

Fenomen i istota twórczości filozoficznej Bronisława F. Trentowskiego

Napisać coś ważnego i ciekawego o autorze *Chowanny* – co wychodziłoby poza „komentarz komentarzy”, a jednocześnie nie byłoby zwykłym doksograficznym sprawozdaniem (nawet najbardziej dokładnym), w konsekwencji komentarzem zastygłym w „niebycie”, lecz właśnie komentarzem dynamicznie operującym między historią i adaptacją, czy chociażby egzegezą i użyciem tekstu – oznacza nic innego, jak oscylowanie pomiędzy „maksymalną faktografią” nieprzebranych tekstów rozproszonych w wielu bibliotekach i archiwach (pozostających w najlepszym razie bez reedycji, a w najgorszym razie w rękopisach), a „maksymalną wartością” skonsumowanego kapitału wieloletniego ich studiowania.

Niestety ostre rozgraniczenie w pedagogice między badaniami historycznymi a badaniami teoretycznymi zwłaszcza w Polsce po drugiej wojnie światowej, powodowało ciągłe niedowartościowanie, moim zdaniem wybitnej postaci nie tylko polskiej, lecz światowej humanistyki, jakim był B.F. Trentowski. Dopiero ponowne próby integrowania tych badań¹ oraz dążenie do procesualnego uprawiania historii myśli pedagogicznej², zaczęło przywracać dyskursowi historycznemu i filozoficznemu w pedagogice należne mu miejsce.

Każda próba oceny jego twórczości, z jednego punktu widzenia (historycznego, filozoficznego, dydaktycznego, polityczno-społecznego, personalistycznego itd.) z góry skazana jest na porażkę i staje się nie tylko niecelowa, lecz wręcz fałszywa. Dlatego interpretowanie filozofii Trentowskiego bez jego projektu pedagogiki, bądź teozofii, czy też cybernetyki społecznej, której był twórcą, staje się zwykłą stratą czasu, gdyż dopiero niepodzielność i dynamiczna całość wychodzi z cienia „wielkich systemów” i zaczyna

¹ B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*. WSiP, Warszawa 1990;

S. Sztobryn, *Badania nad pedagogiką B. Trentowskiego w polskim czasopiśmiennictwie pedagogicznym w latach 1900-1939*. „Kultura i Edukacja” 2, 1992;

S. Sztobryn, B. Śliwerski, *Idee pedagogiki filozoficznej*. Wyd. UŁ, Łódź 2003;

W. Andrukowicz, *Antycypacja kierunku i modelu edukacji*. Wyd. Naukowe US, Szczecin 1994;

W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*. Wyd. Naukowe US, Szczecin 2006;

L. Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego*. Wyd. WIT-GRAF, Kraków 2001.

² Porównaj: S. Sztobryn, *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900-1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*. Wyd. UŁ, Łódź 2000.

żyć pełnią oryginalnej refleksji, wyłaniając się jak samotna wyspa na morzu projektów całej epoki (po)oświeceniowej, będących niewątpliwie pod jakimś urokiem spekulacyjnej architektоники ducha.

Taka „żywa całość”, nie była czymś dla Trentowskiego wyjątkowym, szczególnie dla kogoś, kto wychował się w tyglu narodowościowym ówczesnej Europy (okolice Włodawy), kto od dziecka obserwował trudną jedność („różnojedność”), jak pisał, wtedy „przyszła mi myśl pierwsza, duchem ojczystych Bogów natchniona, nowego filozoficznego systemu”, czyli zasadnicze pytanie: Jak zbudować jedność nie usuwając różnicy? A pogłębił odpowiedź na nie, uczestnicząc w centrum rozgrywającego się dramatu między jednością a różnicą, czyli w powstaniu listopadowym, a później tułając się po obcych krajach skonfliktowanej Europy.

„Nieszczęście jest najwyższą akademią człowieka. Tu nauczyłem się pogardzać opinią publiczną, tym krakiem gawronów; tu uczułem dzielność własnej woli, tu nabyłem własnego zdania, rozwinąłem moją indywidualność, mój świat”³. Trentowski napisał te słowa nie tylko przejęty grozą i troską istnienia oraz nieuchronnością rozgrywającego się wokół życia, ale przede wszystkim rozczarowany filozofią „wielkich systemów”, a zwłaszcza tych, którzy według istniejącej wykładni Fichtego, Hegla, czy Schellinga, poddawali jego dzieła fałszywej krytyce (z jednego punktu widzenia, na zasadzie „albo-albo”), w szczególny sposób dotyczyło to tej rangi intelektualistów, co Adam Mickiewicz, czy Józef I. Kraszewski, którzy nie zauważyli niczego wielkiego i oryginalnego w jego twórczości. Jeżeli można to usprawiedliwić, to tylko tym, że korzystali na ogół z pojedynczych dzieł, a poza tym nie sprzyjał temu rozumieniu specyficzny język⁴ Trentowskiego, jak również ogromna trudność w zakwalifikowaniu jego filozofii w ramach istniejących kierunków, która w gruncie rzeczy daleko odbiegała

³ B. F Trentowski, *List do redaktora A. Woykowskiego*, „Tygodnik Literacki” 1839, s. 303.

⁴ Trentowski prowadził daleko zakrojone badania nad językiem już w swojej pracy magisterskiej pt. *Eufonia, jako zasada języka polskiego* (Pamiętnik umiejętności moralnych i literatury. Tom IV. Warszawa 1830), pisał między innymi, iż język polski jest bardzo filozoficzny, dlatego możemy wywodzić wyrazy z „ducha języka” i na podstawie ich „filozoficznego sensu”, nowa myśl wymaga nowych wyrazów, a mowa jest obrazem myśli (eufonia). Pisał, że poznanie pierwiastków mowy jest tym, co poznanie pierwiastków w chemii. Gdy zaczął pisać swoje prace po polsku (praca doktorska była napisana po niemiecku, a habilitacyjna po łacinie) powrócił do szukania nowych wyrazów zastępujących obce wyrażenia, ale i określające nowe własne idee, wykorzystując tu na ogół mało znany język starosłowiański. Rewolucyjna ilość neologizmów, sprawiała jednak u czytelników współczesnych Trentowskiemu, wrażenie pewnej „nienaukowości”, czy też „psucia języka naukowego”, a tak naprawdę była to świadoma obrona pewnej swobody stylistycznej dla wyrażenia najtrudniejszych myśli. Piękny styl oraz pełne fantazji i polotu wysłowienie (mimo pewnych powtórzeń) brzmiało mimo wszystko zbyt niecodziennie dla niewyrobionego czytelnika, widzącego przede wszystkim „zbytnią retoryczność” i „upajanie się słowami”. Tyleż ambitne, co romantyczne zadanie stworzenia polskiej nomenklatury filozoficznej i pedagogicznej było też niekonsekwentnym odniesieniem się do własnej filozofii, ponieważ zabrakło tu „różnorodni myślu” ważącego tradycję z „nowym duchem”, czy logikę z intuicją („umem”). Tym bardziej, że sam krytykował Libelta, czy Mickiewicza za nadmierne uciekanie się do „intuicji filozofii ludowej”.

(humanistycznie, aporetycznie, pluralistycznie i egzystencjalnie) od rozumienia panującego w XIX wieku.

W zasadzie nie zauważono, iż podstawową cechą jego filozofii była czasowość, wielowątkowość i kruchość ludzkiego istnienia, które nie mogło być ontologicznie zamknięte w formułę absolutnego monizmu, który mógł być, jego zdaniem, jedynie spekulacyjnym tworem, a raczej „po-tworem” myśli. Dlatego jedność występowała u niego w trzech odsłonach, raz, jako jedność bezwzględna myśli, drugi raz, jako jedność względna bytu, i jedność względno-bezwzględna bytu-myśli. Zatem w istotny sposób różnił się tutaj zarówno od filozofii realistycznej, jak i idealistycznej. „Nauka pozostaje nadal rozdarta na filozofię podmioto-przedmiotowo realną i filozofię podmioto-przedmiotowo idealną.[...] Należy połączyć podmioto-przedmiotowość filozofów natury z podmioto-przedmiotowością Hegla i w ten sposób stopić ponownie w jedno realizm z idealizmem w ich dzisiejszej postaci”⁵.

Najciekawsze jest to, iż jego propozycja połączenia, ani bezwzględnie nie utożsamiała bytu i myśli, ani bezwzględnie nie różniła. Dlatego, wbrew Heglowi, nie był to „monizm absolutny”, a także wbrew Kierkegaardowi, uważał, że nie tylko myśl, ale i istnienie mogło tworzyć „trudną jedność” (obiektywno-subiektywną, bezwzględno-względną, esencjalno-egzystencjalną itd.). W tym, zdaniem Trentowskiego, leżał błąd realistycznej filozofii, która widziała absolutną różnicę między myślą a istnieniem oraz błąd idealistycznej filozofii, która tę różnicę bagatelizowała.

Człowiek u Trentowskiego nie musiał być skazany ani na bezwzględną jedność, czyli redukcjonizm i jednostronność: „Każda jednostronność musi z biegiem czasu zwyrodnieć”⁶, ani nie musiał być skazany na bezwzględną różnicę, czyli permanentną przypadkowość i chaos: „Gdyby przypadek mieszał się do dziejów świata, byłoby oczywiście dwu Bogów, byłby przypadek drugim Bogiem”⁷. Jeżeli już człowiek jest na coś skazany, to na „różnojednię” wieczności i przemijania, czyli na taką jedność, która nie unika różnicy i na taką różnicę, która nie unika jedności. Nawet, jeśli nie istnieje tu łatwe przejście, to człowiek także nie jest bezsilny w próbie kojarzenia tego, co skończone i nieskończone. W ten sposób rodzą się w człowieku dwa przeciwstawne dążenia do poznania empirycznego i troski o fakty, egzystencję i życie pożyteczne oraz do poznania spekulacyjnego i troski o wartości, esencję i życie szlachetne. Strukturalna

⁵ B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*. Tłum. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 49-52.

⁶ ibidem, s. 376.

⁷ B.F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej, jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Wrocław 1970, tom I, s. 407.

złożoność, dwoistość jedności i różnicy nie musi wcale skończyć się zasadą „albo-albo”, tak samo, jak nie musi również skończyć się prostym konsensusem, może natomiast, a nawet powinna skończyć się mniej lub bardziej uświadomionym oksymoronem „empiryzmu transcendentального”, „istnionienienia”, „szlachetnego pożytku” lub „względnej bezwzględności”, czyli odkryciem „rzeczywistości”, będącej zawsze proporcjonalnie „żywą syntezą skończoności i nieskończoności”.

W filozofii Trentowskiego „rzeczywistość” wymyka się zarówno zmysłom, jaki i definicji pojęciowej i może być jedynie „różnojednią” przeżycia i pojęcia, zmysłu i umysłu, treści i formy itd. Przedmiotem jego filozofii jest zarówno egzystencja, jak i esencja, a życie człowieka wypełnione jest ciągłym poszukiwaniem „rzeczywistości” (będącej czymś więcej, niż realnie widziany świat i czymś więcej, niż idealne przedmioty myśli), czyli troską o optymalne odkrycie (w pewnych warunkach czasoprzestrzennych) proporcji między realizmem a idealizmem, przedmiotem i podmiotem. Człowiek może wybrać poszukiwanie życia rzeczywistego i w pełni zdawać sobie sprawę z owych proporcji (choćby szczypty realizmu, czy idealizmu) lub wybrać życie złudzeniami (półprawdami) pozbawionymi refleksji owych proporcji. „Człowiek rzeczywisty” stanowi zawsze komplementarną całość i jednocześnie absolutną „różnojednię” sposobów ujmowania tych proporcji, chociaż nie zawsze w pełni świadomie.

Można by powiedzieć, za Hansem-Georgiem Gadamerem, iż poszukiwał „logicznej struktury otwartości”, w której nie istnieje żadne świadome doświadczenie bez aktywnego zapytywania, tak samo, jak nie istnieje pytanie bez aktywnego doświadczenia⁸. Odpowiedź na pytanie nie tyle jest prawdą absolutną, co drogą ku prawdzie, póki co wynikającą z uznania przewagi jednej możliwości nad drugą. Trentowski przyjmował tu zasadę Sokratesa wykorzystującą „mądrość niewiedzy”, gdzie wiedza musiała być „bytem” wieloznacznym, czy zasadę Arystotelesa, iż wiedza zawiera się w przeciwieństwach opartych o różne formy racjonalności (rozum praktyczny, rozum

⁸ „Do istoty pytania należy, że ma ono sens. Ten sens zaś jest sensem kierunku. Sens pytania jest więc wyłącznym kierunkiem, z którego może nadejść odpowiedź, jeśli ma być sensowna. Wraz z pytaniem w pewnej perspektywie staje to, o co ono pyta. Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta. Logos rozwijający ten ewokowany byt jest więc już odpowiedzią. On sam ma sens tylko w sensie pytania. [...] Pytać to wystawiać na otwartą przestrzeń. Otwartość tego, o co pytamy, polega na tym, że odpowiedź nie jest ustalona. To, o co pytamy, musi być dla ustalającej i rozstrzygającej wypowiedzi jeszcze nieokreślone. Sens zapytywania stanowi właśnie to otwieranie tego, o co pytamy, jako wątpliwego. Trzeba doprowadzić to do stanu rozchwiania, aby za i przeciw utrzymywały się w równowadze. [...] Otwartość pytania nie jest bezgraniczna. Raczej zawiera ona określone ograniczenie przez horyzont pytania. Pozbawione go pytanie byłoby zawieszone w próżni. Staje się ono pytaniem dopiero wtedy, gdy płynna nieokreśloność kierunku, na który ono wskazuje, staje w określonym <<tak lub tak>>: innymi słowy, pytanie musi zostać *postawione*. Postawienie pytania zakłada otwartość, ale zarazem ograniczenie”. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 493-495.

teoretyczny), gdzie różnica jest nie tyle wewnętrzna, co fundamentalna, choć może być zmniejszana we wzajemnych materialno-formalnych przejściach i ich dookreśleniu. Wiedza oznaczała u Trentowskiego strukturalną złożoność, czyli możliwość jednoczesnego ustosunkowania się do tego, co przeciwstawne.

Trentowski nigdy nie ukrywał, iż w każdej filozofii (w tym jego własnej) „gra się zawsze tymi samymi kartami”, stąd włączył również do swojego systemu przekonanie Fichtego, Hegla, czy Schellinga, że dualizm bytu i myśli jest fałszywy, a jednocześnie nie mógł pogodzić się z poglądem, iż w ludzkim życiu i poznaniu możemy łatwo pozbyć się różnicy. Uważał, że byt i myśl nie tworzą ani bezwzględnej jedności, ani bezwzględnej różnicy, lecz zawsze dynamiczną „różnojednię”, „kojarznię”, „całość”, czyli „pojedynczość” absolutnie niepowtarzalnego (w proporcjach) „bytu-myśli”. „Pojedynczość więc jest w gruncie swym wszędzie boskością”⁹. Dlatego to nie heglowska „ogólność”, ale „pojedynczość” stanowiła istotę prawdy, wiedzy i poznania.

„Wszelki przedmiot, w którym jednoczy się byt i nicstwo, czyli materia i duch, jest skojarzeniem. Każda rzecz, pojęta w żywym i pełnym swym składzie, jest kojarznią. Co jest rzeczywiste jest kojarznikiem. Wszechistnienie jest powszechnym skojarzeniem, bo kojarzy w sobie stnienie [wieczność, boskość, siłę stwórczą – W.A.], istnienie i istniostnienie. Kojarzenie jest pojedynczości jakością, a to równie, jak twierdzenie ogólności, a przeczenie szczególności jej przymiotem”¹⁰.

Swoista „różnojednia bytu-myśli” nie była kresem dialektyki (jak u Hegla), ale jej początkiem, stąd logika rozwoju miała u Trentowskiego nie tylko charakter ewolucyjny (rozumny, postępowy), lecz także inwolucyjny (irracjonalny, wsteczny), kojarząc się w absolutnie wyjątkowym (będącym „pojedynczości jakością”) mechanizmie „prowolucji”, „różnojedni ewolucji i inwolucji”.

Trentowski przyjmował za Heglem, iż żadne twierdzenie nie jest całkowicie prawdziwe, a prawda i fałsz paradoksalnie jednoczą się ze sobą, stanowiąc względne przeciwieństwa, nie prowadziło to mimo wszystko do absolutnego monizmu, ale do „monizmu pluralistycznego” lub „monizmu dynamicznego”, którego przedstawicielami byli raczej Heraklit i Mikołaj z Kuzy. Dlatego prawda mieściła się, zdaniem Trentowskiego, jednocześnie w twierdzeniu i przeczeniu i w żadnym procesie poznania nie można było uniknąć tej sprzeczności, jednak nie było to bezwzględne zaprzeczenie, bowiem jego zdaniem, człowiek nie zawsze jest absolutnie świadomy rzeczywistej

⁹ Trentowski B.F.: *Myślini, czyli całokształt loiki narodowej*, Wydaw. Kamiński, Poznań 1844, tom I, s. 234.

¹⁰ ibidem, s. 249.

proporcji tezy i antytezy. „Sprzeczność jest w niej chwilą dalszego postępu, a w przeciwieństwach leżą dla niej głębszego poznania żywioły”¹¹.

Gdy w tradycyjnej epistemologii traktowano prawdę i fałsz, jako wykluczające się przeciwieństwo, wymagające wyboru, dzięki któremu fałsz mógł zostać odrzucony, a prawda ocalona, epistemologia Trentowskiego wskazuje na dialektyczny spłot prawdy i fałszu, manifestujący się szczególnie w rozwoju filogenetycznym człowieka. Jednak postęp poznania nie opiera się tylko na samym zaprzeczaniu, na mówieniu „nie”, lecz na twórczym zaproponowaniu „przeciwtwierdzenia” lub „przeciwdziałania”. „Nie ten przeczy filozoficznie, kto wymawia słówko nie, bo to potrafi każda baba, każdy szlachciura, mający prawo do liberum veto; ale ten, co odrzuca naukę sobie daną, i z nową, zupełnie przeciwną, charakter myśli czystej noszącą, występuje”¹².

Jeżeli Trentowski doceniał wartość dialektyki, to tylko w tym przypadku, gdy dwa jej człony (twierdzenie – przeczenie) nie były zniesione w trzecim (synteza Hegla), ale jak bieguny ogniwa elektrycznego tworzyły ciągłe napięcie, natężenie, ruch od myśli do bytu (pytania do doświadczenia) i odwrotnie, a przez to ciągłą możliwość stawania się w przejściach od tezy do antytezy. Natomiast całkowite „zniesienie” (*Aufhebung* Hegla)¹³, czyli „zlanie przeciwieństw” w monologu było, zdaniem Trentowskiego, końcem rozwoju, śmiercią rozmowy, a jeśli trwało życie (rozkołysana dwoistość, a nie absolutna jedność lub dualizm), tzn. trwał dynamizm tej sztuki rozmowy myślenia i bycia, to istniała mniej lub bardziej „chwiejna równowaga bytu i nicstwa” a rozwój utożsamiał się tu z permanentną drogą do Absolutu.

Człowiek nie był, jak u Hegla Bogiem, który przechodził do świadomości siebie w człowieku, lecz „tylko świadomości bożej promieniem”¹⁴. Tym samym historia ludzkości nie była rozwojem samego Boga, gdzie człowiek pozbawiony był autonomii, a jedynie rozwojem „boskości” w świecie stworzonym, „stnienia” w istnieniu, uniezależniając Boga od człowieka i przyznając pierwszemu istnienie transcendentalne, a drugiemu pewien zakres samodzielności i wolności. Zaś obrazem Boga w człowieku była „jaźń”¹⁵, czyli „somatyczny duch” lub „duchowe ciało”.

¹¹ ibidem, s. 142.

¹² ibidem, s. 247-248.

¹³ „Dialektyka Hegla stanowi monolog myślenia, który chciałby z góry osiągnąć to, co w każdej prawdziwej rozmowie dojrzewa stopniowo”, op. cit., H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 502.

¹⁴ op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini...* s. 77.

¹⁵ Należy pamiętać, iż to Trentowski był twórcą tego pojęcia, które wziął od wyrazu „przyjaźń” i późniejsze jego wykorzystanie w naukach humanistycznych nie może zacierać jego pierwotnego znaczenia, które warunkowało dwoistość ontyczną (podmiot-przedmiot, realizm-idealizm, skończoność-nieskończoność, Bóg-świat, stnienie i istnienie) i dwoistość gnostyczną (naoczność-abstrakt, aprioryczność-aposterioryczność, immanencja - transcendencia, świadomość - nieświadomość, subiektywizm -

W takim projekcie człowiek nie mógł być samym „stnieniem”, ani samym istnieniem, ale zawsze „istniostnieniem”, czyli boskością *in potentia*, przechodzącą w filogenezie i ontogenezie w Boga-człowieka *in actu*. Chociaż samo „istniostnienie” mogło być zarówno rzeczywistością czasową, „żywostanem”, czyli koincydentalnym złożeniem bytu i myśli, jak i „zlewem bytu, nicestwa i żywostanu w jedną organiczną całość”, czyli „bożostanem”. W ten sposób powstał fundament logiki Trentowskiego, czyli cztery „prawdoblamy”¹⁶: byt, nicestwo, żywostan, bożostan.

„Bezwzględna jednia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca, jako względna ich różnia, tudzież względna różnia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca, jako bezwzględna ich jednia, czyli powstająca i znikająca ustawicznie na łonie żywostanu różnojednia – albo też, krócej mówiąc – byt w żywostanie, jako jedność z niczem i nic w żywostanie, jako jedność z bytem, nie jest to jeszcze harmonia, zgoda i sojusz, ale bój ku temu celowi. Żywostan nie jest całkowitym pokonaniem silnej wewnętrznej sprzeczności bytu i nicestwa, lecz dopiero ważeniem tych dwu filozoficznych ciężarów, usiłowaniem przywiedzenia ich do równowagi i z tych powodów ciągłą oscylacją, ustawicznym procesem. W takowym stanie znajduje się prawda zawsze na chwilkę. Już ta jej niespokojność dowodzi, że to nie jest stan jej prawdziwy. W takowym stanie nie godzi się nam jej opuścić. Jeżeli w chemicznym kotle topisz miedź i cynę, to nie topienie samo, ale powstający stąd mosiądz jest twym celem. Byt jest, że tak powiem, miedzią, nicestwo cyną, żywostan ich topieniem, a bożostan mosiądzem. W żywostanie stają się byt i nicestwo, te dwa martwe logiczne oderwańce, płynem żywym, usiłującym zjednoczyć w sobie sprzeczne swe czynniki; w bożostanie płyn ten stygnie, twardniejąc, staje się rzeczywistością, mającą do realnego bytu podobieństwo. Jeżeli sprzeczności w żywostanie mają raz zniknąć to chwila ich różnojedni musi stanąć, czyli stać się niezmienną wiecznością. Żywostan, w którym wewnętrzna sprzeczność ustaje, przeistacza się w żywostan boski, wiekuisty, doskonały, czyli bożostan. Nie mówimy tu li o śmierci, tj. o przejściu żywostanu w bożostan na łonie ogólnego życia, ale także o przejściach żywostanu w bożostan wszelkiego rodzaju. Takie przejście np. następuje, skoro jażń nasza czasowa poczuje się wiecznym bóstwem, pozna swą wysoką godność i

obiektywizm). Pierwsza jest formą bytu zastanego lub przetwarzanego, drugą formą jego poznawania. Oczywiście między tymi dwoma formami dwoistości zachodzi wzajemna implikacja i dookreślenie, a przezwyciężenie tych dwoistości prowadzi albo do bezwzględnego agnostycyzmu albo do solipsyzmu.

¹⁶ „Prawdobląm”, dosłownie futrzane okrycie prawdy, znaczy tu określoną kategorię prawdy, którą porównywał do pięknej kobiety, która jest zawsze jakoś ubrana. Dlatego nawet kolejny etap jej badania nie ukazuje „nagiej prawdy”, a jedynie prześwitywanie jej kształtu.

rzuci się w objęcia filozoficznej prawdy, skoro, kto opuszcza pola znikomości i dla wieczności żyć poczyną”¹⁷.

W żywostanie ani ogólna istota bytu, ani szczególne istnienie nie było fundamentem prawdy, lecz jedynie dwoistość oparta na mechanizmie oscylacji, gdzie permanentnie byt przechodził w myśl i myśl przechodziła w byt, a „prawda zawsze na chwilkę” tłumaczyła jedynie proporcje twierdzenia i przeczenia, obiektywnego i subiektywnego, realnego i idealnego, świadomego i nieświadomego, logicznego i irracjonalnego itd. Jeżeli ta zmieniająca się dwoistość proporcji zaczynała służyć człowiekowi jako takiemu (ludzkości) to wkraczał w krainę bożostanu („beatyfikacji żywostanu”), w której nie doznawał już ograniczenia ani od bytu, ani od nicości i ze stanu nieograniczonego kojarzenia biegunów i zmian ich proporcji (*coincidentia*) przechodził w stan trwania określonych proporcji (*limitatio*) realizujących jednocześnie jakąś prawdę, jakieś dobro oraz piękno, jednym słowem jakiś „szlachetny pożytek”.

Jeżeli ktoś chce porównywać filozofię Hegla i Trentowskiego, to musi zauważyć, iż w tym miejscu, gdzie pojawia się czwarta kategoria prawdy (czwarty prawdobłam), pojawia się rafa, na której rozbija się okręt heglowskiej dialektyki, a okręt różnojedni halsując zmierza do bezpiecznego portu bożostanu: „Wiekuista zaś całość człowieka jest lądem stałym, opoką, na której egipskie piramidy budować możesz; jest bóstwa naszego najwyższą boskością i boskości tej palmą niebotyczną; ostatnim celem wszelkiego wychowania. Jaźń nasza w czasie jest jaźnią zawsze dzisiejszą, a przeto zawsze inną, jaźnią płynącej minuty, ustawicznej przemiany, czyli, jak już tylekroć rzekliśmy, ciągle doczesną wszystkości i jedności naszej całością; jaźń nasza w uwiecznionym czasie, czyli w bożostanie, jest naszą właściwą sobistością, czyli jaźnią niezmienną, zawsze tąż samą, jaźnią Boga w nas żyjącą, wiekuistą całością! [...] Bądźmy zatem zawsze ciż sami w głębi naszego istnienia, lecz mimo tego zawsze inni na falach naszej czasowości! [...] Doczesna całość naszej istoty jest naszą dzielnością; wiekuista jej całość naszą samodzielnością”¹⁸.

Oscylacyjne kojarzenie żywostanu w jakimś stopniu skazuje człowieka na koincydent i wzajemne warunkowanie zmysłowego wrażenia, logiki, emocji, czy przeczucia i chociaż w każdej sytuacji widzimy dynamiczną całość, to tu i teraz mniej lub bardziej świadomie dominuje albo konflikt między tym, co zmysłowe i umysłowe, albo emocjonalne i intuicyjne, albo umysłowe i emocjonalne itd., i jeśli nawet ważymy wszystko ze wszystkim, to nie jest to idealna równowaga, tylko „chwiejna równowaga”.

¹⁷ op. cit. B.F. Trentowski, *Myślini...*, s. 160-161.

¹⁸ op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna...*, s. 180-181.

Oczywiście nawet balansowanie na krawędzi jest czymś zdecydowanie lepszym od odrzucenia tej dynamicznej całości, czyli przedwczesnego wyboru typu „albo-albo” (albo zmysłowe fakty i treści, albo umysłowe wartości i formy). Permanentne ważenie tego, co przeciwstawne prowadzi do względnego pogodzenia sprzeczności, które przestają być sobie wrogie, aczkolwiek pogodzone nie przestają być różne, dopiero w kolejnym etapie prowadzi to do pogodzenia bezwzględnego, czyli koegzystencji pokojowej, gdzie różnice stają się nieistotne.

Wynika z tego, że człowiek, w ujęciu Trentowskiego, przechodzi przez cztery fazy rozwoju prawdy: pierwsza, gdy w życiu jednostki decyduje to, co materialne, realne, zmysłowe, zewnętrzne; druga, gdy zaczyna decydować to, co duchowe, idealne, umysłowe, wewnętrzne; trzecia, gdy nie ma wyraźnej dominanty, a dostrzega się i zaczyna rozumieć wartość obu biegunów, choć przejścia materialne i formalne mogą być jeszcze chaotyczne; czwarta (niezmiernie rzadka), gdy ustępuje wyraźne silne napięcie i duże natężenie oscylacyjne a jednostka potrafi panować (bez chaotycznych przejść) nad wszystkimi formami racjonalności. Trentowski te fazy rozwoju nazywał (1) odbiorczością bytu, (2) samorzutnością myśli, (3) dzielnością w walce bytu i myśli, oraz (4) samodzielnością, czyli autonomiczną umiejętnością posługiwania się strukturalną złożonością bytu-myśli, jednym słowem postawą oksymoroniczną.

Człowiek odbiorczy posługuje się przede wszystkim zmysłami, samorzutny, głównie umysłem, dzielny walczy z dominacją albo zmysłu, albo umysłu, samodzielny potrafi synchronicznie panować nad tym, co odbiorcze i konieczne oraz tym, co apodyktyczne i samowolne, czyli staje się „rzeczywiście wolnym” od jakiegokolwiek dominacji. „Dopiero jedność koniecznej materii i apodyktycznego ducha, czyli jedność nicości obojga, stwarzają nieskończone, wieczne i wszechobecne istnienie, czyli wolne, nieograniczone Coś”¹⁹.

O ile człowiek dzielny zмага się z różnymi (w tym przeciwstawnymi) punktami widzenia, i w każdej chwili przestaje być tym, czym był i staje się innym („bytoniczem”), czyli jednością wracającą do różnicy i różnicą wracającą do jedności, to człowiek samodzielny potrafi swoją wolność dookreślić wolnością innego i *vice versa*, nie zmieniając radykalnie swojej tożsamości. Jednym słowem dzielność to ciągłe stawanie się. „Stawanie się jest ciągłą oscylacją ilości i jakości, jest ich topieniem się w jedno, i roztapianiem w różno”²⁰. „Jest to bój, ruch, czynność we wnętrzościach

¹⁹ op. cit., B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej...* s. 246.

²⁰ op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini...*, t. I, s. 195.

wszechistnienia; ciągła oscylacja dwu szal w wadze rzeczywistości”²¹. Zaś samodzielność to trwałe zjednoczenie wszystkich przeciwnych punktów widzenia w swoim „widnokręgu” (najbardziej wszechstronnym oglądzie świata), bez ostrych granic, chociaż ze świadomością proporcji, ze świadomością, że każdy biegun osobno jest „półprawdą” („półdobrem”), a jedyną rzeczywistością jest „żywa prawda wszechstronna”. Cechą człowieka samodzielnego (rzeczywistego) nie jest bardzo częsta zmienność rozwoju i poznania, ale jak najbardziej rzadka.

„Byt można było zaprzeczyć, bo był li twierdzeniem, a każde twierdzenie wiedzie do przeczenia; żywostanu zaprzeczyć niepodobna, bo w nim leży nie tylko byt, czyli twierdzenie, ale także nicestwo, czyli przeczenie; bo on chłonie w sobie przeczenie i wychodzi za granice jego potęgi”²². W tym wypadku myśl jest nie tylko zaprzeczeniem bytu (pojęciem logicznym), ale biegunem tak samo istotnym jak sam byt. Dlatego dopiero żywostan jest początkiem stawania się prawdy. Żywostan jednak nie kończy logicznego rozbioru prawdy, będąc jej tylko chwilowym przejawem, wobec tego musi mieć stałe odniesienie, którym jest bożostan. Zatem jest to moment, w którym całkowicie rozchodzą się drogi Hegla i Trentowskiego, jak wiemy u tego pierwszego, znoszenie różnicy polegało na progresji mediatyzacji, czyli zapośredniczeniu poprzez włączenie do wyższej formy całości, gdzie to, co zniesione przestawało istnieć w swej odrębności.

Trentowski zmienia tu istotne przekonanie Hegla²³, iż każda postać bytu jest niezbędnym ogniwem rozwoju, odrzucając tym samym nieograniczoną wiarę w postęp ludzkiego rozumu. Zdaniem Trentowskiego, rozum jest jedynie partnerem w nieustającej grze z „nierozumem”, w grze, gdzie stawką jest rzeczywistość. „Wszystko, co jest, jest prawdą, i wszystko, co jest prawdą, jest”²⁴. Dlatego nie utożsamia za Heglem istoty i istnienia, tego, co ogólne i jednostkowe, lecz proponuje różnojędnie „tego, co jest”, czyli dynamicznie ujętego „bytu-myśli”. Zatem, jeśli coś istnieje jest pierwszą prawdą (pierwszym „prawdopodobstwem”). „Prawda najpierwsza leży w słówku: Jestem. Istnienie

²¹ ibidem, s. 148.

²² ibidem, s. 146.

²³ Dla Hegla duch i świat przyrody były dwiema postaciami bytu, przy czym pierwotną jego formą było ogólne pojęcie, a antytezą tego pojęcia – przyroda, która była zarazem ideą, która oddzieliła się od myśli i przez to wydawała się zewnętrzna, zaś ich syntezą był absolutny duch. Stąd wszystko, co rozumne było rzeczywiste i odwrotnie. Dla Trentowskiego rozum był tylko stroną. „Nigdy tak bezczelnie nie odzywał się nierozum, jak dzisiaj, łąjąc każdą filozofię bez wyjątku, że jest wyrazem indywidualnego przekonania, utworem jednego tylko człowieka, a więc igraszką myśli genialnej, nie zaś prawdą rzeczywistą” (ibidem, B.F. Trentowski, *Myślini...*, t. I, s. 191).

²⁴ ibidem, s. 109.

moje idzie przed badaniem moim, bo gdybym nie istniał, badać bym nie mógł. [...] Że jestem, wiem o tym bezpośrednio, wprost i sam przez siebie”²⁵.

Nie znaczy to jeszcze, że Trentowski jest klasycznym egzystencjalistą, bowiem jak pisze: „Istnienie znaczy się tyle, co: jest stnienie. Stnienie jest tedy jądrem świętym, wieczną jaźnią i źródłem istnienia”²⁶. Czyli substancją człowieka jest nie tylko i nie tyle egzystencja (jak np. u Martina Heideggera), co również swoista „tęsknota za Absolutem”²⁷. „Odróżniaj istotę od istnienia. Istnieniem jest stworzoność, a istotą niestworzoność, będąca świętym stworzoności rdzeniem. Odróżniaj także istotę od jestestwa. Jestestwem jest każde żywiątko, rzecz każda, która jest, każdy promień istnienia pojedynczy; istotą zaś słowo boże w jestestwie”²⁸.

Stąd wszystkie dotychczasowe zarzuty i podejrzenia o klasyczny panteizm (por. Feliks Kozłowski), czy klasyczny materializm (por. Józef I. Kraszewski, Adam Mickiewicz) są całkowicie bezpodstawne (por. W. Andrukowicz²⁹). „Człowiek nie jest Bogiem, bo jest światową istotą, i nie jest światem, bo ma w sobie boską świadomość, czego świata braknie; nie jest on więc ani Bogiem, ani światem, zatem czymś trzecim, obok dwu pierwszych prawd stojącym, czyli trzecią prawdoświecią”³⁰. Trzecia „prawdoświeć” (czyli oczywista prawda, jako pewnik filozoficzny, która obok pierwszej – stnienia, jako pewnika metafizycznego i drugiej – istnienia, jako pewnika empirycznego), oznacza, że człowiek jest „istniostnieniem” mającym w sobie rozumność i nierozumność, świadomość i nieświadomość, bierność i aktywność, odtwórczość i twórczość, przedmiot i podmiot, realizm i idealizm, obiektywność i subiektywność, ogólność i jednostkowość³¹ itd.

²⁵ ibidem, s. 65.

²⁶ ibidem, s. 71.

²⁷ Współcześnie między innymi Mircea Eliade twierdzi analogicznie, pisząc, że „nie można wykorzenić absolutu, można go tylko zdegradować”.

Eliade M., *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wyd. Opus, Łódź 1993, s. 416.

²⁸ B.F. Trentowski, *Myślini...*, s. 264-265.

²⁹ W. Andrukowicz, *Ślachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*. Wyd. Naukowe US, Szczecin 2006.

³⁰ B.F. Trentowski, *Myślini...*, s. 72.

³¹ „Jaźń moja jest twórczą, ale li w pewnych granicach. Ona nie utworzy niczego bez materiałów obcych. Wylewając np. me myśli ustnie, potrzebuję płuc, powietrza, tj. obcych materiałów. Jeżeli myśli te na papier przenoszę, potrzebuję papieru, pióra, atramentu, stołu i tylu innych obcości. Tu pokazuje się, że stnienie i istniostnienie jest jaźnią, ale jak wielka między jedną jaźnią, a drugą, przy całej jedności, różnica! Różnica ta wypływa z istnienia, które się do naszego stnienia przyczepia. Jest to różnia, w której dysze jednia, i jednia, w której budzi się różnia” (op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini...*, t. I, s. 82).

Dla Trentowskiego to, co istnieje, było „ciałem jaźni”³², czyli „świętym zniczem”, zaś to, co „stnieje”, było „duszą jaźni”, czyli „myślą bożą”, zatem ciało było nie tylko „materiałem”, lecz integralną częścią jaźni, która „z przedwieczności przeszła w czasowość”, podobnie jak dusza, z tą różnicą, iż ta ostatnia była biegunem „duchowego ciała”. W takim ujęciu człowiek był „półbogiem” i „półświatem” i w zależności od ekstensyfikacji i intensyfikacji rozwoju, wychowania i kształcenia mógł stawać się bardziej światem (czystym istnieniem) lub bardziej Bogiem (czystym stnieniem), w rzeczywistości nigdy nie osiągał czystego stanu, a jedynie w różnych proporcjach „istniostnienie”, które w pewnych warunkach przypominało bardziej zwierzę lub bardziej powszechnego Człowieka, czyli Boga.

Zgodnie z przyjętą logiką Trentowskiego, trzy ontologiczne „prawdościwieci” rodziły trzy epistemologiczne „siestrzany”³³: „zmysłową różnię przeciwieństw, umysłową jednię przeciwieństw i myślową różnojednię przeciwieństw”, co ostatecznie dawało „względna różnię, bezwzględna jednię i filozoficzną różnojednię”. Pierwszy „siestrzan” dotyczył treści realnego świata, drugi formy świata idealnego, trzeci różnojedni treści i formy. Jak pisał, materia daje tkaninę (treść). „Duch jest krawcem formy, a im potężniejszy, tym stosowniej, treść swą kraje!”³⁴. Stąd trzy źródła poznania: zmysłowego, umysłowego i „myślowego”, albo inaczej „myślowego zewnątrznie, wewnątrznie i właściwie”.

Jeżeli dobrze wczytamy się w tekst *Myślini i Chowanny*, to oczom naszym ukaże się kapitalny obraz nowoczesnej epistemologii, która nie tylko nie straciła na aktualności, ale ma nam wiele do zaproponowania i dzisiaj, zwłaszcza w trudnym przełomie wychodzenia z ortodoksji do heterogeniczności³⁵.

³² O kapitalnym stosunku Trentowskiego do ciała piszę w: *Kultura ciała – esej retrospektywny*. [W:] Jaka kultura? Jaki dyskurs? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie, red. M. Jaworska-Witkowska, Wyd. OR TWP „Pedagogium”, Szczecin 2008, s. 167-197.

³³ „Siestrzan”, czyli podstawowa zasada logiczna, wynikająca z koncepcji dynamicznej całości jaźni (zewnętrznej i wewnętrznej). „Poznanie, *die Erkenntniss*, jest aktem zjednoczenia jaźni naszej pełnej z prawdą zewnętrzną, wewnętrzną i całkowitą, a węzłami tego zjednoczenia są źródła poznania. Zmysł, umysł i myśl to są trzy mosty, wiodące nas na wyspę umiejętności” (op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna...*, t. I, s. 30).

³⁴ op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini...*, s. 264.

³⁵ Por. Andrukowicz W., *Jedność kultury ratowana przez różnicę*. W: Edukacja – moralność – sfera publiczna, (red.) J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak, Oficyna Wydawnicza „Verba”, Lublin 2007, s. 335-346. Andrukowicz W.: *Filozofia pedagogiki wczesnoszkolnej Bronisława Trentowskiego*. „Życie Szkoły” 7, 2008, s. 13-18.

Andrukowicz W.: *Dynamika (transwersalność) rozwoju w filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*. W: Tradycja i współczesność filozofii wychowania. „Pedagogika Filozoficzna” t. II, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008, s. 51-71.

Andrukowicz W.: *Bronisława F. Trentowskiego personalizm uwikłany*. „Zeszyty Naukowe” 498, „Studia Pedagogica Universitatis Stetinensis” 7, 2008, s. 93-114.

Zdaniem Trentowskiego, zmysł odbiera wrażenia naturalnej lub przetworzonej (artefakt) rzeczy i przekształca je w wyobrażenia (deskrypcje), które są zapamiętywane analogicznie lub symbolicznie, w pamięci krótkotrwałej lub długotrwałej. „Wszelkie wrażenie, jakimkolwiek zmysłem otrzymane, jest zwierciadlanym obrazem przedmiotu, a biorąc rzecz ściśle, samymże przedmiotem, roztopionym we własnym przeświadczeniu, stającym się słowem”³⁶. Należy zwrócić tu uwagę, iż Trentowski mówi tu o wrażeniu, a nie spostrzeżeniu, które to jest u niego dopiero całym dynamicznym procesem poznania. Mniej lub bardziej doskonały zmysł odbiera jedynie energię, która jest oczywiście nośnikiem informacji, lecz zmysł wprost nie odczytuje jej sensu (formy), lecz zawsze analogicznie tylko treść, dlatego poznawcza „ciałowość” zmysłu ogranicza się do treści rzeczy (barwa, kształt, kierunek ruchu, faktura, stan itd.), bowiem jej forma³⁷ (rozumiana, jako idea rzeczy) jest poza zasięgiem zmysłu (w tym względzie Trentowski wierny był Kantowi).

O ile jednak Trentowski docenia wiedzę *a priori* Kanta, która wykracza poza analityczność (również u Huma w przypadkach uważanych za analityczne, w odniesieniu do przyczyny i skutku, mamy do czynienia ze związkiem syntetycznym, tzn. wobec każdego z nich żadna analiza rzeczy nie może ujawnić orzeczenia), to u tego pierwszego przedmiot nie dopasowuje się do tej wiedzy, ale tworzy „żywą całość”. Kant nie nawiązuje dialogu z rzeczą, nie interesuje się tym jak istnieje, tylko narzuca jej swój język, Trentowski szuka warunków efektywnego i skutecznego porozumienia z „językiem rzeczy”, którą także jest sam człowiek, jednocześnie stara się nie wyolbrzymiać podmiotowego systemu zbyt „ułożonych” znaczeń i kategorii, które nie mogą same w sobie postawić tamy urojeniom i fantazjom.

Jego zdaniem, wbrew Kantowi, człowiek nie jest tylko poznającym podmiotem, ale również przedmiotem poznania. W związku z tym, jeśli nawet istoty (idei, sensu, formy) rzeczy nie możemy przeniknąć z zewnątrz, to możemy to zrobić od wewnątrz. Aczkolwiek także wbrew Heglowi, twierdził, iż zawsze będzie istniała różnica między ekstensyfikacją doznań a ich intensyfikacją. Trentowski zadaje tutaj zasadnicze pytanie: Dlaczego stosunkowo łatwo sprowadzić wrażenia do wyobrażeń, a nie można dowolnie odwrócić tego procesu? „Czy nasza zdolność poznania jest istotnie do tego stopnia ograniczona, że możemy nią posługiwać się tylko w odniesieniu do zjawisk, a nie do ich

Andrukowicz W., *Różnojednia, czyli (po)nowoczesna koncepcja dydaktyki komplementarnej Bronisława F. Trentowskiego*. „Chowanna” tom jubileuszowy, (red.) W. Kojs, Wyd. UŚ, Katowice 2009, s. 91-110.

³⁶ op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini...*, s. 328.

³⁷ Musimy tu zauważyć, iż łaciński termin *forma* zastąpił dwa różne określenia greckie *eidos* i *morfe*.

istoty? Któż dowie się czegoś o istocie zjawisk, jeśli rozumnemu człowiekowi nic o niej wiedzieć nie wolno?”³⁸.

Dlatego przyjęcie wrażenia może mieć charakter mniej lub bardziej obiektywny (uzależniony od fizycznej sprawności receptora), ale jego „skonsumowanie” może być mniej lub bardziej subiektywne³⁹ (uzależnione od doświadczenia, wiedzy, motywacji, czy jakości określonej sylogistyki). Sama percepcja nie jest równoznaczna z jakością spostrzeżenia i wyobrażenia, lecz w znacznym stopniu je warunkuje. Nawet, jeśli zmysły zachowują się biernie w stosunku do rzeczy, to subiektywna ekstensywność rzutów i pola widzenia różnicuje każdy akt poznania. Wrażenia zmysłowe nie funkcjonują jedynie, jako mechaniczny ciąg oddziaływań przyczynowo-skutkowych, ale jako obiektywno-subiektywna prawda danych zmysłu, która zależy od funkcji relacji przedmiot – podmiot. „Energetyczny fenomen” („ciałowość”) stanowi niewątpliwie połowę prawdy, lecz nie możemy go brać za oznakę rzeczywistości. Stąd same zmysły nie mogą definitywnie rozstrzygać dylematu: rzeczywistość, czy fikcja.

Słusznie stwierdza Trentowski, iż konflikty poznawcze nie mogą być rozstrzygane jedynie poprzez konfrontację wielu tych samych lub różnych faktów z „uśrednionym” opisem bezpośredniego obserwatora, czy nawet (a może przede wszystkim) w konfrontacji z „uśrednionym” opisem (pośrednim) różnych obserwatorów, ale poprzez konfrontację przedmiotowego materiału z podmiotowym projektem (lub projektami) jego ujęcia. Chociaż jednocześnie musimy zauważyć, iż „kwanty zjawisk” nie układają się dowolnie z jakąkolwiek logiką, lecz zawsze z logiką częściowo odkrytego porządku zawierającego jakąś nieświadomą i świadomą organizację modalności obiektu bodźcowego, jak się wyraził Trentowski, zawierającego „całą scenerię życia”. Dlatego przytłoczeni obrazami (bezpośrednimi i pośrednimi) nie mamy możliwości swobodnego rozpoznania jakichkolwiek związków znaczeniowych, zaś przytłoczeni projektami (ideami rzeczy) gubimy istotne relacje epistemiczne, estetyczne, czy etyczne.

W odniesieniu do umysłu, tego skromnego (wobec metarozumu Hegla), aczkolwiek czasami genialnego „krawca formy”, nie mamy wcale wrażenia, iż umysł jest u Trentowskiego czymś szczególnym epistemologicznie (jak u Kanta, czy Hegla), i czymś nieszczególnym ontologicznie, czymś, co zastępuje dyktaturę przedmiotu,

³⁸ B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii...*, s. 27.

³⁹ Jak stwierdza John R. Searle: „Istnieje uporczywa tendencja do błędnego utożsamiania twierdzenia, że w miarę możliwości powinniśmy eliminować osobiste, subiektywne uprzedzenia z dociekań zmierzających do poznania prawdy, z twierdzeniem, że realny świat nie zawiera nieredukowalnie subiektywnych składników”. J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 38.

dyktaturą podmiotu. Wręcz odwrotnie, zrywa z wszelką dyktaturą, i to, co „ekstensywnie doznaje” jest tak samo ważne, jak to, co „intensyfikuje doznania”. Umysł, podobnie jak krawiec nie narzuca samowolnie swej formy klientowi wbrew strukturze ilościowej i jakościowej materiału, lecz kroi ją zgodnie z realiami przyjętej miary i woli klienta. W związku z tym nie jest jakimś metarozumem strukturyzującym spójną całość, a jedynie rozumem wewnętrznym (spekulacyjnym), próbującym ogarnąć nieskończoną różnorodność rozumu zewnętrznego (empirycznego).

Owszem Trentowski przyjmował jakiś dostęp do „idei rzeczy”, który paradoksalnie miał charakter wrodzony i nabyty⁴⁰, ale oznaczało to, iż dostęp do niej nigdy nie był bezpośredni, nawet w stanach „zmienionej świadomości”, człowiek miał tylko możliwość twórczego interpretowania tego, co zdobył zmysł, w odróżnieniu jednak od zmysłu, który posługiwał się jedynie odtwórczą wyobraźnią, umysł miał dostęp do wyobraźni twórczej („umu” oscylującego między tym, co wewnętrznie świadome i nieświadome), mogącej wychodzić poza istniejącą logikę faktów, funkcjonujących w dotychczasowym „widyńkregu” i twórczo antycypować logikę niewłączyonych do tej pory relacji. Można powiedzieć, iż zdaniem Trentowskiego, umysł dysponował tylko mało wyraźnym wglądem do „magazynu” potencjalnych form (podobnie, jak krawiec posługujący się różnymi gotowymi wykrojami, będącymi zrealizowanymi propozycjami wykonania określonego projektu, od czasu do czasu wychodzi poza te wzorce kojarząc je nie tylko na zasadzie logicznej hybrydy, ale na zasadzie skojarzenia sytuacyjnego niepodlegającego istotnemu prawu dotychczasowej sylogistyki). Umysł nie narzuca swej formy absolutnie apodyktycznie, chociaż jak pisze Trentowski, jest „wyskokiem za granice zmysłu”, lecz wyskokiem nie tyle wydedukowanym, co przeczuwanym. „On nie czerpie ze studni wyobraźni, jak rozum [tu w znaczeniu – zmysł lub myśl zewnętrzny, ewentualnie rozum empiryczny – W.A.] z pamięci, by tylko to nam podał, co wyciągnął, ale czerpie, pijąc, chłonać, trawiąc, przerabiając wodę swego źródła i podając jej krople w innej zupełnie postaci, w oryginalnym, genialnym obrazie”⁴¹. Zawsze jednak „narzędziem i wędzidłem” umysłu jest i powinien być realny zmysł.

⁴⁰ „Dusza każda na świat przychoząca jest boską ideą, mnóstwem idei ciężarną; wszystkie więc idee, których zdolna, czyli które z siebie później rozwikłać może, są jej wrodzone. Ale te wrodzone idee są w niej tylko śpiące, leżą w niej bez własnego przeświadczenia, bez wiedzy o sobie, bez czynności i bez ruchu. Dusza musi przeto idee te w sobie rozbudzić, przywieść je do własnego przeświadczenia, do ruchu i życia, musi je pomyśleć i wymówić, a zatem musi ich nabyć! Idee więc są równie wrodzone, jak nabyte” (op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna* t. I, s. 357).

⁴¹ ibidem, s. 331.

Ostatecznie nie poznaje ani zmysł, ani umysł, lecz „mysł”, czyli cały człowiek korzystający ze swych bezpośrednich (percepcyjnych) i pośrednich (receptyjnych), zewnętrznych (ekstraspekcyjnych) i wewnętrznych (introspekcyjnych) opisów i odczuć rzeczy, pamięci i twórczej wyobraźni, uwagi i rozważań, intuicji i logiki, formy i treści itd. „Mysł” mówi nam, iż „zewnętrzność i wewnętrzność istnienia są rzeczą tąż samą w bezwzględnej jedni, odmienną we względnej różni, organicznie całą w różnojedni; obie są równie wieczne, są równie uprzywilejowanymi czynnikami wszelkiego istnienia, pierwsza jest przedmiotem memu ciału podobnym, druga jest podmiotem spokrewnionym z mą duszą, obydwie społem są miotem⁴², tj. bóstwem, wolnością, samodzielnością, czyli istotą, której jażn moja jest wiernym obrazem”⁴³.

Tym samym należy odrzucić interpretację np. Józefa I. Kraszewskiego, jakoby myśl Trentowskiego tożsamy był z *visio intellectualis* Eriugeny, czy porównania, współczesnych mu filozofów niemieckich i polskich, myśłu do „bezpośredniego oka dla transcendentalności” Schellinga, czy też do „ducha absolutnego” Hegla, jak również późniejsze porównanie myśłu, przez Henryka Rowida, do intuicji Bergsona⁴⁴. Równie chybiało tłumaczenie Michała Żułkosia-Rozmaryna (z prac pisanych po niemiecku) jego *Wahrnehmung*, jako „apercepcji”, bowiem ten ostatni termin ma dwa znaczenia, albo, jako spostrzeżenia⁴⁵ ze zrozumieniem i przyswojeniem sobie treści rzeczy na gruncie dotychczasowego doświadczenia i wiedzy, albo, jako świadomości samego siebie, u Trentowskiego nie jest to w żadnym razie zasada „albo-albo”, a raczej coś trzeciego jako „trzecia umiejętność”, czyli zdolność przechodzenia między ekstraspekcją a introspekcją, percepcją i apercepcją, ekstensywnością i intensywnością⁴⁶.

„Zmysłowość jest jedynie naszą realnością, rozum⁴⁷ [tu w znaczeniu – rozum spekulacyjny lub umysł – W.A.] jest jedynie naszą idealnością, a apercepcja [mysł – W.A.] jest obojgiem jednocześnie, czyli rzeczywistością; pierwsza jest ekstensywnością,

⁴² Pojęcie „miotu”, jest bliskoznaczne z pojęciem „myśłu”, czyli tego, co jest jednocześnie „przed – miotem”, czyli obrazem materialnej konieczności i różnicy (przed próbą intensyfikacji) oraz tego, co jest „pod – miotem”, czyli obrazem duchowej apodyktyczności i jedności (pod władzą intensyfikacji). „Miotowość jest wreszcie przedmiotowością i podmiotowością w jednym zlewie. Jest tym, ponieważ przedmiotowość i podmiotowość są jej wykładnikami; ponieważ miot źródłem jest przedmiotu i podmiotu. Przedmiotowość jest zewnętrzną, a podmiotowość wewnętrzną miotowością” (op. cit., B.F. Trentowski, *Myślini*, t. I, s. 272).

⁴³ op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna...*, s. 424.

⁴⁴ Por. op. cit., Andrukowicz W., *Szlachetny pożytek...*, s. 43-182.

⁴⁵ Dlatego Roman Ingarden w swoim przekładzie *Krytyki czystego rozumu* (PWN, Warszawa 1957), I. Kanta tłumaczy *Wahrnehmung* jako „spostreżenie”.

⁴⁶ ibidem

⁴⁷ Tłumaczenie to nie oddaje w ogóle myśli Trentowskiego, który w pierwszej swojej pracy wydanej po polsku (*Chowanna*), specjalnie rozróżnia rozum empiryczny i umysł spekulacyjny, chociaż nie jest całkowicie fałszywe bowiem w rzeczywistości rozum ma charakter transwersalny i przejawia się w każdej formie racjonalności.

synchronią, złożonością, drugi jest intensywnością, diachronią, prostotą; trzecia jest protensywnością, koincydencją, pełnią i całością, a wszystkie trzy stanowią naszą jakościową istotę. Apercepcja jest absolutną tożsamością zmysłowości i rozumu, chociaż nie znosi przy tym względnej różnicy swoich czynników i może być zawsze na te czynniki rozłożona. Przy dwoistości swoich czynników nie jest podwójna [dualistyczna – W.A.], ponieważ – nie będąc ani pierwszym czynnikiem, ani drugim, a będąc zarówno pierwszym, jak i drugim jednocześnie – jest czymś całkowicie innym niż każdy z tych czynników wzięty z osobna, czyli jest czymś trzecim, bytem dla siebie istniejącym i niezależnym”⁴⁸.

W takim ujęciu myśl nie jest ani absolutnie różnym, kolejnym koniunkcyjnie i diachronicznie stadium poznania, ani jakimś punktem środkowym między dwoma biegunami, ani tym bardziej rodzajem bezpośredniego wglądu w rzeczywistość, jest jedynie „żywą całością”, czyli funkcją wszystkich możliwych form racjonalności, oscylacyjnym i ciągłym stawaniem się prawdy w przejściach między tym, co zmysłowe i umysłowe, zewnętrzne i wewnętrzne, przedmiotowe i podmiotowe, realne i idealne, obiektywne i subiektywne itd.

Dlatego heglowska fenomenologia ducha (duch subiektywny, duch obiektywny, duch absolutny) na gruncie fenomenologii myśłu jest zupełnie bezprzedmiotowa (choć Trentowski uważał ją za najlepszą wykładnię myślenia spekulacyjnego), bowiem rozum absolutny został tu zastąpiony rozumem mediacyjnym („trzecią umiejętnością”) między rozumem empirycznym (zmysłem, myśłem zewnętrznym) a rozumem spekulacyjnym (umysłem, myśłem wewnętrznym). W ten sposób myśl staje się umiejętnością łączenia i przechodzenia między różnymi formami racjonalności⁴⁹. Hegłowski rozum spekulacyjny jest tutaj tylko równorzędnym partnerem w grze, której stawką jest „wszechstronna żywa prawda”.

Oznacza to oczywiście, iż dochodzenie do tej prawdy nie jest aktem, ale procesem synchroniczno-diachronicznym – najpierw w obrębie zmysłu (wrażenia – wyobrażenia odtwórcza), potem w obrębie umysłu (rozsądek – wyobrażenia twórcza), wreszcie w obrębie „myśłu pierwszej potęgi” (uwaga – rozważa), czyli „jaźni poznającej”, dalej w obrębie „myśłu drugiej potęgi”, czyli „jaźni działającej” (będącej „różnojednią jaźni poznającej i tlejącej”) – czyli ciągłym procesem kojarzenia „powłoki istnienia” (tego, co

⁴⁸ op. cit., B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii...*, s. 502-503.

⁴⁹ Przypomina on raczej współczesny „rozum transwersalny” Wolfganga Welscha (1998, s. 424). „Rozum transwersalny jest formą procesualną, która może występować w poprzek typów racjonalności lub w ich obrębie”. U Trentowskiego również jest (przynajmniej w żywostanie, czyli praktycznie najczęściej) „ciągłą oscylacją, ustawicznym procesem”.

materialne, realne, zewnętrzne, przedmiotowe) z jej „jądrem” (tego, co duchowe, idealne, wewnętrzne, podmiotowe), formuły *sentio, ergo res est*, dostarczającej nam przedstawień z formułą *cogito, ergo sum*, dostarczającej nam pojęć oraz wchodzenia na wyższy poziom świadomości (dominanty różnicy lub jedności, różnojedni żywostanu lub bożostanu). Jeżeli podstawą naszego synchronicznego poznania jest tylko zmysłowość, hołdujemy stylowi realistycznemu (empirycznemu), jeśli umysłowość, sprzyjamy stylowi idealistycznemu (spekulacyjnemu), w każdym przypadku mamy do czynienia z redukcjonizmem i jednostronnością, jednak, gdy podstawą tego poznania jest myśl, to nasze poznanie ma charakter komplementarny i wszechstronny, aczkolwiek sprawą istotną są proporcje owego poznania.

Fenomenologia myśłu nie wynika bynajmniej z prostego kumulowania różnych części, tym bardziej nie dąży do całości sterylnie homogenicznej, jest zawsze funkcją synchronii i diachronii. Myśl jest „całością żywą”, dynamiczną, otwartą na wszystkie formy racjonalności, w odróżnieniu od „całości martwej” statycznej, zamkniętej dla jakichkolwiek przejść i konfliktów poznawczych. Kluczem dla zrozumienia myśłu jest zjawisko natężenia (częstotliwość przejść) i napięcia (siły konfliktu) oscylacyjnego między tym, co ekstraspekcyjne i introspekcyjne, percepcyjne i recepcyjne, realne i idealne, obiektywne i subiektywne, odtwórcze i twórcze itd. W każdym przypadku przekraczając granicę kumulacji na rzecz funkcji.

W takim układzie przeciwstawność form racjonalności ma raczej charakter formalny niż bytowy, co oznacza, iż mogą funkcjonować jednocześnie w pewnych obszarach tożsamości i różnicy. Nawiązując tu do Michaiła Bachtina, można powiedzieć, że żaden obszar racjonalności nie ma własnego terytorium wewnętrznego, a funkcjonuje wyłącznie na granicy. Dynamiczna całość myśłu skazana jest niejako na permanentny konflikt, a tym samym niczego nie przemilcza i nie posługuje się półprawdami, chociaż w ten sposób traci na spójności (nie stawiając znaku równości między „jest” i „powinno”), lecz ostatecznie unika totalitaryzmu poznawczego utożsamiającego byt i myśl.

Fenomenologia myśłu wskazuje na beznadziejność wszelkich prób utożsamiania ogólnej idei z jednostkowym egzemplarzem, tym samym na bezzasadność wszelkiej metanarracji pouczającej rzeczywistość. Zamiast całości rozpatrywanej z punktu widzenia „podmiotu” lub „przedmiotu” jest całością współistnienia tożsamości i różnicy, wyrażanej ich własnymi językami. Dwoistość różnojedni myśłu odsłania nam oczywiście pewien brak, który zagraża tożsamości, a na pewno usuwa ideę

samowystarczalności, nigdy jednak nie jest to totalny brak, czy totalna samowystarczalność. W ten sposób pewien brak i pewna samowystarczalność z powodzeniem koegzystują w procesie autokreacji. Nie ma tu dylematu typu „albo-albo”, jedynie paralelizm i układ proporcjonalny.

Fenomenologia myślowego poznania nie powala absolutną konsekwencją, ale i nie powala absolutną niekonsekwencją⁵⁰. „Temu stosunkowi dwóch immanentnych antynomii, które zarówno w wiecznym, jak i czasowym istnieniu, jako dwa bieguny występują i znikają, zawdzięczamy wszystko, co nowe w naszej nauce, oraz jej odmienność od wszelkiej dotychczasowej filozofii”⁵¹. Trentowski mówi nam tu, że to nie spójność i ścisłość rodzi pełne znaczenie, ale właśnie różnica między ścisłością a nieścisłością. Prawdę nie tyle ogranicza fałsz, co brak biegunowego napięcia między logiką znanego a intuicją nieznanego. Absolutna konsekwencja logiki wyklucza wszelką twórczość i niespodziewane odkrycia.

„Świadomość braku”, „mądrość niewiedzy” jest tu zupełnie czymś innym, niż „brak świadomości braku”, czy mądrość czerpana z dotychczasowej wiedzy, która ogranicza naszą wolność, natomiast ta pierwsza jest strażnikiem naszej wolności, dając możliwość „miotania się” między biegunami „milczącego bytu” i „mówiącego niebytu”. „Uświadamiony brak” jest tu jednocześnie odniesieniem siebie do innego i tylko przez wskazanie innego możemy przejść do walki z sobą, do własnego ograniczenia i względnego zjednoczenia z innym.

Zauważona przez Trentowskiego, dwoistość i oscylacyjność ludzkiego poznania, postawiła go przed niezwykle trudną próbą pogodzenia ze sobą obiektywizmu i subiektywizmu, właśnie nie przez wybór „albo-albo”, ani przez hipostazę, ale przez różnojednię, w której przeciwstawne aspekty nie miały charakteru fundamentalnie samodzielnego. Człowiek w ten sposób w żadnym wypadku nie mógł się znaleźć w centrum bytu, ani w centrum samych myśli („jedność absolutna” przypominałoby człowieka unoszącego się do góry, poprzez złapanie się za własne włosy). W ten sposób człowiek został skazany na ciągłe miotanie się między obiektywnością a subiektywnością, stając zawsze w jakimś punkcie „ewolucyjnego” lub „inwolucyjnego” dookreślenia prawdy, wiedzy i poznania. Gdzie

⁵⁰ Jeśli weźmiemy pod uwagę tezę Leszka Kołakowskiego, iż „dążenie do zupełnej konsekwencji kończy się samonegacją”, to również niekonsekwencja może wchodzić w zakres zachowań racjonalnych. „W świecie, w którym działamy, sprzeczności nie są do pogodzenia; pogodzone, nie są już światem, w którym działamy, ale światem, który umarł i wobec którego nie musimy już zajmować stanowiska praktycznego; sprzeczności ścigają nas, to znaczy, o ile w świecie wartości jesteśmy czynni, to znaczy, o ile jesteśmy po prostu” (L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*. „Twórczość” 9, 1958, s. 158).

⁵¹ op. cit., B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii...*, s. 874.

„rozwiązanie ostateczne” było tylko hipotezą możliwości, które aktualizują się praktycznie w nieskończoność.

Z tych względów, poznanie człowieka w obliczu „chwijnej równowagi” musi oscylować między światem realnym (odtworzonym) a światem idealnym (optymalnie możliwym), pozostając w sieci paradoksalnie ujętych relacji między jednością a różnicą, bez wskazania na początek i kierunek ruchu, a jedynie na moment radykalnej zmiany proporcji bytu i myśli. Tutaj każde przymuszenie „do bytu” nie musi skończyć się ucieczką „od myśli”, ani odwrotnie, bowiem każda forma chaotycznego zjawiska „tu i teraz” wpisana jest w określone reguły gry tego, co było, jest tu i teraz, staje się i będzie, a każda samowolność myśli jest monitorowana nieuchronnością sekwencji zjawisk realnego bytu.

W czasoprzestrzeni nie pozostaje nam nic innego, jak wolne balansowanie „od-do”, w splotach dylematów, paradoksów i sporów. Przy czym ambiwalencja naszego poznania polega nie tylko na zdeklarowanej synchronii prawdy i fałszu, lecz również na diachronii zmieniającej owe proporcje, chociażby w procesach wynikających z nadmiernego zbliżenia się do rzeczy i skutkujących powiększeniem się obszaru pamięci analogicznej kosztem pojęć ogólnych lub nadmiernego oddalenia się od rzeczy, determinujących znaczny udział pamięci symbolicznej i pojęć ogólnych. Owa ambiwalencja nie tylko, że nie czyni z nas istotę bezradną i przypadkowo wrzucaną w świat bezwzględnej aprioryczności lub aposterioryczności, lecz istotę, która jednocześnie potrafi uchwycić się jakiejś idei rzeczy (nawet, jeśli w określonej perspektywie czasu może okazać się fałszywa) i faktu jej istnienia (nawet, jeśli czasami jest tylko złudzeniem bytu) i co najważniejsze potrafi nieprzerwanie przechodzić od tego, co „jest” do tego, co „może lub powinno być” i odwrotnie. Wprawdzie człowiek domaga się jakiegoś „pojednania stron”, lecz tak naprawdę ciągle stoi „na skraju dwu światów”⁵². Oznacza to, że odchodząc od jednego, nie przechodzi na stronę drugiego, by się z nim całkowicie utożsamić, lecz staje się tożsamością paradoksalną, tego, z czego wychodzi i tego, do czego dąży⁵³. Człowiek nigdy do końca nie jest tym, czym był, lub tym, czym jest tu i

⁵² „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc <<w domu>>” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*. Wyd. Literackie, Kraków 1973, s. 39).

⁵³ Zdaniem Johanna G. Fichtego (J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 565): „Wiedzieć, że człowiek się łudzi, i mimo to łudzić się – nie jest stanem przekonania i zgodności z sobą samym, lecz stanem uderzającej sprzeczności wewnętrznej”. Tak samo uważa Bogdan Suchodolski (B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*. WSiP, Warszawa 1990, s. 12), „człowiek jest istotą wewnętrznie sprzeczną, to znaczy, iż każda z właściwości, jakie posiada, bywa zaprzeczana przez właściwość przeciwną”.

teraz, a nawet tym, czym się staje, czy tym, czym będzie, jest zawsze komplementarnym złożeniem tego, czym był, jest tu i teraz, staje się i będzie.

Fenomenologia myśłu opiera się, z jednej strony, na fundamencie dwoistości (a nie dualizmu), tworzącej sprzężoną strukturę, wymagającą całościowego rozpatrzenia wszystkich relacji, z drugiej strony, na fundamencie otwartej całości, w której rozwój jednego jej komponentu (przedmiotu) rzutuje (miotą) na rozwój drugiego (podmiotu) i *vice versa*, budując coś na kształt dynamicznej syntezy (przedmiotowo-podmiotowej). Podstawową formułą tej żywej syntezy myśłu jest względna relacyjność tych komponentów, w całym wachlarzu wzajemnego dookreślenia, by wobec przedmiotu podmiot mógł być podmiotem i odwrotnie. Podmiot nie tylko nie może tu istnieć inaczej niż przez dookreślenie przedmiotu, lecz jednocześnie, jako dookreślający sam wskazuje na przedmiot. Jednym słowem myśl jest zdolnością oscylowania (miotania) między przedmiotem a podmiotem, a także tym, co jest przedmiotowo lub podmiotowo immanentne lub transcendentne, tym samym, dzięki niej istotna jest funkcja (wobec niemożliwości określenie początku i kierunku tej oscylacji) a nie kumulacja tej dynamicznej całości. Dlatego dualizm jest niczym innym, jak tylko formalnym, a nie bytowym rozerwaniem tej struktury, podobnie jak monizm jej tylko formalnie uspójnionym zjednoczeniem.

To, co było, chociażby u Kartezjusza, obiektem pogardy („rzeczą rozciągłą”) i obiektem afirmacji („rzeczą myślącą”) u Trentowskiego stało się „rzeczą graniczną”, a bezgraniczna autonomia podmiotu („wielki podmiot”) sytuującego się niejako poza porządkiem natury, musiała zostać radykalnie ograniczona. Zaś dramatyczne znalezienie się „na skraju światów” stało się tym, co czyniło człowieka rzeczywistym i na tyle mocnym by przezwyciężyć dwuaspektowość i sprzeczność doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, które traciło swą kartezjańską heterogeniczność (bez możliwości przejścia) na rzecz względnej heterogeniczności myśłu. To właśnie myśl (mniej lub bardziej zintegrowany) pozwala na pojednanie a zarazem na odróżnienie aspektu zewnętrznego i wewnętrznego, z całym inwentarzem wzajemnych dookreśleń.

Jego wizja myślowej różnojedni wiedzy i poznania daleka była od swoistej równowagi i spójności przedmiotu i podmiotu, bowiem zawsze tam, gdzie wzrastała intensyfikacja ogólnej idei przedmiotu, tam malała możliwość swobodnej ekstensyfikacji i odwrotnie. Mówiąc inaczej, dyskomfort tej ambiwalencji (równoważnych wartości) wymagał porzucenia myśli o wyborze lub hipostazie i skupienia się na jednoczesnym oglądzie całości, w którym z taką samą determinacją uwzględniamy potrzebę

ekstensyfikacji i intensyfikacji. Takie respektowanie jedności przeciwieństw – być może bardzo niewygodne dla „radosnej twórczości” podmiotu apodyktycznie wtlaczającego przedmiot w przygotowaną „z góry” formę, jak i dla prostego odtwarzania przedmiotu, w którym podmiot jest jedynie kopią „lustrzanego odbicia” – jest konieczne, bo tylko tak otwiera się na wyzwania sytuacji niezredukowanej, którą Trentowski nazywał „Rzeczywistością”: „Rzeczywisty człowiek wie, że jest półszatanem i półaniołem, że mu przeto surowość równie jak miękkość, kara i przebaczenie, bicz i lutnia potrzebne; wie, że żyje na ziemi, a ta jest piekłem i niebem w wiecznym sporze i w wiecznym przymierzu; pielęgnuje zatem realność i idealność z równą miłością i zdobywa w końcu kraj nowy Kolumba: Rzeczywistość”⁵⁴.

Fenomenologia myśłu namawia nas by w takim samym stopniu troszczyć się o rzeczywistą prawdę, jak i rzeczywiste dobro, czy też rzeczywiste piękno, a to oznacza jednakową troskę o przystosowanie świata do człowieka i człowieka do świata, a jednocześnie o wykraczanie (transgresję) świata poza człowieka i człowieka poza świat, także namawia nas do pokory wobec tego, co było i jest tu i teraz, a jednocześnie do nieposłuszeństwa, do nadziei na to, co staje się lepsze i będzie, a jednocześnie do porzucenia marzeń o powrocie do raju na ziemi. „Życie jest naszym przeznaczeniem, a w życiu mieści się głębsza filozofia niż we wszystkich dziełach mędrców, [...] w której wszelkie jednostronności kojarzą się z sobą, i stanowią jedną żywą prawdę wszechstronną!”⁵⁵.

Jednym słowem, tak jak „myśł epistemiczny” prowadził do wszechstronnej prawdy, tak samo, „myśł moralny” prowadzić miał do różnojedni dobra. Podobnie, jak w pierwszym przypadku, prawda nie była absolutnym przeciwieństwem fałszu, tak i w drugim przypadku dobro nie było absolutnym przeciwieństwem zła. Stąd zło u Trentowskiego nie miało charakteru bezwzględnie autonomicznego i było traktowane, jako ograniczenie dobra, a nie jego bezwzględne zaprzeczenie. Z tego względu złem jest każdy brak dobra. Używając jego terminologii dobre jest to, co w maksymalnym stopniu jest jednocześnie „pożyteczne i szlachetne”. Zły jest „pożytek w samotnym ostępie”, jako „moralny szatan”, tak jak zła jest „szlachetność w samotnym ostępie”, jako „moralny anioł”. W istocie „moralny szatan” i „moralny anioł” jest „półdobrem” i „półzłem” „dobra istotnego”. Dopiero w różnojedni szatan i anioł tracą swe „wyosobnienie”, gdzie koegzystując pokojowo pożytek staje szlachetnością, szatan aniołem (w ten sposób zrozumiemy nie tylko progres, ale i regres), a zatem dobro może

⁵⁴ op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. I, s. 111.

⁵⁵ ibidem, str. 481.

ewoluować lub inwolwować. Z tego powodu antropologia Trentowskiego staje się bardziej zróżnicowana i uwikłana, a jednocześnie bardziej zintegrowana i antymoralizatorska⁵⁶.

„Jakoż pożytek panuje na ziemi i szlachetność panuje na ziemi; on nasz król, ona królowa; on Ciałem, ona Psychą moralności. Są to dwa wieczne z sobą walczące państwa działania ludzkiego. Szlachetność więc jest jedynie przeczącym Dobrem, jest przeciw twierdzącemu Dobru, tj. przeciw pożytkowi, bojującym, a przeto drugim Dobrem spekulacyjnej etyki Niemców, Dobrem zaś rzeczywistym nie jest i być nie może. [...] Człowiek samego pożytku popełnia grzech przeciw umysłowi w moralności myśle, a człowiek samej szlachetności grzeszy przeciw rozumowi (zmysłowi – W.A) w moralności myśle; obydwie tedy obrażają prawdziwy myśl moralny”⁵⁷.

Optymistyczne jest to, że na ziemi nie pojawia się nic rzeczywistego na zasadzie „albo-albo”, albo „człowiek-szatan”, albo „człowiek-anioł”, lecz zawsze jest to bardziej „szatan” lub bardziej „anioł”, gdzie nawet dominacja jednego nie zmienia prawa proporcji. Skupienie się na potrzebach materialnych, zmysłowych prowadzi do panowania „szatana”, zaś koncentracja na potrzebach duchowych, szlachetnych do panowania „anioła”, każdy osobno jest równie niebezpieczny i nieodpowiedzialny.

O ile w *Chowannie* obrazem zła był „wyosobniony anioł lub szatan” to w swojej pracy doktorskiej był to „służalec i terrorysta”. Jeśli chodziło o służalców: „Ich świat to stół bilardowy, na którym są kulami. Kij jest ich władcą. Ich bogiem jest pieniądz, interes, ambicja i wszelki blichtr bogactwa, ich arcykapłanem wąż. Nienawidzą szlachetności i prawdy, bo gdyby te zdobyły kiedyś przewagę, oni by ją utracili; prześladują oświatę i opinię publiczną, gdyż te mogłyby ich zdemaskować i w całej ohydzie przedstawić; są prawdziwymi cerberami istniejącego stanu rzeczy i wszystkiego, co stare”⁵⁸. W odniesieniu do terrorystów: „Obmyślają oni najbardziej dowolne systemy, za pomocą których chcieliby rządzić ludzkością i ją uszczęśliwić. Już samo wymienienie tych systemów budzi grozę!”⁵⁹. Pierwsi są „strażnikami realności”, drudzy „strażnikami idealności”, jedni i drudzy niewolnikami „półprawdy i półdobra”. Nie ma tu oczywiście

⁵⁶ „Jakaż to niewygodna dla moralistów i kapitalna współcześnie teza, że dobro chcąc być prawdziwym dobrem, niezagrożonym popadnięciem w swoje przeciwieństwo, musi umieć się samoograniczać. Jakżesz to niewygodna – także dla wściekłych krytyków postmodernizmu, celujących w jego kojarzeniu z rzekomo niebezpieczną pochwałą ambiwalencji – okoliczność, że trzeba aż myślenia reprezentującego w XIX wieku paradygmat ambiwalencji, niezależnie od braku samego terminu, aby kłaść zręby nowoczesnej myśli aksjologicznej, bijącej na głowę wielu współczesnych pysznych obrońców nowoczesności jak i moralności, w ich wariantach pozostających daleko w tyle za Trentowskim” (op. cit., L. Witkowski, *Dwoistość...*, s. 63).

⁵⁷ op. cit., B.F. Trentowski, *Chowanna*, s. 98-99.

⁵⁸ op. cit. B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii...*, s. 260.

⁵⁹ ibidem, s. 261.

jakiegoś „złotego środka”, jest tylko świadomość lub nieświadomość różnojedni, dzięki której człowiek pozbywa się „wyosobnionej” służalczości i samowolności. W ten sposób staje się rzeczywiście wolny i w prawdziwej wolności może być jednocześnie apodyktyczny i odbiorczy. „Wolność jest przemennym ograniczeniem [...]. Istota jej leży nie w samym działaniu, nie w samym przeciwdziałaniu, ale we wzajemnym oddziaływaniu”⁶⁰.

Ścierając się z określoną sytuacją wzajemnych dookreśleń (pożytku i szlachetności, odbiorczości i samowolności) oraz przewyciężając antagonizm, człowiek staje się „producentem” i „konsumentem” określonej przestrzeni wolności. Stąd w żywostanie nie ma dla Trentowskiego innych ideałów niż różnojednościowe (ambiwalentne, oksymoroniczne). Co więcej, każda próba ich uproszczenia i wygładzenia prowadzi do apodyktycznego wyboru, bądź hipostazy, czyli sztywnej wyłączności i rozłączności typu „albo-albo”. Jednocześnie czynniki, które ograniczają interakcje przeciwstawnych punktów widzenia, obniżają poziom tak rozumianej wolności.

Pytanie o konkretne granice poprawności etycznej określonego ideału, zostają zastąpione u Trentowskiego pytaniem o możliwości pogranicza, w którym nie znika ani tożsamość, ani różnica. Porzucenie tej strukturalnej złożoności musi skończyć się, jeśli nie koszmarem pobojuwiska, to przynajmniej koszmarem redukcjonizmu i sztucznie spetryfikowanej jednomyślności. „Tu pokazuje się, że jak jednomyślność, tak i różnomyślność istotna jest właściwie na łonie ludzkości niepodobieństwem”⁶¹. Człowiek „naturalnie” uczestniczy we „wspólnocie różnomyślnych” lub od czasu do czasu próbuje sztucznie zainstalować się w zamkniętej (doktryną, ideologią) „organizacji jednomyślnych”, bądź sztucznie otwartym (bez celu) „zbiorowisku bezmyślnych”.

Dlatego ideałem jest u niego człowiek rzeczywisty, który synchronicznie i diachronicznie realizuje się w wymiarze obiektywnym, gdy poprzez historię i kulturę wznosi się do pełni człowieczeństwa; w wymiarze subiektywnym, gdy tu i teraz wyraża swój stosunek do świata i ludzi; w wymiarze realnym, gdy obserwuje i wsłuchuje się w istnienie; wreszcie w wymiarze idealnym, gdy myśli i działa według wartości. Tym samym Trentowski demaskuje nicość samych idei zastępujących realny świat i złudność samych doświadczeń zastępujących świat ideałów i marzeń.

Konkludując można powiedzieć, iż o ile myśł epistemiczny znoszący wszelkie formy redukcjonizmu i jednostronności, doprowadza (na drodze podsycania napięcia i

⁶⁰ ibidem, s. 253.

⁶¹ B.F. Trentowski, *Myślini*, 1844, tom II, s. 57-58.

natężenia przeciwieństw) do prezentacji „wszechstronnej żywej prawdy”, tak samo myśl moralny doprowadza do otwarcia się na istotę dobra, które ma zawsze charakter oksymoroniczny. W rzeczy samej każdy myśl, czyli zdolność mediacji między tym, co względnie sprzeczne stanowi przeciwieństwo dogmatyzmu codziennego doświadczenia „braku świadomości braku”. Szczególnie, gdy zawsze istnieje mniej lub bardziej uświadomiona możliwość materialnych lub formalnych przejść między różnymi formami racjonalności, gdy wyrażona w tym ujęciu relacja nie daje się absolutnie zamknąć w monolog i pomyśleć jako jednoznaczne przypisanie jakiejś własności jej danej rzeczy.

W ten sposób „chwiejna równowaga”, „rozkołysana dwuznaczność”, „miot” zaczyna prezentować wewnętrzny opór, jaki doświadcza podmiot wobec innego oraz wobec świadomości braku, przerywając nawykowe operowanie określonym punktem widzenia. Przy czym myśl nie tyle dąży do jego zmiany (zamiany w przeciwieństwo, np. fałszu w prawdę, czy niesprawiedliwości w sprawiedliwość), co przemiany w rzeczywistość bardziej (wszechstronnie) prawdziwą, czy bardziej sprawiedliwą, unikając w ten sposób niebezpieczeństwa samonegacji i błędzenia w czystej abstrakcji.

Wbrew wielu komentatorom twórczości Trentowskiego, jego myśl, nie odzwierciedla bytu w dialektycznym samorozwoju ducha, tym bardziej materii, lecz wypowiada określony (swoiście dialektyczny) stosunek do dynamicznej całości bytu-myśli, pozwalając w ten sposób rozmawiać w atmosferze niezamykanej otwartości sensu, w cieniu paradoksu bycia jednym i tym samym, a zarazem czymś innym, a przede wszystkim w ciągłym odtwarzaniu rozumienia na nowo.

Co z tego wynika dla nauk społecznych, a zwłaszcza dla pedagogiki, po pierwsze, powinniśmy stosować złożone komplementarnie procedury wyjaśniania i uzasadniania wyników badań, sięgające jednocześnie do historii i teorii, do tego, co jednostkowe i ogólne, zdeterminowane i indeterministyczne, przedmiotowe i podmiotowe itd., po drugie, powinniśmy znieść absolutną tożsamość i absolutne przeciwstawienie: przyrodoznawstwo – nauki społeczne, po trzecie, każdy badacz powinien stosować takie kryterium naukowości (zazwyczaj występujące razem z kryterium sprawdzalności), które uwikłane będzie w rozległą sieć różnych założeń, sięgających zarówno do tego, co immanentne, jak i transcendentne, ekstraspekcyjne i introspekcyjne, retrospektywne i prospektywne itd.

W ten sposób ocena jakiejkolwiek teoria będzie rezultatem sprawdzenia całej sieci relacji, które podlegają zawsze decyzji afirmatywnej lub falsyfikacyjnej. Przy czym pozytywna, czy negatywna ocena nie byłaby kwestią czystej sylogistyki (tym bardziej

czystej intuicji), co raczej pragmatycznej wyceny owej złożonej komplementarnie struktury empiryczno-praktycznej i teoretyczno-formalnej. Ostateczny rezultat dociekań nie zależałby od tego, co w danej chwili widzimy, myślimy, czujemy, czy przeczuwamy, ale od tego na ile skutecznie (wobec optymalnej modalności przystosowania się do rzeczywistości) ujrzelśmy cały splot złożonych procesów ekstraspekcyjnych i introspekcyjnych oraz percepcyjnych i recepcyjnych, którego efekt nie będzie już taki, jaki mógłby być, gdyby występowały one oddzielnie.

Obok teorii ważną płaszczyzną zastosowania różnojedni Trentowskiego, będzie praktyka, jako edukacja komplementarna, która jest nie tyle kumulacją, co funkcją stosunku tego, co retrospektywne i prospektywne, deskryptywne i transgresyjne, nie dysponująca żadnym obiektywnym testem pozwalającym ostatecznie rozstrzygnąć, który element tej dynamicznej całości pretenduje do posiadania prawdy. Rezultat tej formy edukacji będzie polegał na ujęciu możliwie całego splotu relacji, od których zależy jakość naszego rozwoju, wychowania i kształcenia oraz wymaga tym wyższej formy rozwoju, wychowania i kształcenia, im bardziej mechanizmy decydujące o tych splotach modyfikują (różnicują) rezultaty współdziałania (uzupełniania, dopełniania, dookreślenia). Przy czym efekty nie mogą być takie same, jakie osiągnęlibyśmy, gdyby każdy jej element występował oddzielnie.