idzie musi wyrażać się w egzystencjalnych habitusach, które stają się „praktyką torowania i ubezpieczania dróg okrężnych oraz wkraczania na nie” (Konersmann, 2009, s. 146–147; por.: Paś, 2014, s. 219, 223; Duchliński i Urban, 2010, s. 7).

Sensotwórcze tropy kultury wychowania jako drogi okrężnej

Punktem odniesienia dla dalszych analiz są dotychczasowe ustalenia, związane z: 1) odróżnieniem zakresów znaczeniowych metafor *drogi bezpośredniej*, *drogi na skróty*, *drogi okrężnej* oraz *drogi donikąd*; 2) wskazaniem wybranych kulturowo-filozoficznych kontekstów heurystycznych sensów obecności i zastosowania toposu *drogi okrężnej*; 3) dookreśleniem figur *homo culturalis* i *mondo civile* przez pryzmat przynależnych im sensów, wyrażonych w metaforze *drogi okrężnej* i w poznawczej optyce filozofii kultury.

Z perspektywy tak zakreślonych horyzontów teoretycznych ujęte i rozjaśnione zostaną sensy tytułowej kultury wychowania, rozpatrywanej jako fenomen *drogi okrężnej*. Biorąc pod uwagę owe ustalenia tym samym należy wskazać na trzy zasadnicze założenia, które określają kierunek dalszego rozumowania: 1) egzystencjalno-kulturowe sensy metafory *drogi okrężnej* są niesprowadzalne do sensów pozostałych odróżnionych dróg; 2) od strony formalno-logicznej samą metaforę *drogi okrężnej* ujmuję *sensu largo* w jej warstwie afirmatywnych sensów jako drogę specyficznie ludzką i nieredukowalną, wyrażoną w intencji „humanizacji świata”, tyleż konieczną, co i pożądaną; 3) heurystyczną kategorię „kultury wychowania” odnoszę do przewodnich sensów kultury jako *drogi okrężnej* oraz nieredukowalnej różnicy między porządkami *mondo civile* i *mondo naturale*. Kultura wychowania ujmowana jest tu zatem jako przedmiot wyobrażeniowy w swych idealnych sensach, i to z perspektywy określonego rozumienia samej kultury oraz idei okrężności jako jej konstytutywnej właściwości.

W tym rozumieniu kulturę wychowania jako wyobrażony „byt idealny” należy traktować jako synonim wysokiego C intencjonalnych aktów celowego i sprawczego oddziaływania wychowawczego. Są to akty wyrażające się w działalności, której punktem wyjścia i punktem dojścia, alfą i omegą jest dbałość o jakościowe wymiary i konteksty rekonstruowania i konstruowania, internalizacji i eksternalizacji horyzontów „humanizacji świata”, wyrażającej się we wciąż aktualizowanych i rozwijanych odsłonach kulturowego uniwersum symbolicznego. Od strony formalnej pojęciowy konstrukt „kultury wychowania” dookreślam i rozpatruję również w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, z punktu widzenia semantycznego stosunku rozłączności występujących tu wyrażen „kultury” i „wychowania” – „kulturę” rozumiem jako ogólną jakościową rację określającą etos i urzeczywistniające go postacie oddziaływań wychowawczych. Po drugie zaś, biorąc pod uwagę semantyczny stosunek nierozłączności występujących tu pojęć „kultury” i „wychowania” – „kulturę wychowania” rozumiem w jej programowej dla niniejszej problematyki funkcji, która wyraża się w logice *drogi okrężnej*. W ten sposób kulturę wychowania rozpatruję w definicyjnym zakresie, zgodnie z którym jej opis i analiza wymaga uwzględniania aspektów formalnych i materialnych.

W tym też kontekście można stwierdzić, że kultura wychowania wyraża się w jakościowych racjach urzeczywistniających egzystencjalny status kultury jako *drogi okrężnej*. Przy czym sama „okrężność” jest tu tym, co odkrywa istotowe sensy kultury jako takiej oraz uwyrażnia fakt kulturowego zapośredniczenia celów, ideałów i postaci wychowania jako żywego odzwierciedlenia i urzeczywistniania określonego uniwersum symbolicznego oraz wyrażonego

w nim humanistycznego etosu. Kultura wychowania jako *droga okrężna* jest nie tylko czymś niesprowadzalnym w swej symbolice do *drogi bezpośredniej*, drogi donikąd, czy drogi na skróty, ale również jest nieustannym egzystencjalnym restaurowaniem i konstytuowaniem własnych autentycznych nastawień i racji myślenia oraz działania pedagogicznego – ich aktualizacją, samokrytyką i afirmacją z punktu widzenia historycznych, kulturowych, społecznych, czy sytuacyjnych uprawomocnień, wyzwań i zobowiązań. Racje i nastawienia kultury wychowania jako *drogi okrężnej* nie wyrażają się też tylko w kulturowym wzorcu „okrężności” i jego „jakimś” urzeczywistnianiu, ale przede wszystkim wyrażają się w myśleniu i działaniu, które jest metodycznym tworzeniem warunków do świadomego i umiejętnego podążania taką drogą, uwzględniając zarazem wszystkie jej trudności i możliwości, zagrożenia i szanse dla humanizacji samego wychowania, a co za tym idzie „*humanizacji świata*”.

Etos egzystencjalnych nastawień i racji kultury wychowania

Rozpatrując konotacje znaczeniowe samego pojęcia „kultury” w takim sensie, w jakim jest ono tu ujmowane, a co za tym idzie również z perspektywy towarzyszących mu różnych i otwartych zakresów znaczeniowych, nie można abstrahować od zinterioryzowanego w swej dziejowo-cywilizacyjnej konkretności horyzontu europejskiej tożsamości kulturowej⁶. Co więcej, w jednoznaczny sposób należy uznać jej dziejową wyjątkowość i ją docenić. Szeroko rozumiana Cywilizacja/Kultura Zachodu jako taki horyzont stanowi bowiem nieredukowalną macierz uniwersum symbolicznego, które ukonstytuowało oraz uprawomocniło warunki i tendencje, pozwalające, by obecnie możliwe było rozpatrywanie i ujmowanie kultury w takim, a nie

⁶ Znamienne w tym kontekście są ustalenia Zygmunta Baumana. Autor wychodząc od mitologicznych podań o księżniczce Europie, wskazuje na wyjątkowość kulturowych idei Europy już od jej zarania, a w Odyseuszu upatruje prototypu samego Europejczyka: „«Europa – stwierdza socjolog płynności naszych czasów – istnieje dzięki poszukiwaniu nieskończonego» [...] Europa nie jest czymś, co czeka na odkrycie; Europa jest misją – czymś, co należy dopiero powołać do istnienia, stworzyć, zbudować. [...] w naturze Europejczyków leży niepewność co do własnej prawdziwej natury, gotowość nieustannego kłócenia się o nią. [...] Istota «bycia Europejczykiem» wyprzedza zawsze istniejące realia, a istota europejskiej rzeczywistości nigdy nie nadąza za istotą Europy. [...] Kultura ta żywi awersję do granic, jakby wytyczyła je tylko po to, aby wyznaczać cel dla swej upartej potrzeby ich przekraczania. [...] Europa jest kulturą, która nie zna spoczynku, kulturą, która żywi się kwestionowaniem istniejącego porządku rzeczy, a także kwestionowaniem sposobu, w jaki go kwestionuje. [...] O kulturze europejskiej można jednak powiedzieć wszystko prócz tego, że jest milcząca i że zapiera się samej siebie – i dlatego kultura ta musi być cierpieniem, ostrogą i wyrzutem sumienia społeczeństwa”. [...] Dla Europy reszta świata nie była źródłem lęku, ale skarbnicą w y z w a n i” (Bauman, 2012, s. 6, 7, 11, 14, 21, 22, 23).

innym znaczeniu. A jest to kultura, która nie tylko nie jest już obarczona absolutystycznym roszczeniem totalności, lecz wprost opiera się na takich fundamentalnych racjach, jak: 1) afirmacja pluralizmu aksjologicznego i uznaniu procesów emancypacji; 2) potrzeba demistyfikacji, krytyki i rewizji własnych przedzałożeń i pewników; 3) afirmacja upodmiotowienia jednostki jako najbardziej prymarnego ogniwa transmisji, sukcesji i zarazem transgresji kultury; 4) uznanie niezbędności nieustannego transcendowania własnych kulturowo zinternalizowanych i immanentnych horyzontów myślenia i działania.

W ten sposób egzystencjalne sensory kultury wychowania należy wpiisywać w etos tego, co w sposób autentyczny zasługuje na miano myślenia i działania pedagogicznego (por.: Gara, 2017). Jedną z przewodnich intencji tego, co pedagogiczne Erving Goffman słusznie utożsamia w kontekście teorii rytuałów interakcyjnych z ciężką i pilną pracą, która jest zaprzeczeniem tego, co można określić mianem *dróg na skróty* i *dróg pozornych*. „Model pedagogicznego działania”, który należy odnosić zarówno do podmiotu działania, jak i do podmiotu doznawania⁷ – zdaniem *nomen omen* socjologa codzienności – wyraża się bowiem w tym, że „osoba, która chce utrzymać określony wizerunek własny i przywiązać się do niego, musi najpierw ciężko zapracować na pozytywną ocenę i uznanie ze strony innych” (Goffman, 2012, s. 43, 44). Wydaje się, że tak rozumiany pedagogiczny etos solidnego, rzetelnego i wymagającego działania nie jest tak całkowicie oczywisty z punktu widzenia *praxis*, związanej zawodowymi rolami pedagogów i ich społeczną percepcją. Co więcej, czasami paradoksalnie można odnieść wrażenie, że etos rzeczywistej pracy u podstaw – ciężkiej i mozolnej, gruntownej, wolnej od pokus *dróg pozornych* i *dróg na skróty* – wśród pedagogów staje się etosem zagubionym lub też co najmniej nieokreślającym już w sposób bezwarunkowy tożsamości podmiotu działania. A przecież już sam starogrecki źródłosłów związany ze społeczną rolą *paidagogosa* (gr. παιδαγωγός) wiązał go z ciężką i rzetelną pracą, bo pierwotnie niewolniczą wszak służbą. W tym znaczeniu „pedagogiczny model działania” nigdy nie wyraża się w statusie działania „na wyrost” lub „na kredyt”. Nie jest to również działalność lub praca, która w pierwszym rzędzie określana jest przez kryterium kunktorstwa i indyferentyzmu lub koniunkturalności i produktywności, a tym bardziej tzw. chińskiej produktywności. W ten sposób można by również

⁷ Posługując się pojęciami „podmiotu działania” i „podmiotu doznawania” w sposób ścisły odwołuję się w tym względzie do rozróżnień i analiz Jacka Filka. Autentyczna, konstruktywna i sprawcza pedagogicznie relacja między wskazanymi podmiotami zawsze ma charakter dialektyki „współdziałania” i „współdoznawania” (zob.: Filek, 2001, s. 85–97).

wskazać na inne aspekty, będącego w odwodzie lub też niebędącego w cenie na współczesnej scenie apoteozy i fetyszyzacji „współczynnika medialności” (premiującego to, by być medialnie rozpoznawalnym i „być na wizji”) oraz „współczynnika celebrytyzacji” (premiującego to, by „robić wokół siebie dużo szumu”, na miarę koniunktury i medialnego popytu) form życia społecznego. Owa apoteoza i fetyszyzacja w swej podwójnej odsłonie „logiki” medialności i celebrytyzacji jest tylko jednym z aspektów „ginącego” lub już „zaginionego” jako powszechnie oczywistego etosu „pracy u podstaw”, a zatem tego, co określa autentyczne myślenie i działanie pedagogiczne. „Pedagogiczny model działania” stoi u podstaw gruntownych, jakościowych i rzetelnych wymiarów ludzkiej sprawczości. A uwidacznia się to z całą swą wyrazistością na poziomie „konstrukcji nośnej” tego, co jest czynione. Jakościowe wymiary myślenia i działania jako takiego zazwyczaj uwidaczniają się jednak dopiero z bliska i w dużej rozdzielczości, a często dopiero z perspektywy uważnego i przenikliwego podmiotu percepcji i poznania.

Kultura wychowania jako racjonalizacja i utrwalanie egzystencjalnych habitusów myślenia i działania

Starogreckie pojęcie *méthodos* (gr. μέθοδος), wywodzone od słów μετα, które oznacza ‘wzdłuż’ oraz óδος, które oznacza ‘drogę’ pozwala wyeksponować w tym kontekście jeszcze jedną pryncypialną kwestię. Tę mianowicie, że określona droga wyznaczając kierunek i sposób naszego podążania określa zarazem metodyczny, tzn. przemyślany, zaplanowany i zoperacjonalizowany sposób naszego rozumowania i postępowania w postaci poprawnego „chodzenia-wzdłuż-drogi” (Bocheński, 1993, s. 20–21). Przy czym mamy tu na myśli tę specyficzną drogę lub znaczone ślady na tejże drodze, prowadzące nas do osiągnięcia określonego horyzontu teleologicznego, biorąc pod uwagę adekwatnie wyeksponowane egzystencjalne reguły (prawidła) przewodnie pedagogicznego myślenia i działania, które konstytuują istotowe sensory rzeczonyj kultury wychowania, czy też kultury edukacji.

W ten sposób przyjąć można, że w warstwie operacyjno-aplikacyjnej kultura wychowania jako fenomen *drogi okrężnej* w sposób konstruktywny przybierać powinna postać pedagogicznych nastawień i racji, które pozwalają stworzyć warunki do: 1) racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów kulturowego zapośredniczenia postaw i działań; 2) racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów odraczania realizacji doraźnych potrzeb i gratyfikacji; 3) racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów użytkowania rzeczy materialnych w horyzoncie ich znaczeń symbolicznych; 4) racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów osvajania

Nowego w Starym oraz Starego w Nowym. Poniżej postaram się ująć, oczywiście skrótowo, w jaki sposób można dookreślać owe postacie racjonalizacji i utrwalania egzystencjalnych habitusów z punktu widzenia rozważanej kultury wychowania jako *drogi okrężnej* oraz jej przewodnich założeń, stojących u podstaw metodycznego myślenia i działania jako „chodzenia-wzdłuż” owej drogi.

Racjonalizacja i utrwalanie egzystencjalnych habitusów kulturowego zapośredniczenia postaw i działań

Partycypacja w kulturze oraz antycypacja własnego miejsca w jej obrębie wymaga znajomości swoistych rytuałów i kodów kulturowych, ale w jeszcze większym stopniu wymaga zinternalizowanej umiejętności indywidualnego posługiwania się owymi rytuałami i kodami jako autentycznie własnymi. Rytuały i kody kulturowe podnoszą egzystencję ludzką na pułap rang i znaczeń własnego uniwersum symbolicznego. Z pozycji owego pułapu człowiek jako jednostka odnajduje się i rozpoznaje siebie samego jako innego, tzn. odczytuje i uznaje siebie w świetle rang i znaczeń kulturowego uniwersum symbolicznego. W tym znaczeniu kultura wychowania powinna tworzyć warunki, które odznaczają się zracjonalizowaniem i utrwalaniem zindywidualizowanych habitusów kulturowego zapośredniczenia struktury własnych postaw i działań, sposobu bycia i egzystencjalnych aspiracji w otwartym horyzoncie kultury jako *drogi okrężnej*. Egzemplifikacją właściwie zinternalizowanych habitusów w tym względzie mogą być kulturowe konwenanse grzecznościowe, zgodnie z którymi, np. gdy chcemy przerwać komuś wypowiedź, to nie podejmujemy bezpośrednich prób zatkania mu ręką ust lub przekrzyknięcia go, ale czynimy to zgodnie z kulturową konwencją, zwracając się do niego słowami „przepraszam, ale...”. Podobnie, gdy ktoś zbyt głośno słucha muzyki w przedziale pociągu w naszym towarzystwie to nie sięgamy bezpośrednio ręką, by przyciszyć lub wyłączyć cudzy odtwarzacz MP3, ale znów zgodnie z kulturową konwencją i z logiką *drogi okrężnej* zwracamy się do niego w słowach „przepraszam, czy mogę prosić...”, by w ten sposób rozwiązać ten problem.

Racjonalizacja i utrwalanie egzystencjalnych habitusów odraczenia realizacji doraźnych potrzeb i gratyfikacji

Można przyjąć, że instynktowny porządek *mondo naturale* opiera się na naturalistycznej surowości i bezpośredniości, podobnie jak intencjonalny porządek *mondo civile* opiera się na tradycjach, konwencjach i uzgodnieniach, związanych z ustanawianiem kulturowych funkcji i znaczeń danego miejsca

i czasu. Oczywiście, w gestii kultury jako krytyki samej siebie leży również możliwość rewizji, reinterpretacji lub dekonstrukcji owych tradycji, konwencji lub uzgodnień. Niemniej, dopóki to nie nastąpi kultura nakłada na dane miejsce i dany czas właściwe sobie zobowiązania lub symboliczne znaczenia. W ten sposób w przestrzeni kulturowej mamy do czynienia z miejscami pracy lub rozrywki, rezerwatami przyrody lub miejscami pochówku, miejscami symbolizującymi wydarzenia historyczne lub miejscami kultu religijnego oraz z czasem dni powszednich lub dni świątecznych, czasem upamiętniania narodowych klęsk lub sukcesów, czasem żałoby narodowej lub karnawału. Doświadczenie przez człowieka miejsc i czasu zawsze jest zatem zapośredniczone znaczeniami i wartościami kulturowego uniwersum symbolicznego. Zasadniczo człowiek realizuje więc swoje potrzeby i siebie samego *okrężną drogą* wpisywania się w owe tradycje, konwencje i uzgodnienia, związane z kulturowym *sacrum* i *profanum* „tu i teraz” świata życia codziennego. Przykładem ilustrującym właściwie uwewnętrznione habitusy odraczania doraźnych potrzeb i gratyfikacji są standardy, zgodnie z którymi, np. gdy zgłodniejemy w miejscu pracy, to nie podejmujemy kulinarnych prób przyrządzenia sobie obiadu, ale udajemy się do innych miejsc, często oddalonych, których przeznaczeniem jest serwowanie gorących posiłków w postaci lunchów. Podobnie, przebywając w miejscu pracy, nie zmieniamy charakteru tego miejsca w przystań odpoczynku i relaksu, ale zamysł realizacji odpoczynku i relaksu odsuwamy w czasie, aż do momentu, który stworzy ku temu właściwą sposobność, wolną od utrwalonych w porządku kulturowo-społecznym zobowiązań tradycyjnie pojętego miejsca pracy.

Racjonalizacja i utrwalanie egzystencjalnych habitusów użytkowania rzeczy materialnych w horyzoncie ich znaczeń symbolicznych

W przestrzeni kulturowej rzeczy materialne nie tylko mają zawsze swoje ufundowane kulturowo symboliczne znaczenia, ale również rzeczom tym często nadawane są znaczenia i rangi całkowicie zrywające z ich pierwotną funkcjonalnością i rozpatrywaną naturalistycznie wartością. W ten sposób gałązki oliwne otaczające kulę ziemską na fladze Organizacji Narodów Zjednoczonych, odsyłając w swej symbolice do biblijnego potopu, są kulturowym znakiem pokoju i pojednania, a dwie drewniane deseczki złożone w kształt krzyża stają się symbolem ewangelicznych wydarzeń i przesłania religijnego, które odcisnęło swój ślad w całej Kulturze Zachodniej. Podobnie wielkie głazy narzutowe w miejskim otoczeniu ze względu na swą geologiczną wartość stają się kulturowymi pomnikami przyrody, a surowy kamień, któremu rzeźbiarz nadaje kształt pomnika staje się dobrem kulturowym i symbolem idei

artystycznych. W ten sposób horyzont znaczeń i wartości kulturowych może zmieniać nie tylko funkcjonalność rzeczy materialnych, ale również ich wartość. Dlatego też nadwątlone korozją przez ząb czasu rękopisy esseńczyków z Qumran sprzed dwóch tysięcy lat, choć nawet pewnie nie nadawałyby się na podpałkę do paleniska, to jednak ze względu na nieocenioną wartość kulturową, są bezcenne. Podobnie oryginalny manuskrypt z zapisem KONSTYTUCJI 3 MAJA oraz dwór w Żelazowej Woli, gdzie urodził się Fryderyk Chopin, ze względu na swoje znaczenie kulturowe mają zupełnie inną wartość niż ta wyceniana materialnie. W tym też sensie mamy tu do czynienia z kulturowo zapośredniczoną wartością artefaktów materialnych oraz ich znaczeniem dla *homo sapiens* jako *homo culturalis*. Egzemplifikacją właściwie zinternalizowanych habitusów użytkowania rzeczy materialnych w horyzoncie ich znaczeń symbolicznych będzie zatem, np. odpowiedni sposób obchodzenia się z symbolami narodowymi czy religijnymi lub sposób traktowania kulturowego *sacrum*, tj. miejsc pamięci narodowej, czy miejsc martyrologii.

Racjonalizacja i utrwalanie egzystencjalnych habitusów osvajania Nowego w Starym oraz Starego w Nowym

Horyzont kulturowych doświadczeń wbrew pozorom nie tyle opiera się na antagonizmie tego, co *Stare (tradycyjne)* i tego, co *Nowe (nowoczesne)*, nawet nie na dialektyce *Starego* i *Nowego*, ile na nieustannym i niepostrzeżonym przenikaniu się *Starego* i *Nowego*. Owo przenikanie przybiera postać fenomenu zawierania się pierwszego w drugim, a drugiego w pierwszym. Tak więc to, co *Stare* zawsze zawiera w sobie pierwiastek i zwiastun tego, co *Nowe*, a to, co *Nowe* zawsze zawiera w sobie pierwiastek tożsamości i element kontynuacji tego, co *Stare*. To, co *Stare* i to, co *Nowe* nigdy nie są sterylnie oddzielnymi bytami ukonstytuowanymi na „innych planetach” i z zupełnie „innej materii”. To, co *Stare* nigdy nie jest aż tak stare, by nie miało w sobie zacyznu tego, co *Nowe*, a to, co *Nowe* nigdy nie jest aż tak nowe, by nie miało w sobie odniesień i podobieństw do tego, co *Stare*⁸. Otwarty horyzont doświadczeń kulturowych opiera się więc zarówno na transmisji i ciągłości dziedzictwa i kodów kulturowych, jak i na ewoluowaniu i dyskontynuacji prostych form ich ciągłości. Kultura wychowania jako *droga okrężna* wyraża się tu w budzeniu rozu-

⁸ Myśl tę rozwijam, choć we właściwych sobie kontekstach heurystycznych i z punktu widzenia niesprowadzalnych celów poznawczych, w innych pracach, w których rozpatrując dialektykę, przenikanie oraz wzajemne zawieranie się *Starego* (Znanego, Toż-Samego) i *Nowego* (Niezanego, Tego-Innego), zarazem odwołuję się do odmiennych w swej egzystencjalnej wymowie toposów biblijnej wędrówki do „ziemi obiecanej” oraz mitologicznej wędrówki do „ziemi rodzimej” (zob.: Gara, 2016; Gara, w druku, b).

mienia i osławiania myśli, że to, co *Stare*, gdzieś na obrzeżach siebie samego zawiera skrytą lub trudno dostrzegalną drogę ku temu, co *Nowe*. W rzeczywistym postępie zawsze zachowane jest coś spoza niego samego, co zarazem go funduje i legitymizuje. Z kolei w żywo kultywowanej tradycji i dziedzictwie zawsze utajone są jakieś transgresyjne przejścia i obejścia, umożliwiające wykraczanie poza statyczne i puste formy samozachowawczego *status quo*. Kultura wychowania w swych szerokich horyzontach do tego, co *Stare* potrafi prowadzić *drogą okrężną* i za pośrednictwem tego, co *Nowe*. To, co *Stare* może bowiem być źródłem ożywczych i sensotwórczych idei dla tego, co *Nowe*, a to co *Nowe*, pomijając formę dostosowaną do ducha czasów i cywilizacyjnych możliwości, w gruncie może wyrażać uniwersalne konieczności oraz zjawiska znane od zawsze i w tym znaczeniu właściwe również doświadczeniu tego, co *Stare*. Idąc tym tokiem rozumowania można więc stwierdzić, że poza zmianą formy i efektywności, zarówno stare środki komunikacji, tj. butelka dryfująca po morzu z listem w środku, czy kartka niesiona przez gołębia pocztowego oraz nowe środki komunikacji, tj. wiadomość mailowa, czy wpis umieszczony na twitterze wyrażają tę samą potrzebę lub konieczność międzyludzkiej komunikacji. Kultura wychowania wyraża się zatem w umiejętności dostrzegania lub odkrywania tego, co *Nowe* w *Starym*, a tego, co *Stare* w *Nowym* oraz w prowadzeniu do *Nowego* za pośrednictwem i przy pomocy *Starego*, i *vice versa*. Tak rozumiane metodyczne, a zarazem o szerokich i światłych horyzontach rozumienia, prowadzenie umożliwia, np. by kultywować gruntowną edukację, uwzględniającą zapoznanie się z antycznymi arcydziełami Homera, Ajschylosa, Sofoklesa czy Eurypidesa za pomocą multimedialnych i interaktywnych programów komputerowych i tabletów.

Konkludując, należy stwierdzić, że kultura wychowania, urzeczywistniając ideę okrężności i *dróg okrężnych* może być odnieszona lub też być rozpatrywana w horyzoncie mikrosystemów, mezosystemów lub makrosystemów oraz przynależnych im specyficznych zakresów i struktur, które na różne sposoby warunkują i dookreślają egzystencjalne doświadczenie człowieka jako *homo culturalis*. Choć ta kwestia nie tyle zamyka i wyczerpuje drogę analiz tytułowego przedmiotu zainteresowania, ile otwiera dalszy horyzont problematyki i nowe zadanie poddania namysłowi.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2012). *Europa niedokończona przygoda*. Przekł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bocheński, J. M. (1993). *Współczesne metody myślenia*. Poznań: W drodze.
- Bruner, J. (2006). *Kultura edukacji*. Przekł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Kraków: TAIWPN Universitas.

- Buczyńska-Garewicz, H. (2006). *Język przestrzeni u Heideggera (cz. II). Droga. Teksty Drugie*, nr 1–2, s. 225–232.
- Cassirer, E. (2011). *Logika nauk o kulturze*. Przekł. P. Parszutowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Drzewiecki.
- Cassirer, E. (1971). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przekł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Derrida, J. (1978). Różnią (*Différance*). Przekł. J. Skoczylas. W: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii* (s. 374–411) Warszawa: „Czytelnik”.
- Dilthey, W. (1987). *O istocie filozofii*. Przekł. E. Paczkowska-Łągowska. Warszawa: PWN.
- Embree, L. (2006). *Analiza refleksyjna. Wprowadzenie do badań fenomenologicznych*. Przekł. A. Łagocka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Filek, J. (2001). Fenomenologia wychowania. Wprowadzenie. W: tenże, *Filozofia jako etyka* (s. 82–121), Kraków: Znak.
- Gara, J. (2017). Refleksyjna problematyka tego, co filozoficzne w tym, co pedagogiczne oraz o tego, co pedagogiczne w tym, co filozoficzne. *Kwartalnik Pedagogiczny. Filozofia a pedagogika. Polisemiczność źródeł, kontekstów i granic*, nr 1 (243), s. 61–78.
- Gara, J. (2016). Fenomen egzystencjalnych wymiarów myślenia utopijnego. W: J. Gromysz, R. Włodarczyk (red.), *Utopia a edukacja* (t. 1, s. 11–24). Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gara, J. (w druku, a). Fenomenologiczna kategoria świata życia codziennego jako przesłanka eksplikacji sensów edukacji. *Forum Pedagogiczne*.
- Gara, J. (w druku, b). Heurystyka Znanego i Nieznanego jako egzystencjalny horyzont aksjologii aktów wychowania. *Warmińsko-Mazurskim Kwartalniku Naukowym. Nauki Społeczne*.
- Gara, J. (w druku, c). Husserlowski świat życia codziennego i jego znaczenie edukacyjne. *Studia Edukacyjne*.
- Goffman E. (2012). *Rytuał interakcyjny*. Przekł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). Droga do języka. W: tenże, *W drodze do języka* (s. 217–125). Przekł. J. Mizersa. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Konersmann, R. (2009). *Filozofia kultury. Wprowadzenie*. Przekł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Michalski, R. (2004). Koncepcja idei językowych we wczesnej filozofii Waltera Benjamina Waltera. *F i l o – S o f i j a*, nr 1 (4), s. 209–224.
- Pankalla A. (2009). Przewrót kulturalistyczny w psychologii? „Późny” J. S. Bruner i E. E. Boesch. *Studia Psychologica*, nr 9, s. 211–221.
- Paś A. (2014). Homo culturalis – problem natury i kultury. *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, t. 23, nr 2. *Filozoficzne i metodologiczne konteksty w badaniach biologicznych*, s. 205–225.
- Ricoeur, P. (1975). „Symbol daje do myślenia”. Przekł. S. Cichowicz. W: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* (s. 7–24). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Simmel, G. (2007). Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład. W: tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów* (s. 53–72). Przekł. W. Kunicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Spiegelberg H. (1975). *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Wieczorkiewicz, A. (1995). Filozof w podróży. O dekonstrukcji pewnej metafory. *Konteksty: polska sztuka ludowa: antropologia kultury, etnografia, sztuka*, t. 49, nr 3–4 (230–231), s. 129–133.
- Wierciński, A. (2012). Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l’homme capable. *Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne*, nr 19, s. 161–176.
- Wolicka, E. (2010). *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna” Paula Ricoeura od hermeneutyki do ontoantropologii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

SUMMARY**Culture of education as a phenomenon of a *detour***

I treat the concept of “culture of education” in terms of contractual, theoretical construct, which presents specific meanings and significances from the point of view of pedagogical thinking and action. The spatial metaphor of a *detour* is a heuristic clue in an attempt to approach these significances and meanings. In this context: 1) I distinguish between the meaning of metaphors of a *direct road*, a *shortcut*, a *detour* and a *road to nowhere*, 2) I recall selected cultural and philosophical applications of a *detour* topos, 3) I clarify the concepts of *homo culturalis* and *mondo civile* from the point of view of culture as a *detour*. This is a basis for recognition the culture of education by: 1) formulation the guidelines for defining the understanding of this concept from the perspective of a *detour* metaphor, 2) definition of existential ethos, expressed in attitudes and reasons of pedagogical thinking and actions, 3) separation four forms of rationalization and preservation of existential habitus within the educational interactions.

KEY WORDS: culture, philosophy of culture, metaphor of a road, phenomenon of a *detour*, culture of education.