

Wiesław Andrukowicz
Uniwersytet Szczeciński

Transwersalność epistemologii Edwarda Abramowskiego

1. Wprowadzenie

Odwieczne pytanie o fundament naszego poznania już starożytnych „rozgrzewało do czerwoności” i, niestety, jedynym efektem odpowiedzi na nie pozostała do dzisiaj oscylacja argumentów. Dopiero w czasie, gdy poważniejszą rolę zaczął odgrywać dyskurs całkowicie negujący jakikolwiek fundamentalizm, paradoksalnie zauważono, iż miotanie się między „nonsensem braku” a „nonsensem pełnego istnienia” jest ślepą uliczką. Przy okazji zwrócono uwagę, że fundament cielesny jest w jakieś mierze również duchowy, a fundament duchowy stał się bardziej cielesny, nawet tak bardzo, że zaczęto oddziaływać nań fizyką i chemią. Mało tego, zasadniczym efektem tej przemiany stały się bardziej rzeczowe powody wskazujące na współzależność życia psychicznego i fizjologicznego, nie mówiąc już o dwoistości tego, co kryje się w obrębie fizyczności i duchowości.

Jednak takie komplementarne ujęcie, w sytuacji, gdy dysponujemy przynajmniej dwoma różnymi reprezentacjami tej samej rzeczywistości, ma swoje reperkusje bytowe i epistemologiczne, żąda mianowicie zdecydowanie zrezygnowania (w każdej aplikacji) z dążenia do realizmu bezwzględnej jedności, jak i w projektach teoretycznych, z nadmiernego idealizowania absolutnej różnicy, w związku z tym zastąpienia tych metafizycznych sugestii Jednego lub Różnego – mapą rzeczywistości. Nie tylko dlatego, że w ten sposób trudniej pomylić własną wizję rzeczywistości z samą rzeczywistością, ale dlatego, że świadomość uproszczeń (aproksymatywności) i wielokierunkowych relacji zaznaczonych na mapie, sprawia, iż każde poznanie jest przynajmniej uwolnione od „braku świadomości braku” dookreślenia innym, nie mówiąc już o tym, że w ten sposób nie tracimy kontroli nad ciągłym przebiegiem interakcji implikujących nie tyle coś „trzeciego” (w sensie bytowym nie ma nic trzeciego poza jednością i różnicą), ile coś wynikającego z owego „złącza”, unikającego zarówno hipostazy, jak i redukcji typu „albo–albo”, nieświadomych niebezpieczeństwa deformacji i owego dookreślenia.

Nie powinniśmy wobec tego za bardzo się dziwić, że swego czasu Edward Abramowski poświęcił większą część swojego (niestety zbyt krótkiego) życia na poszukiwanie konturów owej mapy, a tym samym dowodów czy przynajmniej

powodów, by wykazać, że koncepcja bytu i naszego poznania zawierająca się jedynie w prostej relacji: myśl–rzecz, jest silnie niewystarczająca i nadmierne sformalizowana, a rzeczywistość jest o wiele bardziej głębsza i złożona. Zaproponował w związku z tym rozszerzenie aktywnej strony podmiotu myśli (to, co różnorodne), stroną bierną, czyli tym, co „przedmyślone”, „intuicyjne”, „uczuciowo bezimienne” (jednolite)¹. Zdaniem tego autora, gdy rozważamy nasze postrzeganie jako przedmiot myśli, wtedy świadomość opiera się na analizie, ujawnienie bowiem różnorodności jako takiej wymaga wysiłku uwagi (jest to rozkład danego stanu na jego poszczególne właściwości), natomiast, gdy bierzemy pod uwagę intuicję, to mamy do czynienia z syntezą (jednością) tych różnorodnych składowych „bytu–myśli”. W konkretnym postrzeganiu wielość i jedność w różnych proporcjach współistnieją ze sobą, ponieważ odnoszą się do dwóch różnych aspektów zjawiska uczuciowego i myślowego.

Można by powiedzieć, że proste i złożone, nierozkładalne i rozkładalne, są to jak gdyby dwie strony czegoś jednego, dwie formy przejawu występujące zależnie od tego, czy stykamy się z *nim* czuciem czy myślą, początkiem czy końcem działalności subiekty; to, co w czuciu występuje jako proste i nierozkładalne, myśl pokazuje rozkładalne i złożone; w obu jednak razach kryterium *rzeczywistości* pozostaje to samo; żadna strona nie jest stroną pozoru, nie znamy bowiem ani czucia bez myśli, ani myśli bez czucia, i zarówno jedność, jak i wielość przyjąć by należało jako *rzeczywiście istniejące* w tym samym zjawisku².

„Jedność” i „wielość” pogodzić się nie dają ze sobą, jeżeli odnosimy je do pierwiastków tej samej natury; dopełniają się jednak nawzajem, jeżeli są pojęte jako dwa odmienne charaktery tego samego faktu: różne wyobrażenia nie mogą współistnieć w jednym wyobrażeniu bez zatracenia swojej natury duchowej (jak w hipotezie „nieświadomych stanów”); natomiast też sama różnorodność wyobrażeń może być *zatajona* w prostym momencie czucia, jako możliwość jego przekształcenia się myślowego; dwie te bowiem kategorie „jedności” i „wielości” są natury zupełnie względnej i mogą podstawić się nawzajem stosownie do tego, w jakiej postaci rozpatrujemy zjawisko – w myślowej czy w uczuciowej sferze³.

¹ Wprawdzie już w starożytności zaproponowano jakieś rodzaje wewnętrznej kontroli nad naszym myśleniem dyskursywnym (*daimonion*, „oczy duszy”, *illuminatio*, „głos serca”), jednak żaden z nich nie był projektem współrzędności (może poza koncepcją Arystotelesa), tak, jak w przypadku Abramowskiego, gdyż nawet noblista Henri Bergson, który działał równoległe i niezależnie od Abramowskiego, nie tylko zrezygnował ze współrzędności, ale w całej rozciągłości zakwestionował równoważną rolę umysłu, zaproponował bowiem, że to intuicja ma być nadrzędna wobec umysłu i tylko ona ma zdolność absolutnego ujmowania rzeczy w całości i swojej zmienności, i tylko ona ma naprawdę możliwość docierania do „jakościowego wnętrza rzeczy”, a zatem była jedynym prawdziwym, choć antyscjentycznym poznaniem. Zdaniem zaś Abramowskiego myśl i odczucie rzeczy (intuicja) były „współrzędne” i każde poznanie zredukowane do samej intuicji (która była tylko „resztą” bytu) lub samego umysłu było zdeformowane.

² E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 30.

³ Tamże, s. 327.

Stosunkowo często autor tych słów zauważał, iż „pod maską jedności ukrywa się różnorodność” bytowa czy też epistemologiczna, szkoda tylko, że w sposób nie do końca konsekwentny i jednakowo ważny (mimo że bardzo zdecydowanie odrzucał każdą formę absolutnego monizmu) przyjmował, że pod maską różnorodności czasami ukrywa się dynamiczna całość. Niezależnie jednak od rozłożenia akcentów Abramowski był ostatecznie bytowo i epistemologicznie rzeczywistym pluralistą⁴. Taka, niezbyt konsekwentna, postawa nie przeszkadzała mu zupełnie w poszukiwaniach absolutu, stąd pisał: „Byt jest zarazem absolutny i względny”⁵ i trzeba zrobić wszystko, by „wyzwolić istotę wieczną człowieka”⁶. Ten cytat, tak jak wiele innych, może nas skłonić do przekonania, że widzianej przez niego rzeczywistości nie przyświeca ani wyłącznie jedność, ani wyłącznie różnorodność, lecz właśnie jakaś forma dynamicznej całości.

Wbrew temu, że jedność⁷ w owym czasie uchodziła za coś bardziej godnego uwagi, Abramowski stawiał na zmienność i różnorodność, chociaż także zdawał sobie sprawę z tego, że, podobnie jak absolutna homogeniczność, absolutna heterogeniczność może prowadzić do roszczeń totalitarnych⁸. Czytając jego prace,

⁴ Przy braku jednoznaczności mimo wszystko był to pluralizm inspirowany podejściem pragmatycznym Williama Jamesa, dlatego twierdził m. in., że „wartość teoretyczną idei mierzy się jej wartością życiową” (E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 586). Zdecydowanie podejście Abramowskiego nakłada się na tezę Jamesa, że: „Pluralizm ze swej strony nie wymaga tak dogmatycznie rygorystycznego nastawienia. Jeśli tylko uznacie dozę oddzielności rzeczy, jakąś wibrację niezależności, jakąś swobodę wzajemnych wpływów między częściami, jakąś rzeczywistą nowość czy przypadek, będzie całkiem usatysfakcjonowany i pozwoli wam na uznanie całej rzeczywistej jedności, jakkolwiek byłaby wielka. Pytanie, jak wielka to może być jedność, uważa za możliwe do rozstrzygnięcia jedynie empirycznie. Może to być jedność ogromna, kolosalna; jednakże monizm absolutny zawali się, skoro tylko obok tej jedności uznać trzeba najmniejszą choćby przymieszkę, najnieznaczniejszy choćby zaczątek bądź najodleglejszy choćby ślad oddzielności, która nie została >przewyciężona<” (W. James, *Pragmatyzm: nowe imię paru starych stylów myślenia*, Warszawa 1998, s. 136).

⁵ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 491.

⁶ Tamże, s. 598.

⁷ Jak pisał: „Idea >jedności< bowiem, jak każda idea ogólna, abstrakcyjna, boi się pustki, nicości, a właściwie zredukowania swej rzeczywistości do samego tylko słowa, i dąży do utrzymania swych związków z życiem, z konkretnymi” (E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 562–563). Mimo wszystko autor tych słów nie doceniał faktu, iż samo słowo też może stworzyć realną rzeczywistość, i to, że nie definiujemy jakiejś sytuacji jako realnej, nie oznacza, iż nie będzie realna w swoich konsekwencjach.

⁸ Warto zwrócić uwagę, że zarówno bezwzględna homogeniczność, jak i bezwzględna heterogeniczność są tego rodzaju abstraktami rozumu, które, podobnie jak pojęcie trójkąta równoramienne, nie ma innego odniesienia do rzeczy jednostkowej, jak tylko aproksymatywne. Nie mówiąc już, że zarówno jedno, jak i drugie krańcowe ujęcie świata zamyka wszelkie przejścia materialne i formalne. Bardzo trafnie zauważa Wolfgang Welsch: „Absolutna heterogeniczność nie pozwala bowiem określonej racjonalności jednego porządku doświadczyć zarazem rzeczywistości i prawomocności innych porządków. Możliwość doświadczenia granic pozostaje więc dla niej systematycznie zamknięta, zamykając przejście do własnej rozumności” (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998, s. 398).

odnajdujemy szereg intuicji, których sam ich autor nie doceniał lub wręcz nie zauważał, a które dopiero dzisiaj trafiają na scenę naukowych dyskursów. Jak zobaczymy w dalszej części tego tekstu, propozycja „czasowej i przestrzennej współrzędności” (przebiegających w poprzek) różnych form racjonalności czy synchronicznie ujętych w świadomości „prądów przebiegu, wchodzących nieustannie prawie we wzajemną interferencję”, przypomina współczesną koncepcję „rozumu transwersalnego” Wolfganga Welscha (1998), który nie tyle przeczyca różnorodność, ile usuwa sprzeczności, „wychwytuje połączenia, przeprowadza spory i zmiany”, jednocześnie jest w stanie odnieść się do jedności i różnicy, a tym samym rzeczywiście potrafi uwolnić się od wszelkiej jednostronności. Transwersalizm epistemologiczny jest formą procesualną, występującą w poprzek przeciwstawnych typów racjonalności i w ich obrębie.

2. Metafizyka doświadczalna

Szczególny wymiar humanistyki Abramowskiego polegał na tym, iż miała ona za zadanie przeszukać nie tylko uporządkowany świat wyobrażeń i myśli człowieka, lecz, z taką samą determinacją, bezpojęciowy świat jego emocji i intuicji, co w istocie nadawało jej nie tylko rangę doświadczenia epistemicznego, czy nawet estetycznego, ale również etycznego. Ten właśnie fakt sprawiał, że jego psychologia, socjologia, antropologia czy pedagogika (w sensie np. „szkoły życiowej” ideału „nowego człowieka”) była też filozofią, ta zaś szczególna transdyscyplinarność zbliżała go do podejścia metapoznawczego.

Podjęta przez niego próba zintegrowania tego, co rozumowe i intuicyjne, estetyczne i etyczne, oznaczała tak naprawdę negację i bezwzględną krytykę jednej formy racjonalności (monizmu epistemologicznego) bądź też zamkniętej formuły człowieka⁹ (monizmu ontologicznego). W związku z tym kierunek jego

⁹ Człowiek dla Abramowskiego był nie tylko sprzeczny wewnątrz i dlatego skłonny do integracji pozytywnej i negatywnej, jak również do takiej samej dezintegracji, lecz autor ten uważał, że wszystkie jego koncepcje są czystymi ideologiami, o ile zapominają o intuicji i nie przenikają intuicji, ani w żaden sposób nie łączą się z nią, stając się zupełnie bezsilne z punktu widzenia realizacji paradoksalnie ujętego ideału człowieczeństwa. Urzeczywistnić może się tylko to, co wyjdzie z intuicji (własnego sumienia, naturalnych potrzeb, wolnej woli) poszczególnych jednostek, wszystko inne pozostaje jedynie pustym frazesem. Dlatego też każda forma „etyki policyjnej” i „pozornego wychowania”, niedostosowana do sfery konkretnych potrzeb skazana jest na zagładę i życie iluzją. Same utopie nie tworzą życia, ale gdy połączą się z realnym pierwiastkiem życia, przestają być utopiami. Stąd przeciwstawiał się wszelkiej formie dyktatury: idei nad życiem, wspólnoty (lub jak się wyrażał „stada”) nad jednostką, umysłu nad intuicją. „Nowy świat społeczny nie może nigdy żyć wśród dawnych ludzi, oddychać ich atmosferą moralną”, nowe wychowanie bez nowych ludzi będzie jedynie nową „utopią przymusu”, która, by się ziszcila, musi wyrastać z samego „wnętrza dusz ludzkich”, jednym słowem z rzeczywistej (podmiotowo-przedmiotowej) potrzeby, jako trudnego zjednoczenia intuicji i apercpejji, indywidualności i wspólnoty (w zasadzie te cztery elementy przenikają całą istotę jego twórczości).

twórczości realizował nie tyle przedmiot samej psychologii człowieka (wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, skłonności, wola, temperament itd.), ile dążenie do odkrycia możliwości różnych przejść między bytem a jego bezimiennym odczuciem, językiem a tym, co intuicyjne, czyli odkrycie wspólnego mianownika dla tego, co psychologiczne i społeczne, cielesne i duchowe.

Według Abramowskiego, człowiek doświadcza jednocześnie zjawisk fizycznych i psychicznych, ten pierwszy rodzaj zjawisk ma charakter ilościowy i pośredni, ten drugi jakościowy i bezpośredni.

Podczas gdy pierwszy, usiłując pozostać możliwie wiernym tłumaczem środowiska zewnętrznego, korzysta z każdej furtki zmysłowej, z każdego unerwienia wewnątrz organizmu, ażeby przedostać się do ośrodków nerwowych, wskutek czego tworzy nieprzerwane następstwo zmian kolejnych, lecz i bogate sploty współczesnego działania – drugi jest niewolnikiem dyskursywnego charakteru myśli i rozwija się tylko w jednym kierunku, jako pojedyncze następstwo prostych stanów, zbaczając przy tym nieustannie w dziedzinę wyobraźni odtwarzającej, i tylko w pewnych odstępach czasu zbiegając się zgodnie z rzeczywistością podnieć działających¹⁰.

Tak jeden, jak i drugi może stać się przedmiotem naszych doznań i myśli. To, czego nie jesteśmy w żaden sposób świadomi, jest domeną zjawisk fizycznych (zewnętrznych dla naszego umysłu), w swojej istocie zakrytych zarówno dla naszych zmysłów, jak i myśli, które akumulują naszą „psychiczną przeszłość” w ontogenezie oraz filogenezie, to zaś, czego w jakikolwiek sposób jesteśmy świadomi jest domeną zjawisk psychicznych (dostępnych naszej umysłowości). Mimo że Abramowski nie dopuszczał nic więcej poza zjawiskami fizycznymi i psychicznymi, gdyż, jak twierdził, byłoby to ustępstwo na rzecz mistyki wskazującej na coś spoza obszaru obserwacji i doświadczenia, to jednocześnie wprowadził tzw. zjawisko „transsubstancji”¹¹, czyli możliwość przechodzenia zjawiska fizycznego w psychiczne i odwrotnie. W związku z tym świadomość mogła wywoływać ślady funkcjonalne w organizmie fizycznym, które z kolei „cenestezyjnie” (jako ogół nieokreślonych doznań pochodzących z wnętrza organizmu) wpływały na świadomość.

Tym sposobem w świadomości naszej istnieją jak gdyby dwa równoczesne prądy przebiegu, wchodzące nieustannie prawie we wzajemną interferencję: intuicyjny – idący w kierunku prostych szeregów skojarzeniowych, bezcelowych

¹⁰ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 284.

¹¹ Wprowadzając zjawisko „transsubstancji” Abramowski w pewien sposób asekuje się przed konsekwencjami bytowej odrębności zjawisk fizycznych i psychicznych, jak możliwe byłoby bowiem jakiegokolwiek przejście, jeśli w fizycznym nie znajdowałoby się coś psychicznego i odwrotnie. Szkoda, że przyjmując B. F. Trentowskiego termin „jaźń” nie przejął tym samym jego rozumienia jaźni, która była tak samo fizyczna, jak i psychiczna. Mimo pewnych niekonsekwencji, bardzo wyraźna jest u Abramowskiego „teoria dwuaspektowości”, realizowana w szeroko rozumianym prawie „współrzędności psychofizjologicznej”. „Oba człony współrzędności psychofizjologicznej istnieją *współcześnie*, co wynika oczywiście z tego, że są one jednym i tym samym doświadczeniem, dwojako tylko rozpatrywanym” (tamże, s. 371).

i niezamkniętych, układających się według doboru „nieświadomego”, i apercepcyjny – tworzący systematy celowe i zamknięte, układające się według prawa dwudzielności (podmiot i orzeczenie) w dowolne przebiegi myśli¹².

Jak wynika z tego cytatu, są tylko dwie

postacie faktów psychicznych, które mogą zastępować się nawzajem jako zupełnie przeciwstawne sobie – uczucie i wyobrażenie; można nawet powiedzieć, że trzeciej postaci duchowość nasza nie zna jako samodzielnego momentu świadomości; impulsy bowiem występują tylko w charakterze właściwości reagowania na zewnątrz obrazu lub uczucia¹³.

Kapitałną uwagą Abramowskiego jest podkreślenie, że zawsze dużo więcej czujemy niż jesteśmy w stanie zawrzeć w myśli, w związku z tym język werbalny jest oddzielony od rzeczy, jak się wyraził, jest „wampirem życia”, który wysysa z bogatego obrazu znaczeniowego rzeczy (którą intuicyjnie odczuwamy) to tylko, czym się żywi, i przetwarza na destylat pojęciowego znaczenia obrazu (tego, co dyskursywnie myślimy). W jakimkolwiek pojęciu musimy wyzbyć się wszelkiej indywidualności oraz różnorodnej, zmiennej i konkretnej treści rzeczy, ale „oczyszczenie” sprawia, że pojęcie nie może być całkowite i identyczne z rzeczą.

Na tym zasadza się, fundamentalna dla niego, zasada ambiwalencji poznania.

W tym jest właśnie owo zasadnicze niedomaganie umysłowości ludzkiej, przyczyna, dla czego nie możemy poznać tajemnicy istnienia: z jednej strony bowiem musimy jak najbardziej oczyszczać pojęcia od treści konkretnej doświadczenia, aby one stały się zdolne do logicznego rozumowania; z drugiej zaś strony – im bardziej je oczyszczamy, tym one stają się mniej zupełnie, jako równoważniki rzeczywistości doświadczenia¹⁴.

Na szczęście, według Abramowskiego, pojęcia nigdy nie są „oczyszczone absolutnie”, i pozostaje w nich pewien „osad” („reszta bytu”), który wyzwała się natychmiast, gdy tylko liniowość i logikę zastępujemy lateralnością i estetyką, dając asumpt do tworzenia się „syntez samorodnych”, żywych, dynamicznych, których podstawą jest, jak się wyraził autor, „logika dynamiczna”¹⁵, zbliżająca się zupełnie do pierwotnego doświadczenia rzeczy. Gdy świadomie rezygnujemy

¹² Tamże, s. 87–88.

¹³ Tamże, s. 323.

¹⁴ Tamże, s. 453–454.

¹⁵ Jest rzeczą charakterystyczną, aczkolwiek nie przypadkową, że podobne ujęcie pojawiło się dużo później u Ericha Fromma w postaci „logiki paradoksalnej”, w której poznanie jest zawsze dwoistym rezultatem odczuć i myśli, czyli swoistym związkiem aspektu ontologicznego i epistemologicznego. Dzisiaj raczej analizujemy propozycję Fromma (zapominając całkowicie o Abramowskim), zwłaszcza pojęcie „społecznie uwarunkowanego filtru”, który poprzez „filtrującą funkcję języka” wyklucza określone doświadczenia introspekcyjne lub właśnie odkrywa, że w danej kulturze pewne „słowa, które są prawdziwe, wydają się paradoksalne” (E. Fromm, D. T. Suzuki, R. Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 2006, s. 146). U Abramowskiego ten aspekt społecznej roli spełniał językowy „wampiryzm życia”.

z analizy tego „osadu” lub w niego nie wierzymy, wtedy nasza umysłowość będzie przypominać „kręcenie się w zaczarowanym kole”.

Twierdząc bowiem, że z „rzeczy samej w sobie” nic się nie może przedostać do naszego poznania, zapominamy o tym osadzie, który zostaje zawsze na dnie pojęć najbardziej oczyszczonych; zapominamy o stronie intuicyjnej abstrakcji, o samorodnej ciągłości, jaka zachowuje się między nimi a doświadczeniem pierwotnym, całkowitym; zapominamy o tym, że umysłowość nasza nie tworzy, lecz *przerabia tylko*, że zatem posiada nie tylko swoje wytwory, ale i to, z czego wytwarzała¹⁶.

Przy tym sam charakter myśli, która działa w formie „dwudzielności sądów” (postrzegać coś, to zarazem myśleć o czymś), „uniemożliwia, ażeby dwa stany imienne współistniały ze sobą, i zmusza je do wzajemnego wykluczenia się. Lecz w sferze czystego uczucia, gdzie nie ma myśli, nie ma także i tego musu wykluczania się wzajemnego”¹⁷. Oznacza to, że w sferze introspekcyjnej krzyżują się nieustannie ze sobą „sfery dwóch świadomości zupełnie różnych, chociaż warunkujących siebie niezbędnie”¹⁸.

W tym znaczeniu pojęcie „możliwości” wyobrażeń bądź też potencjału tego, co „zatajone”, „głębokie”, przybiera wartość realną, mianowicie „stanu uczucia bezimiennego”¹⁹. Wszystko zaś, co dochodzi do naszej myśli przez pryzmat uwagi, jako oblicze apercypcyjnego spostrzeżenia, gubi swoją postać intuicyjną. Gdy jednak „przeróbcza” czynność uwagi i apercypcji zostaje zachwiana, wytrącona ze swego rytmu lub w jakikolwiek sposób sparaliżowana, wtedy na chwilę odsłania się nam tajemnicze „jądro uczucia”. Zatrzymanie uwagi może być dowolne i mimowolne. To ostatnie zjawia się wobec sytuacji niespodziewanej i silnie wzruszającej, wywołując określoną próżnię myśli, z jednoczesną odsłoną piękną lub grozy ocierającej się o *sacrum* tego, co pierwotne i „przedmyślone”. Dowolne zatrzymanie uwagi posługuje się tym samym mechanizmem, co mimowolne, tylko to pierwsze jest mniej żywiołowe, dlatego możemy je nazwać „bierną kontemplacją”, w której skupienie na rzeczy wywołuje zjawisko falowania (wahania się) wrażenia, prowadząc do stanu zachwycenia się, a nawet ekstazy dotykającej czegoś niepojętego, nowego i dziwnego, chociaż paradoksalnie wyczekiwanego (niezależnie, czy w podtekście grozy dysonansu zjawisk czy wzniosłości

¹⁶ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 455.

¹⁷ Tamże, s. 388.

¹⁸ Tamże, s. 389.

¹⁹ „Nazywamy je >bezimiennym<, pomimo że posiada swoją indywidualność w odczuwaniu, jako wyraz duchowy różnych syntez fizjologicznych, dlatego że myślowo nie może być ujęty; myśl go bowiem przeistacza natychmiast w co innego, i pierwotne >uczucie< pokazuje jako syntezę pierwiastków wyobrazeniowych; żadne więc określenie intelektualnej natury nie może dotyczyć się jego istoty; pozostaje ono zawsze tam >noumenem< psychicznych zjawisk, który przeciwstawia się wszystkiemu, co myśl nazywa i klasyfikuje, jako przedmyślona intuicja jej przedmiotów, pierwotny, dziewiczy wyraz w świadomości środowiska pobudzeń” (tamże, s. 327–328).

konsonansu).

W ten sposób nie tyle dowiadujemy się, co jest, ile, co być może. Jak zauważa Abramowski, nazwana intuicja nie wydaje się nam najczęściej tak piękna i głęboka, jak bezimienna, która stoi u progu myśli i nigdy dosłownie nie może być przetłumaczona na jej język, przewyższa bowiem nieskończenie to, co nam oferuje myśl w swojej „przeróbce” intelektualnej. Jeżeli mechanizm uwagi i apercepcji reprezentuje „ducha wspólnoty” (wiedzę zobiektywizowaną), który umożliwia kumulowanie liniowo całej masy pojęć, to przeciwny mu mechanizm intuicji, odpornej na kumulację i logikę, reprezentuje „ducha indywidualnego” („wiedzę” subiektywną), który dysponuje „niepodzielną masą bezmienności”, niedającej się zwyczajnie zsumować.

To intuicyjne czucie rzeczy samej w sobie, w tym czucie samego siebie, będące w istocie przedmiotem odczuwania „przedmyślowego”, uwalnia nas od poczucia obcości w każdym momencie życiowym, dając nam pewne poczucie tożsamości nawet wtedy, gdy częściowo tracimy świadomość lub pamięć bądź też wracamy do świadomości i pamięci. Właśnie strona „przedmyślowa” sprawia, że nie możemy dowolnie kierować naszym życiem psychicznym, tak jak kierujemy działaniami umysłu, co w niczym nie przeszkadza w tym, by zachowywała ona swoją wartość doświadczalną jako odczucie indywidualne. Dlatego Abramowski mógł powiedzieć, iż myśl znajduje się nie między nami a rzeczą, lecz między przedmiotem odczuwania bezmiennego a nami²⁰.

Przedmiot myśli jest swoistą syntezą rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej lub, inaczej, myśl wspiera się na doświadczeniach przedmiotu ujętego kulturowo i introspekcyjnie. Stąd intuicji nie możemy przypisywać cech dostrzeganych

²⁰ Abramowski wbrew Kantowi uważał, iż przedmiot nie tylko dostarcza chaotycznych wrażeń (barwy, smaku, twardości itd.), a podmiot porządku w czasoprzestrzeni, lecz także możliwe jest zetknięcie się z rzeczą samą w sobie „twarzą w twarz” (jak się wyraził Abramowski), dlatego, że złożony strukturalnie przedmiot i podmiot uczestniczą, jako równorzędni partnerzy, w grze o rzeczywistość, stąd nie interesowało go to, jak rzecz istnieje dla nas, ale co my musimy zrobić, by nawiązać dialog z rzeczą. Nawet, jeśli zgadza się z Kantem, że nie ma samoświadomości danej z góry, bez czynnego udziału samego podmiotu, to sprzeciwia się tezie, że system znaczeń, poprzez który człowiek ujmuje siebie i świat, ma swoje źródło jedynie w wiedzy apriorycznej. Gdyby rzeczywistość tak było, niewiele w istocie przeszkadzałoby w stabilności przekształceń struktur Ja, czemu zdecydowanie zaprzecza praktyka. Taki podmiotowy centryzm Kanta daje pewną szansę samoregulacji, gdzie wystarczy spójna wiedza i jej zrozumienie, lecz zawodzi w interakcyjnym kreowaniu rzeczywistości, gdzie do głosu dochodzą emocje, symbole czy twórcze wyobrażenia. Gdyby rzeczywistość pośrednie kategorie, a nie bezpośrednie doświadczenie, czyniły owo podmiotowe zrozumienie tego, co doświadczane, to wszystkie rezultaty w nauce byłyby możliwe do przewidzenia od samego początku, a przecież historia największych wynalazków pokazuje, że jest wręcz odwrotnie, to nie zjawiska epistemologiczne i logika formalna są ich początkiem, ale zjawiska ontologiczne i najbardziej ekstrawaganckie, wręcz absurdalne, modele rzeczywistości. Stąd u Abramowskiego podmiot jest raczej swoistym interpretatorem rzeczy i tłumaczem zjawisk, a nie, jak u Kanta, ich konstruktorem, narzucającym swój język.

w stanach intelektualnych, tak samo, jak rzeczy nie możemy identyfikować ze zjawiskiem zewnętrznym lub wewnętrznym, czyli brać pojęcie obrazu zewnętrznego bądź wewnętrznego za samą rzecz. Abramowski nazywa to zasadniczym błędem intelektualizmu, zwracając uwagę, na to, że nie każdy obraz zgodny z logiką jest absolutnie prawdziwy.

Nie mogą one [pojęcia – W. A.] nic nam mówić o istocie zjawisk, które ogarniają, właśnie dlatego, że są abstrakcjami, wyciągniętymi z nich intelektualnie tylko, pojęciowo, podczas gdy same zjawiska, rzeczywiste stany duszy ludzkiej, są czymś niepodzielnie żyjącym, i każde z nich nie tylko jedną cechą objawia, lecz ogromną ich różnorodność²¹.

Doświadczenie intuicyjne zwraca się do całości naszego dynamiczno-staticznego doświadczenia (wspomnienia, sny, kontemplacja, przeżycia religijne), określając przede wszystkim inny (aintelektualny) stosunek do rzeczy, zatrzymany u progu myśli, lecz „uwięzione wspomnienie” (lub tęsknota, pragnienie) w słowach, obrazach, dźwiękach, gestach czy symbolach, w większym bądź mniejszym stopniu odnajdują swój utracony świat wyobrażeń i idei, odkrywają, ale nigdy absolutnie. Zawsze pozostaje pewna „reszta”, która nie daje się sformować w żadnym werbalnym znaku i ich sekwencjach. W znakach-słowach i zdaniach nie wyrażamy wiernego znaczenia rzeczy, a jedynie dążenie do jego absolutnego odwzorowania. Stąd Abramowski mógł napisać, iż

słowo jest **wampirem życia** [podkreślenie – W. A.], jest ową Baconowską jaskinią, w której czai się śmierć życia, stoi ono pomiędzy duszą a światem zewnętrznym, pomiędzy myślą a czynem i nie dopuszcza do tego, aby myśl człowieka przerodziła się na czyn jego; największe idee, najbogatsze uczucia wchodzą do tej jaskini, aby zmarnieć; a jeżeli nawet wyjdą stamtąd, to wychodzą jako czyny małe i nędzne, jako bolesna ironia tego, czym być miały; słowo wysało z nich wszystką krew, całą ich potęgę twórczą, zabrało wszystkie barwy i jasności, i rzuciło je na pośmiewisko, jako parodię życia, jako coś niedokończonego, chorego, co zaledwie czynem nazwać można²².

Zdaniem Abramowskiego abstrakcyjne znaki i stereotypy kulturowe nie zastąpią nam dynamiki życia, estetyczny wyraz, gest czy symbol może udawać życie, lecz tym życiem nie jest²³. Przyjemna, a nawet podniecająca iluzja abstrakcyjnie sformowanych myśli i uczuć może naśladować życie prawdziwe, lecz jedynie naśladowując potrzebuje coraz częściej i coraz więcej podniet, z tego

²¹ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 429.

²² Tamże, s. 501.

²³ Tylko w tym sensie możemy zrozumieć tezę Jeana-Jacquesa Rousseau, iż najbardziej niszcząca dla szlachetnej natury instynktów dzikusa jest kultura. Na szczęście Abramowski nie stawia tego problemu na zasadzie „albo-albo”, i mimo faktu, że kultura może być czynnikiem niszczącym intuicję, to równie dobrze może być jej wyzwolicielem i promotorem, jeśli tylko zrozumie swoją odpowiedzialność nie tyle apodyktycznego kreowania intuicji, ile w atmosferze partnerstwa, od-twórczo-twórczego negocjowania i opisanania.

powodu prowadzi 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. Jesteśmy wtedy świadkami smutnej komedii²⁴.

Nawet największa sztuka układania znaków nie może naśladować rzeczywistości, może co najwyżej nas do niej prowadzić lub odwozić. Naukowiec, artysta lub kapłan musi być niewolnikiem dążenia (intuicji) do rzeczywistego sensu rzeczy i jednocześnie (wolnym) panem aparatu myślowego, świadomym użyteczności „niedomówienia” oraz szlachetności „nadinterpretacji”.

Poznanie intuicyjne, zdaniem Abramowskiego, nie ma żadnego podobieństwa z poznaniem intelektualnym, a nawet jest jego zupełną antytezą, gdyż warunkuje się zawieszeniem czynności intelektu i jego zupełnym usunięciem z doświadczenia. Myśl w ten sposób „nieruchomieje” i zamiera, „apercepcyjne szeregi przestają się tworzyć, ruch pojęć ustaje, a cała świadomość doświadczenia sprowadza się do stanu zupełnie nowego, który nazywamy albo kontemplacją”, albo zachwycciem, natchnieniem, ekstazą, zapomnieniem się itd.²⁵

Ten stan chwilowego „zawieszenia intelektu”, w dalszych stopniach (znieruchomienia myśli) prowadzi nawet, jego zdaniem, do zniesienia podziału na siebie, jako podmiotu i przedmiotu kontemplacji, co wyzwala charakterystyczny opór wobec terminów wyobrażeniowych i pojęciowych, poczucie bezpośredniej prawdy, niepotrzebującej żadnych dowodów, czy niezwyklej wartości tego „poznania”, którego doskonały wzór mamy w sobie.

Ta niepospolita wartość doświadczeń agnostycznych, czyli poznania intuicyjnego może być nazwaną „złudzeniem” wtenczas tylko, jeżeli na wzór prawdziwy weźmiemy późniejszą intelektualizację tych samych doświadczeń. Ale porównanie takie nie jest prawidłowe, gdyż zestawiamy wtedy rzeczy bardzo różne, nawet zasadniczo nieprzystawalne do siebie, jakimi są doznanie bezimienne, wykluczające intelekt, i jego przeróbka intelektualna, o której sądzimy musowo z wykluczeniem tamtego czynnika a-intelektualnego. W samym zaś doznaniu, jako fakcie psychologicznym, nie może być nigdy *złudzenia*; wszystko, co jest w doświadczeniu subiektywnym, jest psychologiczną prawdą, jest rzeczywistością bezpośrednią, której nie można kwestionować, gdyż od niej dopiero, jako od bezpośredniości, zaczyna się wszelki ruch myśli i ona jest faktem wyjścia

²⁴ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 510.

²⁵ „Każdy, kto kiedykolwiek [...] doświadczył twórczych myśli, wie, że ekstaza przynosi wyższy stopień świadomości; przychodzą nam wtedy do głowy idee, o których nie mieliśmy pojęcia; nasza wyobraźnia może być doskonalsza, możemy mieć lepsze rozeznanie, jak postępować, możemy urozmaicać swoje działania, a ostrość rozumowania i oceny wydobywa się jak gdyby z pokładów podświadomości. Odniesienie do siebie samego, którego przykład mamy w ekstazie, jest czymś więcej niż świadome, intelektualne uprzytomnienie sobie” (R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, przekł. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 22).

dla wszelkiego sprawdzania i oceniania²⁶.

Problem w tym, że, jak zauważył Bronisław F. Trentowski, „wszystko, co bezpośrednio, nie daje się udowodnić, może być tylko odczute”²⁷. W związku z tym ograniczony dostęp do procesu poznania zwanego intuicją po części bierze się stąd, że nie tylko nie może być bezpośrednio przetwarzany na struktury pojęciowe, lecz wymaga ponadto świadomej postawy „metafizycznej”, to znaczy wiary w taką metareprezentację szeroko rozumianej rzeczywistości, która mimo dążenia do racjonalności, dopuszcza również możliwość poznania, wykorzystywanego na bieżąco pod kątem doraźnych i indywidualnych potrzeb oraz celów, nie dając się w pełni zawrzeć w pojęciach.

Ma rację Abramowski, że totalność spontanicznego odbioru rzeczy jest przeciwieństwem refleksyjnej analityczności, zakładającym stopniowalność sytuacyjnego przetwarzania dostępnych sygnałów czy obrazów z wykorzystaniem uporządkowanych struktur pojęciowych. A percepcja musi zakładać możliwość wtórnej syntezy, to znaczy nie tylko odtworzenia właściwości rzeczy, lecz także tego, co jest odtwarzane, również retrospektywnie. Natomiast istotą poznania intuicyjnego jest istnienie samoświadomości zetknięcia się z niepowtarzalnością „nowego”, które będąc „niewyuczalne” (stawiając nas zawsze wobec „pierwszego razu”), staje się jego siłą i zarazem słabością (zwłaszcza w zderzeniu z wiedzą utrwaloną w postaci szeroko rozbudowanych struktur pojęciowych „ducha wspólnoty” oraz słabością irracjonalnie brzmiących argumentów „ducha indywidualnego”), tym bardziej że „wspólnota ducha” czasami jest wspólnotą stereotypów, wykluczającą każdą próbę formowania znaczenia niepoddającego się całkowicie dotychczasowej wizji rzeczy. Stąd sens wywiedziony intuicyjnie ma znikome szanse na zmianę i sterowanie efektami „pozytywnej destrukcji”, tym samym rozstrzygnięcia konfliktu na korzyść „ducha indywidualnego” broniącego transracjonalnego odczucia.

Jeżeli transracjonalność nie zostanie zidentyfikowana jako coś poznawczo pozytywnego i wartościowego wobec narzucającej się ewaluacji zewnętrznej, to będzie utożsamiona z irracjonalnością i zniknie w nicości, albowiem doświadczenie intuicyjne nigdy nie jest do powtórzenia, a jeśli zostanie powtórzone, nie jest już doświadczeniem intuicyjnym, czyli takim, w którym samoświadomość przekracza swój własny punkt wyjścia²⁸.

²⁶ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 462.

²⁷ B. F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przekł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 144.

²⁸ Jak zauważa Max Scheler (*Problemy socjologii wiedzy*, przekł. S. Czerniak, Warszawa 1990, s. 231), we wszystkich *modi* spostrzeżenia, realność dana jest jedynie jako „opór” stawiany uwadze. Moment realności obecny w przeżyciu tego oporu nie jest dany wtórnie (ani współdany), lecz rzeczywiście dany jest przed wszelką, prezentującą się w postrzeżeniu treścią, tak, iż prezentowanie się owego momentu jest warunkiem, a nie następstwem spostrzeżenia. Te same procesy,

W gorączce racjonalnych dyskursów na ogół zapominamy, że proces poznania rozwija się jakościowo nie tyle poprzez zwrócenie samej uwagi na przedmiot i bierne obserwowanie efektów apercepcji, ile przede wszystkim poprzez czynny „akt oporu” zwrócony przeciw uwadze. Dopiero destrukcja uwagi i czasowe „zawieszenie intelektu” uwalniają nadmiar możliwości swobodnego uchwycenia sensu całości. Sens zjawiający się bez wyraźnego zastosowania aparatury analitycznej, określany jako „pomysł”, „natchnienie”, „oślnienie” czy „twórcza antycypacja” może być uznany za problem pozanaukowy, lecz, jak stwierdza William James „Niedostępny jest żaden prosty test pozwalający od ręki rozsądzić między różnymi formami myślenia, które roszczą sobie prawo do posiadania prawdy”²⁹. Dlatego intuicja musi być uznana za komplementarne źródło myślenia. W tym wypadku byłaby nie tyle unicestwieniem logiki, ile jej odwrotną stroną w poznawaniu rzeczywistości. Mówiąc metaforycznie, byłaby raczej partnerem rozumu w rzeczywistej grze o konstelację prawdy (prawdopodobieństwo) niż jego wrogiem w walce o prawdę absolutną, czyli niezbędną stroną wspólnego rodzinnego interesu poznania, gdzie czasami wchodzi się w konflikt, ale nie rezygnuje się z życiodajnej współpracy czy nawet rywalizacji.

W każdej innej sytuacji, gdy porządek uwagi i apercepcji będzie górował nad porządkiem tego, co „przedmyślowe”, staniemy się nieuchronnie „anestetycznym narkomanem” obojętnym na rzeczywiste doznania, czyli, jak to określał Abramowski, nasz język, jako „wampir życia” wysysie z nas wszystkie życiodajne soki. W odwrotnej sytuacji, mniej lub bardziej beztrąsko, będziemy oddalać się od intelligibilnych struktur świata, stając się ślepych na czyhające niebezpieczeństwa wieży Babel i głuchymi na możliwość porozumienia lub przynajmniej realność kompromisu. W tym kontekście możemy śmiało powiedzieć, że tam, gdzie występuje redukcjonizm tej postawy, zasadzającej się na pojęciu „logiki dynamicznej”, tam brakuje pełnego wymiaru racjonalności, wymagającej całościowego rozpatrzenia i sprzężonej struktury, w której rozwój jednego bieguna rzutuje na rozwój drugiego, tworząc coś na kształt „jedności przeciwieństw” Heraklita, Mikołaja z Kuzy bądź też Trentowskiego, czyli paradoksalnego związku aktualnego i potencjalnego, wieczności i skończoności, podmiotu i przedmiotu, estetyki i logiki, realizmu i utopi, dynamiki i statyczności, jednym słowem tego, co bezimienne i co nazwane.

które dostarczają momentu realności, warunkują również wyłonienie się bycia takim oto *hic et nunc* przedmiotów spostrzeżenia, a w miarę neutralizowania owego momentu musi pozostać dla podmiotu identyczna w przedmiotach, niezależna od *hic et nunc* istota. Oczywiście owe akty, które mają być tutaj wyłączone, nie stanowią bynajmniej jakiegóż logicznej procedury abstrahowania od *modi* istnienia lub „brania w nawias” istnienia (jak u Husserla).

²⁹ W. James, *Pragmatyzm...*, s. 156.

3. Głęboka wspólnota

Prostą konsekwencją „metafizyki doświadczalnej” Abramowskiego było pojęcie „jaźni głębokiej” (cenestezyjnej, otwartej)³⁰, która nie tyle funkcjonuje w sposób formalny, jak u Kanta, ile w sposób materialno-formalny, tak jak u Trentowskiego, dając każdemu „fundamentalne prawo do szacunku” i wolności, a jednocześnie jakieś uczestnictwo w absolicie, choćby za pomocą bezmiennego uczucia radości i entuzjazmu w podejmowaniu zadań (gr. *en-theos* – być w Bogu), czy towarzyszącego namiętnościom, które od czasu do czasu stają się efektywnym narzędziem przygotowania człowieka do lepszego wykorzystania rozumu (zdaniem Hegla: „nic, co wielkie, nie może powstać w świecie bez namiętności”). Zanurzenie się w „jaźni głębokiej” wydobywało z wnętrza człowieka swoisty optymizm, który jak drożdżowy zaczyn służył konsonansowemu organizowaniu różnych form aktywności ludzkiej.

Dzieje się tak w odróżnieniu od „jaźni powierzchownej” (apercepcyjnej, zamkniętej społecznymi i kulturowymi opiniami, teoriami i ideologiami), będącej źródłem chorej rywalizacji i pesymizmu emocji, w której panuje „szum informacji” pozamykanych w identycznych kategoriach różnorodnej czasoprzestrzeni, gdzie nie ma miejsca dla intuicji. Jaźni, której jedynym narzędziem wyjaśnienia, zrozumienia i wysiłku porozumienia jest język werbalny, będący tak naprawdę „wampirem życia”, niemogącym w swej istocie wyjść poza ograniczenia społeczne i kulturowe, poza konwencję i logikę, będący językiem powierzchownym, niedocierającym do rzeczywistego bytu. W jaźni płytkiej intuicję blokuje nieustanna reprodukcja mniemania, bierności, banału, bezładu i automatyzmu myślenia oraz działania.

Wewnętrzne doświadczenie bytu możliwe jest tylko poprzez „jaźń głęboką”, która znajduje się pod „powierzchnią jaźni”, żyjąc pamięcią (nieświadomych wyobrażeń) ukrytych w nas pokoleń, będącej efektem akumulacji w każdym z nas najsilniejszych „przeżyć przodków”. Była to swoista pamięć genetyczna³¹, na

³⁰ Później, za Abramowskim, podobne stanowisko znajdziemy u Bergsona, który dzieli jaźń na „psychologiczną” i „metafizyczną” (głęboką, otwartą, tożsamą z doświadczeniem trwania). Natomiast dużo wcześniej przed Abramowskim znajdziemy podobny podział u Trentowskiego: „jaźń poznająca” i „jaźń tlejąca”. Trentowski uznawał „jaźń głęboko ukrytą” dla naszej umysłowości („jaźń tlejącą”), którą możemy jedynie przeżywać i która w naszym wyraźnym widzeniu zaledwie się tli, nie dając się wprost upojęciowić. Wolność, szlachetność, godność należą do doświadczania tej jaźni. Jest bezpośrednio odczuwana, lecz nie daje się łatwo wyjaśnić. Czynimy z niej użytek jedynie wtedy, gdy komplementarnie włączamy ją w całość naszego zmysłowego, umysłowego, emocjonalnego i intuicyjnego poznania (Por. W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*, Szczecin 2006).

³¹ Pamięć genetyczna była pamięcią utajoną przed bezpośredniością racjonalnej interpretacji, różną od pamięci czynnej, związanej z pracą uwagi i intelektu. Pamięć genetyczna, zdaniem Abramowskiego, nie kodowała obrazów ani wyobrażeń, lecz jedynie „równoważniki uczuciowe”, czyli najważniejsze przeżycia istotne z punktu widzenia naszego istnienia i prokreacji. W pewnym

podstawie której kształtował się ideał rozwojowy „wyczutyh intuicyjnie wzorów”. W ten sposób Abramowski na scenie poznania umieścił dwie strony jaźni, które stanowiły o zasadniczych właściwościach osobowości oraz naszego poznania i rozumienia siebie tudzież własnego świata. Dzięki „jaźni cenestezyjnej” (głębokiej) nawet w stanach zmienionej świadomości nie tracimy ani poczucia własnego jestestwa, ani poczucia wspólnoty z innymi.

Głównym przejawem tej jaźni był tak zwany „ideał braterstwa”³², jako przeciwny biegun poczucia własnej fizyczności i *ego*. W związku z tym człowiek dysponował „podwójną tożsamością”, z jednej strony woli życia i przetrwania swego indywidualnego istnienia, z drugiej strony chęci współodczuwania i solidarności z innymi. Ideał braterstwa, będący „doświadczeniem metafizycznym miłości”, a wyrażający się w takich zjawiskach, jak miłość fizyczna, rodzicielska, braterska czy platoniczna, był nie tylko źródłem kontemplacji, lecz przede wszystkim źródłem czynu.

Rzeczywista wolność człowieka przejawiała się nie w przewyżczeniu jednego z biegunów tej podwójnej tożsamości, ale w ich wzajemnym dookreśleniu, w którym czasami *ego* ustępuje *alter ego*, gdy intuicja bierze górę nad apercepcją, czasami zaś jest odwrotnie, gdy nie dopuszczamy żadnych stanów bezimiennych naszej świadomości. Zdaniem Abramowskiego, historyczna zmienność tego podświadomego ideału nie przeczy jego naturze absolutnej, wyrażenie bowiem tego, co intuicyjne, dopasowuje się nie tylko do określonej fazy rozwoju człowieka w filogenezie i ontogenezie, ale przede wszystkim zależne jest od wpływów socjalnych i kulturowych promujących (lub nie) sięganie po ten segment naszego bytu. Takie przeżycie metafizyczne przenosi nas w rzeczywistość, która pozwala na bezpośrednie i subtelne dotknięcie piękna i *sacrum*.

Ideał braterstwa jest „pierwiastkiem bytu absolutnego” i potwierdzeniem tożsamości człowieka duchowego, ideał „samolubstwa” jest negacją ideału „współodczuwania” (etycznej syntonii), czyli rodzajem „samobójstwa metafizycznego” (redukcjonizmu), wyrażającego się najczęściej różnymi formami społecznej niesprawiedliwości i brakiem „sumienia”³³. Definicją „sumienia”, zdaniem tego

sensie była czymś na kształt pierwotnego programu, poprzedzającego nasze życie psychiczne i tylko w tym znaczeniu istnieje tu analogia z archetypami Platona czy Junga.

³² Niewątpliwie jest w tym jakieś echo fenomenu ludzkiego „współodczuwania” Davida Hume’a czy Adama Smitha, czyli sformułowanego przez nich bezinteresownego „braterskiego uczucia”. Współcześnie do tej tezy nawiązywał Emmanuel Levinas, zdaniem którego relacja metafizyczna między ludzkimi bytami jest relacją etyczną, ujawniającą transcendencję dalece przekraczającą samo rozumienie bycia.

³³ Przez „sumienie” Abramowski rozumie nie tylko zdolność umysłu do formułowania sądów na temat kwalifikacji moralnej myśli (oceny przyszłych zachowań w kontekście satysfakcji lub obawy) i czynów (oceny przeszłych zachowań w kontekście wyrzutów bądź zadowolenia) osobniczych, lecz także odnosi się do tego, co Sokrates nazywał *daimonion*, który był „wewnętrznym głosem” nie tyle informującym, ile reformującym kierunek działań i myśli poprzez barwę odczucia

autora, byłyby sfera potrzeb oscylująca z otoczeniem społecznym, czyli „pojęciowość, żyjąca w potrzebach osobistych, uczuciowej i praktycznej natury”, której wspólnota jedynie „warunkuje uspołecznienie się zmiany zaszłej w sumieniu”³⁴.

Stawiając tezę, że rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka, mamy właśnie to na myśli, że istotnie znaczące w przeobrażeniach społecznych jest to tylko, co jest indywidualne w zbiorowościach [...]. Oprócz tego należy zauważyć, że wszelka zmiana sumienia jest natury zaraźliwej, to jest, że nie może ograniczyć się do pojedynczego osobnika, lecz musi zawsze rozwinąć się w zbiorowość; przyczyny bowiem, wywołujące taką zmianę, tkwią zawsze w warunkach życia, które nie mogą dotyczyć jednej tylko osoby lub rodziny, gdyż samo życie jest zawsze zbiorowe; zmiana sumienia indywidualnego jako bezpośredni wyraz psychiczny tych warunków, stanowi przeto najpierwotniejsze spoidło wszelkiej zbiorowości. Co więcej – każda idea, w sumieniu człowieka przebywająca, jest z natury swej praktyczna, twórcza wobec życia, i dlatego także nie może nigdy pozostać w granicach ściśle jednostkowych, w taki sposób jak nastroje, sny, marzenia; rodzi ona fakty konkretne, dotyczące potrzeb innych ludzi, i wskutek tego sprzęga pomiędzy sobą sfery życiowe różnych osobników³⁵.

W ten sposób sumienie jednostki przeraża się we „wspólność czucia”, pewien rodzaj więzi emocjonalnej, czyli „czysto moralny fakt solidarności”³⁶, za którym ukrywa się zmiana indywidualna, z której ten społeczny fakt się wyłonił i z której czerpie swą życiodajność. Solidarność jest tutaj rozumiana jako

konsonansowego lub dysonansowego. W tym sensie sumienie było dla Sokratesa „niemyim głosem” Boga, jego darem dla człowieka, stojącego wobec konieczności samodzielnego i twórczego rozwiązania „zadania egzystencjalnego”. Przy czym, by go dobrze odczytać, każdy mógł korzystać również z wiedzy innych, a nawet z zewnętrznej wyroczni. W związku z tym Abramowski, podobnie jak św. Tomasz, wyróżniał sumienie habitualne i aktualne, pierwsze, jako wtórne wobec ludzkiej jaźni, opierało się na wiedzy o ogólnych normach postępowania przyjętych w określonej wspólnotcie. Jak napisał Zygmunt Freud, jego źródłem był „karzący głos ojca” wzmocniony procesami wychowania, socjalizacji, nauki i religii, który wypierał *libido* i budował *superego*, drugie było swego rodzaju „organem sensu” (za V. E. Franklem), który Max Scheler usiłował uchwycić w pojęciu „wartości sytuacyjnej”, czyli indywidualnej „powinności bytowej”, której nie da się rozwiązać na podstawie żadnych ogólnych norm, czy moralnego prawa (w sensie imperatywu kategorycznego Kanta).

³⁴ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 191.

³⁵ Tamże, s. 192–193.

³⁶ Nieprzypadkowo uważa się Abramowskiego za duchowego ojca współczesnego ruchu społecznego „Solidarność”. Jak pisze, „skupienie pewnej grupy ludzi pod uciskiem tej samej organizacji i tych samych warunków życia wystarcza zupełnie, ażeby interesy jednostki zespolić silnym żywotnym węzłem z interesami całej gromady i z >utopii< altruizmu uczynić coś bardzo realnego” (E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 134). „Przypuśćmy zaś, że pewne zjawisko społeczne, znajdujące się we właściwym sobie środowisku potrzeb, jest jednak zatamowane w swoim rozwoju przez pewne czynniki zewnętrzne, [...] natenczas widzimy, że posiada ono dostateczną siłę, ażeby rozwinąć się w całkowity system organizacji społecznej, przeciwdziałając nawet krępującym je formom – podobnie jak cząstka protoplazmy *jądrowej* [życiodajny pierwiastek indywidualny – W. A.] zdolna jest samorodnie rozwinąć się w całkowitego osobnika. W takich razach, zarówno >prawa wyjątkowe<, jak i cały system wychowawczy i propagatorski, usiłujący przytłumić uspołecznienie się nowych pierwiastków indywidualnych, okazują się zwykle bezskuteczne” (tamże, s. 153).

wzajemne i bezinteresowne poleganie na sobie, ale też jako wzajemne uzupełnianie się jednostek w określonej wspólnotcie tym, co mają w nadmiarze. Taka aktywna wymiana sprawia, że człowiek czuje się wolny, gdy inni czują to samo. W tym znaczeniu solidarność staje się nie tylko faktem społecznym, lecz wartością moralną.

Dwoistość solidarności i wolności staje się tu zarówno elementem niezbędnym do funkcjonowania rzeczywistej wspólnoty, jak i do funkcjonowania rzeczywistej jednostki (w których sprzeczność ogólna ma wymiar szczególny tego, co społeczne i aspołeczne), a brak jednego elementu, np. solidarności, grozi, z jednej strony, niebezpieczną samowolnością jednostek (anarchizacją konstytucji osoby) oraz anarchizacją otoczenia, z drugiej strony, brak wolności grozi skostnieniem struktur osobowych i społecznych. Zdaniem Abramowskiego, każda forma solidarności i wolności społecznej jest „indywidualną potrzebą człowieka, i zarodek ten, przechodząc przez najrozmaitsze postacie rozwojowe, nie ztraca się nigdy; dopóki tylko dane zjawisko społeczne istnieje”³⁷. Nawet, jeśli jest to solidarność w złej sprawie (realizująca partykularne interesy, wbrew sumieniu), to potrzeby tej zniewolonej wspólnoty odnajdują się w tym samym przedmiocie pożądania, który każdy odczuwa tylko dla siebie i w sobie właściwy sposób. Dlatego Abramowski nie ma żadnych wątpliwości, że niemal każde zjawisko społeczne to „ułamny, monstrialny, cząstkowy >sobowtór< człowieka, który wydzielił się zeń i chodzi po świecie samodzielnie”³⁸.

Dotyczy to zwłaszcza zjawisk o stosunkowo długiej tradycji, chociażby instytucji politycznych czy oświatowych, które

dzięki temu, że ich życie żywiołowe utrwaliło się mocno w rozmaitych stosunkach ludzkich, przeżywają jeszcze mocą samej rutyny i mocą organizacji, którą stworzyły, śmierć swoich konkretów indywidualnych, tj. potrzeb subiektywnych; istnienie to jednak może posiadać tylko siłę czasową, wspiera się na powierzchownych czynnikach społecznych i w rozmaitych objawach, w wymaganiu sztucznej opieki świadomości i siły zorganizowanej, zdradza brak żywotności istotnej i trupiość wewnętrzną³⁹.

Można więc powiedzieć, iż bez „ducha indywidualnego” umiera „duch wspólnoty”, gdy znikają potrzeby subiektywne wtedy „strona współdziałania osobników, zwyrodnia się w obrzędowość czysto formalną, bez istotnego wpływu na życie ludzkie”⁴⁰.

Lecz i w najbardziej nawet rozwiniętych *rzeczowo* zjawiskach społecznych związek pomiędzy nimi a ich równoważnikami indywidualnymi nie zostaje przerwany, dopóki tylko zjawiska te wykazują jakąkolwiek żywotność naturalną. Związek ten zaciemnia się i staje się mniej bezpośredni

³⁷ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 139.

³⁸ Tamże, s. 142.

³⁹ Tamże, s. 143–144.

⁴⁰ Tamże, s. 151.

wskutek tego, że bardziej rozwinięte zjawiska, które stały się już instytucjami zorganizowanymi biurokratycznie, posiadają pewien automatyzm funkcjonowania, obsługiwany przez grupy mózgów wyspecjalizowanych w tym celu; to im pozwala zachować jednostajność swego działania na widowni społecznej, nie troszcząc się o to, w jakim stopniu i w jakim zakresie zbiorowości ludzkiej odpowiadają one rzeczywistym potrzebom indywidualnym, a nawet trwać w swej roli wtedy jeszcze, gdy już w potrzebach tych przeżyły się zupełnie, działając tylko mocą nabytych przyzwyczajzeń i siły państwowej⁴¹.

Pomimo to automatyzm funkcjonowania, np. polityki autorytarnej państwa lub zbiurokratyzowanych instytucji wychowawczych, który nie ma już podłoża w indywidualnych potrzebach jej podmiotów, skazany jest na powolne obumieranie i wycofywanie się z coraz to większego zestawu czynności, które dawniej miał w swojej władzy.

Jeżeli źródła potrzeb indywidualnych wysychają zupełnie, [...] instytucja, która była ich uspołecznieniem, przechodzi nieznacznie i powoli w pewne rytuały i obrzędy [...] Tragedia konania ustroju, który się przeżył, i rodzenia się nowego świata społecznego jest więc tragedią psychologii indywidualnej, która rozgrywa się w ukryciu subiektywnym, poza widownią historyczną, a to, co wysła do historii i co historię tworzy, są to gotowe już wyniki rozegranych jej aktów⁴².

W związku z tym Abramowski wprowadza rozróżnienie między **wspólnotą pozorną** (powierzchniową), zadowolającą się automatyzmem i biurokratyzmem funkcjonowania, abstrahującą od indywidualnej psychologii, a **wspólnotą głęboką** (rzeczywistą), odwołującą się do indywidualnych i subiektywnych intuicji jednostek, analogicznie jak pojęcie indywidualizmu zamkniętego na innych oraz otwartego. Wynikało to z tego, że autor ten szukał takiej formuły indywidualizmu, która nie prowadziła do absolutnej sprzeczności między jednostką a wspólnotą. Dlatego mógł napisać: „Indywidualizm dochodząc do głębin swoich staje się zaprzeczeniem indywidualizmu”⁴³. Mimo wszystko „wspólnota głęboka” nie jest ani „wspólnotą organiczną” Hegla, w której procesy społeczne przebiegają żywiołowo, bez intencjonalnego udziału jednostek zniewolonych „chytrością ducha”, ani zorganizowanym systemem wymiany wiedzy i pracy na oznaki statusu, bez bezinteresownego wzajemnego polegania na sobie, ani „wspólnotą interpretacyjną” ustalającą jedynie znaki i znaczenia. „Wspólnota głęboka” sprawia, że każdy jej członek jest solidarny i wolny tylko w tym przypadku, gdy inni mogą czuć to samo, gdy zasada rzeczywistej gry o wspólny interes (by było lepiej dla wszystkich) nie niszczy najlepszego wykorzystania różnic między graczami (pod warunkiem, że ich dobro nie niszczy dobra wspólnego). Stąd w istocie wspólnota w swojej głębi staje się zaprzeczeniem wspólnotowości.

⁴¹ Tamże, s. 176.

⁴² Tamże, s. 177, 185–186.

⁴³ E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 57.

Jeśli psychologia Abramowskiego nasycona była dwoistością ducha (tego, co myślowe i „przedmyślowe”), to jego socjologia była dwoistością etosu (tego, co jednostkowe i wspólne). Wprowadzenie tych podwójnych rozróżnień w obrębie jednostki warunkowało jakość każdej „wspólnoty głębokiej”, a w obrębie wspólnoty warunkowało jakość każdej głębokiej indywidualności. Aczkolwiek w różnych okresach jego rozwoju naukowego raz widział nadrzędność wspólnoty nad indywidualnością, a innym razem wręcz odwrotnie:

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, zwięzając tę indywidualność do świadomości czucia organicznego, narzuca jej swoje zróżniczkowanie zjawiskowe, swoją ograniczoność obiektu uwarunkowanego przyczynowością, zmianami w czasie i przestrzeni. W jednostce zatem ludzkiej przeciwstawiają się sobie stale dwie indywidualności, będące dwiema nierozłącznymi stronami jednego rzeczywistego istnienia; ta, która ograniczona czuciem nie jest zdolna do przekroczenia tych granic, jakie jej nakreśla powierzchnia skóra osobnika, indywidualność tchórzliwa i niepewna siebie – jako uwarunkowane ogniwo zjawiskowych szeregów, natury kłamliwej i pozornej, bo poszukująca siebie w nieustannym przepływie zmienności; i druga – samopoznająca się w całym środowisku ludzkim, w tysiącach żywych zwierciadeł, jako niezniszczalna nosicielka zjawisk i światów, subiekty myślicy, wyniesiony ponad wszelkie wątpliwości i dowody⁴⁴.

Przyjęcie tego cytatu jako obowiązującego dla całej twórczości Abramowskiego byłoby bardzo dużym nadużyciem, poza nieredukowalną dwoistością tego, co jednostkowe i wspólne, której był wierny do końca życia, zmieniał się bowiem akcent między społecznym wymiarem istnienia człowieka a wymiarem „naturalnym”, któremu w późniejszych swoich pracach nadał priorytet, by w końcu ustalić jakiś względnie zrównoważony, we wzajemnym napięciu i dookreśleniu, oscylacyjny charakter tego, co indywidualne i wspólne.

Zgodność sumienia indywidualnego i organizacji społecznej jest konieczna, ponieważ żaden z tych faktów nie może posiadać odosobnionego istnienia, a nie może dlatego, iż są one tylko *dwojakim wyrazem tego samego uspołecznienia się duszy ludzkiej*⁴⁵.

4. Zakończenie

W rozumieniu Abramowskiego zarówno psychologia, jak i socjologia były w szczególności sposobem skazane na siebie, nie tylko jako nauki humanistyczne zajmujące się człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym, lecz jako te dyscypliny wiedzy, które jedynie w ścisłej współpracy i wzajemnym dookreśleniu zdolne

⁴⁴ Tamże, s. 160.

⁴⁵ E. Abramowski, *Metafizyka...*, s. 235.

były do dynamicznej (paradoksalnej) syntezy tego, co naturalne i kulturowe, estetyczne i rozumowe. W ten sposób dał nam do zrozumienia, że nie rozwiążemy niczego z ważkich problemów ludzkości, jeśli nie stworzymy pewnej wspólnej filozofii poznania i wiedzy zdolnej do określonych koncepcji interpretacyjnych w obliczu dwoistości i sprzeczności substancjonalnej człowieka, a jednocześnie, jeśli nie stworzymy warunków do swobodnego rozwijania koncepcji „szkoły życia” oraz oksymoronicznego ideału „nowego człowieka”.

Niewątpliwie Abramowski zdaje sobie w pełni sprawę z dotychczasowego niedostatecznego przygotowania tych dyscyplin do zmierzenia się z najważniejszymi pytaniami dotyczącymi kondycji obecnego i przyszłego człowieka. Jednocześnie panujący w nich redukcjonizm, kierujący się zasadą „albo–albo” (albo doświadczenie, albo metafizyka, albo jednostka, albo wspólnota, albo psychologia, albo socjologia), przy połączeniu sił i możliwości daje ogromną szansę znalezienia określonej syntezy między tym, co umysłowe, wspólne i logiczne a tym, co zmysłowe, jednostkowe i estetyczne. Nawet, jeśli każde z osobna nie dysponuje w tym przypadku dostatecznymi narzędziami potrzebnymi do spojrzenia na człowieka w pełnym wymiarze ontyczno-epistemicznym, czyli w pryzmacie jednoczesnego myślenia i przeżywania świata zewnętrznego i wewnętrznego, to pewne przewartościowanie ich zasadniczego pytania powinno sprawić, że zamiast koncentracji uwagi na zjawiskach czy tylko na logice ich wyjaśniania, mogłyby skoncentrować się na dynamicznej całości zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych, współrzędności logiki i estetyki, indywidualizmu i wspólnoty.

Stąd jego pełne przekonanie, że najczęściej epistemologia, estetyka i etyka nie odnoszą się do tego, jak człowiek i jego świat jest rzeczywiście zbudowany (redukując byt i poznanie do tego, co empiryczne lub metafizyczne) i jaki jest wynik poznawczego opanowania tych bytów (lub jego aspektów), co raczej do tego, w jakiej złożonej strukturze interpretacyjnej uczestniczymy odczuwając jednocześnie daną sytuację i myśląc o niej. Co oznacza, że nie tyle powinniśmy poszukiwać jakiegoś mechanizmu zachowań osobniczych lub społecznych, ile jakiegoś głębszego ich wspólnego sensu, który najczęściej tonie w powodzi słów bądź powierzchownych obrazów, a bardzo rzadko unosi się nad powierzchnią tego, co jednocześnie wspólnie czujemy i samotnie myślimy oraz samotnie czujemy i wspólnie myślimy. Filozofia Abramowskiego stanowi w znacznej mierze ciągły atak na przekonanie, że nie istnieje obiektywna i niezależna od ludzkiej myśli struktura człowieka i jego świata, sprawą zasadniczą jest zaś zdobycie umiejętności jej odkrywania i rozumienia.

Abramowski, odrzucając wybór „albo–albo” (albo odkryjemy to, co powszechne, lecz zarazem ogólne i płytkie, albo to, co rzadkie, ale także jednostkowe i głębokie), postawił na wariant najbardziej skomplikowany i trudny, by odkryć coś szczególnego w ogólnym i coś ogólnego w szczególnym. Sam fakt, że czasami rzeczywistości nie da się opisać słowami (pojęciami, kategoriami), nie wynika

bynajmniej z samego braku odpowiednich słów (jak w przypadku małego dziecka), lecz z niesamowitego bogactwa odbieranych cech rzeczy, w pewnym sensie z jej nieskończoności, uciekającej ciągle przed jednoznacznym sensem. Stąd słowa nie mogą odnosić się bezpośrednio do rzeczy, służąc jedynie jako znaki (ujęcia), poprzez które możemy coś zobaczyć lub pomyśleć. W tym sensie słowa nie są nigdy w stanie odnieść się do ogromnie subtelnych i zmieniających się mechanizmów manipulacji rzeczą. Analiza, tym bardziej synteza słowna, nie jest analizą ani syntezą rzeczy, a często ten proces paraliżuje. Dopiero poszukanie lub przeszukanie znaków niewerbalnych zwiększa te możliwości, przy czym jeden język nie wyklucza drugiego. Nie jest dobrze, gdy pojęcia nie kłócą się wcale z odczuciem rzeczy, ale też nie jest wcale źle, gdy pojęcia kłócą się z tymi odczuciami, w pierwszym przypadku świadczy to o wzajemnym wyparciu i błędzeniu po omacku (brak świadomości braku), w drugim przypadku mimo wszystko świadczy to o świadomości braku i chęci wzajemnego odszukania głębszego sensu.

Nie ulega też wątpliwości, że Abramowski w ten właśnie sposób nawiązuje do „tragicznej mądrości” Fryderyka Nietzschego, zawieszanej między pierwiastkiem apollińskim i dionizyjskim (racjonalnym i estetycznym), poszukującej jednak ostatecznie rozwiązań nie w negacji tego, co ogólne, powszechne i egalitarne, ani w afirmacji tego, co szczegółowe, jednostkowe i elitarne, lecz, paradoksalnie, w szacunku do indywidualnej woli (opartej na instynkcie życia i intuicji doskonalenia), która z troską (a nie pogardą) odnosi się do braków rozumu, tym samym przyznając intuicji znaczną rolę w generowaniu woli mocy, nie odwołując się jednocześnie do irracjonalizmu „mistyki serca” Pascala, mającej jakoby „swoje racje, których nie zna rozum”, gdyż chodzi mu o uczucie zdolne do przekształcenia się w powszechne wyobrażenie, w którym dopiero wyraźnie widoczne jest owo uczucie.

W związku z tym dosyć klarownie wyłania się ideał wychowawczy zaproponowany przez Abramowskiego, w którym zawiera się potrzeba indywidualnego przeżycia oporu wobec nieuświadomionego braku i w tym sensie wygodnego zdomowienia w świecie zewnętrznym. Jest to ideał wychowania człowieka walczącego z codziennością zadowolającą się pozorami rzeczywistości i namiastkami bytu, walczącego z anestetyczną niezdolnością do pozbycia się postawy odbiorczej i egocentrycznej. Ideał ten wymaga, jak pisał, „jaźni głębokiej”, czyli odsłonięcia nowego rozdziału współpracy między myśleniem dyskursywnym a myśleniem intuicyjnym, między potrzebami jednostki a potrzebami wspólnoty, który nie tylko poszerza nasze poznanie, ale przede wszystkim nasze możliwości bycia dobrym czy też pięknym, a nie jedynie nasze myślenie o rzeczach dobrych i pięknych bądź tylko o nich mówienie. Człowieka, zdaniem Abramowskiego, nie należy szukać w ilości ani nawet jakości procesów myślowych, czy też w ilości lub jakości takich bądź innych procesów socjalizacji, lecz w głębokiej refleksyjności odwołującej się do intuicji i poczucia troski za człowieka stojącego na krawędzi tego, co naturalne (indywidualne) i kulturowe.

„Wspólnota głęboka”, najprościej mówiąc, jest wspólnotą „jaźni głębokich”, jednak to niewiele wyjaśnia, nie widzimy bowiem, jak wikła nas to zarówno w stany wzajemnie się znoszące (niwelujące, unicestwiające), jak i dookreślające, a nawet wzajemnie wzmacniające opozycyjność: wolność – solidarność. Specyficzny porządek rodzący się w oscylacjach tego, co „moje” i „inne”, „nasze” i „moje” oraz „nasze” i „inne” wprawdzie ogranicza naszą perspektywę ontologiczną i epistemologiczną, ale jednocześnie nie czyni nas bezradnymi. Nie mówiąc już, że tylko w zaprzeczeniu lepiej rozumiemy tezę wyjściową i konieczne napięcie wyzwalające zastrzeżenia i wątpliwości, czyli to, że nie ma rzeczywistej solidarności bez wolności, a indywidualności bez socjalizacji czy wychowania bez anomii.

Wprawdzie możemy używać dowolnych znaków-słów niezależnie od rzeczywistego kontekstu tej opozycji (wolność – solidarność) i powiedzieć np.: „Chcę być solidarny z innymi” lub „Nie chcę być solidarny z innymi”, jednak w samym stwierdzeniu, zdaniem Abramowskiego, nie odnosimy się do rzeczywistego dla każdego pragnienia prawdy, dobra i piękna, jednym słowem pragnienia innego, a jedynie dbania o „to samo”, czyli własny interes, wynikający z potrzeb biologicznych naszego ciała (instynktu życia) lub z potrzeb uformowanych społecznie i kulturowo (pożytecznych). Dopiero otwarcie się na intuicyjne pragnienie lepszego bycia (które u swych źródeł jest interesem wszystkich ludzi dobrej woli), to znaczy głębokie wniknięcie w to, „co ja naprawdę chcę” i „czego ja najbardziej pragnę”, nie staje w gruncie rzeczy w opozycji do solidarności z innymi, lecz właśnie czyni je integralnym warunkiem bycia, choć nie zawsze naszej deklaracji. Jak stwierdza Stanisław Brzozowski: „Indywidualność nie jest zaprzeczeniem powszechności, lecz jej ujawnieniem”⁴⁶.

W stwierdzeniu Abramowskiego, że nie ma wolności bez solidarności i odwrotnie, zawsze wikłamy się w sytuację, w której nie ma zasady „albo–albo”, a zatem z jednej strony, w czymś jesteśmy bardziej lub mniej wolni, a jednocześnie z drugiej strony, w czymś lub z kimś jesteśmy bardziej bądź mniej solidarni. W czymś dysponujemy jakąś nadwyżką intelektu, pamięci, emocji, percepcji lub intuicji, a w czymś reprezentujemy jakiś niedomiar. Jednak wyzwolić naszej rzeczywistej refleksji i troski o „wspólnotę głęboką” nie może ani sama analiza przyczyn i skutków (sylogistyka), ani samo przeżycie sytuacyjne, zawsze musi być to świadomy stosunek współrzędności i synchroniczności. Taka świadomość stosunku ma nawet uzasadnienie w sytuacji, gdy jednostka nie deklaruje solidarności z innymi, gdy działa jedynie we własnym interesie, lecz w aprobowanym społecznie sposobie istnienia, taki stan pozwala bowiem wszystkim dostrzec coś poza bezkrytycznie akceptowanymi stereotypami. Zawsze zderzenie przymusu (zewnątrznego lub wewnętrznego) z intuicyjnym poczuciem godności i szlachetności budzi nas z marazmu codzienności uświadamiając trudną (nawet dramatyczną) jedność wolności i socjalizacji.

⁴⁶ S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984, s. 316.

Dlatego rzadko w momencie jakiegokolwiek deklarowania woli (której początek kryje się w elemencie racjonalnym lub emocjonalnym) uświadamiamy sobie jednocześnie straty i zyski, w przeciwnym razie nie składalibyśmy deklaracji, a jedynie zadawali pytanie⁴⁷: „Jak bardzo chcę być solidarny”, a tym samym jak bardzo mogę zrezygnować z siebie, jako takiego samego jak inni i służyć tym, czego im brakuje? Oczywiście tym mniejszy będzie dylemat, im większy będzie konsensus i *vice versa* (realnie rzecz biorąc będzie to najprawdopodobniej tylko kompromis), naszych myśli, emocji, percepcji i intuicji. Sama myśl posługująca się słowami lub emocjami może dowolnie rozdzielać i łączyć te dwa bieguny opozycji (wolność – solidarność), natomiast w rzeczywistości jeden nie istnieje bez drugiego. Jednym słowem granica ma charakter ambiwalentny, tak samo łączy, jak i dzieli, jest swego rodzaju substancjonalnym „złączem”, które oznacza zawsze jakiś moment przechodzenia jednej jakości w drugą.

Strukturalna złożoność (dwoistość, a nie dualizm „albo–albo”) „wspólnoty głębokiej” wymaga od wychowawcy i wychowanka umiejętności poruszania się nie tyle „po linii” określonego ideału (np. jednoznacznie solidarnościowego lub jednoznacznie indywidualnego), ile „w splotach” jego narracyjnego konstruowania, czyli korzystania z dobrodziejstw i przekleństwa racjonalności transwersalnej, przechodzącej (z mniejszym lub większym oporem) między tym, co indywidualne i zbiorowe, dyskursywne i intuicyjne, wymagając ostatecznie w tym względzie raczej posługiwania się ideałem oksymoronicznym niż sztucznie i powierzchniowo wygładzonym. Głównym zadaniem będzie tu zasygnalizowany przez Kanta paradoks rozwijania „społecznej skłonności do życia w grupie” lub „róznojedni” wolności i socjalizacji Trentowskiego, czyli łączenie się z innymi, z jednoczesnym poszukiwaniem własnego miejsca w grupie społecznej bądź też ambiwalentna potrzeba „bycia uznanym” i „bycia niespełnionym” Hegla.

Główni aktorzy „wspólnoty głębokiej” nie mogą więc być tylko odtwórcami pewnej wiedzy i pewnej władzy, lecz powinni być również widzami refleksyjnie odnoszącymi się do tego, co jest przedmiotem dramatu czy choćby jednego jego aktu, a nawet epizodu, a jest nim zawsze „noumen zjawisk psychicznych”. Jednym słowem, w każdej sytuacji edukacyjnej ideał „wspólnoty głębokiej” wymaga „trzeciego w dialogu” (za M. Bachtinem), natomiast podmiotom tej sceny wyznacza rolę aktora-widza⁴⁸ odgrywającego i śledzącego, a nawet przeżywającego grę, czasami generującego opór (w tym burzącego pewien porządek rzeczy), który może (nie musi) odsłonić nowy dla wszystkich horyzont myślenia

⁴⁷ Wagę pytania, jako dylematu, podkreśla właśnie konieczność przekroczenia owej połowiczności oscylacyjnej gry przeciwieństw, w którą wpędza nas werbalna iluzoryczność swobodnie przekraczająca granicę „niemożliwego”. Zawsze powinno być to pytanie o całość (żywą, dynamiczną, świadomą braku).

⁴⁸ Por. W. Andrukowicz, *Edukacja w dramacie zewnqtrz sterowności*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2007, nr 4, s. 23–37 oraz tenże, *Gra światła i cienia, czyli edukacyjny poli-dram*, „Przegląd Pedagogiczny” 2008, nr 1, s. 61–78.

(działania, zachowania) i uczestniczyć w przemianie „jaźni powierzchownej” w „jaźń głęboką”.

Każda wspólnota pozbawiona tego swobodnego mechanizmu integracji i dezintegracji, odwołującego się jednocześnie do tego, co psychiczne i społeczne, staje się wspólnotą powierzchowną, nasyconą jedynie ideologią uwarunkowaną partykularnym interesem, a wszystkie jej działania pozostają wyłącznie pustym frazesem. Dlatego też jej sztuczne utrzymanie wymaga swoistej „etyki policyjnej” i „pozornego wychowania” wzmacniającego niezbędną wiedzę i władzę, jednak w dłuższej perspektywie taki stan skazany jest, jeśli nie na całkowitą zagładę, to zawsze na beznadziejne życie iluzją. Sama taka lub inna iluzja nie tworzy życia, ale gdy połączy się z realnym pierwiastkiem życia (intuicją) przestaje nią być. Stąd wszystkie formy iluzji (utopi) są jednocześnie różnymi formami dyktatury: ideologii nad życiem, wspólnoty nad jednostką, umysłu nad intuicją. „Nowy świat”, zdaniem Abramowskiego, wymaga nowej wizji wspólnoty i nowej wizji jednostki, jednym słowem, wizji wolnej od każdej „utopi przymusu” i by się ziścił, musi wyrastać z samego „wnętrza dusz ludzkich”, z rzeczywistego pragnienia, jako trudnego zjednoczenia intuicji i apercepcji, indywidualności i wspólnoty.