

Wiesław Andrukowicz
Uniwersytet Szczeciński

Jedność w różnorodności i różnica w jedności – w dwusetną rocznicę urodzin Bronisława F. Trentowskiego

W roku 2008 obchodziliśmy dwusetną rocznicę urodzin B.F. Trentowskiego, wobec tego jest wybitna okazja do zasygnalizowania problemu aktualności jego pedagogiki filozoficznej. Mamy tu bowiem do czynienia z filozofem i pedagogiem tyleż oryginalnym, co nierozumianym i niedowartościowanym, a przecież w ogromnym obszarze jego twórczości, dającym się wpisać we współczesny dyskurs humanistów, a zwłaszcza pedagogów. Jest rzeczą kapitalną, iż to, co zwyczajowo uznajemy za postmodernizm (brak pretensji do absolutnej jedności) było już przedmiotem refleksji Trentowskiego, którego dorobek możemy śmiało porównywać z dorobkiem czołowych przedstawicieli postmodernizmu, szczególnie Wolfganga Welscha. Okazuje się, iż oddalenie w czasie niekoniecznie oddala nas od wartościowych myśli i ciągle aktualnych rozwiązań będących próbą wyrwania pedagogiki z ujęcia ortodoksyjnego, jednocześnie bez skazania rozumu i racjonalności na banicję.

Wprowadzenie

Współczesne dyskursy, niezależnie od (za)wartości w różny sposób wpisują się w najważniejsze i nienaruszalne prawo do trudnego współistnienia wielu punktów widzenia, w prawo do wolnej gry między jednością a różnicą. Dzisiaj jak nigdy dotąd zdajemy sobie sprawę, iż żadnego punktu widzenia nie możemy uzasadnić absolutnie obiektywnie, a tym bardziej zadekretować go, jako obowiązujący dla wszystkich. Uniwersalne jest jedynie pogranicze, możliwość dowolnych przejść i taka sama troska o różnicę i jedność, a także troska o – dotąd niedocenioną – całość dynamiczną.

Jednym ze współczesnych myślicieli widzących szansę w postmodernie niegubiącej tego trudnego związku jest między innymi Wolfgang Welsch, który stawia pytanie:

„Czy postmodernizm, który mniema, że zostawił za sobą dekrety całości i totalizację, nie jest sam dekretem całości? Czy i on nie totalizuje? Czy nie jest tak, że jego dekret zamiast jedności zarządza wielość, a jego dyktatem zamiast *mathesis universalis* jest polimorfia?” (Welsch, 1998, s. 252).

Odpowiedź tego autora nie jest ani prostą wykładnią afirmacji wielości, bowiem stwierdza on, iż „czystej wielości nie da się utrzymać”, ani prostą wykładnią jej negacji.

„Zadanie polega na odkryciu formy jedności, która nie tylko wyjaśnia formalne cechy wspólne form rozumu, ale również umożliwia ich materialną kooperację, nie popadając z drugiej strony w konwencjonalną dialektykę jedności – czyli powstrzymywanie wielości, o której produktywność przecież chodzi” (Welsch, 1998, s. 377-78).

Doceniając wartość pluralizmu, jednocześnie nie poprzestaje na prostej konstatacji różnic, lecz wyraża swoją troskę, by je w jakiś sposób „ogarnąć”¹. Jednak nie poprzez przywołanie kolejnej metanarracji, która byłaby jakimś punktem odniesienia, ale narracji, która staje się w konflikcie i przejściach w poprzek różnych form racjonalności. Takiej narracji, w jego pojęciu, może sprostać „rozum transwersalny” otwarty na permanentny ruch między jednością a różnicą (Welsch, 1998, s. 405-441).

Rozum transwersalny

Zdaniem Welscha, „zasadnicza wielość w sprawach rozumu” nie jest odkryciem postmoderny, bo pojawia się już u Arystotelesa. To właśnie ten filozof, jak nikt dotąd, narusza fundament jedności, której „był” staje się pojęciem wieloznacznym. Wobec wielości typów bycia, pytanie o jedność jest u Arystotelesa bezprzedmiotowe. Nic dziwnego, że pojawiają się u niego przeciwstawne formy racjonalności: rozum teoretyczny i rozum praktyczny. Jest to nie tylko różnica wewnętrzna, ale fundamentalna i przejścia muszą mieć charakter konfliktu uwarunkowanego różnorodnością obszarów rzeczowych. Jednocześnie równoważność przeciwstawnych form nie wymaga jakiegось formy metarozumu, lecz one wszystkie rozwijają się poprzez „kształcenie” we wzajemnym dookreśleniu. U Arystotelesa nie musi zasadniczo pojawić się pytanie o jedność rozumu, lecz o trudny związek.

Drugim przedstawicielem – zdaniem Welscha – dającym pewne podstawy do uzasadnienia rozumu transwersalnego, był Blais Pascal, u którego różnica między formami rozumu ma charakter bezwzględny i roszczenia w danym porządku rozumu mogą być jedynie uprawnione w nim samym (w jego obrębie), bez możliwości przenoszenia ich na inne porządki. Pascal tym samym znacznie zradykalizował punkt widzenia Arystotelesa, sytuując pluralizm jako podstawową strukturę świata (absolutną heterogeniczność). Jednak taki radykalizm, jak stwierdza Welsch, jest bardzo problematyczny. Radykalna heterogeniczność zróżnicowanych bezwzględnie porządków sprzyja paradoksalnie właśnie totalitaryzmowi, który Pascal usiłował zwalczyć. Skoro dany porządek nie może poznać nic innego jak tylko siebie, to jego roszczenia muszą być totalitarne. Absolutna heterogeniczność nie pozwala na doświadczenie racjonalności innych porządków, jak również granic i możliwości przejść.

Taką możliwość, według Welscha, widzi dopiero Immanuel Kant. Podobnie jak poprzednicy, Kant wyraźnie oddziela rozum teoretyczny i praktyczny, podkreślając ich, jak się wyraził, „nieprzebytą przepaść”, jednak nie zadowala się, jak w filozofii Pascala, ich radykalną różnicą, lecz szuka możliwości przejścia. Dlatego u Kanta różne porządki

¹ Jak piszą we wstępie do jego pracy *Nasza postmodernistyczna moderna* jej tłumacze: „Specyfika filozoficznej postawy Wolfganga Welscha polega m.in. na tym, że próbuje on nie tylko przepłynąć pomiędzy Scyllą myślenia konsensualnego a Charybdą myślenia dysensualnego, lecz stara się ponadto obie oswoić. Z jednej strony jest bowiem zdystansowanym obserwatorem, ale i gorącym obrońcą postmodernistycznych konceptualizacji świata. Z drugiej – pozostaje przecież bliski idei rozumu zakotwiczonego w szerokim spektrum społecznych praktyk życiowych. Rozum transwersalny, który wylania się z koncepcji Wolfganga Welscha, nie jest jednak konstruktem eklektycznym. Autor wychodzi z założenia, iż nie trzeba już dłużej sytuować się wewnątrz pola zakreślonego przez zwolenników lub przeciwników postmodernizmu” (Welsch, 1998, s. XIX-XX).

rozumu nie pozostają w zbyt ścisłym rozgraniczeniu, ale się wzajemnie przenikają. Co prawda, jak zauważa Welsch, są to tylko przejścia formalne o charakterze „powiązań” a nie „mostów”, mimo to są decydujące dla „kompozycji heterogeniczności i przechodności”.

Ten brak dotyczący przejść materialnych – bardziej przepuszczalnych niż sądził Pascal, a uznawał w tym względzie Kant – stał się w pewnym sensie dopiero przedmiotem twórczości B. F. Trentowskiego, którego Welsch w ogóle pominął, najprawdopodobniej nic o nim nie wiedząc.

Analiza przedstawionych, jak również współczesnych punktów widzenia w sprawie rozumu, prowadzi Welscha do wniosku, że „rozum przy wielości swych form stanowi jedność dzięki temu, że pomiędzy formami możliwe są przejścia” (Welsch, 1998, s. 405). „Przejście” oczywiście rozumie nie jako pewien przegląd z pozycji jakiegoś metarozumu, próbującego strukturyzować całość, ale jako pewien spłot konfliktów i zmian realizujących się w poprzek odmiennych form racjonalności, zawsze nie dochodząc do całościowej syntezy. „Przejścia” nie przewyżwiają różnicy, a tylko usuwają sprzeczności (skutki dualizmu). Możliwość przejść oznacza, że każda forma racjonalności jest zrozumiała tylko w konstelacji z innymi. Z drugiej strony oznacza też, iż każda forma sama w sobie nie może być absolutnie stała i bezwzględnie ustalona². Jak stwierdza Welsch: „Wymiar przejść jest wymiarem rozumu”, który może działać w trzech płaszczyznach: 1) refleksjach racjonalnych form dających możliwość przejścia; 2) praktyce tych przejść; 3) jako środek znoszenia konfliktu (Welsch, 1998, s. 418-419). Wynika z tego, że rozum transwersalny jest formą procesualną, występującą w poprzek różnych typów racjonalności lub w ich obrębie. Jednym słowem rozum nie ma, lecz jak pisze Welsch, „rozum dzieje się, i to nie gdzie indziej, ale we własnych procesach” (1998, s. 424-425). Owo stawianie się rozumu w przejściach przywołuje koncepcję dialektyki Hegla, jednak Welsch zdecydowanie odżegnuje się od takiego potraktowania jego koncepcji rozumu transwersalnego, który właśnie odrzuca zarówno teleologizm przejść, możliwość zniesienia różnicy, jak i totalizację³.

Różnorodność form racjonalności

Zderzenie rozumu transwersalnego z koncepcją Hegla jest okazją do jeszcze innego zderzenia, tym razem ze stanowiskiem Bronisława Ferdynanda Trentowskiego, filozofa i pedagoga tyleż oryginalnego, co nierozumianego,

² „Poszczególne typy racjonalności – mimo wszelkiego zróżnicowania i specjalizacji – są zdefiniowane nie tylko wewnątrz sektorów, ale również (co szczególnie istotne dla problemu przejść materialnych) tworzą konstelację przebiegającą poprzez sektory (*transsektoriell*). Nie należy jednak sądzić, że każdy typ racjonalności odnosi się do wszystkich innych i to w określony sposób. Takiemu wyobrażeniu sprzeciwia się już wielość różnorodnych kandydatów do każdego zewnętrznego sektora, uniemożliwiająca całościowe wyjaśnienie. Chodzi tylko o to, że pozornie autonomiczne określenie jednego sektora zawsze odnosi się w określony sposób do *niektórych* przynajmniej sektorów *granicznych*” (Welsch, 1998, s. 411-412).

³ „Przejścia Hegłowskie są teleologiczne, oznaczają «zniesienie» tego, co było przedtem, i ukazanie w całości drogi ducha. Można ustawić je w szeregu, i będzie to pełny szereg rzeczywistości. Koncepcja rozumu transwersalnego nie podziela natomiast ani zasady teleologicznej, ani zniesienia, ani totalizacji. Spłoty z otoczeniem implikują ogólnie pluralizm nieodwracalnych wyznaczników. Można więc odkrywać kompleksy w poszczególnych stanach rzeczy i czynić przejrzystymi całe dziedziny, lecz całościowy układ nigdy nie będzie widoczny, im dokładniej zaś bada się stosunki, tym mniej staje się prawdopodobny. Nie rozjaśnia się całości, lecz tylko jej poszczególne strefy. Nie ma w ogóle jednego wielkiego światła, lecz wiele światła, którym towarzyszy wiele cieni” (Welsch, 1998, s. 427-428).

a co najgorsze zapomnianego. Myśliciela, którego twórczość realizowała się właśnie w opozycji do Hegla. I jeśli widzimy jego dokonania jedynie w pryzmacie dotychczasowych komentarzy, to poza zaszufłakowaniem w różnych „izmach” (idealizm, mesjanizm, panteizm, uniwersalizm, liberalizm, personalizm, romantyzm itd.) nie zrozumiemy np. dlaczego zachwycony jego koncepcją był Karol Libelt⁴, a dlaczego odrzucił ją Adam Mickiewicz, a także dlaczego nie zrozumiał jej Józef I. Kraszewski i wielu innych. Mało tego, nawet nie przyjdzie nam na myśl, by szukać jakichś związków z postmoderną. I pewnie będzie dla wielu zaskoczeniem, że można (w dużym stopniu) kojarzyć jego koncepcję rozumu (choćby przez wzgląd na takie pojęcia, jak „różnia”, „żywa całość”, „oscylacja”, „różnojednia”) z rozumem transwersalnym.

W zasadzie koncepcja Trentowskiego nie różni się od koncepcji Welscha, poza tym, że ten pierwszy nie kryje swojej tęsknoty za formą trychotomii dialektyki Hegla (jednak nie jest w tym konsekwentny). W związku z tym może on mówić o swoistej jedności przeciwieństw⁵, aczkolwiek wzajemnie się dookreślających, podczas gdy Welsch uważa to działanie, jako pewien aspekt wśród wielu innych.

W koncepcji Trentowskiego rozum rozwija się poprzez wykształcanie się wielu różnych form racjonalności (empiryczna, spekulacyjna, estetyczna, etyczna) i każda jest tylko stroną nieodwołującą się do instancji nadrzędnej, ale do związku stron (zgodności formalnej i materialnej wszystkich porządków). Owe przejścia „między” mają zawsze charakter konfliktu uwarunkowanego różnicami obszarów rzeczowych (zmysł – umysł, uczucie – skłonność, ale również zmysł – uczucie, czy umysł – skłonność). Mimo że w wyniku konfliktu powstaje coś trzeciego, np. zmysł – umysł – „mysł”, czy uczucie – skłonność – chęć, to owo trzecie nie jest heglowskim zniesieniem różnicy, tylko „różnojednią”⁶ kolejnego poziomu wykształcenia się rozumu (pojawienie się świadomości różnicy

⁴ Jako jeden z nielicznych zauważył pionierski wkład naszego filozofa w problematykę rozumu, pisząc między innymi, iż największą jego zaletą jest: „1) zniesienie stanowiska rozumu z absolutności do jednostronności; 2) postawienie na równi świata zmysłów obok świata duchowości; 3) wyobrażalność ducha tak subiektywnego, jak obiektywnego” (Libelt, 1967, s. 291). Co najważniejsze nie odwrócił się od Trentowskiego, gdy ten w sposób dosyć radykalny odrzucił romantyczny postulat (zresztą nie tylko samego Libelta, ale między innymi Mickiewicza i wielu innych), by filozofię narodową budować w oparciu o „prawdy ludu polskiego”. Zdaniem Trentowskiego, odwołując się do „filozofii ludu”, możemy co najwyżej stworzyć „polską kabałę”. Jak napisał w swoim nieopublikowanym dziele *Bożycia lub teozofia* (rękopis Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, sygnatura IV 3161, arkusz 114) „Byłby to nowy mahometanizm oparty li na fanatyzmie”.

⁵ Nie można mimo wszystko patrzeć na „uniwersalizm” Trentowskiego w pryzmacie jego pracy doktorskiej *Podstawy filozofii uniwersalnej*, napisanej w dwudziestym siódmym roku życia, gdzie akcent padał na jedność realizowaną w przejściach formalnych, ale przede wszystkim należy zauważyć ogromny zwrot, jaki dokonał w opublikowanych wykładach z logiki *Myślini, czyli całokształt loiki narodowej*, a szczególnie w swoim tryptyku pedagogiki filozoficznej, czyli *Chowanie*, gdzie pojawia się „żywa synteza” („żywostan”), odsuwająca koncepcję absolutnej jedności w bliżej nieokreślą przyszłość.

⁶ Co prawda „różnojednia” wywodzi się w pewien sposób z dialektyki Hegla, jednak u Trentowskiego nie następuje zniesienie przeciwieństw, ale ich „kojarzenie”, „godzenie” i „pogodzone” funkcjonują dalej jako względnie różne. Nie znika przeciwieństwo, choć przestają być sobie wrogie, stają się zjednoczonymi punktami widzenia, bez wskazania na pozytyw i negatyw, początek i koniec, prawdę i fałsz. Każdy biegun osobno jest półprawdą, dopiero w „żywej syntezie” stają się rzeczywistością, którą oczywiście nie nazwiemy prawdą absolutną, lecz jedynie – zdaniem Trentowskiego – „żywą prawdą wszechstronną”. Jest to nie tyle dialektyka „zniesienia” (*Aufhebung*), co, moim zdaniem, „dialektyka ponoszenia” dramatycznego napięcia między tożsamością a zmianą, ciągłego balansowania na krawędzi jedności i różnicy. O ile Hegel reprezentował stanowisko idealistycznego monizmu (zakładającego bezwzględną identyczność bytu i myśli),

i związku), na wyższym stopniu może je tworzyć np. „myśl” – chęć – czyn (większa świadomość tożsamości i heterogeniczności). Kolejne sploty implikują nową jedność i nowe różnice, za pomocą których możemy odkrywać kompleksje w poszczególnych stanach rzeczy i czynić je bardziej przystępnymi, ale całościowy układ nie może być widoczny.

Trentowski jednak w odróżnieniu od Welscha realizuje jedność nie tylko ontogenetycznie, lecz także filogenetycznie i tu na modłę swojej epoki przewiduje, iż przejściowość („żywostan”) „różnojedni”, w bliżej nieokreślonej przyszłości może ewaluować w kierunku jej zmniejszenia, a nawet zaniku („bożostan”). Oddzielając jednak te aspekty jego koncepcji, które uwarunkowane były (używając określenia Floriana Znanieckiego) „współczynnikiem humanistycznym” epoki, możemy powiedzieć, iż jego kapitalnym posunięciem, w pełni zasługującym na miano pionierskiego, jest usytuowanie rozumu między bezwzględną heterogenicznością a bezwzględną homogenicznością, której postacią jest różnojednia „żywostanu” (oparta na przejściach i konfliktach, a zwłaszcza oscylacji i decentracji). Podobnie jak u Welscha każda postać różnojedni nie realizuje się w całościowej syntezie, ale w syntezie niepełnej (Trentowski często pisze o „żywej syntezie”, „żywej całości”, „żywej prawdzie”) nie unicestwiającej różnicy, a jedynie znoszącej dualizm. W tym sensie rozum jest zawsze w fazie stawania się, będąc formą procesualną występującą w poprzek różnych typów racjonalności oraz w ich obrębie. To znaczy, iż u Trentowskiego nie znajdziemy żadnej instancji nadrzędnej oprócz możliwości przejść i produktywności konfliktów. Dlatego nawet, jeśli pojawia się określenie rozumu jako „myślu”, to zaraz pojawia się „myśl” drugiej potęgi, czyli „jaźń działająca”, która też nie jest pełnią, bowiem może być realizowana w „żywostanie” i „bożostanie”. Aczkolwiek droga do samej „jaźni działającej” jest na tyle kręta, iż sama w sobie jest dużym sukcesem, bowiem każdy etap różnojedni osiąganey poprzez dynamikę rozwoju poziomego (wewnątrz faz) i dynamikę rozwoju pionowego (między fazami) opiera się na mechanizmie oscylacji między różnymi formami racjonalności i w ich obrębie (oscylacji całkowicie niezauważonej przez receptorów Trentow-

to Trentowski stworzył „realo-idealizm” „względnie bezwzględny”, „różnojednię”, która łączyła „bezwzględną jednię” z „względną różnią”. A zatem „różnojednia” staje nad „jednią” i nad „różnią”, ale owo „nad” nie oznacza bynajmniej, że jest poza „jednią” i poza „różnią”. „Różnojednia” nie jest ani absolutną jednością, ani absolutną różnorodnością, jest **rzeczywistością bytu-mysli** (myśl u Trentowskiego jest nie tylko zaprzeczeniem bytu [pojęciem logicznym], ale biegunem tak samo istotnym jak byt). „Różnojednię” bytu i myśli, Trentowski nazywa „żywostanem”, ciągłym stawaniem się, nieustanną oscylacją bytu i myśli, w której byt przechodzi w myśl i myśl w byt. „Żywostan” jest rzeczywistością, bo nie można go zaprzeczyć (zawiera bowiem w sobie twierdzenie i przeczenie, zaprzeczyć można jedynie sam byt). „Żywostan” jednak nie kończy logicznego rozbioru prawdy, będąc jej tylko chwilowym przejawem, zatem musi mieć jakąś stałą podstawę, a jest nią „bożostan” (tu drogi Hegla i Trentowskiego całkowicie się rozchodzą), czyli „wieczna różnojednia” bytu i myśli. Jednak dla rozpatrywanej tu kwestii to nie „bożostan”, tylko „żywa całość” („żywostan”), jest tym przez którą nie patrzymy z pozycji jakiegoś meta-rozumu, strukturyzującego całość, lecz z pozycji dynamicznego sploty krzyżujących się przejść między odmiennymi formami rozumu, nigdy nie dochodząc do całościowej syntezy. W takiej syntezie nie znosi się przeciwieństwa, ale bezwzględną sprzeczność np. między zmysłami a umysłem, w tym sensie „różnojednia” znosi i zachowuje tożsamość doświadczenia oraz tożsamość umysłu, stając się nie tyle trzecią tożsamością, co trzecią postacią wszechstronnej rzeczywistości dynamicznego poznania. Stąd raczej bardziej koncepcja „apercepcji” Kanta niż totalnego „oglądu” Schellinga, czy „absolutnego rozumu” Hegla (w którym znoszenie różnicy polegało na progresji mediatyzacji, czyli zapośredniczeniu poprzez włączenie do wyższej formy całości, w której to, co zniesione przestawało istnieć w swej odrębności) charakteryzowała u Trentowskiego związek jedności i różnicy, które zachowywały swą odrębność, a jednocześnie wskazywały na jakiś związek.

skiego, często zamiennie ukrywanej przez niego pod terminem: „falowanie”, „kołysanie”, „wahanie”, czy wreszcie „miotanie”).

Porządkujący charakter oscylacji

Zjawisko oscylacji przejść, a także nieodłącznie związana z nimi kategoria ambiwalencji, i dzisiaj nie należy jeszcze do podstawowego kanonu współczesnych nauk humanistycznych. A jeśli nawet możemy ją spotkać, to pojawia się wraz z dążeniem do zredukowania jej znaczenia do procesów marginalnych, w pewnym sensie patologicznych, sytuacji chwiania się równowagi, czy lokalnego dochodzenia do równowagi, jako stanu absolutnej homeostazy. Pokutuje tu jeszcze kategoria jednoznacznego (zawsze konsekwentnego, co do strony) wyboru, a nie wyboru z zastrzeżeniem, czy nawet trwania w oscylacji, w której wybór może dojrzewać. Jeśli pojawia się jakieś napięcie, to zwykle jako wyraz czegoś dolegliwego i przejściowego, czy obraz braku dojrzałości lub kompetencji. Tymczasem właśnie dojrzałość i kompetencyjność może być wyrazem radzenia sobie z określoną oscylacją. Dlatego niektórym nie mieści się w głowie, że można było bez mała dwa wieki temu napisać coś takiego:

„Żywostan nie jest całkowitym pokonaniem silnej wewnętrznej sprzeczności bytu i nicestwa, lecz dopiero wważeniem tych dwu filozoficznych ciężarów, usiłowaniem przywiedzenia ich do równowagi i z tych powodów **ciągłą oscylacją, ustawicznym procesem** (podkreślenie – W. A.) (...) Bezwzględna jednia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako względna ich różnica, tudzież względna różnica bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako bezwzględna ich jednia, czyli powstająca i znikająca ustawicznie na łonie żywostanu różnojednia, nie jest to jeszcze harmonia, zgoda i sojusz, ale bój ku temu celowi. (...) Jeżeli w chemicznym kotle topisz miedź i cynę, to nie topienie samo, ale powstający stąd mosiądz jest twym celem. (...) 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, twardnieje, staje się rzeczywistością” (Trentowski, 1844, t. I, s. 160-161).

Istota oscylacji Trentowskiego, wydaje się wielkim pionierskim krokiem w kierunku zrozumienia różnorodności form rozumu, zwłaszcza w jego oscylacyjnym mechanizmie stawania się i bycia. Paradoksalnie brak stabilności (ciągła oscylacja) jest także drogą specyficznego porządkowania rzeczywistości⁷. Trentowski pisze tu o „dwóch filozoficznych ciężarach”, które były dla niego realnym (teza) i idealnym (antyteza) światem, i dopóki jeden ciężar jest większy od drugiego, dopóty oscylacja jest dosyć przypadkowym i chaotycznym miotaniem się między tymi biegunami. „Żywostan” („chwilowa rzeczywistość”) nie jest całkowitym pokonaniem różnicy, a tym samym oscylacji, oznacza tylko ciągły rozwój w kierunku bożostanu („ubóstwiona kategoryczna rzeczywistość”), jednym słowem oznacza zwiększanie napięcia międzybiegunowego (równowagę ciężaru gatunkowego przeciwstawnych biegunów) oraz zwiększanie napięcia, czyli intensywności wahań (częstotliwości drgań, falowania, balansowania), aż do nieauważalnej oscylacji, która pozwala tym dwóm ciężarom naszego życia na względną (wymagającą największego napięcia uwagi i rozwagi)

⁷ Jak pokazują w swoich badaniach Ilya Prigogine i Isabelle Stengers (1990), bez procesów nierównowagowych nasz świat miałby całkowicie inną budowę. „Nie byłoby żadnej pokaźniejszej ilości materii, a tylko jakieś fluktuujące miejscowe nadwyżki materii nad antymaterią lub na odwrót” (s. 248). „Na wszystkich poziomach, czy to będzie poziom fizyki makroskopowej, poziom fluktuacji czy poziom mikroskopowy, brak równowagi jest źródłem porządku. Nierównowaga dobywa porządek z chaosu” (s. 305).

równowagę⁸. „Wszystko, co rzeczywiste, pisał B. F. Trentowski (1978, s. 782), jest chwiejnym zawieszeniem dwóch równych ciężarów”. Równych pod względem wagi, choć niekoniecznie pod względem wielkości, a zatem różnych, choć równorzędnych w wadze swoistego napięcia i natężenia wychyleń.

Zdaniem Trentowskiego, tylko „bożostan” gwarantuje bezwzględną stabilność, natomiast „żywostan” narażony jest na ciągłe wahania i mniej lub bardziej dramatyczne oscylacje, jednak nie wszyscy osiągają bożostan (stan absolutnej równowagi) za swego życia. Ten stan jest tylko pewnym prawdopodobieństwem bycia, który nie wynika z jakichś psychofizycznych praw ogólnego rozwoju, a jedynie jest zasługą konkretnego człowieka w konkretnej kulturze. W poprawionej *Chowannie*, „bożostan” jest jedynie filogenetyczną aktualizacją boskiej potencji, budzeniem się w sztafecie pokoleń „człowieka powszechnego”, który może dochodzić do głosu w wolnym i sprawiedliwym społeczeństwie, a wartości te warunkowane są (poprzez wychowanie, nauczanie i oświecenie) różnorodnymi procesami poznania (empiryczne, spekulacyjne, etyczne, estetyczne).

Motyw oscylacji, a zwłaszcza falowania pojawia się stosunkowo często w tekstach Trentowskiego, szczególnie, gdy pisze o naturze świata i człowieka.

„Każda z tych fal rodzi się z poprzedniej, ukazuje się w określonej postaci, żyje przez chwilę i ginie, aby dać miejsce następnej. Każda z tych fal i wszystkie ich perły wodne są jednocześnie substancjonalne i przyczynowe, czyli kongruentne (dwuwartościowe, ambiwalentne – W. A.), są przedmiotowe i podmiotowe, czyli koniektywne (dwustronne, dwubiegunowe – W. A.), są realne i idealne, czyli rzeczywiste. Wirują, szybko się przeobrażają, wciąż się rozpadają i wiecznie powstają na nowo” (Trentowski, 1978, s. 238).

Jeśli przywołamy najnowszy język fizyki, czy chemii (ostatniego ćwierćwiecza), to dosyć łatwo doszukamy się w tym cytacie odniesień do stanu każdego rzeczywistego układu, w którym energia rozłożona jest między dostępne rodzaje ruchów translacyjnych, rotacyjnych i oscylacyjnych. A to, co pozornie nazywamy „chaosem” może być przejawem „chaosu deterministycznego”, czyli zachowania praktycznie nieprzewidywalnego, w którym jednak możemy dopatrzeć się pewnego porządku, niezwykle wrażliwego na warunki początkowe ewolucji układu. Pojęcie „chaosu deterministycznego”, staje się zatem niezwykle ważne dla wyjaśnienia i zrozumienia wielu zjawisk fizycznych i psychicznych, które wydają się chaotyczne. Porządkowanie przez oscylacje, może wywoływać zjawisko samoorganizacji, której efektem jest otwarcie na wiele dróg ewolucji układu⁹.

⁸ Paradoksalnie, jak stwierdzają fizycy i chemicy, im większe natężenie i napięcie oscylacyjne (tzw. szum), tym większa stabilność układu. Szybkie oscylacje prostują układ. Jak pisze Marek Orlik: „w pewnych sytuacjach szum może wywierać działanie paradoksalne, tj. porządkujące chaos” (Orlik, 1996, s. 271).

⁹ „Od takich perturbacji nie jest wolny żaden układ, albowiem zawsze występują w nim fluktuacje (wahanie, falowanie – W. A.), czyli losowe, lokalne odchylenia parametrów stanu od wartości średnich (makroskopowych). Przy omawianiu liniowego procesu nieodwracalnego – termodyfuzji – pokazywano, że stabilność powstającej struktury stanowi dowód, iż fluktuacje były tłumione, podobnie jak w stanie równowagi. W procesach nieliniowych, z powodu objawienia się bifurkacji, sytuacja jest zupełnie inna. Ponieważ fluktuacje mogą zostać wzmożone, to przez wyprowadzenie układu z dotychczasowej «gałęzi termodynamicznej» można go przeprowadzić do zupełnie nowego zachowania, do wytworzenia w nim nowego uporządkowania – struktury dysypatywnej (czyli rozpraszającej energię, między układem a otoczeniem – W. A.). Proces ten nazywa się «porządkowaniem przez fluktuacje», a jego skutkiem jest zjawisko samoorganizacji” (Orlik, 1996, s. 29).

Owa oscylacja dotyczy, u Trentowskiego, nie tylko bytu, ale związana jest również z dwoistością poznania, które realizuje się w napięciu biegunowym między tym, co poznawalne i niepoznawalne, odbiorcze i samorzutne. Ambiwalencja naszego poznania polega na tym, że każde zbliżenie się do rzeczy skutkuje powiększeniem się obszaru irracjonalnego, zmniejszenie tego obszaru, powoduje jednocześnie oddalenie się od rzeczy. To, co przekracza tu i teraz naszą zdolność poznania rzeczy samej w sobie, nie czyni z nas – zdaniem Trentowskiego – istoty całkowicie bezradnej i porzuconej na pastwę bezwzględnej aprioryczności, czy bezwzględnej aposterioryczności, lecz istotę, która potrafi uchwycić się jakiegoś sensu ogólnego istnienia rzeczy (który równie dobrze może okazać się w pewnej perspektywie czasowej bezsensem) a zarazem jej sensu jednostkowego (którego incydentalne znaczenie może daleko przekraczać dotychczasowy sposób poznania rzeczy), dopiero w napięciu tych dwóch przeciwstawnych biegunów, z pewnym natężeniem miotania się „między”, rodzi się rzeczywiste poznanie.

Jednym słowem, żadne „jest” nie może definiować u Trentowskiego jakiegoś „powinno” i *vice versa*. A człowiek nie tyle musi (od czasu do czasu) dokonać „skoku nad przepaścią”, skoku w nieznanne, by znaleźć się (lub nie) po właściwej stronie lub tkwić zawieszony po środku, ale może i powinien budować „przyczółki dla mostów” po obydwu biegunach poznania. Czyli zmuszony jest do „miotania się” z pewnym natężeniem zwrotów (powrotów) i w pewnym napięciu dwóch przeciwstawnych porządków rzeczy. Wprawdzie człowiek domaga się jakiegoś „pojednania”, „skojarzenia”, czy pogodzenia obu stron, lecz ciągle stoi „na skraju dwu światów”¹⁰. Odchodząc od jednego nie przechodzi na stronę tego drugiego, by się z nim całkowicie utożsamić, lecz staje się tożsamością tego, z czego wychodzi i tego, do czego dąży. Człowiek zatem do końca nigdy nie jest, ale zawsze się staje w napięciu światów, które go współtworzą i światów, które współtworzy on sam.

Zdaniem Trentowskiego, dopiero „kojarzenie” w „różnojedni” tych światów, czyli uzyskanie jakiegoś obszaru tożsamości między pozytywem a negatywem, nie gubiąc walorów różnicy, zdaje się realizować rzeczywiste poznanie człowieka. Trentowski owo zjednoczenie zdefiniował jako „miotowość”, czyli kojarzenie w „różnojedni” tego, co przed-miotowe (twierdzenia) i tego, co pod-miotowe (przeczenia).

„Miotowość jest (...) przedmiotowością i podmiotowością w jednym zlewie. Jest tym, ponieważ przedmiotowość i podmiotowość są jej wykladnicami; ponieważ miot źródłem jest przedmiotu i podmiotu. Przedmiotowość jest zewnętrzną, a podmiotowość wewnętrzną miotowością (...). Miot pochodzi od słowa miotać i oznacza istotę mającą władzę miotania, tj. działania. Miot jest tym, co się zowie *primum movens*, jest autarkią (gr. *autárkeia* – samowystarczalność – W. A.), samodzielnością. To jest miotem, co miota, co jest twórczym źródłem ruchu i czynu. Przedmiot jest biernością,

¹⁰ Zdaniem Romana Ingardena: „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». Chcąc się na skraju tym utrzymać, pętany wciąż od nowa przez bezwład świata fizyko-biologicznego i ograniczany jego naturą w swych możliwościach, a zarazem czując jego niedostatek i jego nieodpowiedniość do ludzkiej swej istoty, wydobywa człowiek z siebie moc twórczego życia i otacza się nową rzeczywistością. Ta rzeczywistość dopiero odstania mu perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu, ale w tym nowym, przeczucywanym świecie znajduje moce równie mu obce, jak świat, z którego pochodzi, i znacznie bardziej go przerastające niż to wszystko, do czego on dorosnąć potrafi. W tym jego szczególna rola na świecie, a zarazem ostateczne źródło jego tragicznej, samotnej walki, jego wielu przegranych i jego nielicznych, a prawie nigdy nie rozstrzygniętych zwycięstw” (Ingarden, 1973, s. 39-40).

podmiot czynnością (tu w sensie aktywnością – W. A.), a miot dzielnością. Przedmiot zowie się tak dlatego, że leży przed naszym lub jakimkolwiek innym miotem. Jest to rzecz, materia, natura, którą możemy obrabiać (...). Podmiot znowu zowie się tak dlatego, że stoi pod naszym lub jakimkolwiek miotem. Jest to myśl, dusza, duch” (Trentowski, 1844, t. I, s. 272).

„Miotowość” nie określa jednoznacznie kierunków przejść, w której zawsze jakieś „od” dookreśla jakieś „do” i odwrotnie, tak, iż rzeczywistością jest tylko „miot” (oscylacje, przejścia), tworzący sprzężoną strukturę „różnorodną”, wymagającą całościowego rozpatrzenia (pomijając w tym momencie stopień jej złożoności, problem kompletności, jak również rozłożenie akcentów). W formule „miotu” rozwój jednej formy racjonalności rzutuje (w tym sensie miota) na rozwój drugiej, która jest zawsze „przed miotem” lub „pod miotem”. Bycie „przed miotem” (przed oscylacją, przed możliwością przejścia), jednym słowem, bycie biernym, ograniczonym do jednego punktu widzenia, np. patrząc tylko w przeszłość, prowadzi do totalitaryzmu. Jak pisze Trentowski: „Przeszłość popycha, uderza teraźniejszość i jest jej miotem. Uderza ją, lecz zawsze naprzód, nie w tył, bo w takim razie miot staje się wymiotem!” (Trentowski, 1970, t. I, s. 24). Sytuacja wymiotna oznacza tu możliwość wydalenia na zewnątrz tego, co podmiotowo nie zostało „strawione” (zrozumiane w przejściach), dając nieświeże, a nawet zgniłe „prze-twory”. Można też sobie wyobrazić (czego Trentowski już nie robi) sytuację odwrotną, gdy przyszłość uderza teraźniejszość nie w tył, ale w przód (bez przejścia w swoje przeciwieństwo), wtedy można byłoby powiedzieć, iż „miot staje się jej pomiotem” (generowaniem „po-tworów” umysłu). Brak oscylacyjnego napięcia (konfliktu) jest jednocześnie brakiem wzajemnego dookreślenia się „od” i „do”, tak jak światło rozumiemy jedynie przez jego brak, czyli ciemność i odwrotnie, tak samo rozumiemy potrzebę jednoczesnego zniesienia i zachowania, zatem nie rozumiemy tożsamości bez różnicy i *vice versa*. Mówiąc inaczej „razem” nie jest możliwe bez bycia „osobno”, czyli bez ustanowienia granicy. „Miot” jednak nie ustanawia żadnej trwałej granicy, ponieważ sam nie ma trwałego punktu oparcia. Tylko ilość i jakość przejść (natężenie i napięcie oscylacji) ustanawia coś, co można nazwać względnie trwałą spłotem odkrywającym kompleksje w poszczególnych stanach rzeczy i tworząc bardziej przejrzystymi nawet całe dziedziny wiedzy. Lecz całościowy układ nigdy nie będzie nam dostępny bezpośrednio, bowiem zbliżenie się do rzeczywistej całości, z natury rzeczy wtrąca nas jednocześnie w większą ciemność (obszar irracjonalny ewentualnie transracjonalny), zaś rzucenie więcej światła (poprzez ekstensyfikację badań poszczególnych relacji), oddala nas od całości, która występuje jedynie z brakiem. Warto w tym miejscu zastanowić się nad tezą René Thoma (1991, s. 8), iż to nie brak precyzji (o ile oczywiście jesteśmy tego świadomi), ale „ściśłość wyklucza znaczenie”.

Podstawową formułą „miotu” jest bezwzględna relacyjność różnorodnych form rozumu, w całym wachlarzu wzajemnego dookreślenia, po to by przedmiot mógł być przedmiotem, a podmiot podmiotem. Czysty przedmiot lub czysty podmiot może być jedynie czymś pomyślanym, formalnym pozbawionym czasowości, ale poza czasem nie ma miejsca dla „miotu”, zaś sam „miot” musi istnieć w czasie i jedynie dla „miotu” musi istnieć czas. Stąd nie może dziwić, że Trentowski pisze: „Miot i żywostan to synonimie” (Trentowski, 1970, t. II, s. 356). „Miot jest wszędzie samodzielnością, wolnością, bóstwem, rdzeniem istnienia” (Trentowski, 1970, t. I, s. 24).

Zakończenie

Koncepcja „różnojedni” i „miotu” jest w stanie sprostać nie tylko wymogom rozumu transwersalnego, ale ponadto daje dodatkowe impulsy dla analizy kategorii kluczowych w dyskursie o (po)nowoczesności. Okazuje się, że oddalenie w czasie niekoniecznie oddala nas w rozumieniu tego, co istotne i wartościowe. Całkiem odwrotnie, niż to dzieje się za sprawą wielu współczesnych tekstów, w których masowość powtórzeń raczej oddala od penetrowania głębi ludzkiego rozumu, aniżeli przybliża do większej jasności. Nietamą winę za taki stan ponoszą komentatorzy twórczości Trentowskiego, którzy rzadko sięgają do jego (wprost nieprzebranych) tekstów źródłowych, pozostających w cieniu sztamkowych komentarzy¹¹. Można nawet zaryzykować twierdzenie, iż Trentowski urodził się za wcześnie, by go rozumiano i doceniono, a jednocześnie za późno, bowiem w czasie, gdy – zdaniem M. Foucaulta – kultura „zaczyna myśleć inaczej”, zapomniano o jego pionierskich propozycjach.

„Jakżeś to niewygodna – także dla wściekłych krytyków postmodernizmu, celujących w jego kójarzeniu 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 (...), bijącej na głowę wielu współczesnych pysznych obrońców nowoczesności (...), w ich wariantach pozostających daleko w tyle za Trentowskim. (...) Nie wolno tego tropu z naszej tradycji humanistycznej zaprzepaścić” (Witkowski, 2001, s. 63-64).

Nie pretendując, w tym względzie do absolutnej kompletności i przejrzystości, mam nadzieję, iż udało się mi podjąć niektóre tropy, zachowując przy tym jakąś równowagę między egzegezą a użyciem¹² kategorii i tez zaproponowanych przez Trentowskiego, autora „różnojedni” rozumu, który oprócz tytanicznej twórczości pisarskiej (dotychczas w całości nieprzetłumaczonej na język polski, a także w znacznej części pozostającej w rękopisach, nie mówiąc już o braku współczesnych wydań jego najważniejszych dzieł), wyróżnia, co najmniej ambiwalentny stosunek do filozofii „wielkich systemów”, w tym szczególnie do poszukiwania jakiejś formy metarozumu, które to poszukiwania ostatecznie uznał za daremne. Jego oryginalna filozofia jest ambitną próbą wyrwania się ze spirytualistycznych oparów absolutnego monizmu, bez pozostawienia rozumu na pastwę losu, który staje się przedmiotem rzetelnej analizy i namysłu.

Trentowskiego zrozumie się wtedy, gdy będziemy uczestniczyć w regułach gry otwartej tak samo dla jedności i różnicy, gdy zaczniemy praktykować rozum wielu racjonalności, gdy przestaniemy rozgrywać postmoderną przeciwko modernie, gdy, jak zauważa Welsch (1998, s. 435), forma rozumu „naszej postmodernistycznej moderny” odniesie się „w specyficzny sposób do współczesnej podstawowej sytuacji: do spotkania materialnie i formalnie

¹¹ Jak celnie zauważa M. Foucault (2002, s. 17): „Niemalą tekstów źródłowych ulega zmęczeniu i zanika, podczas gdy komentarze przesuwają się na pierwszy plan. Jednakże sposoby ich użycia niewiele się zmieniły”.

¹² „Wkraczając w sferę tekstów, mam do wyboru dwie podstawowe strategie lektury. Mogę starać się rekonstruować scenariusz komunikacyjny wpisany w tekst, albo takich starań mogę nie podejmować. W pierwszym przypadku staję się mniej lub bardziej zaawansowanym egzegetą, dla którego komunikacja jest sferą wzajemnie przestrzeganych kontraktów i zobowiązań. W przypadku drugim staram się swobodnie korzystać z wszystkich tekstów (...) niezależnie od wiszących nad nimi przymusów. (...) Egzegeza i użycie to dwa niewspółmierne ze sobą sposoby czytania, dwa sposoby interpretacji, i nie można między nimi zaprowadzić wartościującego porządku, ważne natomiast jest, by ich – jak sugerował Benjamin – ze sobą nie mieszać” (Markowski, 2001, s. 52-65).

wysoce zróżnicowanych koncepcji i roszczeń. W sytuację tę [za]angażuje się nie tylko w połowie, podkreślając różnice, lecz całkowicie, uwzględniając również przejścia". Mówiąc inaczej, zrozumiemy „różnojednię” rozumu, gdy znajdziemy miejsce dla konsekwencji i niekonsekwencji¹³ zróżnicowanych form i treści, gdy poza jednością i wielością nie będziemy szukać czegoś „trzeciego”, jak tylko „dramatycznego ujednoczenia” na mocy wyjaśnienia i zaakceptowania różnic. „Trzecie” w ten sposób nie będzie się różnić się od „czwartego”, „piątego” itd., poza większą świadomością różnic i przejść. Jednak takie ograniczenie nie ma nic wspólnego z bezradnością, bowiem bezwzględna spójność (konsekwencja) może tak samo wykluczać znaczenie, jak bezwzględny brak precyzji, z tą różnicą, że świadomość braku robi miejsce dla nieprzewidzianych odkryć, podczas gdy świadomość pełnej precyzji niweluje wszelką twórczość.

Bibliografia:

- Adrukowicz W. (2006). *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US.
- Foucault M. (2002). *Porządek dyskursu*. Tłum. M. Kozłowski. Gdańsk: Wyd. „słowo/obraz terytoria”.
- Ingarten R. (1973). *Książeczka o człowieku*. Kraków: WL.
- Libelt K. (1967). *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa: PWN.
- Markowski M. P. (2001). *Interpretacja i literatura, Teksty Drugie 5*.
- Orlik M. (1996). *Reakcje oscylacyjne. Porządek i chaos*. Warszawa: Wyd. Naukowo-Techniczne.
- Prigogine I., Stengers I. (1990). *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*. Tłum. K. Lipszyc. Warszawa: PIW.
- Thom R. (1991). *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*. Tłum. R. Duda. Warszawa: PIW.
- Trentowski B. F. (1844). *Myslni, czyli całokształt loiki narodowej*. Poznań: Wyd. Kamieński.
- Trentowski B. F. (1970). *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*. Wrocław: Ossolineum.
- Trentowski B. F. (1978). *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*. Tłum. M. Żułkoś-Rozmaryn. Warszawa: PWN.
- Welsch W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*. Tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Witkowski L. (2000). *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*. Warszawa: IBE.
- Witkowski L. (2001). *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego*. Kraków: Wyd. WIT-GRAF.

¹³ Jeśli wziąć bardzo poważnie tezę Leszka Kołakowskiego (1984, s. 213), że „dążenie do zupełnej konsekwencji kończy się samonegacją”, to niekonsekwencja też może wchodzić w kanon zachowań racjonalnych.

Summary

**Unity in diversity and difference in unity – the two-hundredth anniversary
of Bronisław F. Trentowski's birthday**

In 2008 we commemorated the two-hundredth anniversary of B.F. Trentowski's birthday, in that case this is an outstanding occasion to indicate a problem of topicality of his philosophical pedagogy. We are dealing here with the original philosopher and educator, however not understood and underestimated, but in a great extent of his output, able to be entered to the current discourse of humanists, particularly educators. It is splendid that what we customarily consider as postmodernism (no claims against the absolute unity) was already a subject of Trentowski's reflection, whose output can be resolutely compared with the output of the leading representatives of postmodernism, especially Wolfgang Iser. It turns out that distance in time not necessarily grows us away from valuable thoughts and still current solutions being an attempt of pulling the pedagogy out of the orthodox grasp, without banishing the reason and the rationality at the same time.