

Wiesław Andrukowicz

Dobro komplementarności i zło redukcji

Czasopismo Pedagogiczne/The Journal of Pedagogy nr 1-2, 71-94

2015-2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wiesław Andrukowicz

Uniwersytet Szczeciński

Dobro komplementarności i zło redukcji

Wprowadzenie

Komplementarność różnych form racjonalności, czyli tego, co dyskursywne i intuicyjne, zmysłowe i umysłowe, różnych kierunków rozwoju uwarunkowanego kulturowo i genetycznie, a także jego przeciwstawnych strategii nastawionych na to, co „dane” i „zadane”, wprawdzie nie stała się jeszcze powszechną praktyką pedagogiczną, ale taki projekt, z jednej strony obudził świadomość konieczności zradykalizowania dyskursu pedagogiki¹, w kierunku dwoistości, relacyjnej złożoności, dynamicznej syntezy, strukturalnej integralności, decentrującej komunikacji, wynikającej z oglądu możliwie pełnej

¹ Jak pisze Lech Witkowski: „Chodzi bowiem o zbyt słabą – [...] świadomość konieczności teoretycznego zradykalizowania dyskursu pedagogiki, na język bardziej uwzględniający złożoności, dynamikę i zagrożenia realnych sytuacji i procesów, w przeciwieństwie do iluzoryczności, sentymentalizmów i oderwania od dramatyzmu napięć i dylematów współczesności; tych ostatnich żadną miarą nie dających się już zredukować do pewności moralizatorskiej, pedagogizmu czy dydaktyzmu. Wspomniana radykalizacja nie musi się kojarzyć z osłabieniem odpowiedzialności badawczej, czy epatowaniem nowinkami, także tymi rodem ze skrajnych wariantów, zwanych postmodernizmem. Wręcz przeciwnie, ma ona służyć przywróceniu radykalnej odwagi i wnikliwości humanistycznej, zatraconej przez niektórych aktualnych koryfeuszy w stosunku do wielkości «klasyków», wielkości dającej się obronić mimo słabości czy często zbyt historycznego ich uwikłania (światopoglądowego, czy ideologicznego)”. (Witkowski, 2001, s. 12).

rzeczywistości oraz z krytycznego spojrzenia na szanse i zagrożenia dynamicznych zjawisk i procesów edukacyjnych, w przeciwieństwie do jednoznaczności określonej przewagą jednej strony, czy też górowaniem jednego punktu widzenia będącego wynikiem hipostazowania i totalnego unikania komplementarnie usytuowanych deficytów egzystencjalnych, oraz nieuniknionych dramatycznych napięć, a nawet konfliktów między tożsamością a różnicą, oraz w ich obrębie, z drugiej strony wzmocnił naszą czujność i refleksyjność humanistyczną i społeczną, a także odpowiedzialność badawczą, unikającą skrajnych wariantów strategii ilościowej i jakościowej.

Istotą wszystkich utopii społecznych, w tym oczywiście edukacyjnych jest przeświadczenie, że jeśli tylko zechcemy, to powszechnie zapanuje braterskie współistnienie i harmonia współpracy i tylko brak świadomości wszystkich podmiotów (a nie np. „świadomość braku”) przeszkadza w szczytnej realizacji tego celu. Dlatego, tylko przejściowo, jedność musi być utrzymana siłą, przez tych, którzy są świadomi, co dla wszystkich jest dobre, wzbudzając pogardę dla tych, którzy w swoim „chorym” mniemaniu, chcą się od nich twórczo uwolnić. Chociaż można też zrozumieć, iż niektóre propozycje uwolnienia się od jakiegokolwiek drogowskazu estetycznego i moralnego, zwłaszcza naruszające wolność i godność innych, też nie spełnią oczekiwań wszystkich.

W zasadzie to już Bronisław F. Trentowski pokazał nam, że nie jest wielką sztuką bezrefleksyjne uwolnienie się od autorytetu, jak i bezmyślne podążanie za nim (doskonając czasami obok zalet, także wady), ale sztuką jest permanentne uzgadnianie celów i środków, deklaratywności i praktyki, co znaczyło, że przeszłość i przyszłość powinna nas obowiązywać tu i teraz. Zwłaszcza zobowiązanie wobec tego, co „zadane” nie powinno zjawiać się jedynie na powiewających radośnie sztandarach, gdzie realna praktyka (ukryta za nimi) jest niemal całkowicie odwrotna od tego, co deklarowane. W jego projekcie „różnojedni” praktyka powinna uwzględniać nie tylko to, co było

i jest tu i teraz, lecz także to, co się staje, takie, jakie ma być (Andrukowicz, 2015, s. 38–53). Właśnie taki brak strukturalnej złożoności, odkrywa przed nami dzisiaj Zbigniew Kwieciński, którego zdaniem, szkolna edukacja, nosząca na swoim sztandarze braterstwo, równość i wolność, tak naprawdę staje się czasem i miejscem blokowania rzeczywistych szans rozwoju, marginalizowania indywidualności i wolności, oraz wykluczania z kultury (Kwieciński, 2000, s. 267–268).

Okazuje się, że niezmiernie łatwe jest przejście od sztandarowej i jednoznacznej ideologicznej wizji szczęścia dla wszystkich do praktycznej i niejednoznacznej „zjawy” nieszczęścia dla niektórych. Ponieważ „sztandar” staje się tylko znakiem grupy (kultury), a nie znaczeniem rzeczywiście uobecniającym troskę o człowieczeństwo. W innym przypadku szlachetna deklaracja musiałaby wskazać tu i teraz na jakąś realną potrzebę, choćby niezaspokajalną i wyczuwaną jedynie intuicyjnie. W przeciwnym razie sztandar, który tylko jest znakiem partykularnych i ideologicznych interesów, prowadzi, jak pisał Edward Abramowski, do nałogowego uzależnienia od anestezji (bytowego znieczulenia). „Z tych symbolicznych imitacji życia tworzy się pewien system, pewna całość logiczna, a właściwie pewne zorganizowane kłamstwo, którym ci ludzie żyć usiłują” (Abramowski, 1980, s. 510). „Jeżeli źródła potrzeb indywidualnych wysychają zupełnie, [...] instytucja, która była ich uspołecznieniem, przechodzi nieznacznie i powoli w pewne rytuały i obrzędy” (Abramowski, 1980, s. 510).

Zdaniem tego autora *ego* i *alter ego*, tożsamość i różnica, wolność i solidarność są przypadkościami bytu oraz ontologicznej sprzeczności w człowieku i w świecie, której nie uda się nam ująć w żadnym precyzyjnym pojęciu, w żadnym ideologicznym sztandarze, by osiągnąć błogi spokój poczucia spełnienia. Wprawdzie dominująca narracja, która narzuca swój punkt widzenia, i w ten sposób zwalnia niejako z obowiązku poszukiwania innych, daje nam pewien rodzaj „pancerza anestezji”, ale jego ochrona ma znaczenie obosieczne,

z jednej strony uwalnia od zranienia „świadomością braku”, z drugiej strony uwalnia także od realnej troski o własne poszukiwania tego, co „daje do myślenia”, a przede wszystkim tego, co wyzwala naszą radość „rozkoszowania się rzeczywistością”.

Estetyka versus logika

Jak pokazuje w swojej twórczości Lech Witkowski, w życiu, jak i w edukacji człowieka bardzo rzadko zgadzamy się na rezygnację z postawy „silnej osobowości” zdolnej do jednoznacznych wyborów kierujących się albo logiką, albo estetyką. Tymczasem poza fasadą i maską jednoznacznego wyboru, w cieniu rzeczywistych deficytów egzystencjalnych, rzeczywistego zranienia wolności i godności, zgadzamy się czasami na pewien rodzaj kompromisu, czyli wzajemnego samoograniczenia, czasami na powiązanie sprzeczności w napiętą całość (*coincidentia oppositorum*), czasami na konieczność niemożliwego odrzucenia żadnego z niechcianych biegunów (*Scylla* i *Charjylda*), a czasami na oscylowanie (mniej lub bardziej równowagowe) między wzajemnie się dookreślającymi się biegunami alternatywy, do rzadkości też nie należy udawanie jednoznaczności wyborów na potrzeby określonej roli społecznej (Witkowski, 2001, s. 135–137).

W tym kontekście jednoznaczny wybór często staje się stanem chorobowym i nie można tu wykluczyć diagnozy postawionej jeszcze przez Trentowskiego, czy też Abramowskiego, że jest to poważny stan „zwyrodnienia” strukturalnej złożoności, czyli syndrom na własne życzenie, który jest nie tyle wychyleniem się od jakiegoś przeciętnego, normalnego statusu psychicznego, fizycznego, umysłowego, czy moralnego, ale degradacją dynamicznej całości, usunięciem „gry na serio”, która z większym lub mniejszym nasileniem pojawia się od czasu, gdy człowiek dzięki słowom stanął po drugiej stronie przedmiotu i od samego początku zmagął się z mitologią językowego przedstawiania świata, czy jak to sformułował Hans-Georg Gadamer, z fenomenem zamykania człowieka w „horyzoncie interpretacyjnym”.

którego prawomocności powszechnie ani nie sprawdzamy, ani nie kwestionujemy.

Tymczasem trzeba zauważyć, iż każdy „kontekst rzeczywistości” jest strukturalnie złożony (w różnych proporcjach i relacjach znaków–słów, znaków–obrazów, znaków–sygnałów, znaków–symboli, oraz subiektywnego, obiektywnego, realnego i idealnego znaczenia), gdzie nic nie jest bezwzględnie autonomiczne, a jedynie funkcjonuje na pograniczu istoty ogólnej i szczególnego istnienia, myślenia i przeżywania, będąc awersem i rewersem tego samego poznania (odkrywania) rzeczywistości. Gdzie różne jego pokłady (przedstawienia, opisy, teksty) są raczej rodzeństwem, niż obcymi, czy nawet wrogami, czyli w gruncie rzeczy, częściami mniej lub bardziej skonfliktowanego i burzliwego rodzinnego związku, w którym czasami się rzadko rozmawia, bądź czasami wchodzi się w trudny dialog, a czasami ostry spór, a nawet zabójczy konflikt, lecz nawet to ostatnie nie zaprzecza więzi jako takiej.

Trudny związek nie gubi w tym wypadku jakiegoś obszaru autonomii (tworzonej na pograniczu), jako, że ogólność, logika, spekulacja, obiektywizm podkreśla to, co recepcyjne (anestetyczne), gdzie zmysły pełnią przede wszystkim rolę pośrednika, skupionego nie tyle na bezpośrednich opisach, ile na pośrednich etykietach rzeczy zakodowanych w znakach werbalnych. Natomiast jednostkowość, estetyka, realizm, subiektywizm podkreśla to, co percepcyjne (indywidualnie doznawane i przeżyte), czyli jedyne w swoim rodzaju i bezpośrednio, które musi zostać przefiltrowane przez logikę, semantykę i syntaktykę zdań.

Jeśli ten pierwszy biegun naszego poznania wspiera się o znaki–słowa i znaki–symbole, i jest zdolny do swobodnego posługiwania się komunikatem liniowym i werbalnym, to ten drugi posługuje się przede wszystkim znakami–obrazami i znakami–sygnałami, i jest zdolny do posługiwania się komunikatem lateralnym i obrazowym. O ile z charakteru swej istoty to, co „ogólne” musi „znieczulać” (stosować anestezję) na wrażliwość faktury i szczegółu, skupiając uwagę

na tym, co dotyczy pewnej klasy obiektów lub zjawisk, to „szczególne” musi wejść do „piekiełka realności”, by bez swoistej narkozy anestezji doznać przyjemności lub przykrości „życiowych smaków”.

Gdy porządek liniowy, semantyczny, symboliczny redukuje (nie)porządek lateralny, zmysłowy i analogiczny, człowiek w dłuższym okresie staje się „anestetycznym narkomanem” obojętnym na konkretne przeżycia egzystencjalne, w sytuacji odwrotnej, staje się stałym „klientem zmysłowego piekiełka” obojętnym na potrzeby mentalne. Wszystko na to wskazuje, że mamy tu do czynienia z absolutną ambiwalencją ontologiczną i epistemologiczną, gdzie zobiektywizowany (dyskursywny) „tekst” daje, co prawda ogólne i rozległe pojęcie świata, lecz jednocześnie oddala od rzeczy samej w sobie, natomiast „tekst” subiektywny, intuicyjny i zmysłowy, wprawdzie zbliża do rzeczy, lecz jednocześnie oddala od intelligibilnych struktur świata.

Wartość pierwszego polega na tym, że ogólnie (ilościowo, liniowo i werbalnie) informuje nas o jakimś czasie, jakiejś przestrzeni i relacjach obiektów, lecz nic nie mówi o konkretnej sytuacji ciała, zjawisku energetycznym, czy dramatach związanych z jakością bodźców i reakcji. Wartość drugiego polega na tym, że daje nam jednostkowe obrazy, fakturę i czasami istotne szczegóły (np. zadziwiającej kolorystyki zachodzącego słońca, czy rozpaczliwego płaczu dziecka, których to nie wyrazimy żadnymi słowami), lecz z kolei nic nie mówi o czyhających niebezpieczeństwach i antycypacjach zagrożeń. Jednym słowem tak źle i tak niedobrze, zaś wyjściem z tej pułapki może być tylko dostateczna troska o całościowy „kontekst rzeczywistości”, w tym o krytyczną refleksję odkrywającą sprzecznego wewnątrznie człowieka i jego poznania, a nie przekonywanie do jednego jakoby „najlepszego” ze sposobów uprawiania nauki i sztuki.

O ile jest pewną oczywistością, że dopiero język werbalny pozwolił człowiekowi na oderwanie się od „tu i teraz”, to już nie ma takiej zgodności, czy opisywanie i porządkownie „zdaniami” tego, co było, jest tu i teraz, staje się i będzie, ma swoje podstawy przede wszystkim w świe-

cie zewnętrznym, czy też w świecie wewnętrznym², by ująć rzeczywistość z jednej strony w spójne, a jednocześnie głębokie opisy, z drugiej strony w przewidywalne, a jednocześnie nieoczekiwane komunikaty. Tym bardziej, że pojawiły się słowa niewynikające bezpośrednio z rzeczy, lecz tylko z kontekstu innych słów. Jednym słowem, język zaczął nie tylko żyć swoim życiem, i nie tylko oswajał naturę, lecz niestety zaczął ją ujarzmić narzucając sztuczne kategorie i pojęcia, a zamiast gry o rzeczywistość, zaczął udawać („grać na niby”, „grać w przebranie”), iż nad wszystkim panuje, symulując innego, czyli tak naprawdę zaprzeczając ciągłości samego siebie.

Zamiast „rzeczywistej gry” między rzeczą a człowiekiem, pojawiła się „gra językowa” (gra na niby), w której już nie ma spotkania z rzeczą, a człowiek spotyka się z człowiekiem w języku i poprzez język dowiadyuje się o rzeczy. Gra językowa tworzona „radośnie” w przestrzeni wyobraźni i myśli, wraz ze swoimi historycznie usankcjonowanymi „obiektywnymi posunięciami” nie potrzebuje już przedmiotu myśli, i może być realizowana według mniej lub bardziej abstrakcyjnego scenariusza (jeśli czegoś nie da się powiedzieć – nie istnieje) tak jakby język był niezależnym i samodzielny bytem³. A im większa

² Pierwszy model rzeczywistości przedstawiający obraz realnego świata złożonego z substancji (rzeczy), własności (przypadłości) i zachodzących między nimi relacji (stosunków) oparty o dziesięć kategorii (z gr. sąd, orzekanie) zaproponował Arystoteles: (1) substancja (np. rzeka), (2) ilość (np. o długości dwóch tysięcy kilometrów), (3) jakość (np. bardzo czysta), (4) stosunek (np. największa w naszym kraju), (5) miejsce (np. w Polsce), (6) czas (np. dzisiaj), (7) położenie (np. skręca w lewo), (8) stan posiadania (np. uregulowane koryto), (9) działanie (np. nawadnia i odprowadza wodę), (10) doznawanie (np. jest powstrzymywana zaporą). Drugi, przedstawiający sposoby umysłowego porządkowania danych empirycznych przedstawił Kant w postaci dwunastu kategorii: ze względu na ilość (sądy uniwersalne, partykularne, indywidualne), ze względu na jakość (sądy afirmatywne, negatywne, nieskończone), ze względu na relację (sądy kategoryczne, hipotetyczne, dysjunktywne), ze względu na modalność (sądy możliwe, rzeczywiste i konieczne).

³ „Założenie o absolutnej odpowiedniości języka i bytu jest równie absur-

precyzja języka, tym większa różnica z tym, co bytowe, a im bardziej słowa pomagają nam w oswojeniu świata, tym bardziej świat słów próbuje zapanować nad naszym sposobem ujmowania rzeczy⁴.

Na szczęście „udawanie rzeczywistości”, „gra na niby” zawsze wpisane są w twarde reguły „metagry” (za Stanisławem Lemem) i bardzo rzadko w dłuższej perspektywie może przybrać formę „czystej symulacji” (poza sztuką aktora, poety, malarza, czy polityka). Dlatego, „syn marnotrawny”, czy raczej „mąż marnotrawny” jakim jest ogólny porządek zdań, od czasu do czasu powraca na „łono rodziny”, chociaż niezmiernie trudno przychodzi mu się przyznać do błędu separacji. Należy przy tym bardzo wątpić, czy kiedykolwiek komplementarny związek myśli i rzeczy, „ogólnego” i „szczególnego”, dyskursywnego i intuicyjnego, będzie doskonały, moim zdaniem, będzie raczej przypominał lepszą lub gorszą współpracę ślepego z beznogim, gdzie

dalne jak założenie o nieodpowiedności języka i bytu. Zresztą język jest tak lub inaczej pojętym narzędziem poznania świata i zasadniczo nie jest przedmiotem dociekań metafizyki, przedmiotem tym jest bowiem byt rzeczywisty. I jakkolwiek istnieje przejście od bytu do języka, to jednak nie ma automatycznego przejścia od języka do bytu” (Gilson, 1975, s. 176).

⁴ Nikt w zasadzie nie kwestionuje tego, że język umożliwia pokonanie bariery czasu oraz zmniejszenie zależności od pola percepcji (H.A. Witkin), czy też zespolenie interpodmiotowych badań rzeczy poprzez „operacje formalne” (J. Piaget), bądź też opracowanie informacji w kodach hierarchicznych (K. Obuchowski). Jednak trudno się zgodzić z tezą, że język panuje nad rzeczywistością, nawet abstrahując od radykalnej oceny języka dokonanej przez Nietzschego, którego zdaniem „każdy wyraz jest przesądem”, warto zauważyć, iż każde ogólne pojęcie ma coś z rzeczy, będącej zawsze bogatszą od języka i nie powinniśmy ulegać jednostronnie magii języka (nawet poety), jeśli czujemy, że jego słowa nie wiele mają wspólnego z rzeczą (nie tylko taką, jaką była i jest tu i teraz, ale również taką, która się staje i powinna być), ale bardzo wiele wspólnego z niezobowiązującą do niczego zabawą wyobrażeniami, a nawet samymi słowami, które niczego nie obrazują, niczego nie sygnalizują i niczego nie symbolizują. Niestety słowami możemy zarówno radośnie się bawić, jak i zabójczo manipulować, gdyż dysponujemy jedynie znakami rzeczy, a nie jej znaczeniem.

jeden umożliwia przemieszczanie się, zaś drugi mówi, gdzie iść, niż jakieś mityczne „myślenie widzące”, czy też „widzenie myślące”.

Aktor *versus* widz

Świadomość uczestniczenia w rzeczywistej grze rzeczy z wyobraźnią, natury z kulturą, wiąże się z pewną ambiwalencją, gdzie przyjemność decydowania o kierunku posunięcia łączy się z dyskomfortem odpowiedzialności, czyli bycie „aktorem przedstawienia” świata splata się z byciem „widzem”⁵. Jak pisze Hans-Georg Gadamer (2004, s. 177)

⁵ Paradoksalnie, zerwanie z zasadą „albo-albo” i skomplikowanie układu nie tyle zmniejsza możliwość wygranej, gdzie stawką jest rzeczywistość, co radykalnie ją zwiększa. Po pierwsze, dlatego, że świadomość braku, jako dopełnienia pewnej całości, jest czymś więcej, niż przekonaniem, iż niczego nie brakuje, gdy tymczasem w jednostronności i jednoznaczności mamy do czynienia z „brakiem świadomości braku”. Po drugie, dlatego, iż strukturalna złożoność i wieloznaczność ma większą szansę na pozbycie się uproszczonej ewaluacji dychotomicznej (prawdziwe – fałszywe, dobre – złe, naturalne – kulturowe itd.), co w konsekwencji może przyczynić się do wzrostu odpowiedzialności za permanentne dążenie do optymalnej całości i redukcję braku. Po trzecie, dlatego, że takie postrzeganie posunięć nie jest odkrywane na drodze wolnych skojarzeń, lecz skojarzeń przepuszczonych przez określone reguły gry, które mają zarówno charakter logiczny, jak i psychologiczny (oczywiście w sensie komplementarnym). Po czwarte, rola „aktora-widza” daje jednocześnie potrzebną bliskość, by rzeczywista gra nie zmieniła się w „grę na niby” (nawet w solidarności z innymi graczami) oraz potrzebny dystans, by „gra rzeczywista” równie dobrze nie zmieniła się w niezobowiązującą nikogo zabawę lub co gorzej w zabójczy konflikt. Po piąte, takie postrzeganie nie wyeliminuje z gry statusu aktora udającego widza (lub widza udającego aktora), to w istocie uczula nas na różne manipulacje rolą i swoiste pułapki rozwojowe, w tym na utratę jakiegokolwiek kontroli nad kierunkiem i wszystkimi posunięciami w grze, zwłaszcza, gdy ukryty scenariusz reakcji niespodziewanie wymyka się z rąk „niby-widza” zmuszonego podążać za losowym rozwojem wypadków w nieznanym sobie kierunku (stając się ostatecznie prawdziwym widzem, chociaż niezamierzonego lub niechcianego spektaklu) lub ukryty scenariusz akcji rozpada się jak domek z kart w rękach „niby-aktora” uchodzącego za

świadomość udziału w rzeczywistej grze („grze jako grze”) łączy nie tylko to, co ontologiczne i epistemologiczne, ale aktora czyni widzem i widza aktorem. Gdzie ten pierwszy obok przedstawiania i udawania (symulowania) zdaje sobie sprawę z tego, co tak naprawdę czuje, co rzeczywiście widzi (choćby reakcje widzów) i rozumie w perspektywie własnych uwarunkowań, a ten drugi obok obserwowania i „czytania” przedstawienia zdaje sobie sprawę z własnych sygnałów emocjonalnych, z obrazów i symboli, które coś znaczą i którymi coś znaczy nie tylko w samej grze, ale i tym, co ona prezentuje. W związku z tym kluczem do wszystkich posunięć w tej grze jest „strukturalna złożoność”, „jedność przeciwieństw”, „różnojednia” tego, co obiektywne i subiektywne, a wewnątrz każdego z biegunów (przebiegając w poprzek) to, co realne i idealne, która stanowi źródłowy model interpretacji znaków i znaczeń w trybie naturalnym (z pozycji „widza”, np. padający deszcz), jak i w trybie kulturowym (z pozycji „aktora”, np. otwarcie parasola), które mają się tak do siebie, jak rekonstrukcja do konstrukcji.

W ten sposób definiowanie posunięć (realnych, idealnych, obiektywnych, subiektywnych) ma podstawę zarówno w rzeczywistości „niczyjej” (przyrodniczej), jak i w rzeczywistości należącej do kogoś. Jedna odseparowana od drugiej nie pozwala na odróżnienie wydarzenia symbolicznego w obrębie „miękkiej rzeczywistości” od wydarzenia realnego, zakorzenionego mimo wszystko w „twardej rzeczywistości”, a także mechanizmów odróżniania oryginału i kopii. Choćby dlatego, że w słowie „aktor” zawiera się słowo „akt”, a w związku z tym aktor zainteresowany jest przede wszystkim aktualizacją zamierzonego wyniku pod kątem warunków i środków, które będą mniej lub bardziej skutecznie gwarantować uzyskanie zamierzonego celu. Natomiast zupełnie inaczej wygląda perspektywa myślenia

kogoś innego, udającego, symulującego i stwarzającego pozory rzeczywistości, zaangażowanego w nie swojej roli (który chcąc nie chcąc musi pozostać w rzeczywistej grze, jako prawdziwy aktor, choć nie przygotowany do nowej roli będącej zaprzeczeniem ciągłości samego siebie).

i działania z perspektywy „widza”, gdy znika sama racja wystąpienia określonego zdarzenia, a na plan pierwszy wysuwają się istotne cechy „występu” (*performance*), które przyczyniają się do tego, że bez nich nie byłby tym, czym jest.

Myślenie i działanie „aktora” możemy opisać, jako przechodzenie od subiektywnych motywów działania do obiektywnej wiedzy o ich następstwach, zaś „widza”, odwrotnie, od obiektywnie obserwowanych następstw do wiedzy o subiektywnych racjach ich zaistnienia. Stąd rola „aktora” zmusza do pewnego pragmatyzmu koncentrującego się na skutecznym i efektywnym wywołaniu określonego zdarzenia, zaś rola „widza” przypomina rolę spekulującego teoretyka, dociekającego tego, co uniwersalne.

Głównym motywem symulacji „aktora” jest wyeliminowanie najślabszych ogniw eliminujących sukces „występu” lub przynajmniej ich zminimalizowanie, głównym motywem obserwacji „widza” jest monitorowanie racji samego zaistnienia (lub niezastnienia) tego sukcesu. Inaczej mówiąc, istotą występu „aktorskiego” jest skuteczna realizacja tego, co ważne „od zewnątrz” (co „świat kupi”), natomiast z punktu widzenia odbiorcy tego występu ważne jest to, co funkcjonuje „od wewnątrz” (co jest ofertą ceną samą w sobie).

Taki stan rzeczy w oczywisty sposób skutkuje niewskazaniem właściwszej formy racjonalności, a jedynie wskazaniem możliwych przejść między nimi, które nie pojawiają się jednak dowolnie, lecz zgodnie z uniwersalnymi regułami rzeczywistej gry⁶, w której obok

⁶ Znamienne są tu słowa Heraklita: „Wszystko się zmienia z wyjątkiem samego prawa zmiany”. Jednym słowem wszystko się zmienia na powierzchni rzeczywistości, a niezienne są ukryte pod nią reguły (idee, wartości), które są źródłem tego, co na powierzchni. Tam gdzie pojawia się myśl o obiektywnym prawie, tam traci grunt nie tylko relatywizm i pragmatyzm, lecz przede wszystkim autorytaryzm i fanatyzm wobec każdego istnienia intersubiektywnych norm. Myśl o prawdziwych wartościach uniemożliwia każdą społeczną i indywidualną relatywizację i absolutyzację wypracowanego przez człowieka konsensusu. To, co się zmienia np. nasze lęki, frustracje, radości, mogą być róż-

elementu ryzyka i konwencjonalnych umów⁷ zawieranych między graczami tu i teraz (będących fundamentem każdej demokracji), muszą pojawić się zasady szlachetnej gry (*fair play*) odpowiadające na wyzwania prawdziwych wartości. W ten sposób reguły „gry na

nie odczuwane i interpretowane, lecz to, że możemy je przeżywać i doświadczać jest niezmiennie i będzie niezmiennie. Rzeka życia płynie, zmieniają się jej brzegi i jakość wody, ale nie zmienia się jej różnica poziomu, ruch i kierunek. Jeśli chcemy poznać jej istotę nie możemy płynąć w dół z prądem, lecz musimy dokonać wysiłku płynięcia pod prąd, w górę, w kierunku jej źródła, chociaż dużo łatwiej jest płynąć do jej ujścia i statycznie obserwować zmiany, a nie próbować zrozumieć, co powoduje, że w ogóle możemy je zauważyć. Za zmianami kryje się stałe źródło, punkt wyjścia i odniesienia, a także punkt dojścia, który jest naszym przeznaczeniem w oceanie nieskończoności (dla wszechświata być może jest to jeden ten sam punkt wyjścia i dojścia). Dla Heraklita było to „źródło logosu” i niezależnie od relacji źródła do powierzchni bytu, wszystko, co płynie musi mieć swoje źródło (bez punktu stałego, bez punktu odniesienia nie widzielibyśmy żadnego ruchu. Dlatego nikt myślący nie może bezkarnie oddzielać powierzchniowego obrazu konkretnej rzeki (egzystencji) od tego, czego jest obrazem (istoty).

⁷ Wprawdzie już Herodot stwierdził, że „umowa jest władcą wszystkich ludzi”, ale zdaniem sofistów „umowa jest tworem ludzi słabych”, chociaż moim zdaniem tym ostatnim chodziło raczej o „zmowę” przeciwko silniejszemu. Bo w umowie z innym nie tracimy całkowicie wolności i poczucia tego, co słuszne, natomiast zyskujemy wzajemność i bezpieczeństwo. Umowa określa, z czym lub z kim możemy grać, odpowiadając własnym posunięciem w przestrzeni wyodrębnionej dla tego ruchu. Jeśli nie ma tej umowy to nie ma gry, a każda jej modyfikacja zmienia charakter gry. Stąd nie jest przypadkiem np. zachowanie dobrego nauczyciela, który ma pełnię władzy i wiedzy potrzebnej do prowadzenia swojego przedmiotu, z jednej strony znając z góry efekt każdej intelektualnej rozgrywki z uczniami, a z drugiej strony mając pełną możliwość „ugrania” czegoś dla siebie, mimo wszystko daje posłuch określonym regułom gry, aktualizując uniwersalną potrzebę uznania „mistrzowskich posunięć”, a nie udawania takich (grając „znaczonymi kartami”) w pozornym przestrzeganiu i wykorzystywaniu tych reguł, których łamanie znosi satysfakcję z gry i z wygranej w tej grze. Nawet małe dzieci będą raczej grały na zwłokę, niż pozwolą sobie na jawne łamanie raz ustalonych reguł gry.

serio” (jako ten trzeci, czwarty, piąty) zawsze górują nad „aktorem” i „widzem”, odpierając zarzut subiektywizmu i konwencjonalności.

W rzeczywistej grze nie tylko nie musimy wygrywać z innym (szczególnie słabszym), ani wygrywać jedynie z sobą (ze swoimi słabościami), lecz przede wszystkim „pokonywać” zewnętrzną i wewnętrzną sprzeczność trwania i stawania się, sprowadzoną z jednej strony do jakiegoś pragnienia spokoju, błogostanu, a z drugiej strony do jakiegoś pragnienia zmiany i ciągłego wypełniania siebie i świata nową treścią. Brak pierwszego aspektu tej gry łatwo wyczuwamy stresem, rozdrażnieniem, czy też zmęczeniem, brak drugiego nudą, jałowością i banałem.

W ten sposób tylko rzeczywista gra ustala istotę partnerstwa w każdej nauce i sztuce (z ang. *partner* – towarzysz, współuczestnik, współnik), jako uczestników rzeczywistej gry, czyli wolności posunięć uwarunkowanych niezmiennymi regułami gry opartymi na dążeniu do prawdy, ale niezamkniętymi aktem autoryzacji jej ostatecznego kształtu, zwłaszcza wobec żądań politycznych; opartymi na dążeniu do jedności, które zakłada, że pomimo ciągłych zmian, podstawowe prawa natury są niezmiennie, mimo to (albo właśnie, dlatego), jedność nie powinna unikać różnicy, budując swoją tożsamość na granicy; opartymi na dążeniu do racjonalności, zakładając, iż wszystkie zdolności poznawcze mają jakiś sens i zasadniczo są wiarygodne; opartymi na dążeniu do zrozumienia człowieka i jego świata, mimo względności i frustracji w jego wyjaśnianiu i przedstawianiu; opartymi na dążeniu do opłacalności (a nie tylko oszczędności) badań, by zajmowanie się nauką nie tylko było warte zachodu, lecz by wobec innych rodzajów działalności człowieka nie uważano naukowców za dziwaków lub męczenników; opartych na dążeniu do stosowania zasad *fair play*, szczególnie w komunikacji i promocji wyników badań). W ten sposób nasze dążenia i związane z nimi reguły nie mają roszczeń ani do absolutnej wolności, ani do absolutnej konieczności, lecz do świata rozpostartego między tymi biegunami, w którym każdy z partnerów rozpoznaje swój świat i siebie w tym świecie.

Logika komplementarna

Komplementarność i związana z tym projektem „gra na serio”, nie określa jednoznacznie, że albo stoimy na twardym gruncie ontologicznym, albo mentalistycznym, albo lingwistycznym, lecz że wszystko łączy się ze wszystkim (w określonych relacjach, kierunkach i proporcjach), a żadnej części nie można uznać za bardziej fundamentalną od pozostałych. Każda wynika z własności pozostałych ujawniając się w ruchu myśli i działań kulturowych. Dlatego nie wymaga to ostrego podziału, że albo „jesteśmy w świecie”, albo „świat jest w nas”, bowiem zawsze jest to jeden świat odczuwany-widziany-myślany-przeczuwany. Czasami możemy być po prostu bardziej w świecie, czasami świat może być bardziej w nas, a naszej realnej i subiektywnej aktualizacji odczuwania, widzenia, myślenia i przeczuwania zawsze towarzyszy idealna, realna, obiektywna i subiektywna potencja odczuwania, widzenia, myślenia i przeczuwania. Nie ma tu dylematu „albo-albo” jest tylko „uporządkowany paralelizm” i stosunek proporcji „tego i tego”.

Oczywiście musimy ponosić jakąś cenę w postaci ambiwalencji poznania, które sprawia, że przenosząc świat w obszar świadomej siebie antroposfery (intrapersonalnie) i socjosfery (w postaci interpersonalnych znaków werbalnych i niewerbalnych), zaczyna jednocześnie tracić na ostrości i ulegać zniekształceniom generalizacji, a z kolei wchodząc (zanurzając się) w świat, musimy dotykać irracjonalności (czasami transracjonalności). Dlatego bliskość i zdystansowanie nie powinno mieć charakteru wykluczającego, lecz implikująco-funkcjonalny (komplementarny). Świat poza nami nigdy nie pojawiłby się w nas, jeśli nie byłby tym samym światem (nie koniecznie takim samym), natomiast świat w nas nigdy nie uzyskałby statusu ogólnego, gdyby nie napotkał żadnego oporu świata zewnętrznego.

To, że świat się zmienia wraz z ilością i jakością naszych z nim kontaktów nie musi oznaczać, iż zawsze mamy do czynienia z innym światem, znaczy to, że zmieniliśmy się my sami, że statyczne ujęcie

świata musi nas degradować, bowiem jest jego ujęciem zredukowanym do nas samych. W sensie formalnym (a nie bytowym) mamy tutaj do czynienia z ujęciem „czysto” przedmiotowym (realno-objektywnym) i „czysto” podmiotowym (idealno-subiektywnym), chociaż w rzeczywistości wszystko łączy się ze sobą komplementarnie. Ujęcie formalne potrzebne jest jedynie po to, by podobnie jak u Immanuela Kanta pokazać, iż „czysty” przedmiot jest poza bezpośrednim zasięgiem „czystego” podmiotu, lecz jednocześnie wbrew Kantowi, dotarcie do rzeczy samej w sobie nie musi odbywać się jedynie przez kanał fenomenów empirycznych, a może także docierać przez kanał fenomenów symbolicznych. Zatem nie tylko naukowcy, lecz i poeci, nie tylko dorośli, lecz i dzieci mogą docierać do rzeczy samej w sobie i nie musi być takiej nieprzeniknionej przepaści między nauką i sztuką, jaką rysował nam Kant.

Tymczasem ograniczenia kulturowe (narzucone ogólne „szablony myślenia”, wynikające z wytyczonego terytorium znaczeń i narzuconych interpretacji), w żaden sposób nie mogą powstrzymać erozji ejdetycznej znaków i stagnacji naszych wyobrażeń rzeczy. Już Platon zdawał sobie sprawę z tego, że każdy opis rzeczywistości, pozbawiony ontologicznej naoczności skutkuje mówieniem „od rzeczy” (zwołując na manowce mniemania), ale także sama naoczność („oczy duszy” czasami poetycko uwodząc niedomówieniami, czasami poruszając się na granicy szaleństwa i rozumu) nie oznacza, że będziemy mówić „do rzeczy”, lecz mimo wszystko warto podjąć to ryzyko w imię „szlachetnej nadinterpretacji”, niż nawet najbardziej pożytecznej „interpretacji interpretacji” odsuwającej na dalszy plan nasz osobisty stosunek „do rzeczy”. Jak napisał w odniesieniu między innymi do tej tezy Platona, Artur Schopenhauer (1995, s. 96), każdy odtwórczy komentator komentarzy (wtórnych przedstawień rzeczy) „przeważnie coś sobie myślał, ale niczego nie oglądał; pisał je na podstawie refleksji, ale nie intuicji i dlatego właśnie są przeciętne i nudne”. Zdaniem tego autora żadne „przedstawienie” (opis) nie zastąpi naszego własnego doświadczenia rzeczy. Stąd też jego paradoksalne stwierdzenie,

iż: „Niebezpiecznie nawet czytać na jakiś temat, zanim nie myślało się nad nim samemu” (Schopenhauer, 1995, s. 107). Bowiem czytanie, jego zdaniem, to zawsze „myślenie cudzą głową”.

Schopenhauerowi nie chodzi o to, by w ogóle nie czytać, wręcz odwrotnie, trzeba czytać jak najwięcej, lecz w czytaniu zawsze podążać za własną dziecięcą intuicją (otwartością na nieznanne dotąd ujęcia rzeczy, spontaniczną estetyką, czy też ekspresją uczuć i impresją wrażeń), czyli „myśleć własną głową”, a nie tylko szukać pytań i odpowiedzi wśród gotowych przedstawień świata (choć i tutaj pewnym wyjątkiem może być „wielka sztuka” próbująca zbliżyć nas do pełni bytu).

Tymczasem we współczesnej edukacji, szczególnie instytucjonalnej (przeważnie ograniczonej do skutecznego interpretowania narracji dominującej), nie chodzi już o to „coś”, co jest reprezentowane i wyrażane przez dyskurs, lecz o samo (w miarę atrakcyjne i czytelne) prezentowanie „tekstu przedstawienia”. Nie chodzi o trudne i złożone dochodzenie do odpowiedzi na pytanie, jak jest naprawdę, co „daje nam do myślenia”, nie chodzi o troskę szukania jak najlepszych narzędzi i środków do zrozumienia, lecz o podtrzymanie mitu, że wszystko jest oczywiste, od dawna wyjaśnione i dobrze znane. Dlatego nikt nie pyta: Co znaczy to „przedstawienie” dla ciebie?, Co może ono znaczyć dla nas wszystkich?, zupełnie wystarczy pytanie: Czy przyciągnęło twoją uwagę?, i Czy jest czytelne?, Czy rozumiesz wszystkie znaki? Bo przecież od wielu lat już wiemy, jak je interpretować, jak poruszać się po wytyczonym obszarze znaków i znaczeń, wiemy, co autor „opisu” chciał powiedzieć i co miał na myśli. Zawsze przeważa tu czytanie z „przedrozumieniem” i „zarozumieniem”, niż czytanie ze zrozumieniem i porozumieniem⁸.

⁸ Jak złożony jest to problem pokazuje nam Monika Jaworska-Witkowska, w swojej dialektyce czytania, wyróżniając „czytanie aptekarskie *versus* czytanie prze-skokowe”, „czytanie odpowiedzialne *versus* czytanie amoralne”, „czytanie pod-dane *versus* czytanie oporowe”, „czytanie od-dane *versus* czy-

Tymczasem w jego czytaniu i rozumieniu nie wystarczy sama wiedza i prawa logiki, a nawet najlepsze kompetencje lingwistyczne i komunikacyjne, chociaż ich wysoki standard jest bardzo wskazany, tu potrzebne jest pewne niezadowolenie z jakiegoś jednego ujęcia, przeciwstawiającego się innym ujęciom, nie tyle dzielenie, co łączenie pojęciami procesualnymi zdolnymi oddać zmienność relacji i proporcji przeciwstawnych opisów rzeczywistości, raczej otwierających, niż zamykających. Jednym słowem istotne jest tu samo przejście⁹ jednej jakości w drugą, w postaci „złącza epistemologicznego” lub jak to określił E. Abramowski, w postaci „logiki dynamicznej” oscylującej na pograniczu stanów „przedmyślowych” (intuicyjnych) i myślowych (dyskursywnych), którą wiele lat później Erich Fromm nazwał „logiką paradoksalną”¹⁰, jako funkcji myślenia i uczucia, rozumu i działania.

Jednym słowem w ujęciu i odczytaniu rzeczywistości, potrzebna jest „logika komplementarna”¹¹, poruszająca się między obiektywnym

tanie niewierne”, „czytanie nie-uprzedzone *versus* od-czytanie”, „czytanie zamieszkałe *versus* czytanie gościnne” (Jaworska-Witkowska, 2009, s. 479–488).

⁹ „Mówiąc «przejście», akcentujemy proces, drogę, na której można być od początku, pośrodku, przy końcu; przed – w – po. Przejście to ruch na styku, na krawędziach, na obszarach łączących rozdzielne dotąd tradycje myślowe” (Kwieciński, 2000, s. 11).

¹⁰ „Logika paradoksalna niewiele ma wspólnego z klasycznym, węższym czy szerszym rozumieniem logiki. Nie oferuje się bowiem w niej ani klasycznego rachunku logicznego (rachunku zdań, rachunku kwantyfikatorów), ani nie wiąże się z logiczną teorią języka, teorią zbiorów i relacji. Nie jest też nieklasyczną logiką wielowartościową czy logiką intuicjonistyczną, chociaż nie obowiązuje w niej zasada wyłącznego środka. W logice arystotelesowskiej ostateczną prawdę znajduje się w myśli, w logice paradoksalnej prawda jest wytwarzana w zgodności myśli i uczucia, rozumu i działania. W ramach tej logiki nie określa się ani jak świat jest zbudowany, ani wyniku poznawczego jego opanowania, ale ocenia się sposób życia, który dyktowany jest tą logiką” (Grzegorzczak, 1992, s. 72).

¹¹ Takie paradoksalne ujęcie rzeczywistości spełnia dzisiaj „logika komplementarna”, która jest w stanie skutecznie ominąć zarówno niebezpieczne

i subiektywnym, realnym i idealnym znakiem i znaczeniem, które w ten sposób nie stanie się zwyczajną kumulacją części, lecz zawsze wypadkową ich funkcji, w której poszczególne części tracą lub nabywają spośród realnie i potencjalnie możliwych te właściwości, które modyfikują efekty ich równoczesnego (nie znaczy to oczywiście równoważnego) dookreślenia.

Efekty te w zależności od zróżnicowanego splotu właściwości i relacji (różnic w proporcji, siły napięcia i natężenia biegunowego, charakteru przedmiotu, uposażenia jakościowego podmiotu) nigdy nie są takie same, jakie byłyby efektem redukcji lub sumowania. Dlatego taki mechanizm zmusza do odrzucenia każdej interpretacji bezwzględnie zamkniętej, tak samo, jak i interpretacji bezwzględnie otwartej, na rzecz interpretacji otwarcie-zamkniętej, której nie tyle jesteśmy jedynymi autorami, ile permanentnie się stajemy.

Każdy samodzielny użytkownik „tekstu” (kultury) niezależnie od zakładanego celu, czy sposobu poruszania się w konkretnej przestrzeni epistemicznej, estetycznej, czy etycznej, nie porusza się pewnie w „terenie oznakowanym drogowskazami” (np. obiektywne, subiektywne, realne, idealne), tym bardziej nie błądzi bez żadnego celu i ładu, lecz razem lub samotnie wykorzystując twórczo i dynamicznie całą „mapę znaczeń”, skanuje komplementarne przedstawienie rzeczywistości. Tym samym, niestety, nie sprzyja to wygodnemu reprodukcji określonego „tekstu” (kultury) przez określoną władzę/

pułapki tradycyjnej sylogistyki Arystotelesa, jak i potocznej semantyki, dotyczącej zwłaszcza trudnych do zwerbalizowania bytów fizycznych na poziomie kwantowym, czy też bytów psychicznych pozostających poza wyraźną świadomością. Logika komplementarna dopuszcza do zaistnienia opisu, jako tezy zarówno w postaci zanegowanej i niezanegowanej, a zarazem nie dopuszcza do „przepełnienia” w każdym przypadku, gdy dochodzi w jej obszarze do takiego współwystępowania sprzecznych tez. Taki efekt uzyskujemy dzięki zastosowaniu „filtra”, który będzie miał postać alternatywnej relacji konsekwencji, co ostatecznie pozwoli wyłączyć działanie niepożądanych skojarzeń (por. da Costa, 2003).

wiedzę (promującą często poprzez intensywną i wszechobecną „gadaninę, pisaninę i płytką ciekawość” to, co kultowe, modne i wygodne ideologicznie, jako „półprawdy”).

Ujęcie komplementarne, nie ustala kanonicznie żadnego dominującego znaczenia „tekstu” (kultury), ani w sensie historycznym, ani przestrzennym, ani teoretycznym, ani praktycznym. Natomiast przekonuje do zniesienia silnej wiary, iż promocja kultury powinna wyrażać się tylko w porządku dyskursywnym, a nie również w porządku intuicyjnym. Tymczasem zasadniczo nie chodzi o taki, czy inny dyskurs, czy też o zdolność jego podtrzymania i promowania, lecz o wzbogacenie potrzeby jego pogłębienia oraz doskonalenia. Dla edukacji człowieka może to oznaczać, że nic do końca nie jest zamknięte, proste, czy też pożyteczne i nic do końca nie jest otwarte, niezrozumiałe, czy też szlachetne, że właśnie w imię nonkonformizmu edukacja powinna być również konserwatywna, a w imię pożytku, szlachetna, czy w imię namiętności i przyjemności, także uporządkowana i repulsywna.

Człowiek by się rozwijać musi zderzyć się z czymś, co jest zwyczajnie wymagające i trudne, dlatego powinno być, z jednej strony, miejsce na mądrą i sprawiedliwą, a nie tylko inteligentną i sprytną, „transmisję kultury” określonej wiedzy/władzy, która w takiej relacji, nie tyle dąży do myślenia i działania za innych, dla innych lub w imieniu innych, lecz przede wszystkim z innymi, nie przez wzgląd na masową prywatyzację kultury (korzystną dla słabych jednostek), lecz przez wzgląd na ich rzeczywisty rozwój, w którym są zawsze jakieś zyski i straty, szanse i zagrożenia, naciski i opory, wciągania i wypychania itd. Z drugiej strony, powinno być miejsce na mądrą „transmisję genetyki”, bądź „kultury marzeń”, która czyni nas świadomymi własnej wartości, godności, wolności i twórczości, obok nieuniknionych uwarunkowań, które w ten sposób nie czynią nas bezwolnymi i bezradnymi przedmiotami politycznej manipulacji, a wręcz przeciwnie, aktywnymi i zaradnymi podmiotami dbający-

mi o własne potrzeby, nie naruszając wolności innych, by to, co na wspólnej drodze jest tylko inną jej stroną, innym punktem widzenia, zostało wciągnięte w horyzont naszego całościowego widzenia.

Zakończenie

W tym kontekście ujęcie komplementarne nie wyklucza integracji¹², zwłaszcza „integracji pozytywnej” lub jak ją nazywa Monika Jaworska-Witkowska, „integracji strukturalnej”, która oznacza, „że dwa ogniwa sytuacji (wartości) mogą w oderwaniu od siebie nie być wystarczająco istotnymi i samoistnymi dobrami, mimo że tak je zwykle traktujemy, ale dopiero ich współwystępowanie we wzajemnym otwarciu na siebie, mimo ich swoistego antagonizmu, tworzy dobro w układzie owej pary” (Jaworska-Witkowska, 2009, s. 66).

Jest to bardzo rzadkie, zwłaszcza w naszej pedagogice, nawiązanie do projektu integracji, jako „różnojedni dobra” B.F. Trentowskiego¹³,

¹² W związku z tym przyjmuję, że kategoria „komplementarności” jest nadrzędna wobec kategorii „integracji”, która może przybrać, z jednej strony postać „integracji pozytywnej”, gdy łączy nas jakaś trwała wartość ponadosobowa niezależna od czasowego i przestrzennego usytuowania uczestników związku, z drugiej strony postać „integracji negatywnej”, gdy łączy nas chwilowy interes (ekonomiczny, polityczny, towarzyski), w obronie którego jesteśmy gotowi nie tylko mówić jednym głosem, lecz agonalnie usuwać każde zagrożenie. Dodatkowo „komplementarność” może objąć to, co „integracja” ze swej istoty nie może zrobić, czyli wykorzystać w procesach rozwojowych kategorie „dezintegracji pozytywnej” i „dezintegracji negatywnej”. Gdzie ta pierwsza jest właśnie warunkiem zniwelowania skutków „integracji negatywnej”, czyli zamiast sztucznie wymuszonego „mówienia jednym głosem”, zaczynamy mówić różnymi głosami w poszukiwaniu jednej prawdy, dobra, czy piękna.

¹³ W cieniu różnych projektów nawiązujących bardziej do modernizmu lub postmodernizmu mamy (od wielu lat prawie niezauważoną i nie tylko pedagogicznie, niewykorzystaną) wersję „integracji żywej” B.F. Trentowskiego, gdzie antynomiczne bieguny rozwoju człowieka nie tylko nie znajdują rozwiązania, lecz tak samo jak przeciwstawne bieguny ogniwa elektrycznego są przyczyną ruchu, życia i rozwoju. Zagadnienie tezy i antytezy nie polega na

który nie zgadzał się z tezą, że „mówienie jednym głosem” jest zawsze lepsze od „wielogłosowości”, że zgoda wymuszona zawsze jest lepsza od spontanicznego sporu (tym bardziej spór nie jest zawsze lepszy od zgody), że jednostka ma bezwzględnie podlegać wspólnocie, tak jak ciało duchowi, wręcz odwrotnie, konieczne stawało się „wyzwolenie Pojedynczości z pod tyranii Ogółu”, oraz ciała z pod tyranii ascetycznego ducha i *vice versa*. Proponowany przez niego „rozwój ku istotnemu dobru” nie tylko, że nie dążył do eliminacji konfliktów epistemicznych, etycznych i estetycznych, lecz zakładał możliwość ich wykorzystania szczególnie w wychowaniu i kształceniu człowieka. Zdrowy rozwój, jego zdaniem, powinien być tym, czym jest „zdrowe powietrze” wynikiem najlepszej dla życia (naturalnej) proporcji pierwiastków (azotu i tlenu), pozwalających jednocześnie na spontaniczne uczestniczenie w jakimś dobru i systematyczne dążenie do pełnego dobra. Jeśli za dużo było samego celowego dążenia to tak, jak w powietrzu zaczynało brakować tlenu, i kończyło się to „uduszeniem” określonych pragnień jednostki lub kultury pozbawionej realnych środków rozwoju, jeśli za dużo było samego uczestnictwa w chwili, to stawało się to znakiem tego, że tlen uderzył nam za silnie do głowy i działamy jak w „narkotycznym widzie” poświęcając się samym środkom, a nie ważnym zadaniom i wartościom.

ich zlanie się w jedno, co byłoby ich śmiercią, ale na ich „nieprzerwanie nie-stałej” równowadze („oscylacji żywostanu”), zmieniającej się wraz z samym rozwojem człowieka i społeczeństwa. Sprzeczności tkwiące w rozwoju, nie są rozwiązywane za pomocą jakiegoś meta-rozumu strukturyzującego całość, jak u Hegla, lecz tylko za pomocą „wolnej woli” utrzymującej nieustannie „chwieżną równowagę” między zantagonizowanymi biegunami rozumu i serca, przedmiotu i podmiotu, wolności i konieczności. Warunkiem każdego rozwoju jest nie tyle ruch diachroniczny (negacja znosząca swoją poprzedniczkę), ile ruch synchroniczny zachowujący różnicę i oscylację znaczeń, który w swym działaniu wahadłowym jest tylko odmłodzeniem tradycji, gdzie pozornie przeciwstawne znaczenia, opierają się w gruncie rzeczy na zawsze jednakowych, choć z różnych stron widzianych podstawach.

Idea integralności w tym przypadku nie jest tylko słowem, czy myślą, które człowiek po prostu posiada, lecz jest wzywaniem do ciągłego wznoszenia się ponad rozum i dyskurs, tak samo jak ponad spontaniczną ochotę i intuicję, ponad solidarność bez wolności, a także wolność bez solidarności, gdzie rzeczywiste „bycie dobrym” oznacza „bycie wolnym i szanującym wolność innego” (zarówno uwolnienia od jednego punktu widzenia, jak i wolności do oscylowania między przeciwstawnymi punktami widzenia). Zatem „dobro całości” wymaga nie tyle zadeklarowanego aktu zgody z innym (tym bardziej z podobnym), ile ciągłego poszukiwania zgody. Możemy w tym miejscu mieć wątpliwość, co do tezy Friedricha W.J. Schellinga: „Jeśli zło polega na sporze dwu zasad, to dobro może polegać tylko na ich zupełnej zgodzie” (Schelling, 1990, s. 99).

„Dobro zgody” wprawdzie oznacza naszą deklarację związku z innym, połączonym tym samym interesem, ale gdy interes znika, nie ma również podstaw do trwania w zgodzie. Tym samym „dobro zgody” jest zawsze na chwilę i wcale nie oznacza pokory i cierpliwości w poszukiwaniu „trwałego łącznika”, lecz jedynie zadeklarowaną pewność jego znalezienia (dopóki mam w tym jakiś interes). Zaś trwała zgoda wymaga od wszystkich niepewności jednego dobrego rozwiązania, w której „różne” nie staje się „takim samym, jak inni”, lecz „tym samym, co inni, jako inni”. Paradoksalnie podobieństwa mogą nas tak samo łączyć (wspólnym interesem), jak i dzielić (gdy jesteśmy tacy sami nie możemy liczyć na innego, ani inny nie może liczyć na nas, np. pożyczki oczekujemy od bogatszego, rady od mądrzejszego, bezpieczeństwa od silniejszego, a rewolucyjnej zmiany *status quo* od bardziej twórczego i odważnego). Sam Schelling, w jednej fazie swojej twórczości, przyjmował wymuszony konsensus uporządkowanego rozumu i spontanicznego pragnienia, pod przywództwem tego pierwszego, a w innej fazie, pod przywództwem tego drugiego. Tymczasem jakiegokolwiek wymuszenie zgody nie może być trwałe, bo właśnie zabija jej istotę, w której jedność ma takie same prawa, jak różnica.

Taka teza nie tylko, że nie uwzględnia dramatycznych okoliczności zgody, ale przede wszystkim dobrodziejstwa sporu (obok jego zagrożenia), tego, że spór może mieć charakter większego lub mniejszego zła, w którym mniejsze zło może być czymś lepszym (np. odroczenie agresywnej konfrontacji), od większego zła (np. bezpośredniej walki), a zgoda może mieć charakter mniejszego lub większego dobra, w którym mniejsze dobro może być czymś gorszym (np. kompromis) od dobra większego (np. konsensus). W tym sensie do istoty dobra nie tylko należy możliwość wyboru między sporem i zgodą, ale też między dobrym i złym sporem, między dobrą i złą zgodą. Stąd „spór” nie musi mieć tylko konotacji negatywnych, zaś „zgoda” tylko konotacji pozytywnych, zatem „spór” może być komplementarnym elementem w poszukiwaniu „dobra”, tak jak „zgoda” nie musi być homogenicznie spójna i pozbawiona napięcia biegunowego (np. w postaci wyboru z zastrzeżeniem, wzajemnego ograniczenia, potrzebnego czasu na zastanowienie, czy rozważania wszystkich możliwości).

Bibliografia

- Abramowski E. (1980), *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*. Warszawa.
- Andrukowicz W. (2015), *Wychowanie „w” i „do” wolności Bronisława F. Trentowskiego*. [w:] S. Sztobryn, K. Kamiński, M. Wasilewski (red.), *Filozofia wychowania w Europie Środkowej w kontekście uwarunkowań historycznych, społecznych, politycznych i filozoficznych*. „Pedagogika Filozoficzna”, t. VI, WN TPF Chowanna. Łódź.
- da Costa N.C.A., Krause D. (2003), *The logic of complementarity*. Pobrano z lokalizacji: <http://www.cfh.ufsc.br/~dkrause/prepub.html>
- Gadamer H.G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Warszawa.
- Gilson E. (1975), *Lingwistyka i filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*. Warszawa.

- Grzegorzczak A. (1992), *Ontologika paradoksalna Ericha Fromma*. [w:] K. Zamiara (red.), *Epistemologiczne podstawy badań nad kulturą*. Warszawa–Poznań
- Jaworska-Witkowska M. (2009), *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*. Kraków.
- Kwieciński Z. (2000), *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*. Poznań–Olsztyn.
- Schelling F.W.J. (1990), *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Kraków.
- Schopenhauer A. (1995), *Świat jako wola i przedstawienie*. t. II. Warszawa.
- Witkowski L. (2001), *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego (z aneksem o Sergiuszu Hesse)*. Kraków.