

Dobro różnojedni i zło prywatni w koncepcji Bronisława F. Trentowskiego

„Tylko pierś, gdzie nie ma serca, jest zawsze spokojna!”

(B.F. Trentowski).

*„Jak długo [...] władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie,
i póki to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości [...],
tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało”*

(Platon)

1. Wprowadzenie

Jeżeli przyjmiemy za punkt wyjścia słowa „dobro”, „dobre” „dobry”, czyli to, co określa jakąś wartość pozytywną lub to, czemu można mu ją przypisać, jako „dobry-byt” lub „dobry-stan”, to dobrem może być dla nas wszystko, co ma jakieś znaczenie. Lecz dzisiaj dobre jest to, jutro dobre będzie tamto, które będzie lepsze (lub nie gorsze) od tego, co było. Dobre intencje mogą przerodzić się w złe wykonanie, a także odwrotnie, złe intencje w dobro. Dobra informacja może być wyrazem aktualizacji zła, zaś dobry instrument może ujawnić złego wykonawcę, zły przykład może stać się dobrą nauką, a bardzo dobry przewodnik ciepła bardzo złym ubraniem w zimie itd., itd. Czy w takim razie, to jednoznacznie wskazuje, że każde „dobro” jest tylko słowem, zatem, dlaczego mimo wszystko łatwiej udawać „dobrego” niż nim być.

O ile możemy się zgodzić, że są różne „dobra” (materialne, duchowe, estetyczne, etyczne), że mogą stanowić źródło naszych pragnień i utożsamiać się z przyjemnością, to nigdy suma tych przyjemności nie dała nikomu poczucia spełnienia. Suma przyjemności zawsze jest marnością, wobec tylko intuicyjnego rozpoznawania czegoś samoistnego, które już Sokratesowi dawało poczucie ciągłego niezadowolenia z tego, co było i jest tu i teraz. Gdyby rzeczywiście Sokrates nie miał tego poczucia (daimonion) oraz jego aktualizacji w postaci świadomej wiedzy o tym jak dobrze żyć i co w życiu jest dobre (cnotliwe, dzielne), to nie popełniłby, jak niektórzy mówią, swoistego „samobójstwa”, bowiem zawsze twierdził, że nikt świadomy istotnego dobra nie popełnia zła.

Wszyscy szukamy dla siebie „dobra”, lecz również możemy się mylić zwodzeni samą przyjemnością, samą intuicją, samym pragnieniem, czy samą logiką porządkowania rzeczy dobrych i złych. Możliwość błędu istnieje zawsze, lecz niweluje go nasze przeświadczenie, wiedza, umiejętności i samoświadomość niemal nieograniczonych możliwości człowieka i jego świata, które czasami jest czymś dobrym, a zawsze prowadzi do czegoś jeszcze lepszego. W ten sposób nie musimy zdefiniować „dobra” lub jakiegoś jednorodnego „zmysłu moralnego”, który umożliwi nam jego wykrycie, tym bardziej nie musimy ograniczać jego opisu do określenia czysto formalnej własności (np. „tego, co być powinno” u I. Kanta), czy też zgromadzenia naszej wiedzy o tym, co wartościowe, ponieważ „dobro” może być dynamiczną i całościowo ujętą funkcją tego, co realne i idealne, obiektywne i subiektywne.

1. Dobro, jako meta-spór przyjemności zmysłowej i umysłowej

Analizę pojęcia „dobro” możemy przeprowadzić w całościowym projekcie metafizycznym, tak, jak to zrobił Platon, ze swoją ideą „dobra najwyższego”, która określa wszelkie byty i nasze ich poznanie, bądź też tak, jak zrobił to Arystoteles, badając ludzkie doświadczenie, w którym „dobro” jest celem i przyczyną wszystkich dążeń.

W *Państwie* Platona między innymi możemy znaleźć taką oto metaforę: „czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym”¹, a zatem, tylko w przypadku, gdy ludzką myśl oświetla *Idea Dobra* samego w sobie, mamy do czynienia z prawdziwym poznaniem, i „dopóki daje natchnienie ich uczynkom – ocala wszystko”, w innym razie króluje mniemanie, czyli światło odbite zmieszane z ciemnością (bezsensem, absurdem).

„Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj *Ideą Dobra* i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do *Dobra*, ale za *Dobro samo* uważać którąkolwiek z nich nie jest słuszne, *Dobro* należy stawiać od nich jeszcze wyżej”².

¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009, s. 215.

² Tamże

Idea *Dobra najwyższego* nie wymaga żadnych założeń jest czymś bezwarunkowym, będąc ostatecznym celem każdego bytu i każdego naszego poznania, dzięki której coś jest rozpoznawane, jako to, czym jest w swojej istocie, mimo, że nie jest możliwe bezpośrednio przełożenie naszego oglądu tej idei na wiedzę i prawdę o świecie i nas samych, tak jak niemożliwe jest bez odpowiedniego nastawienia i „oprzyrządowania” bezpośrednio patrzenie w słońce. Co oznacza, że nasze dochodzenie do *Dobra* musi odbywać się na długiej i krętej drodze, na której powinniśmy poruszać się z uważnością i cierpliwością rozpoznawania zmysłowego, a także z rozsądkiem logiki i odrobiną szaleństwa naszej twórczej wyobraźni, aż po najgłębszą intuicję rzeczy rozpoznanej przez „oczy duszy” i dalej z powrotem do tego, co dyskursywne.

„Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest. [...] Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym”³.

Idea dobra, jako najwyższa zasada ontologiczna i epistemologiczna (uzasadniająca zarówno sens istnienia każdego bytu, jak i sens każdego poznania), stała się już przedmiotem krytyki przeprowadzonej przez Arystotelesa, który przede wszystkim miał zastrzeżenia do roli tej idei w funkcji wszechogarniającej zasady⁴. Zdaniem Arystotelesa, taka zasada nie ma żadnej ważności ontycznej⁵, a występuje jedynie w trybie pojęć refleksujących nasze doświadczenie, kiedy staje się zasadą czegoś lub z uwagi na coś. Zatem nie chodzi o poznanie samej zasady, lecz o poznanie rzeczy poprzez określoną zasadę, jako narzędzia pojęciowego naszej refleksji.

³ Tamże, s. 223-224.

⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 83-86.

⁵ Arystoteles nic nie wiedział w tym czasie o sile samospełniającej się przepowiedni, która w istocie, choć nierealna, to wcale nie znaczy, że jej efekt też staje się nierealny. Dzisiaj nawet zauważamy, iż całkowicie absurdalna idea znajduje realne potwierdzenie w myśleniu i działaniu człowieka, a wiara czasami wyprzedza rozum, nawet tych najlepiej wykształconych. Zatem wbrew Arystotelesowi nadal aktualne jest twierdzenie Platona: „Więc mówię, że to, co posiada jakąkolwiek możliwość – czy to żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać choćby czegoś najdrobniejszego pod wpływem czegoś najdrobniejszego, i to choćby tylko raz jeden – że to wszystko istotnie istnieje”. Platon, *Sofista, Polityk*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 48.

„Nie będzie też samo dobro dobrem w wyższej mierze dlatego, że jest wieczne, skoro przecież to, co trwa długo, nie jest też bielsze, aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień. [...] A więc dobro nie jest niczym wspólnym [ani] podpadającym pod jedną ideę. [...] Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani osiąść; te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”⁶.

Z dzisiejszej perspektywy można się zgodzić z Arystotelesem, że Platon niepotrzebnie rozdzielał tak radykalnie (dualistycznie) świat idei od świata zmysłowego⁷, lecz jednocześnie sam niezbyt wyraźnie ustosunkował się do tego, że samoistne idee nie potrzebują uzasadnienia (np. „trójkąt równoramienny” nie tylko nie zależy od naszego „widzimisień”, lecz jak dzisiaj wiemy nie jest możliwy jego realny byt, w sensie istnienia w czasoprzestrzeni idei absolutnej „trójkątności” i „równoramienności”, której odbicie, jak słusznie twierdził Platon, ma charakter aproksymatywny), zaś to, co zmysłowe potrzebuje jakiejś wiążącej zasady, stąd idee (przedmioty idealne takie jak np. „trójkąt równoramienny”) mają ważność bezwarunkową, podczas gdy przedmioty realne mają jedynie ważność warunkową.

Oczywiście to nie wyklucza jakiegoś obszaru wspólnego świata wbrew Platonowi i Arystotelesowi, w którym „niewidzialna fizyka” jest jednocześnie swoistą metafizyką. W tym sensie, zarówno przedmioty realne, jak i przedmioty idealne nie muszą być samodzielne (posiadać wyraźnie zarysowany obszar autonomiczności), a jednocześnie mogą być autonomiczne „na granicy”, ponieważ te pierwsze muszą się urzeczywistnić w czymś innym (w swoim przedmiocie ogólnym), a te drugie dla swego urzeczywistnienia potrzebują istot jednostkowych. Dlatego mimo wszystko idea jest czymś jednym i takim samym, które może się podobnie urzeczywistniać tu i teraz w wszystkich przedmiotach realnych, podczas gdy te ostatnie mogą się urzeczywistnić tylko w tym samym konkretnym przedmiocie.

Dlatego idea „dobra” może się „istoczyć” (za B.F. Trentowskim) wielokrotnie i tak samo, ale „dobro” jednostkowe może istnieć tylko w swoim przedmiocie, stąd paradoksalnie słowo „dobry” może mieć wiele różnych, a nawet przeciwstawnych znaczeń, a jednocześnie może być czymś ogólnym. Jednak taki paradoks musiał być

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, „op. cit.”, s. 85-86.

⁷ „Sokrates [...] nie oddzielał ogółów od bytów jednostkowych, i postąpił słusznie, nie oddzielając ich” Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 361.

wykluczony z sylogistyki najzdolniejszego ucznia Platona, który nie do końca zrozumiał, w jaki sposób dochodzimy do zasady konstytuującej treściowo (nie tylko formalnie) to wyrażenie. Platonowi nie chodziło tylko o „dobro moralne”, które jest możliwe do urzeczywistnienia w ludzkim działaniu, ale o „ideę dobra” rozumianą jako najwyższą zasadę metafizyczną, która ma uzasadniać nie tylko nasze działanie, lecz przede wszystkim całość istnienia, jako miary wszelkiego bycia dobrym (w tym oczywiście dobrego działania). Sama odpowiedź na pytanie: „Dobre, dla kogo?, czy też „Dobre, do czego?” tutaj nie wystarczy, ponieważ dzisiaj wiemy, iż każdy realny przedmiot jest *in statu nascendi*, a przez to istnieje nieograniczona możliwość bycia dobrym w perspektywie aktualizacji pełni sensu (wbrew Arystotelesowi np. woda nie jest prostym bytem, a istnieje dzisiaj wiele teorii struktury wody, nie tylko struktury dwóch pierwiastków, ale istnieje kilkadziesiąt odmian H₂O, stąd raczej za Platonem możemy powiedzieć, iż woda w realnym świecie może być w nieskończoność bardziej „wodnista”, czyli jednocześnie jeszcze bardziej dobra i prawdziwa⁸, nie mówiąc już, że złoto w praktyce może być zawsze bardziej czystym złotem, a człowiek może być zawsze bardziej ludzki).

Z tego względu arystotelesowska krytyka metafizyki „dobra” nie tyle pozbywa się samej idei z gry o rzeczywistość, ile unieważnia istotę rzeczywistej gry, jako niezdolnej do wytworzenia koniecznego sądu⁹, przy czym autor sylogistycznej konsekwencji, sam

⁸ Dlatego „dobra woda” jest dla wszystkich istot żywych zmysłowym bytem jakoś wyodrębnionym od innych (niemożliwym, jako byt prosty i praktycznie niemożliwym, jako wyodrębniona całość), a jednocześnie nieosiągalną wartością bycia czystą wodą, stąd dla jednych pożądana jest, jako „woda słodka”, dla innych „woda słona”. Oczywiście te ostatnie byty, które nazywamy „wodą”, zawierają najwięcej wody, lecz właśnie relacje i proporcje do innych bytów określają to, czy jest przyjemna, czy nieprzyjemna. Chociaż nie zawsze zbiór bytów dobrych z osobna, będzie tworzył dobrą całość i odwrotnie, nie każdy zbiór bytów szkodliwych z osobna będzie tworzył złą całość. Decydujące dla tego, co nazwiemy tu dobrostanem będzie miało funkcjonalne połączenie tego, co naturalne, źródłowe, szlachetne samo w sobie (czyste, niezmacone niczym innym, czyli jakiegoś odizolowane H₂O), również tego, co pożyteczne (płynne, stałe, zmineralizowane, wydestylowane itd.), a także czasami przyjemne (ciepłe, zimne, słodkie, kwaśne itd.). Abstrahuję tu od sytuacji człowieka przebywającego kilka dni na pustyni bez wody, dla którego każdy płyn zawierający choćby śladowe ilości wody będzie „dobrem najwyższym”. Nie wyciągając jakiś daleko idących wniosków, można nawet powiedzieć, iż tylko w sytuacjach ekstremalnych mamy na ogół jedyną sposobność zweryfikować, co tak naprawdę w życiu jest wartościowe, a więc to, że nie tyle coś „jest dobre”, lecz, że w ogóle jest dostępnym dobrem. Warto również zauważyć, iż osiągnięcie sto procent „wody z wody” jest teoretycznie możliwe, ale w stosunku do człowieka ta analogia jest całkowicie absurdalna, ponieważ człowieka nie możemy sprowadzić do jakiegoś projektu chemicznego.

⁹ Współczesna próba logiki „niearystotelesowskiej” (dynamicznej, komplementarnej, paradoksalnej) w odróżnieniu od logiki Arystotelesa nie tyle pragnie pluralizmu ontologicznego i epistemologicznego, co jedynie rozgraniczenia znaczenia tautologicznego określonego trwałością słowa, od znaczenia tożsamości określonej trwałością właściwości danej rzeczy (do której to tożsamości możemy się jedynie przybliżyć). Stwierdzenie, że *to, co jest, jest*, w tym kontekście będzie tylko postulatem, w rzeczywistości *to, co jest, staje się*, bowiem przedmiot nie jest identyczny we wszystkich ujęciach, przekraczając doświadczenie, mimo, że to ostatnie było jego źródłem. O ile logika Arystotelesa pokazuje nam, że pewne rodzaje zdań

nie do końca jest konsekwentny, ponieważ na szczycie hierarchii celów umieścił cel, który był przedmiotem dążeń sam w sobie, jako cel ostateczny, w imię, którego były podejmowane wszystkie działania, a który nazwał „dobrem najwyższym”. Zbliżając się w ten sposób do tezy Platona (przedstawionej w *Filebie*), że „najwyższe dobro” nie powstaje ani w życiu zgodnym z zasadami rozumu, ani w życiu poświęconym zaspakajaniu swoich pragnień, lecz w splocie rozumu i pragnienia, gdzie mimo wszystko rozum przewodzi pragnieniom. Tym samym najbardziej pożądane dobro nie wynika z jakiegoś odkrycia „złotego środka”, a jeszcze bardziej z odkrycia jakiejś jednej zasady typu „albo-albo”, lecz z odkrycia złożonej struktury tego zadania i możliwości jego swobodnego wypełnienia, zaś zło z jego redukcji do pragnienia lub nadużycia apodyktycznego rozumu.

2. Dobro wyboru i zło redukcji

To ostatnie ma miejsce wtedy, gdy człowiek działa tylko w zgodzie ze swoją bezwładną egoistyczną potrzebą zaspakajania swoich pragnień, bądź też tylko w zgodzie ze swym władczym i apodyktycznym rozumem, a nie zgodnie z odpowiedzialnym ograniczeniem swojej wolności, w którym refleksja chłodzi ochotę i odwrotnie, ochota rozgrzewa zimny rozum. „Ograniczona samowolność” jest paradoksalnie rzeczywistą wolnością, która nie występuje w opozycji do konieczności, lecz jedynie jest przeciwieństwem wszelkiego konwencjonalnego przymusu. Dlatego zgadzam się tu z Henri Bergsonem, że sam rozum wszystko paraliżuje, stąd takie pojęcia, jak „dobro”, „wolność” wydają się w jego wydaniu bardziej prawdziwe, niż to, do czego się odnoszą, choć jednocześnie trudno się z nim zgodzić, iż intuicja dobra i wolności ma tutaj panować nad rozumem. Wolność nie jest dobrem, które człowiek po prostu posiada, lecz

występujących osobno są „prawdziwe”, o tyle „logika komplementarna” pokazuje nam, że przestają być „prawdziwe” w połączeniu, gdy zawierają przynajmniej dwa opisy swojej dziedziny przedmiotowej, dotyczące tego samego uniwersum, a jednocześnie połączone w jeden opis prowadzą do sprzeczności. Co nie znaczy, że źródłem sprzeczności jest podejście komplementarne, lecz to, że komplementarność właśnie ujawnia mniej lub bardziej wyraźnie określoną nieporadność arystotelesowskiej logiki i semantyki. Co może oznaczać, iż opisy komplementarne mogą, ale nie muszą być związane ze sobą w ten sposób, że jeden stanowi negację drugiego, lecz, że dopiero w przypadku ogólnym przeczą sobie wyprowadzone z nich wnioski. Przykładowo zdania „X jest częstką” i „X jest falą” nie stanowią swoich zaprzeczeń, jednak w przypadku, gdy przyjmiemy, że tu i teraz tylko pierwsze zdanie jest prawdziwe, to zgodnie z klasyczną logiką musimy przyjąć, iż drugie jest fałszywe. Dlatego, że logika Arystotelesa nie potrafi wydobyć życiodajnej istoty sprzeczności, bowiem wymagana jest znajomość semantyki języka używanego w tych zdaniach, czyli w tym przypadku wzajemnego stosunku zakresów orzeczników „częstka” i „fala”. Taką wiedzą jednak logika nie dysponuje, dlatego sama z siebie nie może doprowadzić do wyłonienia istoty zaistniałej sprzeczności.

jest podstawowym zadaniem, wzywającym do ciągłego wznoszenia się ponad rozum i ponad ochotę, gdzie „bycie wolnym” jest wyznacznikiem rzeczywistego „bycia dobrym”, a jednocześnie „bycie dobrym” oznacza rzeczywiste „bycie wolnym”.

Możemy w tym miejscu zrozumieć tezę Friedricha W.J. Schellinga, że: „Jeśli zło polega na sporze dwu zasad, to dobro może polegać tylko na ich zupełnej zgodzie”¹⁰. Chociaż warto na marginesie zauważyć, iż sam autor tego cytatu, w jednej fazie swojej twórczości, przyjmował, zaproponowany przez Platona splot rozumu i pragnienia, pod przywództwem tego pierwszego, a w innej fazie, pod przywództwem tego drugiego.

Taka teza nie przekreśla tego, że spór może mieć charakter większego lub mniejszego zła, w którym mniejsze zło może być czymś lepszym, a zgoda może mieć charakter mniejszego lub większego dobra, w którym mniejsze dobro może być czymś gorszym. W tym sensie do istoty wolności nie tylko należy możliwość wyboru między dobrem a złem¹¹, ale między mniejszym a większym złem i między mniejszym i większym dobrem.

Bezpośrednio do pojęcia „dobra” oraz „wolności” wpisanych w „żywą całość” Schellinga, nawiązuje w swojej bogatej twórczości Bronisław F. Trentowski, który jednak inaczej stawia akcenty i w sposób oryginalny rezygnuje z ujęcia metanarracyjnego, jako statycznej syntezy dwóch zasad, ponieważ u tego ostatniego „dynamiczna całość” nie wymaga, ani jakiegoś przywództwa, ani absolutnej zgody, ani tym bardziej eliminacji różnicy, ale „swobodnej oscylacji”. Stąd „spór” nie musi mieć tylko konotacji negatywnych, lecz może być integralnym elementem w poszukiwaniu „dobra istotnego”, w podobnym znaczeniu, jak „wieczny spór” materii i ducha Heraklita, także „zgoda” nie musi być uspojniona i pozbawiona napięcia międzybiegunowego w postaci wyboru, czy też hipostazy, ale może być czymś na kształt „jedności

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 99.

¹¹ F. W. J. Schelling przyjmował, że pierwiastkiem świata i prajednią materii i ducha jest Absolut, jako najwyższe Dobro, znajdujące się wszędzie i przenikające wszystko, będące podstawą całego istnienia. A objawem jego jest tworzenie realnego świata, którego człowieczeństwo jest ostatecznym celem, i w którym uzyskuje najwyższy stan świadomości. Materia i duch, realizm i idealizm, pragnienie i rozum znajdują się wobec siebie w opozycji, lecz w porządku bezwzględnym są sobie zupełnie równe, są jednakowo uprzywilejowanymi biegunami całego istnienia, a ich schematem jest $A = A$. Ujmując jednak rzecz względnie – pragnienie idzie przed rozumem. W każdym bycie znajdujemy dwa pierwiastki: esencjonalny, dążący do zjednoczenia z Absolutem i egzystencjalny, szukający własnego indywidualnego bytu i wolności. Pierwszy nazywa światłością, drugi – ciemnością. Człowiek, w którym dominuje pierwiastek światłości (rozumu), jednoczy się z boską umysłowością i staje się dobry, ten, który idzie za pierwiastkiem ciemności (pragnienia) wyrzeka się tej jedności i zgody i staje się zły. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979.

przeciwieństw” Mikołaja z Kuzy, oznaczając mniejsze lub większe wychylenie między realizmem a idealizmem, rozumem i pragnieniem. Taka dwoistość (a nie bezwzględna jedność, czy dualizm) uświadamia nam fakt, iż w każdej sytuacji życiowej stoimy w obliczu nieredukowalnych biegunów: dobra i jego braku, zagrożenia i szansy, pożytku i szlachetności itd., a każda jednostka porusza się zawsze w całym splocie tych dynamicznych relacji w proporcjach dostosowanych do wieku i przedmiotu poznania.

„Jak możliwość przejścia i możliwość nieprzejścia stoją w nieskończonej potędze w równowadze, tak w środku ich znajduje się koniecznie wolne skłanianie się, raz na tę, inny raz na drugą stronę, **wolna oscylacja** [podkreślenie – W.A.], wolne rozstrzyganie się, czyli wolność wyboru. Tym sposobem otrzymujemy w nieskończonej potędze bytu trzy potęgi. W pierwszej zachodzi stosunek do bytu bezpośredni, w drugiej zaś pośredni, bo dopiero za cofnięciem się pierwszej nastąpić mogący. Tak tedy mamy: 1. skłonność do bytu, 2. skłonność do nicestwa, 3. wolne chwanie się między bytem a nicestwem. Chwanie się to, nim jakiegokolwiek przejście nastąpi, nie różni się bynajmniej od bezpośredniej potęgi, którą są obie przeciwne skłonności, stać się może atoli wtedy jedynie rzeczywistością, kiedy te w byt przejdą”¹².

Oznacza to, że byt możliwy jest do zidentyfikowania jedynie poprzez odwołanie się do jego negacji – którą Trentowski niezbyt szczęśliwie nazywa „nicestwem”, jako, że „nic”, „niebyt” nie daje się stopniować, natomiast „możliwość innobytu” owszem – niemniej najważniejsze jest tutaj to, że obie strony oscylacji, są nieodłącznymi częściami „bytu-myśli”¹³, którego „istnienie jest zorganizowanym, żywym systemem”, zawierającym w sobie nie tylko „jednię” wynikającą z bytu i jego negacji, prowadzącą wprost do systemu trychotomicznego, za którym ostatecznie opowiedział się Trentowski (choć na szczęście niekonsekwentnie), bowiem w *Chowannie* pojawia się „różnojednia” tego, co „było” i „jest” i jednocześnie, tego, co się „staje” i „będzie”.

Trentowski zdawał sobie sprawę, że zarówno dyktatura przedmiotu gloryfikująca absolut materii i zmysłu, jak i dyktatura podmiotu afirmująca absolut ducha i umysłu, a zatem bezwzględna rekonstrukcja bytu, jak i jego konstrukcja (nawet

¹² B. F. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, Warszawa 1974, s. 502.

¹³ Takie podejście jest zdecydowanie inne, niż zaproponował to Georg W.F. Hegel, czyniąc myśl pierwotną w stosunku do bytu. Istotą bytu i myśli było u niego to samo ogólne pojęcie, które miało tą samą logiczną naturę, zaś do takiej syntezy doszedł w ten sposób, że wyróżnił w pojęciu formę i treść. Pytając o treść danego pojęcia, uznał, że z treścią określonego pojęcia wiąże się treść pojęcia przeciwnego. W konsekwencji stwierdził, iż byt i niebyt (nicość) różnią się, co do formy, ale nie, co do istoty treści. Wobec tego myśl była rzeczywistością, a rzeczywistość myślą, zaś zrozumienie ogólnej istoty rzeczy oznaczało jednocześnie zrozumienie zasady istnienia świata realnego.

obiektywizowana w interpodmiotowym dyskursie), nie jest najlepszym sposobem zbliżenia się do rzeczywistości, również ogłoszona przez przedstawicieli „wielkich systemów” (Schelling, Hegel) absolutna jedność przedmiotu i podmiotu nie w pełni go zadowalała. Zatem nie zgadzał się ani z tezą, że rzecz jest całkowicie zależna od naszego sposobu myślenia, ani, że nasze myślenie jest całkowicie zależne od rzeczy. Nie zgadzał się również na jakiś absolutny pluralizm bytowy, jak i na jakąś absolutną syntezę rzeczy i myśli¹⁴, dlatego w jego koncepcji byt i myśl nie tworzą ani bezwzględnej jedności, ani bezwzględnej różnicy, lecz zawsze dynamiczną całość, którą nazywał „różnojednią”, „kojarznią”, „całostką”, „jaźnią”, „mysłem”, „miotem”, czyli oscylującym (w absolutnie niepowtarzalnych relacjach i proporcjach tego, co materialne i duchowe oraz zmysłowe i umysłowe) „istnieniem”.

Dlatego krytykował zarówno zredukowany do materii pseudo-realizm, jak i zredukowany do ducha pseudo-idealizm, domagając się rehabilitacji „duchowej materii” („somatycznego ducha”) Heraklita, bądź też „jedności przeciwieństw” Mikołaja z Kuzy, czyli ontologiczno-epistemologicznej „różnojedni”, w której pierwiastek esencjalny zakłada i dookreśla pierwiastek egzystencjalny i odwrotnie, a każda jednostronność prowadzi do zwyrodnienia epistemicznego, etycznego lub estetycznego. Chociaż proporcje tej „różnojedni” mogą w różnych okresach życia człowieka w filogenezie i ontogenezie przybierać różny kształt, to niezmienna jest „wolna oscylacja” między bytem a myślą, idealizmem a realizmem, przedmiotem i podmiotem.

Tym samym Trentowski tworzy zupełnie oryginalną koncepcję „różnojedni Dobra”. W której zło nie tylko nie jest odrębnym bytem, jak również nie jest zwykłą „ujemnią” (brakiem, prywatą przyjętą za Św. Augustynem) dobra pełnego, lecz brakiem wolnej oscylacji między możliwością jego wypełnienia a aktem jego spełnienia, między „dobrem twierdzącym” (dobrobyt realny) a „dobrem przeczącym” (dobrobyt idealny).

¹⁴ Warto tu zauważyć, iż w cieniu „absolutnej syntezy” Hegla mamy (rzadko interpretowaną) wersję „dynamicznej syntezy”, którą zaproponowali niezależnie od siebie Pierre J. Proudhon i Bronisław F. Trentowski, gdzie antynomiczne bieguny bytu i myśli nie tylko nie znajdują ostatecznego rozwiązania, lecz tak samo jak przeciwstawne bieguny ogniwa elektrycznego są przyczyną ruchu, życia i postępu. Obaj twierdzili, że zagadnienie tezy i antytezy nie polega na ich zlaniu się w jedno, co byłoby ich śmiercią, ale na ich „nieprzerwanie niestałej” równowadze („oscylacji prostującej układ”), zmieniającej się wraz z samym rozwojem człowieka i społeczeństwa. Sprzeczności tkwiące w rozwoju, nie prowadzą w ten sposób do rozwiązania za pomocą jakiegoś metarozumu strukturyzującego całość, lecz tylko za pomocą „wolnej woli” utrzymującej nieustannie „chwijną równowagę” między zantagonizowanymi biegunami. Warunkiem każdego rozwoju jest nie tyle ruch diachroniczny (negacja znosząca swoją poprzedniczkę), ile ruch synchroniczno-diachroniczny zachowujący różnicę i oscylację znaczeń, który w swym wahadłowym ruchu jest tylko odmłodzeniem tradycji, gdzie pozornie przeciwstawne znaczenia, opierają się w gruncie rzeczy na zawsze jednakowych, choć z różnych stron widzianych podstawach.

W rzeczy samej każde osobno aktualizowane dobro twierdzące i dobro przeczące nie jest istotnym (możliwie pełnym) dobrem, ale jest czymś gorszym, zredukowanym, czyli czymś złym. Dlatego każda jednostronność ograniczona tylko do tego, co tylko możliwe lub tylko realne, tylko zmysłowe lub tylko umysłowe, tylko użyteczne lub tylko szlachetne, niezauważająca braku innej możliwości dobra dookreślającego dobro cząstkowe, w stosunku do dobra możliwe pełnego, jest czymś złym.

W tym sensie można powiedzieć oczywiście, że jeśli czasoprzestrzenie nie ma nic absolutnego, to wszystko jest złe, ale też możemy powiedzieć, iż w stosunku do absolutu, istnieje coś bardzo blisko, dostatecznie blisko, niedostatecznie blisko, a nawet bardzo daleko, które to istnienie nie tylko nie ma nic wspólnego z naturą rzeczy, lecz nawet jej zdecydowanie zaprzecza. Nie mówiąc już, że będzie zawsze istniało jakieś „zło niczyje” wynikające z wyjątkowo nieszczęśliwego usytuowania bytu jednostkowego w koincydencie zdarzeń (np. choroba, kataklizm), jednak jest ono marginesem na tle zła, w którym pojawia się „brak świadomości braku”, w którym chcemy błędzić odbijając się od bieguna do bieguna naszego poznania, bo brakuje nam wiary, cierpliwości, troski, roztropności, umiarkowania, czy czasami odwagi i bezinteresowności naszej woli czynienia „dobra istotnego”.

3. W kierunku Dobra istotnego

Wizja dobra zaproponowana przez Trentowskiego daleka była od swoistej równowagi i spójności zasad, bowiem zawsze tam, gdzie wzrastała intensyfikacja ogólnej idei, tam malała możliwość swobodnej ekstensyfikacji i odwrotnie. Mówiąc inaczej, dyskomfort tej ambiwalencji (oscylacji 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, użyteczności i szlachetności, zachowania i poświęcenia. 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 miękkłość, 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”¹⁵.

Jak widzimy „rzeczywistość” nie jest tożsama u tego autora z „realnością”, bowiem realność jest tylko częścią rzeczywistości, czyli jej istnieniem stworzonym (*existentia cerata*), będącym w łączności z siłą stwórczą (*existentia creatrix*), której najwyższą znaną nam formą rozwoju jest człowiek, będący zarazem stworzonym i stwarzającym, „stniejącym” i istniejącym, nie na zasadzie „albo-albo”, przyczyniając się w ten sposób do szerzenia zła, lecz na zasadzie „jedności przeciwieństw”, które tylko tak odkrywa w labiryncie istoty i istnienia „najwyższe dobro”. Zatem „człowiek rzeczywisty” jest człowiekiem „dobrym istotnie” i *vice versa*, który swobodnie oscyluje i w zbliżony sposób kieruje się w swoim życiu wiarą i wiedzą, surowością zasad i łagodnością środków ich aktualizacji.

„Bóg, jako źródło święte wszelkiej naturalnej i moralnej doskonałości, jako stność¹⁶ bezwzględna w strzeni i wieczności jest bezwarunkowym Dobrem; nie może zatem ani źle czynić, ani być pierwszą złego na ziemi przyczyną; człowiek zaś jest, jako nie Bóg sam, ale bóstwo ziemskie, czyli jako istność względna w przestrzeni i czasie, zawarowanym Dobrem; ma zatem, będąc zwłaszcza wolnej woli dzierżycielem – chociaż jest w swej istoty jądrze bóstwem, chociaż w swej boskiej naturze jest Dobrem – wrodzoną skłonność do Złego i jest twórcą Złego na ziemi. Chcąc więc wychowańca twego należycie ukształcić, czyli chcąc jego bóstwo *in potentia* przemienić w bóstwo *in actu*, staraj się zawarowane Dobre jego natury czynić coraz bezwarunkowniejszym, coraz więcej nieograniczonym, czynić boskim, istnym Dobrem. Boskie i ludzkie Dobro ma zarówno pożytek i szlachetność za swe organiczne połowice. Że zaś Złe nie jest przeczeniem Dobrego, ale jego ograniczeniem, czyli, mówiąc właściwie, jego ujemnią, lub też z łacińska, nie jest negacją, ale prywatją [*privatio* – uwolnienie, wyrzeczenie – W.A.]; ma zatem, równie jak Dobre, pożytek i szlachetność za połowice swoje. Pożytek i szlachetność w przyjacielskim sojuszu są Dobrem; pożytek i szlachetność w nieprzyjacielskim rozbracie są Złem. Jedno [tu, jako „jedność przeciwieństw” – W.A.] mamy Dobre, dwa [osobno, dualistycznie – W.A.] Złe. Pożytek w samotnym ostępie jest twierdzącym; szlachetność w samotnym ostępie przeczącym Złem. Twierdzące Złe jest moralnym szatanem, przeczące Złe moralnym aniołem”¹⁷.

¹⁵ B. F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. I, Wrocław 1970, s. 111.

¹⁶ Wyjaśnienie tego neologizmu, jak i innych znajdzie czytelnik w słowniku B. F. Trentowski, *Chowanna (Myśli wybrane)*, oprac. W. Andrukowicz, Kraków 2010, s. 185-192.

¹⁷ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, *op. cit.*, s. 71-72.

Zdaniem Trentowskiego, dobro, podobnie, jak u Platona, jest nie tylko „dobrem moralnym”, które jest możliwe do urzeczywistnienia w ludzkim działaniu, ale przede wszystkim „ideą dobra” rozumianą, jako najwyższa zasada metafizyczna, która ma uzasadniać nie tylko nasze działanie, lecz przede wszystkim całość istnienia, jako miary wszelkiego bycia dobrym (w tym oczywiście dobrego działania), zaś zło jest wynikiem braku „dobra istotnego”, czyli efektem rozbicia (dualizmu) jaźni na rozum i pragnienie, na ciało i duszę, na moralność i szczęście, na różnicę i jedność. Jednym słowem jest swoistym rodzajem schizofrenii w działaniu człowieka, który neguje istotę „realizmu idealistycznego”, bądź „idealizmu realistycznego”, jest pożytkiem bez szlachetności, lub szlachetnością bez pożytku (nieszlachetnym pożytkiem lub niepożyteczną szlachetnością).

Same przyjemności zmysłowe się nie kumulują i są przez to ulotne, same przyjemności duchowe wymagają wyrzeczeń i mogą być złudne dla naszej egzystencji, dopiero w trudnej jedności (jako funkcji, a nie sumy takich, czy innych przyjemności) tego, co zmysłowe i duchowe staje się człowiek trwale dobry. Jednak dobro nie pojawia się samoistnie z zaświatów, lecz tworzone jest w meandrach oscylacji tego, co pożyteczne i szlachetne, nie jedynie w sensie użytecznym i moralnym, lecz także w sensie pragnienia najwyższego dobra i stania się bytem najwyższej próby. Zło rodzi się w sytuacji, gdy człowiek goni za pożytkiem (prywatnym, partykularnym), a jednocześnie „szlachetność depcze nogami”, bądź odwrotnie, goni za szlachetną utopią (nierealnym marzeniem, złudzeniem), a równocześnie pożytek odkłada na później, który czasami nigdy nie nadchodzi.

Biorąc pod uwagę pewne uproszczenia Trentowskiego (sprowadzające wszystko do jednej pary oscylacji), można oczywiście rozszerzyć te wahania człowieka: niepożyteczna przyjemność – nieprzyjemny pożytek, niepożyteczna przyjemność – nieprzyjemna szlachetność, przyjemny pożytek – nieprzyjemna szlachetność, nieprzyjemny pożytek – przyjemna szlachetność, przyjemny pożytek – przyjemna szlachetność, które mogą mieć większe pretensje zarówno do dwoistości przedmiotu, jak i dwoistości podmiotu. Ważniejsze jednak jest to, że niezależnie od ilości par i biegunów tej oscylacji, Trentowski docenia jej znaczenie dla pełnego rozwoju każdego człowieka, którego natura jest potencjalnie dobra, lecz w „żywostanie” jest ciągłą oscylacją między zachowywaniem dobra jednostkowego i poświęcaniem się dla dobra

ogólnego¹⁸. Chociaż nie zawsze przyjemności zmysłowe dają szczęście w dłuższej perspektywie, a często ich przepełnienie przynosi apatię i znużenie, zaś „zasługi” dla innych niosą często brak drobnych przyjemności tu i teraz, lecz w zamian dostajemy antycypowany stan szczęśliwości, który może być silnym motorem nie tylko dla naszego życia.

Możliwość czynienia dobra i zła jest warunkiem naszej natury, szczególnie naszej rzeczywistej wolności. „Bez Złego, które jest drogą do Dobrego, nie byłoby Dobrego na ziemi”¹⁹. „Gdybyśmy zgrzeszyć nie mogli, byłibyśmy nie ludźmi, ale zwierzętami”²⁰. Zło jednak nie ma tu nic wspólnego z koncepcją manicheizmu²¹, lecz zawsze jest złem dla podmiotu różnorodnie widzącego, myślącego, odczuwającego, wpisanego w czasoprzestrzenną i lokalną koincydentalność rzeczy oraz w strukturalną złożoność jaźni, bądź jest złem podmiotu zagubionego w tym, co widoczne i niewidoczne, świadome i nie-świa-dome, wieczne i skończone, doskonałe i zepsute.

„Złe jest silnym pierścieniem niewidzialnego węża dusiciela, który od pierwszej chwili życia naszego nas ściska; jest ograniczeniem bóstwa naszego przestrzenia i czasem, walką z niedoskonałością, znojem niezmiernym punktu matematycznego w żywostanie i wielkich istności przestworzach, którym jesteśmy, pragnącego rozdać się aż do nieograniczonej kuli doskonałości boskiej; jest skupieniem

¹⁸ Możemy tutaj znaleźć podobne stwierdzenie u Hegla: „Obie wyżej wymienione strony, [które miały to do siebie,] że dobro ujmowane od każdej z nich [z osobna] stawało się abstrakcją, nie są już [od siebie] oddzielone, lecz w walce i dzięki walce dobro założone jest jednocześnie na oba sposoby. Ale świadomość cnotliwa przystępuje do walki przeciw biegowi świata jako przeciwko czemuś przeciwstawnemu dobru; tym [zaś], co on jej w tej walce oferuje, jest ogólność nie jako ogólność tylko abstrakcyjna, lecz jako ożywiona przez indywidualność i coś istniejącego dla innego, czyli jako ożywiona przez indywidualność i coś istniejącego dla innego, czyli jako rzeczywiste dobro. Tam więc, gdzie cnota dobiera się do biegu świata, natrafia zawsze na takie miejsce, które są egzystencją samego dobra, [dobra,] które jako [być] sam w sobie biegu świata jest nieodłącznie wplecione we wszystkie jego zjawiska i w jego rzeczywistości ma również swoje istnienie; bieg świata jest więc dla cnoty czymś, czego nie wolno jej zranić [*unverwundbar*]. Takimi właśnie egzystencjami dobra, a więc stosunkami nietykalnymi, są wszystkie momenty, które sama cnota miałaby w tej walce [*darán*] wystawiać w sobie [na niebezpieczeństwo] i poświęcać. Dlatego walka może być tylko oscylowaniem między zachowywaniem i poświęceniem”. G. W. F. Hegel *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 252-253.

¹⁹ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, t.1, *op. cit.*, s. 89.

²⁰ Tamże, s. 94.

²¹ Istotą manicheizmu jest radykalny dualizm ontologiczny, sprowadzający się do tezy, że istnieją dwa wrogie wobec siebie praelementy rzeczywistości: Dobro (Światło) i Zło (Ciemność), a dualizm ontologiczny rozciąga się na antropologię i etykę. Dusza podąża za Światłem i jest dobra, ciało zaś podąża za Ciemnością i jest z natury złe. Zbawienie duszy polega na przewyciężeniu ciemnego, materialnego i zmysłowego elementu ludzkiej natury, natomiast upadek człowieka związany jest ze zwycięstwem ciała nad duszą.

wszechmocy w marne ziarenko żyjącego orzecha; jest utrudnieniem naszej spójni z Bogiem, co właśnie Złem przyrodzonym, pierwotnym, dziewiczym, lub też grzechem pierworodnym się zowie”²².

Oczywiście Trentowski inaczej rozumie pojęcie „grzechu pierworodnego” nie, jako winy człowieka, lecz wynikającego z sytuacji, w której człowiek jest niejako od swego początku w filogenezie i ontogenezie skazany na wieczny brak i wieczne doskonalenie. Jednym słowem człowiek jest z natury istotą grzeszną i pełną niedoskonałości, a jednocześnie przepełnioną pragnieniem wolności i bycia doskonałym. W tym sensie jest jakby zawieszony między możliwością a niemożliwością i sięganie po niemożliwe jest jego zanurzeniem się w boskości. Tak się dzieje, ponieważ dobro przychodzi nie tylko z przeszłości, ale także z przyszłości, a zło jest „meteorom terażniejszości”, „dokuczliwym niczym”, bądź, jak pisał współcześnie Józef Tischner, jest „nieszczęsnym darem wolności”²³, to znaczy wolności, w której mimo wszystko: „Uczucie egzystencjalnej goryczy ma głębokie korzenie”²⁴.

„Dobre jest; Złego nie ma i być nie może. Nasza Ludzka natura jest dobra, i to bez warunku. Złe nie jest przedmiotem umysłowości i prawdziwego myślenia; ale jest przedmiotem krótkiego wzroku człowieczego rozumu [tu zmysłu – W.A], jest zjawiskiem w umiejętności, które zowie się fatamorgana w naturze, jest czymś dymem kurzącym się z pustej głowy komina. Kto o Złem, jakby o rzeczy istotnej, rozprawia, ten nie zajrzał w głębokości prawdziwego Bytu i bierze Pozór za Byt, obrót Słońca koło Ziemi za obrót Ziemi koło osi; ten nie wie, co myśli, nie wie, co mówi i uczy. [...] Jak duch i natura, jak byt i nicestwo tak są Dobre i Złe tylko we względnej różni rzeczami innymi, w bezwzględnej zaś jedni rzeczą zupełnie tąż samą; tylko dla wszystko ostrą umiejętność anatomiczną brzytwą rozpruwającego rozumu, rzeczami różnymi, dla umysłu zaś, w którego oku ducha wszystkie różnice znikają, rzeczą jedną. Nie rozum, ale umysł zagłębia w tajnie głębokie świętej prawdy i patrzy w serca kryształ tej niewidzialnej bogini; nie rozum, ale umysł podnosi tutaj głos i rzecz rozstrzyga. Złe zaś jest ułudą krótkowidzącego i jedynie królem zmysłowości będącego rozumu; jest znikomym meteorom, przesądem, niczym”²⁵.

Niedostatek umiejętności refleksyjnego oglądu nad istotą ludzkiego losu, który nie musi wynikać z jakiegoś fatum, lecz jedynie ze zderzeń różnych trajektorii zdeterminowanych zjawisk, które same w sobie nie są ani złe, ani dobre, natomiast nasza w nich obecność może być dla nas szczęśliwa lub nieszczęśliwa. Nie mówiąc już, że „brak świadomości braku”, czyli „wyrodzenie się umysłowości” prowadzi do

²² B. F. Trentowski, *Chowanna...*, t. 1, *op. cit.*, s. 95.

²³ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

²⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1992, s. 181.

²⁵ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, t. 1, *op. cit.*, s. 87.

nieprzyjemnych niespodzianek i postrzegania zła, jako bytu, podczas gdy jest to zło dla nas. Wskazując tym samym, przynajmniej na dwa rodzaje zła²⁶.

Dobry środek może realizować zły cel (jednostronny) i odwrotnie, zły środek może realizować dobry cel: „Nieszczęście nasze jest najdoskonalszą akademią”. Człowiek, który dopuszcza się zła nie reprezentuje całej swojej natury (cielesno-duchowej), reprezentuje jedynie jednostronnie swoje ciało (stając się podobnym do zwierzęcia, które mimo wszystko nie ma wyboru) lub tylko swego ducha (stając się demonem zła, terrorystą narzucającym swój punkt widzenia). Tylko dobro jest rzeczywistym celem (paradoksalnym) każdego (oczywiście zdrowego psychicznie i społecznie człowieka), zło jest tylko półśrodkiem. „Kto działa mądrze, działa dobrze”. Lecz bez złego, jako braku, który musi pojawić się na drodze do dobrego, nie byłoby żadnego doskonalenia. Każde zepsucie służy też naprawie, niezależnie, czy jest cielesne, czy duchowe, zmysłowe, czy umysłowe.

„Umysł i rozum [tu w znaczeniu rozumu empirycznego, zmysłu – W.A.] są odwiecznymi wrogami. Umysł ogłasza Złe nedorzeczą, pozorem, marzeniem, rozum znajduje wiele Złego na świecie i musi koniecznie uznać je rzeczywistością [...]. Ale tym sposobem tworzą się dwa stronnictwa: stronnictwo wiary i stronnictwo myślenia. Jedno uważa ludzką naturę za zepsutą i chce dziecię przez wykorzenienie w nim Złego do Dobrego prowadzić; drugie oświadcza, że ludzka natura jest dobra i że człowieka li przez pielęgnowanie i rozwikłanie dobrej w nim natury wychowywać należy; pierwsze utrzymuje, że Złe miało początek, drugie zaś, że Złe jest niczym, a zatem żadnego początku mieć nie mogło. Oba te stronnictwa nienawidzą się wzajem i wieczny bój z sobą wiodą, oba mają równie słuszność, jak i niesłuszność, ponieważ to i owo jest jednostronnością. Tylko w styczni przeciwieństw, tylko w spójni bojujących stron, tylko w sojuszu dwu przeciwnych prawdziwej umiejętności czynników leży prawda i rzeczywistość”²⁷.

Trentowski chce nam tu powiedzieć, że tak samo, jak wiara wobec nauki nie musi mieć charakteru ontycznie antagonistycznego, tak samo dobro wobec zła. U podstaw rozwiązania przez niego problemu dobra i zła, nie leży ani punkt widzenia jednostronnie „metafizyczny”, ani jednostronnie „fizyczny”, lecz dynamicznie zjednoczony. Zło nie stanowi jakiejś przeciwstawnej dobru (bytowi) zasady i ontologicznie jej równorzędnej, tym samym jakiejś formy dualizmu bytowego, ale także nie jest innobytem (pozorem). Problem zła widziany jest w perspektywie możliwości człowieka, w tym jego

²⁶ „Więc pokazuje się, że istnieją w duszy te dwa rodzaje zła. Jeden z nich szerokie koła nazywają złym charakterem, a to jest najoczywistej choroba duszy. [...] A drugi rodzaj nazywają niewiedzą, ale nie chcą się zgodzić, że to jest zło, które tylko w duszy powstaje”. Platon, *Sofista, Polityk... op. cit.*, s. 23.

²⁷ Tamże, s. 90.

odpowiedzialności za zepsucie i doskonalenie siebie i świata. W tej perspektywie zło jest wprawdzie pewną negatywnością, niezrealizowaniem dobra, ale dzięki świadomości owej możliwości i odpowiedzialności za rozwój „pełnego dobra”, otrzymuje pewien wymiar „realny”. Staje się tym, co sprzeciwia się rzeczywistej możliwości rozwoju, nie jest nieobecnością dobra, ale właśnie świadkiem jego mniej lub bardziej wyraźnej obecności. Chociaż, jak mówi Trentowski, zło jest drogą (środkiem) do dobra, to jeszcze nie znaczy, że jest czymś pozytywnym (w sensie ontologicznym), dobro nie może wyłonić się ze zła, bo jego w istocie nie ma (zresztą absolutny plus i absolutny minus musiałyby się unicestwić). Zatem zło istnieje przede wszystkim w naszej ludzkiej świadomości, jako odczuwanie bólu, smutku, czy złości, jednak owe sygnały mają właśnie za zadanie uświadomienie i zniwelowanie braku, który jest „negatywną” stroną dobra, spełniającą „pozytywnie” owo zapośredniczenie dobra. Przełamanie tej ambiwalencji daje właśnie koncepcja oscylacyjnej różnojedni. Bez tej świadomości człowiek jest poza dobrem i złem, a nawet stał się człowiekiem, gdy zyskał tę świadomość.

„Stworzenie przeto jest względną bezwzględnością, warunkową bezwarunkowością, czyli zawarowanym Bogiem, bóstwem. (...) Zawarowane i ograniczone bóstwo jest i nie jest bóstwem; zawarowane i ograniczone Dobre jest Dobrem i Złem. Człowiek tedy jest zawarowanym i ograniczonym Dobrem, co jest Dobrem i Złem zarazem, ma więc równie skłonność do Dobrego, jak do Złego”²⁸.

Ów brak zaktualizowanej absolutnej doskonałości (jej warunkowość i ograniczenie) jest istotą naszego życia, bodźcem do pracy nad sobą, przekształcenia naszej istoty *in potentia* w istotę *in actu*. Gdyby jego dobro było bezwzględnym i bezwarunkowym dobrem, nie byłoby żadnego powodu do rozwoju i doskonalenia. Rozwiązanie nie leży po żadnej stronie tej dynamicznej gry przeciwieństw, lecz w oscylacyjnej „spójni swych walczących z sobą połowic”.

„Złe jest jedynie skutkiem koniecznym objawienia się Dobrego; warunkiem bezwarunkowości przechodzącej w przestrzeń i czas; ograniczeniem nieograniczoności oddychać życiem ziemskim poczynającej i w jednostce, albo raczej w jednej swej całości, równie jak słońce w jednym promieniu zamkniętej; (...). Złe nie panuje zatem w stni, ale w istni; nie w Bogu-człowieku, ale, jeśli rzecz ściśle weźmiesz, w bóstwie-człowieku, nie w wiecznej naszej, ale w naszej czasowej sobistości i jaźni. Złe jest Dobrem spętany na ziemi jak pegaz niebiański rumakiem spętany na łące. Bóg sam jest Dobrem

²⁸ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, t. 1, *op. cit.*, s. 91.

nieograniczonym; Bóg w człowieku Dobrem ograniczonym, a zatem Dobrem w masce żelaznej Złego. Złe nie jest Boga efektem, ale defektem; nie jest zdrowiem, ale chorobą; nie jest wolnością, ale niewolą; nie jest Dobrem istotnym, ale Dobrego istotnego Ujemnią w całej naturze rozlaną, będącą warunkiem nieodzownym jawu i życia. Złe nie jest przeczeniem Dobrego, jak to spekulacja uważa, i dlatego je innobytem, czyli zmysłowym pozorem ogłasza, ale jest Dobrego ograniczeniem, oberżnięciem; nie jest jego samodzielnym wrogiem sąsiadem, nie jest mocarstwem kraj jaki zdobywającym, ale nieprzyjacielem domowym, zdrajcą własnego kraju, trucizną, w rozłódze naszej się rodzącą; Złe nie jest Złem, ale niedoskonałym Dobrem. Złoczyńca nie jest szatanem, lecz niedobrym człowiekiem, co upadł i stał się zwierzem”²⁹.

Zło jest tylko możliwością ograniczania i prywatności dobra, a możliwość ta może stać się „niemożnością przez dobre wychowanie, naukę i oświatę, przez podniesienie naszej jaźni” do rangi naszego bóstwa *in potentia*. Naszym celem jest dobro „nieograniczone”, zaś dobro ograniczone jest „pochopem wiodącym nas do naszego przeznaczenia”, a zatem środkiem do naszego celu. W tym sensie nie tylko człowiek, ale praktycznie każda rzecz jest w swojej potencji nieograniczona, ogranicza jedynie ją przestrzeń i czas. Dlatego dobro jest dwoiste: „jedno jak doskonałość fizyczna i teleologiczna w każdym utworze natury, drugie jako doskonałość w wolnej woli użyciu”³⁰. To ostatnie charakterystyczne jest tylko dla człowieka. Dla którego zło jest „matnią, w której bóstwo nasze splątane”, a dobro jest za bardzo „nieoznaczone, za niedokładne, za rozległe”. Z jednej strony, dobre może być to, co jest użyteczne, co jest środkiem do każdego celu, z drugiej strony, może być nim sam cel szlachetny. Zdaniem Trentowskiego, istotne dobro nie leży ani w samym pożytku, ani w samym celu, lecz w „spójni” i „przymierzu realności z idealnością”. Stąd „dobro istotne”:

„Jest szlachetnym pożytkiem, jako środek do działania, lub też pożyteczną szlachetnością, jako cel działania. W środku przeważa pożytek, w celu szlachetność, bo to jest rzeczy naturą; przecież pożytek ten ma być szlachetny, a szlachetność ta pożyteczna. Dlatego też w moralności naszej ma być równie środek, jak cel dobry, tj. pożyteczno-szlachetny. Do tego pojęcia istnego Dobrego każdy przyjść musi, kto na smugach etyki usiłuje zjednoczyć praktykę z teorią i zostać panem **żywej syntezy** [podkreślenie – W.A.], kto stroni od Martwego Morza odrąbanej myśli realności i od błędnych ogników odosobnionej w wysokim eterze idealności; kto kocha przedwieczną, odwieczną i wieczną Rzeczywistość”³¹.

²⁹ Tamże, s. 92.

³⁰ Tamże, s. 94.

³¹ Tamże, s. 98.

Według Trentowskiego, człowiek przez swoje działanie może zmieniać świat i siebie samego na lepsze, jeśli zostanie „panem żywej syntezy” a nie niewolnikiem swojego ciała lub swojego ducha. Osiągnie to jednak tylko wtedy, gdy zachowa choćby „chwijną równowagę” między zachowaniem siebie a ucieczką od siebie, między „zabijaniem czasu” a jego twórczym i dobrym „wypełnieniem”³². Gdy całą uwagę skoncentruje nie tylko na działaniu ekstraspekcyjnym, by zapomnieć o sobie, by nie czuć dramatu nieuchronnego przemijania, zwłaszcza, gdy usiłuje zamknąć (ukryć) siebie w swym dziele (za którym czasami nie nadąża). Bądź też, gdy całą uwagę koncentruje na działaniu introspekcyjnym, by zapomnieć o tragicznej walce z oporem „materii”. Wtedy zamiast „myślenia urzeczowionego”, czy jakby powiedział Michaił Bachtin „myślenia uczestniczącego”, prym wiedzy przedmiot myślenia lub podmiot myślenia, zamiast aktywności „podmiotowo-przedmiotowej” do głosu dochodzi „czysta” aktywność przedmiotowa (rzeczowa, szukająca tylko realnego pożytku) lub aktywność podmiotowa (myślowa, szukająca tylko idealistycznej szlachetności).

4. Szlachetny pożytek

Zdaniem Trentowskiego, możemy działać w sposób dobry „istotnie i pełnie” lub możemy działać w sposób dobry-pożytecznie tylko dla jednostki lub wąskiej grupy interesów, a jednocześnie zły-szlachetnie dla człowieka w ogóle, i odwrotnie, w sposób dobry-szlachetnie dla całej ludzkości (Trentowski nazywał to „anielską wścieklizną”), a zły-pożytecznie dla konkretnej jednostki, która nie rozumie, nie może lub nie chce w tym działaniu partycypować. Te cztery przypadki są tylko „półdobrem”, czyli w rzeczywistości czymś gorszym od „dobra pełnego”, które mogą być odbierane, jako zło. „Dobro istotne” jest pożytkiem i szlachetnością „w jedni, złe w rozdwojeniu”. Brak

³² Warto przytoczyć tu myśl Romana Ingardena: „Pogrążony w czasie, do siebie jako do istoty niepodległej czasowi wiecznie tęskniący człowiek czuje się zagrożony przemijaniem i niewiadomą nicością jutra. Nie uświadamiając sobie tego, chce uciec od siebie, o sobie samym zapomnieć. Stara się nie wiedzieć, że nieuchronnie przemija, że z każdą chwilą kończy się jak wypalający się żar. <<Zabija czas>>: wynajduje zajęcia, którymi by <<wypełnił>> czas, i całą uwagę swą koncentruje na robocie, bez której mógłby się obejść. By nie czuć się osamotniony i obcy na świecie, stwarza sobie fikcję obowiązku wobec czegoś, czego właściwie nie ma, co jest nieważne, ale co sam sobie wytworzył i czemu – nie przyznając się do tego – nadaje pozór doniosłości i istnienia. Odłogiem pozostawia samego siebie, by służyć czemuś innemu. Zamiast być przez pozostanie przy sobie, przez uchwycenie siebie w każdym bólu i w każdej radości, i w każdym wysiłku i zwycięstwie, zatracą się bezpowrotnie. Nie wie, jak wiele traci. Myśli, że buduje świat dokoła siebie i siebie w tym świecie, a tymczasem tłumi tylko własny lęk przed groźącą mu pustką. I przez to tym bardziej już dziś pustką się staje”. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 65.66.

pełnego dobra, tworzy miejsce dla zła, które może przybierać zarówno szaty praktycznej ekstensyfikacji (szatana), jak i teoretycznej intensyfikacji (anioła)³³.

„Pożytek odosobniony jest szatanem, jest nasieniem Złego na smugach jaźni niewinnej, z którego z czasem urodzić się może obfite żniwo dla starego ludzkości kumotra Belzebuba. Odwieczną przeciwnicą i nieprzyjaciółką pożytku jest odosobniona szlachetność. (...) Ponieważ ona jest przeciwnicą i nieprzyjaciółką pożytku, ponieważ sądzono, że Złe i Dobre są nie stosunkiem ujemności, ale przeciwieństwem, ponieważ więc, uznawszy pożytek za Złe, szlachetność pokazała się Dobrem. Był to naturalny skok z jednej ostateczności w drugą, ale nie było jeszcze prawdą. Szlachetność jest, równie jak pożytek, rzeczą dobrą, gdyż oboje są równie koniecznymi, wiecznymi i uprzywilejowanymi czynnikami Dobrego; odosobniona szlachetność jednak jest, jako i pożytek odosobniony, rzeczą złą, bo jest Dobrem jednostronnym, Dobrem, iż tak rzeknę, bez ciała; pożytek jest Dobrem twierdzącym, a szlachetność Dobrem przeczącym, zaczem ani on, ani ona Dobrem rzeczywistym, a więc Złem”³⁴.

Pożytek, czyni z nas człowieka realnego, uganiającego się za potrzebami materialnymi, szlachetność, czyni z nas człowieka idealnego, dążącego do realizacji potrzeb duchowych. Zły jest czyn, nawet najbardziej pożyteczny dla nas, gdy nie tylko nie jest zgodny z potrzebami innych, ale na dodatek depreczujący potrzeby innych lub odwrotnie, gdy jest pożyteczny dla jednych, a niszczący dla drugich. „Zły jest czyn, nawet najszlachetniejszy, skoro ani bliźniemu, ani nam niepożyteczny”³⁵. Jeden i drugi nie kieruje się wolną wolą, ale jedynie samowolnością, jeden i drugi jest „półdobrem”. Pierwszy ma „wszystkie wady szatana” drugi „wszystkie wady anioła”. „Anioł jest równie niebezpieczny jak szatan! (...) Na tożsamości anioła z szatanem, przy

³³ Nasuwa się tu pewna analogia z rozróżnioną, przez Karola Wojtyłę, instynktowną dynamiką natury i dynamiką samostanowienia osoby. Jak pisze, życie ludzkie charakteryzuje się ciągłym napięciem pomiędzy wolą stawania się lepszym (szlachetniejszym), a potencjalnością ciała (tym, co tylko pożyteczne, czy też użyteczne). W każdy akt chcenia jest wpisana „gotowość wychodzenia ku dobru”. Dokonując wyborów, człowiek czasami wybiera dobro pozorne, a rezygnuje z wysiłku sięgania po „dobro prawdziwe”. Gdyby rozstrzygnięcie tego dylematu miało jedynie charakter myślowy, to moglibyśmy to jedynie nazwać błędem, ponieważ jednak włącza się w nie akt naszej woli, to mamy do czynienia ze „złem moralnym”, czyli jakimś unicestwieniem możliwości realizacji dobra prawdziwego. Zdaniem K. Wojtyły nie wystarczy myśleć, o tym, co chcę zrobić, trzeba jeszcze dokładnie rozpoznać przedmiot naszego działania i rozsądzić, co zawiera jego „zewnątrzny wymiar” wobec człowieka (materialny) i „wewnętrzny” (duchowy), będący jego przeżyciem. W takim akcie poznania-sądzania ujawnia się szczególnie stosunek przedmiotu do przedmiotu (transcendentny i przeżywany), chociaż zawsze poprzedza go akt rozstrzygnięcia. Człowiek może znajdować pożytek i szlachetność zarówno w podmiocie, jak i przedmiocie, a czynem pieczętuje swe odkrycie prawdziwego dobra. Sama wola człowieka nie może być rozumiana, jako wystarczająca „zdolność do chcenia” przedmiotu, a powinna być „zdolnością do samodzielnego odpowiadania na ich wartość”, z którą łączy się odpowiedzialność. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Londyn 1964.

³⁴ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, t. 1, *op. cit.*, s. 568.

³⁵ Tamże, s. 569.

całym ich przeciwieństwie, pokazuje się z najłatwiejszej strony nasza Różnojednia”³⁶. Różnojednia pożytku i szlachetności jest u Trentowskiego nie tylko związana z bardzo ważnym pojęciem „człowieka rzeczywistego”, ale także z pojęciem „**mysłu**”.

„Człowiek rzeczywisty jest etycznym szatanem i etycznym aniołem w jednej harmonii i osobie; kocha równie pożytek, jak i szlachetność, a więc Dobre istotne, ma równie rozum [tu zmysł – W.A.], jak i umysł, zaczem myśł [jako różnojednia zmysłu i umysłu – W.A.]; widzi przeto prawdę nie tylko w krainach poznania, ale i na smugach czynności. Będąc człowiekiem realnym i idealnym od razu, umie on wszędzie jednoczyć ziemię z niebem i tym sposobem zapewniać innym oraz sobie prawdziwą szczęśliwość, umie zastosować się do wszelkich okoliczności, wnet otrzymać nad nimi berło panowania i nadać im należyty kierunek. Jego wola zgadza się zawsze z wolą Boga i ludzi, dlatego też towarzyszy jej wszechstronność. Ledwie rzekł słowo, już przekonał, serca i myśli zdobył, cały lud ma za sobą, bo przez jego usta wymówiło się to jedynie, co ciemną i niewyraźną chęcią wszystkich było. Cześć ogólna otacza go dookoła i jest jego gwardią przyboczną; władza nad światem ciśnie się gwałtem w jego ręce, chociaż jej nie szuka; lecz nic dziwnego, za mądrością prawdziwą idzie cześć i władza. Jest to Perykles na większą lub mniejszą skalę. Zrób przeto jaźń działającą twego wychowawca rzeczywistym człowiekiem i nadaj jej myśł do stniejącej i istniejącej rzeczywistości”³⁷.

Jest to optymistyczna (choć nie utopijna) koncepcja „mysłu”, w tym „mysłu moralnego” swego rodzaju bóstwa-człowieka, który do końca nie jest nigdy „etycznym szatanem”, ani „etycznym aniołem”, ale obydwoma w różnojedni. Ważne jest to, że w przestrzeni między „ziemią” a „niebem” nie pojawia się albo „człowiek-szatan”, albo „człowiek-anioł”, lecz zawsze jest to bardziej „szatan” lub bardziej „anioł”. I, co najbardziej istotne, przewaga jakiegoś czynnika rozwojowego nie wykluczała przeciwnego, a o jego dominacji decydują proporcje. Człowiek rzeczywisty rozwija się i formuje zarówno w „krainach poznania, ale i na smugach czynności” (nie powinno być sporu, zdaniem Trentowskiego, między zwolennikami kształcenia poprzez treści i poprzez czynności, poprzez poznanie i poprzez przeżycie). Kierunek poszukiwań i dążeń do rozwoju człowieka rzeczywistego nadają przeciwstawne, choć w gruncie rzeczy niesprzeczne znaczenia: tego, co „stnieje” i tego, co istnieje. W pierwszym przypadku możemy mówić o „czystej” możliwości rozwoju człowieka (*in potentia*), którego znaczenie ma charakter transcendentalny, w drugim przypadku będzie to odpowiedź na realną (*in actu*) ludzką codzienność życia, której znaczenie ma charakter egzystencjalny. Rzeczywisty człowiek, znaczy nieutożsamiany ani z tym, co realne, ani

³⁶ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, s. 581.

³⁷ Tamże, s. 582.

z tym, co idealne, a jednocześnie kojarzący w sobie coś z realności i idealności.
U człowieka rzeczywistego:

„Realność ma idealność zazdrosną swą siostrzycą, która budzi nas tam natychmiast do działania, gdzie owa się sadowi i na zdobytym runie złotym odpocząć zamierza. (...) Pożytek trzyma cię przy ziemi; szlachetność porywa cię skrzydłem anioła i unosi do nieba. Mimo tego szlachetność przecie, jako pierworód etyczny i gwiazda polarna naszego działania nam przyświecająca, nie spycha pożytku z ubrylantowanego tronu i nie zdoła go zdusić swymi anielsko-dziewiczymi paluszkami; wznosi zatem tron własny obok niego i sadowi się w jego sąsiedztwie. Jakoż pożytek panuje na ziemi i szlachetność panuje na ziemi; on nasz król, ona królowa; on Ciałem, ona Psychą moralności. Są to dwa wiecznie z sobą walczące państwa działania ludzkiego. Szlachetność więc jest jedynie przeczącym Dobrem, jest przeciw twierdzącemu Dobru, tj. przeciw pożytkowi, bojującym, a przeto drugim Dobrem, albo raczej drugą istnego Dobrego połowicą, jest Dobrem spekulacyjnej etyki Niemców, Dobrem zaś rzeczywistym nie jest i być nie może”³⁸.

„Przeczące Dobro” jest złem, jak analogiczne „twierdzące Dobro”, z tego względu człowiek rzeczywisty nie może, a raczej nie powinien posługiwać się ani samym ciałem, ani samą duszą, „ale obojgiem w jedni, czyli jaźnią”. „Dobre istne” jest „szlachetnym pożytkiem, jako środek do działania, lub też pożyteczną szlachetnością, jako cel działania”. W środkach do celu przeważa to, co pożyteczne, a w samym celu działania przeważa to, co szlachetne, bowiem, cokolwiek robimy (poza przypadkami patologicznymi³⁹), robimy z myślą rozmnożenia dobra, a nie jego unicestwienia. Jeśli jakiś pożytek nie jest szlachetny, to upodobniamy się do zwierząt, bądź „służalców mamony”, a jeśli jakaś szlachetność nie jest pożyteczna, „ten jest szaleńcem”, bądź „terrorystą”, aczkolwiek nie może być lepszego, a przez to innego i nowego, bez odrobiny szaleństwa i apodyktyczności.

³⁸ Tamże, s. 97-98.

³⁹ Trentowski wyróżnia także taki rodzaj zła, w którym człowiek zatarł w sobie człowieczeństwo. „Kto np. o pożytek, ani o szlachetność nie pyta, ale morduje innych dlatego jedynie, aby mordował; (...) nie z nienawiści ku ludzkości, ale z dzikiej, piekielnej uciechy, ten jest Złem, o którym tu mowa. (...) Złe takie nie znajduje się przeto wśród ludzkości i jeżeli kto z nas wpadł w jego szpony i przestał być człowiekiem zupełnie, jest albo szalonym i rozum jego pomieszany, albo też dostał ciężkiej chwilowej gorączki, która przecież przeminie. Bóstwa swego (jaźni – W. A.) nikt w sobie, nawet i smołą piekielną, wypalić, ani sumienia swego ostrą Lucypera osłą aż do dna wyskrobać nie zdoła. Złe to nie należy tedy do rodzajów naszego Złego, ponieważ nie jest Rzeczywistością, ale myślą oderwaną, nie ujemnią Dobrego, ale jego całkowitym przeczeniem, nie nieistotą, ale istotą, a więc drugim Bogiem dualizmu, marą znikomą”. Tamże, t. I, s. 103-104.

„Człowiek samego pożytku popełnia grzech przeciw umysłowi w moralności myśle, a człowiek samej szlachetności grzeszy przeciw rozumowi w moralności myśle; obadwa tedy obrażają prawdziwy **mysł moralny** [podkreślenie W.A.]. [...] Wszelkie stworzenie np. jest w swej doskonałości pożyteczną szlachetnością. [...] W tej wielkiej względu bezwzględni jest nawet wróg mój moim bratem”⁴⁰.

Dobry czyn jest tu wynikiem nie tyle ostrego konfliktu: realność – idealność, pożytek – szlachetność, w którym zgodnie z logiką lub estetyką, „głosem rozumu” lub „głosem serca” wygrywa jedno lub drugie, lecz jest wynikiem kojarzenia, gdzie zawsze zachowane jest jedno i drugie. Każda sytuacja zewnętrznego lub wewnętrznego zauważenia braku (realności lub idealności, pożytku lub szlachetności, przeżycia lub poznania), jest bezpośrednio identyfikowana z czynnikiem sprawczym rozwoju, prowadzącym do rozważenia za i przeciw (estetycznie i logicznie, zmysłowo i umysłowo), by w konsekwencji stworzyć „żywą syntezę” (zmysłowe przeżycie – umysłowe przebudzenie – myślową przemianę).

W inny sposób ten sam dynamizm rozwojowy Trentowski przedstawia w triadzie: wola – przedsięwzięcie – wykonanie. Wola i przedsięwzięcie jest dialogowym „rozważaniem za i przeciw”, „gorących pragnień” i „zimnego prawdopodobieństwa”, czy „ludzkość przez to zyska lub straci”, a jednocześnie musi być, w tym element ryzyka („szatańskiej podpowiedzi”), iż mimo wszystko warto poszukać czegoś lepszego, nawet narażając się na pewien dyskomfort popełnienia jakiegoś błędu (ten jedynie nie popełnia błędów, kto nic nie robi).

„Nie dość jest mieć cel pewien, trzeba mieć także i środki do tego celu wiodące. Bądź zawsze świadomym tego rzeczywiście, czego pragniesz; trzymaj przecież nade wszystko środek silnie w twej dłoni. Kto ma środki wyborne, np. wysokie urodzenie, pieniądze, potęgę [tu władzę – W.A.] itp., ale nie zna swego celu, jest bydlęciem; kto mając cel, działa, a nie pyta o środki, jest szaleńcem i nie dopnie celu. [...] Cel twój ma być pożyteczną szlachetnością, środek twój szlachetnym pożytkiem; jeden i drugi rzeczywiście dobrym. Działaj nie jak anioł jednostronny, ani jak szatan, ale jak Bóg sam. Działając głupio, nie bosko, niegodnie siebie, skoro ci się rzecz nie udała. Znaj siebie samego, znaj innych i umiej rządzić twym światem!”⁴¹

„Dobre działanie” (pożytecznie-szlachetne) wymaga nie tylko znajomości siebie, lecz znajomości potrzeb i możliwości innych, a przede wszystkim rozeznania w możliwościach wynikających z samego procesu myślenia i działania kulturowego.

⁴⁰ Tamże, s. 99.

⁴¹ Tamże, s. 99-100.

Zatem nie wystarczy wiedzieć, co było i, co ma być, ale należy potraktować „aktualność” nie jedynie, jako środek do osiągnięcia „wyższych celów”, lecz jako cel sam w sobie, a „przyszłość” nie jedynie, jako sam cel, lecz także, jako środek. W takim ujęciu ani cele nie uświęcają środków, ani środki nie uświęcają celów. Mimo, że monizm „dobra ogólnego” kusi swą jednoczącą siłą, to brak odniesienia do konkretnej egzystencji, konkretnych ludzi, nie uszczęśliwi ich samą potencją szczęśliwej przyszłości. Taki cel spełni swe oczekiwania, gdy nie naruszymy realnej oscylacji między środkami a celem. Gdy uszanujemy prawo do godności każdego człowieka, która *nota bene* nie musi być w sprzeczności z poszanowaniem dobra ogólnego. W takim rozwoju „szlachetność jest mu celem, a pożytek środkiem”, chociaż tak samo cel ma być pożyteczny, jak i jego środek szlachetny. Nie powinniśmy, zdaniem Trentowskiego, ani działać bez celu, ani bez środków. Mając cel (wolę i wizję działania), szukamy dopiero środków do jego realizacji i bez pewnych (realnych) środków nie przystępujemy do realizacji określonego czynu⁴².

Oscylacyjna zmiana stosunku między celem a środkiem⁴³ (gdy np. ujemną wartość środka rekompensuje dodatnia wartość celu lub odwrotnie), łączy się z pewną ambiwalencją zachowań człowieka, jednak, gdy nasze działanie pozbawiamy tej oscylacji, a cel odniesie zwycięstwo nad środkiem (jak np. w przypadku długoletniego nakłaniania do działań, które mogą przynieść pożytek dopiero w jakiejś nieokreślonej przyszłości, chociaż tu i teraz nie czujemy żadnej wartości z tego domniemanego pożytku), to działanie pozbawione atrakcyjności środka (zakładając nawet samą

⁴² Analogiczną tezę znajdziemy u Hegla: „Prawdziwym bytem człowieka jest raczej jego czyn; w nim właśnie indywidualność jest rzeczywista i jest on tym, co znosi to, co mniemane, w obu jego aspektach [- wewnętrznym i zewnętrznym]. Po pierwsze, znosi to, co przedstawia się w działaniu raczej jako negatywna istota, która istnieje tylko o tyle, o ile znosi byt. Następnie, czyn znosi niewyraźność mniemania również w odniesieniu do samoświadomej indywidualności, która w mniemaniu jest indywidualnością nieskończenie określoną i [w nieskończoność] dającą się określać. W dokonanym czynie ta zła nieskończoność ulega unicestwieniu. Czyn jest czymś w sposób prosty określonym, ogólnym i dającym się zawrzeć w pewnej abstrakcji [*ein... in einer Abstraktion zu Befassendes*]; jest morderstwem, kradzieżą albo dobrodziejstwem, odważnym czynem itd. i można o nim powiedzieć, czym on jest. Czyn jest tym a tym i jego byt jest nie tylko znakiem, lecz rzeczą samą. Czyn jest tym a tym, a indywidualny człowiek jest tym, czym jest czyn; w prostocie tego oto bytu indywidualny człowiek jest dla innych istniejącą ogólną istotą i przestaje być czymś tylko mniemanym. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, s. 215-216.

⁴³ Jak stwierdza Stanisław Ossowski, czasami „zmiana stosunku między celem i środkiem jest po prostu wynikiem tego, że praktykowanie pewnej czynności odsłoniło nam jej uroki, które zresztą nie musiały wcale wyrugować wartości pierwotnego celu, tylko zepchnęły ją na drugie miejsce. Kiedy indziej przemiana taka ma za sobą bardziej skomplikowany proces. Może być wynikiem długotrwałego zaabsorbowania środkami do celu; zaabsorbowanie takie wytwarza u nas nowe nawyki, a przyjemność, jaką znajdujemy w odnoszeniu sukcesów, może nam opromienić to, co było tylko środkiem, gdy cel jest bardzo odległy, uczymy się cieszyć powodzeniem w stosunku do tego, co stanowiło tylko środek, zwłaszcza, gdy na ów środek skierowane są wszystkie nasze wysiłki”. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000, s. 85.

atrakcyjność celu) przestaje przyciągać (nawet jeśli go uznajemy i rozumiemy, to przestajemy go osobiście odczuwać i pragnąć). A im bliżej momentu spożytkowania nagromadzonego „duchowego kapitału”, tym mniej mamy ochotę na jego wydanie, bowiem funkcjonują jedynie nawyki „gromadzenia”, a nie nawyki użycia. To samo zresztą się staje w przypadku, gdy atrakcyjność środka zaczyna przerastać atrakcyjność celu⁴⁴, gdy sam proces działania, przygasza odpowiedź na pytanie: „Dlaczego to robimy?”, które traktujemy nie tylko, jako zło konieczne, jako coś nieatrakcyjne, a nawet dyskomfortowe. Podczas, gdy „dobre działanie” (rzeczywiste) wymaga ciągłego ograniczania tego, co atrakcyjne i repulsyjne.

W ten sposób zarówno materialistyczna postawa wobec świata i innych ludzi, która jest zdaniem Trentowskiego, dobrem empirycznym, swoistym „półdobrem” wobec dobra pełnego, czyli względnym złem, jako jednostronnym skupieniem się na środkach, jak i idealistyczna postawa, która jest tylko dobrem („półdobrem”) metafizycznym, i równie względnym złem, jako skupionym jedynie na samym celu, nie wchodzi w zakres „mysłu moralnego”. Jedną postawę nazywa „moralnym szatanem”, drugą „moralnym aniołem”, a różnica między dobrem a złem polega tu na „stopniu odosobnienia Szlachetności od Pożytku”, „moralnego anioła” od „moralnego szatana”, zaś „zbieżność przeciwieństw” zawsze trudna, a nawet dramatyczna przejawia się w postawie „moralnego bóstwa-człowieka”.

„Anioł żyje dla samego celu, albo raczej dla czystego, niepożytecznego celu i jest odosobnionym celem; szatan zaś żyje dla samego środka, albo raczej dla czystego, nieszlachetnego środka i jest odosobnionym środkiem, a przeto także zwierzem. Dobre rozszczepia się tak w Złem dwojakim, tj. w pożytku i szlachetności, jak żywostan w dwu swych pierwiastkach, tj. bycie i nicestwie, skoro umiera. Czym śmierć w istnieniu, tym Złe w działaniu. [...] Wychowaj człowieka nie do samego pożytku, ani do samej szlachetności, ale do obojga społem, skoro go prawdziwie do Dobrego wychować pragniesz. Ani szatanem, ani aniołem masz zrobić twego wychowańca, ale człowiekiem [...]. Szatan jest półczłowiekiem, anioł podobnież; jeden i drugi w swoim rodzaju. Człowiek zaś jest szatanem i aniołem w jedni; dlatego też zemsta i litość, gniew i przebaczenie, okrucieństwo i wspaniałomyślność są jego atomami”⁴⁵.

Ten fragment tekstu zasługuje na wyjątkowe zainteresowanie, zwłaszcza, wobec sentymentalnych koncepcji bezwzględnie dobrej lub złej natury człowieka. Trentowski

⁴⁴ Zdaniem S. Ossowskiego, „ćwicząc się w zajmowaniu postawy niezbędnej do uprawiania tego, co stanowiło tylko środek, możemy się oduczyć zajmowania przeciwnej postawy, takiej, przy której przeżywa się atrakcyjność celu”. Tamże, s. 86.

⁴⁵ B. F. Trentowski, *Chowanna...*, *op. cit.*, s. 103-104.

wyraźnie daje nam do zrozumienia, że „Złe nie siedzi w naszej istocie, jest jej rzeczą obcą”, a w człowieku nie ma nic absolutnego „prócz wątpliwości zostania dobrym”. Zatem zarówno egoizm, jak i altruizm nie są stałymi elementami naszej osobowości. Należy, jego zdaniem, odrzucić zarówno tezę, iż człowiek jest samą „dobrocią” i wystarczy rozwinąć, odtworzyć w nim gotowy projekt życia, bowiem istnieje zasadnicza różnica między bezwarunkowym odtworzeniem, a „twórczym odtworzeniem”, między możliwością bycia dobrym a jego aktualizacją. Tak samo należy odrzucić tezę, iż „istotne dobro” jest poza człowiekiem i możemy je szukać tylko w obszarze kultury. Samorealizacja⁴⁶ i samotranscendencja, genetyka i socjalizacja są przeciwnymi, choć komplementarnymi aspektami przejawiania się strukturalnie złożonej natury człowieka, której relacyjności i proporcji nie możemy w pełni wyjaśnić, ani sytuacyjnie zastosować. Trentowski tym samym odrzuca wszelkie abstrakcyjne, czyli zredukowane koncepcje wykluczające złożoność samego pojęcia dobra, które zawsze i w każdych warunkach wymaga swego dookreślenia i dopełnienia⁴⁷.

6. Fenomenologia myślu moralnego

Swoista fenomenologia „myślu moralnego” Trentowskiego, nawet, jeśli nie jest pewnym i skutecznym narzędziem odkrywania „dobra istotnego”, bowiem nie wynika bynajmniej z prostego kumulowania różnych jego części (pożytku i szlachetności, realności i idealności, obiektywności i subiektywności), tym bardziej nie dąży do całości sterylnej homogenicznej, jest zawsze funkcją zmysłu i umysłu etycznego. „Myślu moralny” jest „całością żywą”, dynamiczną, otwartą na wszystkie formy racjonalności,

⁴⁶ „Ideał nieskrępowanej jednostkowej samorealizacji poprzez edukację nieuchronnie bowiem grozi kulturową i społeczną nieprzewidywalnością i, co więcej, zakłóceniem usankcjonowanego porządku. Z drugiej jednak strony, edukacja, jako reprodukcja kultury niesie ryzyko stagnacji, hegemonii i konwencjonalizmu, nawet jeśli daje obietnicę zmniejszenia niepewności. Odnalezienie drogi pośród tej antynomicznej pary nie przychodzi łatwo, zwłaszcza w czasach gwałtownych zmian” J. S. Bruner, *Kultura edukacji*, Kraków 2010, s. 100.

⁴⁷ „Ileż by dał każdy wychowawca, aby młodzieńca manifestującego szatańskie zadatki przeobrazić w usposobienie anielskiej natury. Na dodatek, mamy tu świadomość (jakże rzadką i dziś), że szlachetnie motywowane odrzucenie zła wymaga jednocześnie umiejętności odrzucenia zła skrajności, w jakie to odrzucenie może popaść. Zło napiętnowane wymaga dopełnienia o rozpoznanie groźby zła samego napiętnowania, tam gdzie sama ta niewinna i wzniosła szlachetność staje się rozpasana”. L. Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego*, Kraków 2001, s. 62. „Jakaż to niewygodna dla moralistów i kapitalna współcześnie teza, że dobro chcąc być prawdziwym dobrem, niezagrożonym popadnięciem w swoje przeciwieństwo musi umieć się samoograniczać. Jakież 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”. Tamże, s. 63.

w tym intuicję i wiarę, w odróżnieniu od „całości martwej” statycznej, zamkniętej dla jakichkolwiek przejść i konfliktów poznawczych i moralnych. Kluczem dla zrozumienia „mysłu moralnego” jest zjawisko napięcia (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 „mysłu moralnego” skazana jest niejako na permanentny konflikt, a tym samym niczego nie przemilcza i nie posługuje się półprawdami, czy też półśrodkami, chociaż w ten sposób traci na spójności (nie stawiając znaku równości między „jest” i „staje się”), lecz ostatecznie unika totalitaryzmu poznawczego, etycznego i estetycznego, utożsamiającego przedwcześnie i zbyt łatwo byt i myśl.

Fenomenologia „mysłu moralnego” nie jest fenomenologią ducha absolutnego, czy też absolutnej samowiedzy, bowiem wskazuje na beznadziejność wszelkich prób utożsamiania ogólnej idei z jednostkowym egzemplarzem rzeczy, 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 „mysłu moralnego” odsłania nam oczywiście pewien brak, który zagraża tożsamości, a na pewno usuwa ideę samowystarczalności, nigdy jednak nie jest to totalny brak, tym bardziej totalna samowystarczalność. W ten sposób pewien brak i pewna samowystarczalność z powodzeniem koegzystują w procesie autokreacji „dobra istotnego”. Nie ma tu dylematu typu „albo-albo”, jedynie paralelizm i układ proporcjonalny.

Fenomenologia „mysłu moralnego” nie powala absolutną konsekwencją, ale i nie powala absolutną niekonsekwencją⁴⁸. Trentowski mówi nam tu, że to nie spójność

⁴⁸ 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;

i ścisłość rodzi pełne znaczenie, ale właśnie różnica między ścisłością a nieścisłością. Dobro nie tyle ogranicza zło, ile brak biegunowego napięcia między logiką konwencjonalnego prawa a intuicją prawości (tego, co słuszne wobec autotelicznej wartości życia). Absolutna konsekwencja logiki prawa wyklucza wszelką „świadomość braku”, „mądrość niewiedzy”, która jest tu zupełnie czymś innym, niż „brak świadomości braku”, bowiem ten ostatni brak nadużywa naszą wolność, natomiast ten pierwszy jest strażnikiem naszej odpowiedzialnej wolności, dając możliwość „miotania się” między biegunami „milczącego pragnienia” i „mówiącego rozumu”. „Uświadomiony brak” jest tu jednocześnie odniesieniem siebie do innego i dzięki temu stworzeniem możliwości przejścia do walki z sobą, do własnego ograniczenia dowolności i względnego zjednoczenia z innym.

Zauważona przez Trentowskiego, dwoistość i oscylacyjność ludzkiej egzystencji, postawiła go przed niezwykłą próbą pogodzenia ze sobą obiektywizmu i subiektywizmu, realizmu i idealizmu, 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), a został skazany na ciągłe miotanie się między obiektywnością a subiektywnością, bytem a myślą, stając zawsze w jakimś punkcie „ewolucyjnego” lub „inwolucyjnego” dookreślenia „dobra istotnego”. Gdzie „rozwiązanie ostateczne” było tylko hipotezą możliwości, które aktualizują się praktycznie w nieskończoność.

Z tych względów, myślenie i działanie kulturowe człowieka w obliczu „chwicznej 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

sprzeczności ścigają nas, to znaczy, o ile w świecie wartości jesteśmy czynni, to znaczy, o ile jesteśmy po prostu”. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, „*Twórczość*” 1958, nr 9, s. 158. Możemy też powiedzieć za tym autorem, iż ludzkie myślenie i działanie jest „nałogowo strukturalistyczne”, dając możliwość zrozumienia czegokolwiek tylko w ramach opozycji, gdzie identyfikujemy daną rzecz jedynie na tle tego, czym ona nie jest. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

tu i teraz, staje się i będzie, a każda samowolność myśli jest monitorowana nieuchronnością sekwencji zjawisk realnego przeżycia bytu.

W czasoprzestrzeni nie pozostaje nam nic innego, jak wolne balansowanie „od-do”, w splotach dylematów, paradoksów i sporów. Przy czym ambiwalencja naszego „mysłu moralnego” polega nie tylko na zdeklarowanej synchronii dobra i zła, lecz również na diachronii zmieniającej owe proporcje, chociażby w procesach wynikających z nadmiernego zaufania prawu i ogólnym normom społecznym bez próby zbliżenia się do rzeczy samej w sobie i w efekcie niewykorzystania prawa do oporu, czy też „obywatelskiego nieposłuszeństwa”, a z drugiej strony, z nadmiernego braku zaufania do prawa i norm skutkującego powiększeniem się obszaru bezwładnej samowolności.

Owa ambiwalencja nie tylko, że nie czyni z nas istoty bezradnej i przypadkowo wrzucanej w świat bezwzględnej aprioryczności lub aposterioryczności, lecz buduje 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 światów”⁴⁹. 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 dąży⁵⁰. Człowiek nigdy do końca nie jest tym, czym był, lub tym, czym jest tu i 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 „mysłu moralnego” opiera się, z jednej strony, na fundamencie dwoistości (a nie dualizmu), tworzącej sprzężoną strukturę, wymagającą całościowego

⁴⁹ „Człowiek bowiem – jako jednostka konkretna – stoi na krawędzi dwóch światów: świat społeczny jednoczy się w nim ze światem natury; pierwszy rozszerza jego indywidualność na cały ogrom różnorodności ludzkiej, ukazując pod nieskończenie zmiennymi postaciami tożsamość istoty myślącej; drugi zaś, zwężając tę indywidualność do świadomości uczucia organicznego, narzuca jej swoje różniczkowanie zjawiskowe, swoją ograniczoność obiektu uwarunkowanego przyczynowością, zmianami w czasie i przestrzeni. E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 160. Podobnie stwierdza Roman Ingarden: „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*, Kraków 1973, s. 39.

⁵⁰ Jak zauważa Bogdan Suchodolski, „człowiek jest istotą wewnętrznie sprzeczną, to znaczy, iż każda z właściwości, jakie posiada, bywa zaprzeczana przez właściwość przeciwną”. B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1990, s. 12.

rozpatrzenia wszystkich relacji, z drugiej strony, na fundamencie otwartej całości (zawsze niedoskonałej, pękniętej), w której rozwój jednego jej komponentu (przedmiotu) rzutuje (miota) na rozwój drugiego (podmiotu) i *vice versa*, budując coś na kształt dynamicznej syntezy (przedmiotowo-podmiotowej). Podstawową formułą tej żywej syntezy „mysłu moralnego” jest względna relacyjność tych komponentów, w całym wachlarzu wzajemnego dookreślenia, by wobec przedmiotu podmiot mógł być tym, co go określa i odwrotnie. Podmiot nie tylko nie może tu istnieć inaczej niż przez dookreślenie przedmiotu, lecz jednocześnie, jako dookreślający sam wskazuje na przedmiot.

Jednym słowem „mysł moralny” jest zdolnością oscylowania (miotania) między przedmiotem a podmiotem, a także tym, co jest przedmiotowo lub podmiotowo immanentne lub transcendentne, tym samym, dzięki niemu istotna jest funkcja (wobec niemożliwości określenia 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 usójnionym zjednoczeniem. A to, co dla jednych jest obiektem pogardy, a dla innych obiektem afirmacji, u Trentowskiego jest „rzeczą graniczną”, z całym inwentarzem wzajemnych dookreśleń.

5. Zakończenie

Mimo, że już w starożytności zauważono, iż człowiek realizuje się na granicy „dobra możliwego” i „dobra aktualnego”, „dobra pożytecznego” i „dobra szlachetnego” zawsze pod przywództwem zmysłów lub przywództwem umysłu, to dopiero Trentowski postawił tezę, że dobro nie może być realizowane pod jakimkolwiek przywództwem, lecz w wolnej oscylacji (wolnej nie tyle od konieczności, co od konwencjonalnego przymusu) między odpowiedzią na dwa równorzędne pytania (nie licząc praktycznie na to, iż kiedyś dostaniemy na nie wyraźną odpowiedź): Dlaczego musimy trzymać się kurczowo naszych zmysłów, które bezwładnie starają się podtrzymać nasze istnienie, nic nie informując nas o istocie Dobra? Dlaczego musimy bezwzględnie kierować się naszym umysłem, bez odkrywania innego w sobie i siebie w innych?

Postawienie tych pytań wiąże się nie tylko z napięciem poznawczym, lecz z dużo bardziej bolesnym i niewygodnym napięciem etycznym, między korpusem

doświadczenia dobra osobistego a doświadczenia dobra innych (w tym pokoleń), oferując nam splot aporii, jednak zdaniem Trentowskiego brak jednoznacznej odpowiedzi, a nawet jawna sprzeczność, nie tylko, że nie musi być katastrofą, lecz wielką szansą na ciągłe poszukiwanie „najwyższego dobra”, które nazwał „tęsknotą za Absolutem”, realizowaną w „różnojedni” tego, co zmysłowe i umysłowe, realne i idealne.