

Wojciech Pasterniak

Prof. dr hab.
Uniwersytet Zielonogórski

Tradycja i dekompozycja

W naszych czasach postępującej dekompozycji i destrukcji oraz nasilającej się ambiwalencji niemal wszystkich dziedzin życia społecznego i kulturowego, państwowego i osobistego coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do poszukiwania zewnętrznego i wewnętrznego ładu. Źródłem tych poszukiwań – nie zawsze owocnych – staje się niekiedy najszerzej pojęta tradycja. Innym razem sądzi się jednak, że to właśnie odrzucenie tradycji, uwolnienie się od znanego – jak mówił J. Krishnamurti – stanowi jedyną drogę trafnej przemiany, w tym także przemiany edukacyjnej, która w tym szkicu interesuje mnie najbardziej.

Myśl zachodnioeuropejska nie wykazuje chęci zerwania z tradycją i autorytetem, toteż właśnie na autorytecie buduje współczesną myśl edukacyjną. Nawet postmoderniści przewartościowując dość zasadniczo tradycyjną pedagogikę nie odrzucają całkowicie tradycji. Czy taki radykalizm jest w ogóle możliwy w rozwoju nauki, a nawet w rozwoju człowieka? Między innymi zasada korespondencji istotnie korygującej J. Kmity czy teoria holonów Kena Wilbera zdają się temu przeczyć. Tradycja tkwi w terażniejszości, jest jej składnikiem, chociaż wciąż jest „dekomponowana”, istotnie korygowana. Przy bliższej i może bardziej wnikliwej – niż to dotychczas czyniono – analizie tego zjawiska okazuje się, o czym niżej szerzej napiszę, że nie wszystkie składniki tradycji ulegają dekompozycji, korekcie i odrzuceniu, a nawet niektóre nie mogą jej ulec, mając znamiona ponadczasowości. Mogą zmienić się tylko sposoby ich rozumienia, może przekształcić się i faktycznie ewoluuje ich „życie”, ich recepcja i konkretyzacja w poszczególnych epokach historycznych, kręgach kulturowych, zmieniającym się egzystowaniu społecznym i indywidualnym.

1. Źródła ambiwalencji

Źródła wspomnianej wyżej ambiwalencji tkwią prawdopodobnie – jak o tym kiedyś pisałem – w samej strukturze bytu¹. Obok tej ambiwalencji strukturalnej możemy mówić także o ambiwalencji egzystencjalnej człowieka, wyznaczonej jego bytowaniem w przemijającym świecie. Ta druga jest odbiciem tej pierwszej, chociaż ma też swoje autonomiczne źródło: jest nim podział na obserwatora i

¹ Por. W. Pasterniak, *Głębia i pewność. O pedagogice teonomicznej u progu trzeciego tysiąclecia*, Poznań 1999, s. 33 i nast.

przedmiot obserwacji, tworzenie granic między ja i nie-ja². Przestrzenią tych ambiwalencji jest umysł człowieka.

Okazuje się, że może owa przestrzeń funkcjonować także inaczej. Może być „wypełniona” ciszą i wolnością, może być pozbawiona napięć i pojęć. Ma to miejsce w medytacji, w tym niezwykłym i ekstatycznym poznaniu, w którym wszelka myśl jest zawieszona, jakby uśpiona, a także oddalony wszelki egocentryzm. Jest to stan szczególnej świętości, w którym znika ambiwalencja, wszelkie sprzeczności. W tym wyższym poziomie świadomości „racjonalna świadomość ma zakaz wstępu”³. Przychodzi on sam, nie można się go nauczyć, nie ma on świadomie „założonego” celu, jest dzieckiem pokory. Pisze myśliciel:

„Dla doznawania nieodzowna jest pokora. Ale umysł nasz jest tak chciwy! Chce od razu wchłonąć ten nieuchwytny stan i dodać go do zasobu nagromadzonych doświadczeń! Od razu chce schwytać to nowe w sieć myśli, a więc zmienić je w stare, i tym sposobem stwarza podmiot i przedmiot, doznającego i doznawane, a z tego rodzą się rozdwojenia i konflikty. W stanie płynącego doznawania jedno i drugie znika; nie ma tego, kto doznaje, ani doznawanego”⁴.

To doznanie medytacyjne nie ma nic wspólnego z myślą i przeżyciem, jest swoistą ciszą poza czasem.

„Drzewo, pies, gwiazda wieczorna – stwierdza J. Krishnamurti – nie są w tym stanie przedmiotem przeżycia, są ruchem prostego doznawania; nie ma w nim odstępu pomiędzy obserwatorem a obserwowanym: nie ma tu interwału ani w czasie, ani w przestrzeni, przez który myśl mogłaby się wcisnąć w ten stan i przyswoić go sobie i z nim się utożsamić. Myśl jest nieobecna, jest tylko proste „bycie”. O tym stanie bytu nie można myśleć, ani o nim medytować, nie jest to coś, co można osiągać. Doświadczający musi przestać przeżywać, dopiero wówczas nastaje prosty byt. A cisza jego prądu jest poza czasem”⁵.

W duchowym „prostym bycie” nie ma miejsca na ambiwalencje. Jest to stan jedności. Pisał przed wiekami św. Augustyn:

„Szukam przecież jedności, od której nic nie ma prostszego. Szukajmy więc jej w prostocie serca. »Czyńcie spokój« – rzekł Bóg – a poznacie, że ja jestem Panem. Nie spokój lenistwa wszakże, lecz zamyślenia, oderwania się od czasu i przestrzeni. Te bowiem wyobrażenia rozciągłości i ruchliwości nie pozwalają dostrzec stałej jedności”⁶.

Dostrzeganie jest dziełem umysłu, jest podziałem, a nie jednością. Oddala nas od Prawdy. Podobnie oddala nas od niej źle pojmowana tradycja.

² Por. J. Krishnamurti, *Ty jesteś światem*, Poznań 1997.

³ O. Wedfeldt, *Poziomy świadomości*, Warszawa 2001, s. 132.

⁴ J. Krishnamurti, *Uwagi o życiu*, Wrocław 1992, s. 29.

⁵ J. Krishnamurti, *tamże*, s. 39.

⁶ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 783.

2. Duchowe dawanie i duchowe branie

Dobrą tradycją i zarazem trwałą jest duchowe dawanie i duchowe branie. Nie można zaprzeczyć, że w naszych czasach rosnącego egocentryzmu, samoubóstwienia i urzeczowienia tradycja ta jest nieaktualna czy śmieszna. Wspiera się ona – zwłaszcza w Europie – na chrześcijańskim przesłaniu miłości bliźniego i przybiera najróżnorodniejsze postacie. Występuje także w filozoficznych i religijnych tradycjach pozaeuropejskich.

Duchowe dawanie i duchowe branie jest wyrazem prawa naturalnego i przejawia się samoistnie w sumieniu każdego człowieka. Jest ono także znakiem dobra, które niekiedy w dziełach ludzkich jest bardziej ukryte niż zło, chociaż jest go więcej niż tego ostatniego⁷. Napisał kiedyś Stefan Świeżawski:

„Odwołując się [...] do prawa naturalnego i do opartej na nim skali wartości przy ustanawianiu niezbywalnych praw człowieka, możemy osądzać jako dobre lub złe pewne ludzkie czynności i dzieła [...]”.

Dobro w dziełach ludzkich jest bardziej ukryte. Czasem tylko jego jasny płomień przebija się poprzez skorupy zamilczeń, obojętności i zapomnienia. Myślę, że wielkie dzieła miłosierdzia, zaistniałe w naszym wieku, ratują nasz świat przed całkowitą katastrofą moralną⁸.

Każdy człowiek zdolny jest do duchowego dawania, lecz szczególnie ci, którzy znajdują się w wyższych stanach świadomości⁹. To oni częściej niż inni mogą zdobyć się na czyn bezinteresowny, kierowany miłością. H. Romanowska-Łakomy trafnie pisze:

„Duchowe dawanie cechuje człowieka, który znajduje się na zaawansowanym etapie wzrostu i nie spada poniżej poziomu swego gatunku. Jest czynem wewnętrznym, inspirowanym przez sakralny wymiar i dlatego nie posiada motywacji pragmatycznej¹⁰”.

To czyn bezinteresowny, o którym pisali tak dużo I. Kant, Schopenhaur i L. Sztetow, a jego źródłem jest miłość pojmowana zgodnie z nauką Jezusa Chrystusa. Jego nauka jest też najważniejszym źródłem pedagogiki teonomicznej. Napisał niegdyś św. Jan od Krzyża:

„Trzeba zawsze trzymać się nauki Chrystusa Pana, a niczemu innemu nie ufać, bo niczym jest, jeśli z nią nie jest niezgodne¹¹”.

Wszak wiedza ludzka jest „głupstwem u Boga”, a zrozumienie tej prawdy wymaga wielkiej pokory i żarliwej wiary, a jednocześnie odkrycia, że jeszcze – jak mówił

⁷ S. Wielgus, *Dobra jest więcej*, Płock.

⁸ S. Świeżawski, *Dobro i Tajemnica*, Lublin 1995, s. 14-15.

⁹ W. Pasterniak, *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, Zielona Góra 2003.

¹⁰ H. Romanowska-Łakomy, *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Warszawa 2003, s. 209.

¹¹ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, Warszawa 2002, s. 181.

Nietzsche – nie zabiliśmy Boga, że – jak z kolei uzasadniał Kierkegaard – chrześcijanie jeszcze nie uśmiercili Chrystusa.

Prawd Chrystusowych nie da się w pełni uzasadnić rozumowo, przyjmujemy je siłą wiary. Nie są też one oczywiste. Trafnie pisał L. Szestow: „[...] kiedy prawda pochodząca z wiary przeistacza się w nas albo zaczyna być postrzegana jako prawda oczywista, to widzieć w tym trzeba oznaki tego, iż została przez nas utracona”¹². W ograniczonym zatem zakresie rozum pomaga wierze. To wiara go oświeca¹³. Oświeca też duchowe branie, które – według chrześcijaństwa – jest łaską Boga i duchowe dawanie, które jest naśladowaniem Boga.

Co nauka Chrystusa i sam Chrystus dał ludzkości? Odpowiedź na to pytanie, pełna odpowiedź, przerasta ludzkie możliwości. Jak się zdaje, daru tego nigdy nie da się przecenić. A dawanie człowieka jest zawsze – lub prawie zawsze – ułomne, niepełne, spóźnione. Niech przykładem będzie klęska głodu w Etiopii w roku 1984 czy ostatnia powódź w Azji południowo-wschodniej.

W egocentrycznym stanie świadomości¹⁴ człowiek nastawiony jest głównie na branie. Bierze często zło, gdyż nie potrafi odróżnić je od dobra, jest omylny, nastawiony na przyjemności materialne, żądny tzw. sukcesów, pieniędzy i władzy, różnorodnie – jak to pokazał M. Bierdiejew – zniewolony. Dopiero wyższe stany świadomości – już socjocentryczny i światocentryczny – jak pisze K. Wilber – pozwalają odkryć mu radość i szczęście w dawaniu.

Jednak tylko w teocentrycznym stanie świadomości, w stanie najwyższym, człowiek uwalnia się od wszelkiego zadawalania zmysłów, brania, a nawet dawania w potocznym sensie tego słowa. Wszystko bowiem oddaje Bogu, uświadamiając najwyraźniej, że Bóg w nim mieszka¹⁵. Ale nie staje się obcy ludziom, tylko jego dawanie ma znamiona świętości.

Człowiek daje także samemu sobie i od samego siebie bierze. Czyni to za pośrednictwem Boga, który w nim mieszka. To w Ewangelii napisano, byśmy prosili, a będzie nam dane. Wielkie religie świata mówią, że jedynym źródłem wszelkiego dobra i szczęścia jest Bóg. Napisano w *Bhagawat-Gicie*: „Niezachwiana w swoim oddaniu dusza osiąga doskonały spokój – Mnie [Bogu – przypis W.P.] ofiarując owoce wszystkich swoich czynów. Natomiast osoba pozbawiona boskiej świadomości, chciwa owoców swojej pracy – pozostaje w materialnej niewoli” (s. 246).

¹² L. Szestow, *Tylko wiara*, Kraków 2002, s. 220.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998.

¹⁴ Por. *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, Zielona Góra 2003.

¹⁵ O teocentrycznym stanie świadomości, zwanym w różnych religiach samadhi (hinduizm), satori, nirwana, świętość piszę szerzej w pracy *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, op. cit. Por. także znakomitą książkę A. Szyszko-Bohusza, *Uniwersalny stan świadomości*, Poznań 1991.

Współczesna kultura i współczesna szkoła nie pozwala uwolnić się od tak pojętej niewoli¹⁶. Człowiek współczesny utożsamia się przede wszystkim ze swoim ciałem, a obca jest mu myśl utożsamiania się z Bogiem wewnątrz siebie co jest warunkiem niezbędnym jego wolności. Do spraw tych jeszcze wrócę.

3. Wartości samoistne i wartości niesamoistne w świecie duchowym człowieka

Rzeczywistość duchowa nie jest w pełni dostępna ludzkiemu rozumowi, chociaż rozum pragnie ją poznać. Z pomocą przychodzi mu wiara. Nawet jednak połączenie fide i ratio jest bezradne wobec wielu tajemnic ludzkiej i pozaludzkiej egzystencji. A jeśli już człowiek dostąpi łaski poznania Prawdy w medytacji, w najwyższych stanach świadomości, to jest Ona nieprzekładalna na żaden język dyskursywny. Bezradne sementycznie są wobec niej ludzkie pojęcia i języki, nieadekwatne ludzkie emocje i wyobrażenia.

W najwyższym duchowym świecie trzeba szukać wartości samoistnych. Są one „pierwiastkiem boskim” – jak mówił Platon, są atrybutami Boga. Czyżby tym samym były niedostępne? Czy tylko dostępne w doświadczeniu religijnym? Zastanawiał się niegdyś Paul Tillich:

„Jeśli religia jest obecna w każdej funkcji życia duchowego, to dlaczego ludzkość uczyniła z niej odrębną sferę obok innych i rozwinęła w postaci mitów, kultu, form adoracji, instytucji kościelnych? Odpowiedź brzmi: Ponieważ życie duchowe człowieka jest tragicznie wyobcowane względem swej własnej podstawy i swej głębi. Według słów wizjonera, który napisał ostatnią księgę Biblii, niebieskie Jeruzalem nie będzie już mieć świątyni, ponieważ Bóg będzie wszystkim we wszystkich. Nie będzie już sfery świeckiej, a więc nie będzie też i religijnej”¹⁷.

By tak się stało, człowiek, mimo zagrożeń współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej, nie może odstąpić od wartości i nigdy nie odstąpi. Bóg bowiem istnieje w człowieku poprzez wartości.

Nikt nie może zrozumieć wartości samoistnych, Prawdy, Dobra i Piękna bez pełnienia służby oddania Bogu. Wartości są sposobem bycia człowieka. W swej niedoskonałości człowiek nie może bezpośrednio realizować wartości samoistnych. Czyni to za pośrednictwem wartości niesamoistnych, które sam tworzy, do których jednak zagrażają mu drogi złudzenia, dualizmy i ambiwalencje.

„O potomku Bharaty – czytamy w *Bhagawat-Gicie* – pogromco nieprzyjaciół, wszystkie żywe istoty rodzą się w złudzeniu, opanowane dualizmami wyrastającymi z pożądania i nienawiści”¹⁸.

¹⁶ Niestety, uchodzi to uwadze wielu dydaktyków literatury, którzy pisząc niekiedy o podmiotowości ucznia proponują mu totalne, ujęte w specjalnym „modelu”, zniewolenie.

¹⁷ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 220.

¹⁸ *Bhagawat-Gita*, Warszawa 1990, s. 350.

Drogę do wartości zagradza wszelki przymus, różne postacie zniewolenia¹⁹. Przestrzeń prowadząca do nich i od nich musi wypełniać wolność i ład. Pisze trafnie myśliciel, że „największa trudność to być wolnym, a mimo to trwać w prawości, w cnocie, ponieważ cnota jest ładem. Żyjemy w stanie chaosu, społeczeństwo opanowane jest przez bezład, niesprawiedliwość, waśnie rasowe, ekonomiczne i narodowościowe. Sami widzicie, ile w naszym życiu zamętu, a umysł w nieładzie nie może być wolna”²⁰.

Wartości niesamoistne realizują, zbliżają do wartości samoistnych. Chrześcijaństwo mówi, że nie jest to możliwe bez Bożej pomocy, bez świadomości obecności Chrystusa w nas samych. Według Klemensa z Aleksandrii „jednoczymy się z Bogiem poprzez pełną *ś w i a d o m o ś ć C h r y s t u s a* w duszy [...] W swoim objawieniu Chrystus udziela wszystkiego, co jest niezbędne dla świętej wiedzy o Bożym zamieszkiwaniu i o naszym uczestnictwie w Jego naturze”²¹.

4. Tradycja to poszukiwanie nieprzemijającego

Zbyt często pojmuje się tradycje bardzo jednostronnie. Mówi się mianowicie, że jest to dawna kultura, religia, wiedza, cała pozytywnie oceniana przeszłość kulturowa²². W pewnych warunkach nieść może ona ożywcze siły i impulsy, ale także może działać – jak to wykazał między innymi N. Bierdiajew czy J. Krishnamurti (jakże charakterystyczny jest tytuł jego książki *Wolność od znanego*) – zniewalająco, niszczyć świeżość i twórczość spojrzenia na terażniejszość.

Dylemat ten może być rozwiązywany pozytywnie, jak sądzę, gdy tradycji nadamy znamiona czegoś nieprzemijającego i sakralnego zarazem. Mamy tu do czynienia z paradoksem, na który zwrócił uwagę m.in. M. Eliade, a uwypuklił I. Kania²³. To, co transcendentne i pozaczasowe przejawia się w czasie i w skończoności, a jednocześnie jest nieredukowalne do jakiegokolwiek zmiennego porządku.

Trwałą tradycją jest zatem jakaś – jak mówi L. Szestow²⁴ - „irracjonalna pozostałość bytu”, a zatem nieskończenie odległa od ludzkiego myślenia. A jednak przez to myślenie poszukiwana, a nawet odnajdywana, ale tylko w symbiozie z wiarą. Często budzi ona strach, a nawet nienawiść.

Pyta myśliciel:

„Czy irracjonalna pozostałość bytu, która tak niepokoiła filozofów już w najdawniejszych epokach budzenia się ludzkiej myśli i którą ludzie, tak uporczywie i tak bez-

¹⁹ Por. N. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka*, Kęty 2003.

²⁰ J. Krishnamurti, *Ty jesteś światem*, Poznań 1997, s. 95.

²¹ L. Dupre, *Głębsze życie*, Kraków 1994, s. 98.

²² Utożsamianie tradycji z kulturą jest prawomocnym spojrzeniem na przeszłość. Por. J. Szacki, *Tradycja*, [w:] *Pojęcie i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991.

²³ Por. I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001.

²⁴ L. Szestow, *Na szalach Hioba*, Warszawa 2003.

owocnie, usiłowali „poznać”, tzn. zgodnie z właściwościami naszego rozumu, rozłożyć na elementy, rzeczywiście powinna budzić aż tyle strachu, wrogości i nienawiści?”²⁵.

I odpowiada niczym buddysta:

„Rzeczywistości nie można wyprowadzić z rozumu, rzeczywistość jest czymś większym, o wiele większym aniżeli rozum”²⁶.

Dotykamy jej w ekstazie, w najwyższym stanie świadomości. Oddala od niej egocentryzm. „Ego bruka wszystko, czego się tknie” – stwierdza za S. Weil A. Comte-Sponville²⁷. Jeszcze raz wracamy do wiary, do jej potrzeby. Nie może być to jednak wiara tylko deklarowana. Trafnie pisze L. Kołakowski, że aby „wiarę krzewić, potrzebna jest wiara, nie zaś intelektualne zapewnienia o społecznej użyteczności wiary”²⁸.

Sama wiara byłaby jednak „jak miedź brzęcząca”, gdyby nie łączyła się z nadzieją i miłością. Czy także powinna łączyć się z rozumem? W miarę możliwości tak, ale tylko w miarę możliwości, albowiem rozum bardzo często okazuje się narzędziem zupełnie nieprzydatnym do badania Najwyższej Rzeczywistości²⁹.

Droga do Nieprzemijającego to droga uwagi. Uwaga znosi poczucie przestrzeni, czasu, przemijania i ambiwalencji. Różne sprzeczności pojawiają się tylko wtedy, gdy panuje nieuwaga. „Lenistwo, niedbałość, egoizm, sprzeczne działania – wszystko to jest naturą nieuwagi” – pisze myśliciel³⁰.

Uwaga nie jest koncentracją, jak się często przyjmuje, w stanie uwagi nie ma żadnej myśli, nie jest ona wysiłkiem, doświadczeniem, specjalnym staraniem się o uważność. Wszelkie stawanie się, wszelkie wychowanie opresyjne jest oczywiście nieuwagą. Uwaga – być może, jest głębszym, bezwysiłkowym, porozumieniem się, poznaniem. Czy jest taka droga? „Jestem pewien – pisze cytowany myśliciel – że istnieje droga, która nie jest słowna, analityczna czy logiczna, która jednocześnie nie oznacza braku rozsądku”. Istnieje „przekaz pozasłowny” dodaje D. Bohm³¹.

Między rozumem a rzeczywistością, także rzeczywistością transcendentálną, toczy się nieubłagana walka o byt. Otóż – pisze wnikliwie L. Szestow – „nasz rozum, nie wyrzekając się samego siebie nie może zaakceptować rzeczywistości realnej. Im bardziej przeważa rozum, tym mniej miejsca pozostaje dla rzeczywistości”³².

²⁵ L. Szestow, *op. cit.*, s. 262.

²⁶ L. Szestow, *op. cit.*, s. 262.

²⁷ A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, Warszawa 2000, s. 170.

²⁸ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000, s. 195.

²⁹ Pokazuje to wielu mistyków chrześcijańskich, a szeroko uzasadnia między innymi buddyzm.

³⁰ J. Krishnamurti, D. Böhm, *Wolność od czasu*, Wrocław 1994, s. 191.

³¹ J. Krishnamurti, D. Böhm, *Wolność od czasu*, *op. cit.*, s. 193.

³² L. Szestow, *Tylko wiara*, *op. cit.*, s. 60.

5. Jeden buduje drugi rujnuje

Jeden buduje, drugi rujnuje. Prawo to rządzi rozwojem myśli pedagogicznej, także rozwojem ludzkiej kultury. Nie jest jednak ono – w tym lapidarnym ujęciu – zupełnie prawdziwe. Ten bowiem, który rujnuje, nie może zupełnie uwolnić się od dorobku przeszłych pokoleń. Cięży on „jak zmora” na umysłach żyjących. Dostrzegł to nie tylko K. Marks i jemu podobni myśliciele, ale także współcześni badacze, np. J. Kmita³³ ze swą teoretyczno-metodologiczną zasadą korespondencji istotnie korygującej – o czym wyżej wspomniałem – czy K. Wilber, prezentując koncepcję holonów³⁴.

Postmodernizm zakwestionował, a nawet odrzucił modernizm w kulturze i w pedagogice. Są to jednak tylko teoretyczne pozory. Osiemnastowieczny eksperyment panoszy się w pracach pedagogicznych zwłaszcza w tych, które pisane są na stopień naukowy.

Ale to właśnie w postmodernizmie – jak pisał niegdyś Carl R. Rogers – „narasta prąd, który doprowadzi do wykształcenia się nowego poziomu ludzkiej świadomości”³⁵.

Niekiedy przedwcześnie i pochopnie rujnuje się to, co niegdyś zbudowano. Tak jest między innymi z postmodernizmem, nurtem niejednolitym, mającym wiele twarzy. Słusznie zauważa wybitny znawca postmodernizmu i alternatywnego wychowania, że nie zostały „jeszcze przełożone na język polski wszystkie oryginalne i najważniejsze dzieła przedstawicieli tego nurtu, a już spotykamy się z negatywną reakcją na ich dotychczasowe rekonstrukcje [...]”³⁶.

Innym razem współczesna czy nowoczesna lub ponowoczesna refleksja świadomie czy nieświadomie nawiązuje do myślicieli dawnych, nieraz starożytnych konstrukcji teoretycznych. Tak jest np. z logiką przyczynowości, którą np. odrzucił buddyzm. Oczywiście, w innym kontekście kulturowym. Niejeden postmodernista podpisałby się pod wieloma poglądami J. Krishnamuriego czy G. Gurdżijewa. Czyż nie bliską postmodernistycznemu światopoglądowi wydaje się myśl następująca J. Krishnamurtiego:

„Życie jest w tym, co jest dziś, a nie w tym, co było wczoraj. Ważkość i siła minionych doznań rzucają cień na to, co przeżywamy teraz, a więc **d o z n a w a n i e** – które jest zawsze w teraz – krzepnie, ścina się niejako w doznane. Umysł nasz jest lamusem doznanych przeżyć, tego co jest znane i utrwalone w pamięci, więc nigdy nie może być w stanie czystego doznawania, bo to, czego doświadcza jest zawsze tylko dalszym ciągiem już przeżytego. Umysł zna tylko tę następcość, a dopóki jest w jej więzach, człowiek nigdy nie zdoła przyjąć nowego; żyjąc wciąż dalszym ciągiem tego, co było, nie może nigdy wejść w stan doznawania. To, co już doznane, nie prowadzi do

³³ J. Kmita, *Kultura i poznanie*.

³⁴ K. Wilber, *Krótką historią wszystkiego*, Warszawa 1996.

³⁵ Carl R. Rogers, *Sposób bycia*, Poznań 2002, s. 216.

³⁶ B. Śliwerski, *Nauki o wychowaniu wobec wyzwań postmodernizmu*, „Chowana”, nr 1(20), s. 9.

stanu świeżego, żywego **d o z n a w a n i a**, wszystko przeszłe musi zniknąć, by ten stan mógł zaistnieć”³⁷.

Antynomia między budowaniem a burzeniem zapewne może zniknąć, gdy najzupełniej serio i ufnie potraktujemy słowa Plotyna:

„Zaprawdę, ojczyzna nasza tam, skąd przybyliśmy, i tam nasz Ojciec”³⁸.

W innych przypadkach powtarzamy w życiu i edukacji, która jest samym życiem, mit Syzyfa. Nie ustajemy w wysiłkach, ale tak naprawdę oddalamy się od szczęścia. Człowiek – jak napisał A. Camus – „przeświadczony o ludzkim początku wszystkiego, co ludzkie, ślepiec, który chce widzieć, a wie, że nie ma końca ciemnościom, nie ustaje nigdy”³⁹. Toczy swój kamień życia.

6. Ambiwalencja: zniewolenie i wolność

Dostojewski, Bierdiajew, Fromm – faktycznie wszyscy oni wyróżniają co najmniej dwa rodzaje wolności: wolność „od” i wolność „do”. Syzyf chce się uwolnić od kamienia życia, jest – czy też może być – symbolem zniewolenia, z którym człowiek nie może się pogodzić. Jest więc także symbolem tradycji, tych wszystkich, którzy – często absurdalnie, beznadziejnie, bezskutecznie – nie godzili się ze zniewoleniem, nie chcieli stać się przedmiotem lub rzeczą. Pisał M. Bierdiajew:

„Osoba nie jest przedmiotem pośród przedmiotów i nie jest rzeczą pośród rzeczy. Jest podmiotem pośród podmiotów i przekształcenie jej w przedmiot oraz rzecz oznacza śmierć”⁴⁰.

Nie trzeba być specjalnie wnikliwym, by stwierdzić, za wieloma myślicielami, że współczesna cywilizacja, ale także kultura i... szkoła zniewala człowieka aż do granic uśmiercania jego wolności.

Stwierdza Bierdiajew, podobnie jak znacznie później J. Tischner⁴¹:

„Grupowe, klasowe i profesjonalne typy ludzi mogą być bardzo wyrazistymi indywidualnościami, ale nie osobami. Osoba oznacza zwycięstwo nad determinacją grupy społecznej”⁴².

A także zwycięstwo nad kulturą natychmiastowości, upozorowaną, charakteru telewizyjnego⁴³. Także zwycięstwo nad samym sobą, nad wieloma, bardzo różnymi

³⁷ J. Krishnamurti, *Uwagi o życiu*, Wrocław 1992, s. 29.

³⁸ Plotyn, *Eneady*, t. I, Warszawa 1959, s. 113.

³⁹ A. Camus, *Mit Syzyfa*, Warszawa 2001, s. 110.

⁴⁰ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, Kęty 2003, s. 22.

⁴¹ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1997.

⁴² M. Bierdiajew, *Niewole i wolność człowieka*, op. cit., s. 20.

⁴³ Por. Z. Melosik, *Edukacja, młodość i kultura współczesna. Kilka uwag o teorii i praktyce pedagogicznej*, „Chowanna” 2003, nr 1(20).

zniewoleniami. Mają one swoją historię i dla wielu badaczy wydają się być wciąż żywe, a ich – z konieczności krótkie – przypomnienie może być niekiedy pouczające.

O zniewoleniu i wolności człowieka najwcześniej – i może najlepiej – pisały tzw. święte księgi różnych religii, głównie *Biblia* i *Bhagavat-Gita*. Pokazując cienie zniewolenia i światło wolności wskazywały jednocześnie sens życia człowieka. Pisał niegdyś tak wytrawny badacz jak Paul K. Feyerabend: „[...] Biblia jest znacznie bogatsza we wskazania dla ludzkości od wszystkiego, co wywodzi się z nauki i mogło kiedykolwiek się z niej wywodzić. Wyniki naukowe oraz etos nauki (o ile coś takiego istnieje) są po prostu zbyt słabą podstawą, aby nadać życiu sens. Wielu uczonych podziela ten osąd”⁴⁴. Powołuje się tu uczony na poglądy Konrada Lorenza, J. Neednama i Petera Medawera. Ten pierwszy napisał:

„Błędne przekonanie, jakoby wiedzę pewną stanowiło tylko to, co można racjonalnie uchwycić, lub nawet tylko to, co można uzasadnić w sposób naukowy, ma fatalne konsekwencje. Zachęca bowiem „naukowo oświecone” młodsze pokolenie do odrzucania ogromnych bogactw wiedzy i mądrości zawartych w tradycjach każdej kultury starożytnej oraz w nauczaniu wielkich religii świata. Każdy, kto sądzi, że wszystko to jest bez znaczenia, popełnia naturalnie inny, równie szkodliwy błąd, żyjąc w przeświadczeniu, że nauka jest w stanie, sama z siebie, stworzyć z niczego w racjonalny sposób całą kulturę ze wszystkimi jej składnikami”⁴⁵.

Dokładniej problem ten wyjaśnił A. Einstein. Wskazał on, że wszystkie religie „narodów cywilizowanych” rozwijają się od religii strachu do religii moralnych⁴⁶, a nadto tzw. „religijność kosmiczna jest najmocniejszą i najszlachetniejszą sprężyną badań naukowych”⁴⁷. Toteż „intuicyjne i konstruktywne zdolności duchowe muszą wchodzić w grę wszędzie tam, gdzie chodzi o budowlę prawdy naukowej [...]. Osobiście uważam za rzecz najwyższej wagi doprowadzanie do współdziałania wszystkich różnorodnych zdolności pojmowania. Rozumiem przez to, że nasze skłonności i wycucie moralne, nasze poczucie piękna i instynkty religijne, wszystkie są siłami służebnymi, pomagając zdolności rozumowania dojść do najwyższych osiągnięć”⁴⁸. Dlatego też – zdaniem genialnego uczonego, nie ma konfliktu między nauką a religią, gdyż „współczesna teoria naukowa zmierza do pewnego rodzaju transcendentalnej syntezy, w której umysł naukowy będzie pracował w harmonii z instynktami religijnymi człowieka i poczuciem piękna”⁴⁹.

Nauka – pisał uczony – zajmuje się t y m, c o j e s t, a „od poznania tego, co jest, nie prowadzi żadna droga do tego, co powinno być. Nawet z najjaśniejszego i najpełniejszego poznania tego, co jest, nie da się wyprowadzić celu naszych ludzkich dą-

⁴⁴ P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wrocław 2001, s. 133.

⁴⁵ K. Lorenz, *Die Acht todsuenden der Zivilisierten Menschheit*, Munich 1984, s. 70. Cyt. za: K. Lorenz, *op. cit.*, s. 137.

⁴⁶ A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 2001, s. 346 i inne.

⁴⁷ A. Einstein, *op. cit.*, s. 348.

⁴⁸ A. Einstein, *op. cit.*, s. 355.

⁴⁹ A. Einstein, *op. cit.*, s. 360. Por. także Jan Paweł II, *Fides et ratio*.

zeń”⁵⁰. A właśnie cele i wartości nadają sens ludzkiemu działaniu, a znajdują się one w tradycji religijnej.

Ważne wydaje się przypomnienie, kogo A. Einstein uważał za człowieka religijnego. Jest to człowiek, który uwolnił się od egoizmu i dąży do „pozaosobowych” wartości Prawdy, Dobra i Piękna.

Owe dążenia i zniewolenia człowieka przedstawiają – jak wyżej wspomniałem – pisma święte różnych religii.

Zajrzyjmy najpierw do *Bhagavat-Gity*. Dzieło to zwraca uwagę na chciwość jako źródło materialnej niewoli człowieka. Żądza nazwana jest największym znamieniem grzechu. To właśnie pożądanie jest „wszechniszczącym [...] wrogiem tego świata”⁵¹. Tak jak dym przesłania ogień albo kurz zwierciadło, czy też jak łono okrywa płód, podobnie żywa istota w różnym stopniu spowita jest przez żądzę”⁵². Żądza jest siłą nigdy nie zaspokojoną. Pisze komentator tego dzieła A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, że „żądza nigdy nie może zostać zaspokojona żadną ilością uciech zmysłowych, tak jak nigdy nie zgasi się ognia ciągle dorzucając do niego opał”. Wprawdzie żądza seksualna jest potężnym jarzmem człowieka, to prawdziwą wiedzę żywej istoty oszalałami także żądza pieniędzy, władzy, znaczenia, podporządkowania sobie innych.

Zwłaszcza ludzie żyjący w gunie (energii) ciemności (ignorancji) i pasji posiadają te żądze. Żyją oni w największym złudzeniu. Czytamy, że „przyczyną złudzenia wszystkich żywych istot jest guna ciemności zrodzona z ignorancji. A rezultatem jej jest szaleństwo, lenistwo i ospałość”⁵³. Pod wpływem tej guny nie możemy zrozumieć rzeczy takimi, jakimi są. Czymże jest wspomniane tutaj szaleństwo? Komentator wyjaśnia, że śmierć człowieka jest czymś pewnym. „Jednakowoż ludzie w szaleńczy sposób gromadzą pieniądze i pracują bardzo ciężko dniami i nocami, nie dbając o wieczną duszę. Jest to oczywisty przejaw szaleństwa”⁵⁴.

Natomiast guna pasji „rodzi się z nieograniczonych pożądań i pragnień [...] i z tego powodu wcielona dusza przywiązuje się do materialnych czynności przynoszących zyski”⁵⁵.

Czystszą od wyżej wymienionych jest guna dobroci, oświecająca i uwolniająca od „grzesznych reakcji”. Wpływ jej przejawia się uwarunkowaniem „konceptcją szczęścia i wiedzy”⁵⁶.

Cytowany wyżej komentator tłumaczy:

„Efektem rozwijania cechy dobroci w tym świecie materialnym jest osiągnięcie mądrości większej niż ta, którą posiadają osoby uwarunkowane w inny sposób. Na człowieka w gunie dobroci nie oddziałują tak bardzo nieszczęścia materialne i ma on

⁵⁰ A. Einstein, *op. cit.*, s. 364.

⁵¹ *Bhagavat-Gita*, Warszawa 1990, s. 176.

⁵² *Bhagavat-Gita*, *op. cit.*, s. 177.

⁵³ *Bhagavat-Gita*, *op. cit.*, s. 587.

⁵⁴ *Bhagavat-Gita*, *op. cit.*, s. 588.

⁵⁵ *Bhagavat-Gita*, *op. cit.*, s. 587.

⁵⁶ *Bhagavat-Gita*, *op. cit.*, s. 585.



świadomość postępu w wiedzy materialnej [...]. Literatura wedyjska mówi, że guna dobroci oznacza większą wiedzę i większe odczucie szczęścia”⁵⁷.

Ujemną stroną ludzi znajdujących się pod wpływem tej guny jest poczucie wyższości z tytułu bardziej zaawansowanej wiedzy od innych.

Guna dobroci „przywiązuje do szczęścia”, pasja do gromadzenia owocu czynu, ignorancja zaś, przykrywając wiedzę – do szaleństwa i głupoty”⁵⁸.

Wymienione guny walczą o przewagę w człowieku, współzawodniczą. Po czynnościach jednostki wnioskujemy, jaką przewagę zdobyła określona guna. Mamy więc tu do czynienia ze stanem nierównowagi, ze swego rodzaju *a m b i w a l e n c j ą a s y m e t r y c z n ą*. Czy możliwe jest jej przewyciężenie? Według *Bhagawat-Gity* oczywiście, tak. Jest stanem wyzwolenia i wolności przepelniona osoba samozrealizowana. „Taką wyzwoloną osobę – czytamy – nie pociągają materialne przyjemności, zmysłowe, zawsze bowiem pozostaje w ekstazie, radując się w jaśni swojej. W ten sposób samozrealizowana osoba, koncentrując się na Najwyższym, cieszy się nieograniczonym szczęściem”⁵⁹.

Jak widzimy, już w świętym dziele hinduistycznym ujęto różne poziomy świadomości człowieka. Podobnie uczynili buddyści, dając przy tym niepodważalne dowody oświecenia człowieka, a więc posiadania najwyższego stanu świadomości⁶⁰. Czyni to także chrześcijaństwo i wielu myślicieli współczesnych. Na przykład daleki od wszelkiej metafizyki O. Vedfeld wyróżniając zmieniające się w ciągu życia jednostki stany świadomości pisze:

„W zmienionych stanach świadomości jest [...] możliwe wejście na nadrzędne poziomy systemu, gdzie racjonalna świadomość ma zakaz wstępu”⁶¹.

Wyższy stan świadomości oznacza lepsze zrozumienie świata i siebie, często – jak pisze J. Krishnamurti, ale także K. Wilber⁶² - usunięcie granic między ja i nie-ja.

Rozkwitem najgłębszego zrozumienia, które jest właściwością najwyższego stanu świadomości, osiaganego bezwysiłkowo, jest medytacja.

„Medytacja jest rozkwitem zrozumienia – pisze J. Krishnamurti. Zrozumienie nie następuje w czasie, nigdy nie przychodzi z czasem. Zrozumienie nie powstaje stopniowo, przez powolne, cierpliwe gromadzenie wiedzy. Albo jest teraz, albo w ogóle go nie ma. [...] Medytacja jest zrozumieniem treści świadomości, sama jednak nie zależy od myśli i uczuć”⁶³.

A tak własną medytację opisuje T. Merton:

⁵⁷ *Bhagawat-Gita, op. cit.*, s. 586.

⁵⁸ *Bhagawat-Gita, op. cit.*, s. 588.

⁵⁹ *Bhagawat-Gita, op. cit.*, s. 255.

⁶⁰ Por. np. pracę P. Kapleau, *Zen. Świt na Zachodzie*, Warszawa 1992.

⁶¹ O. Vedfeld, *Poziomy świadomości*, Warszawa 2001.

⁶² K. Wilber, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, Poznań 1996.

⁶³ J. Krishnamurti, *Samopoznanie. O medytacji*, Sosnowiec 1995, s. 90.

„Co mogę rzec o pustce i wolności, których próg przekroczyłem na krótką chwilę? Chwila ta wystarczyła na całe życie, bowiem było to życie zupełnie nowe. Nie ma niczego, z czym mógłbym porównać to doświadczenie. Mógłbym nazwać je nicością, lecz jest to wolność nieskończenie owocna, brak wszystkiego, brak samego siebie – w świeżym powietrzu owego szczęścia, które zdaje się być ponad wszelkie formy bycia”⁶⁴.

Najwyższe stany świadomości wydają się być stanem krótkotrwałym. Ale nie wszyscy tak sądzą. Oto np. święta Terasa od Jezusa – jak o tym w *Głębszym życiu* Louis Dupré – mówi o trwałym stanie kontemplacji. Podobnie święty Ignacy żyje jakby na dwu poziomach. „Jego świadomość została tak przemieniona, że pozwala mu ona żyć równocześnie na dwóch poziomach. Na powierzchni mistyk pozostaje w pełni zaangażowany w swe zwykłe zajęcia i relacje, jakich wymagają warunki ekonomiczne i jego społeczny status. Ale pod tą powierzchnią stale słyszy obligatio boskiej muzyki. Jedno nie odrywa od drugiego. Przeciwnie, głębsza warstwa egzystencji powstrzymuje tę płytszą i dostarcza jej szerszych podstaw znaczeniowych”⁶⁵.

Dobrym przykładem życia na owych dwóch poziomach jest życie Ojca Pio i Faustyny Kowalskiej oraz wielu innych świętych chrześcijańskich. Skutecznie przeciwstawiło się ono zniewoleniu samoubóstwienia i samourzeczowienia⁶⁶.

Zniesienie ambiwalencji, także ambiwalencji zniewolenia i wolności – mówią rzechścijanie – możliwe jest dzięki Łasce Boga. Toteż „rolą uczonego, myśliciela, badacza, studenta, rolą w najwyższym stopniu ludzką jest spoglądanie w górę, na Autora prawdy, w uznaniu własnej niedoskonałości i potrzeb, których nie sposób samemu zaspokoić”⁶⁷. Umożliwia to inteligencja duchowa, którą – obok inteligencji racjonalnej i emocjonalnej – posiada każdy człowiek⁶⁸.

*

Od Bhagavat-Gity, poprzez pisma święta różnych religii, filozofię Platona, Kanta, Einsteina, Kierkegarda, Kołakowskiego i wielu wielu innych uczonych, filozofów i pedagogów⁶⁹, a także prostych ludzi prowadzi niezwykła droga zmagania się z ambiwalencją wolności i zniewolenia.

Niekiedy była to droga walki z rozumem i pożądlivością, jak u Platona, który w *Państwie* wskazywał na „dwa pierwiastki i to różne od siebie: jeden, którym dusza rozumuje nazwiemy jej intelektem, a drugim, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi jej żądzami unosi, ten czynnik nierozumny pożądlivością; ta się z pewnymi zaspokojeniami i z rozkoszami brata”. Cytując ten fragment badacz pism Platona pisze:

⁶⁴ T. Merton, *Rozmowy z milczeniem*, Kraków 2004, s. 67.

⁶⁵ L. Dupré, *Głębsze życie*, Kraków 1994.

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym-Lublin 1988, s. 423 i in.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, op. cit., s. 388.

⁶⁸ D. Zohar, I. Marshall, *Inteligencja duchowa*, Poznań 2001.

⁶⁹ Do najwybitniejszych zajmujących się tą problematyką w Polsce należą niewątpliwie Profesorowie: J. Gnitecki, L. Witkowski i T. Frąckowiak.

„W związku z wyodrębnieniem tych dwóch czynników racjonalnego i irracjonalnego, Platon ujmuje życie w kategoriach dramatu, polegającego właśnie na nieustannym ścieraniu się i walce o dominację tych dwóch pierwiastków”⁷⁰. Być może najlepiej i najsugestywniej dramat ten pokazał w swoich dziełach W. Szekspir.

Tryumf rozumu w drodze do wolności (szczęścia) chciał pokazać I. Kant, który dostrzegając prawo moralne w każdym człowieku, pisał:

„Pojęcie wolności, o ile jego realność jest dowiedziona przez apodyktyczne prawo praktycznego rozumu, stanowi zwieńczenie całego gmachu systemu czystego, nawet spekulatywnego rozumu, a wszystkie inne pojęcia (pojęcie Boga i nieśmiertelności), które jako same tylko idee są w rozumie tym niemożliwe do pojęcia, przyłączają się teraz do tego pojęcia i otrzymują wraz z nim i dzięki niemu trwałość i realność przedmiotową, tj. możliwość ich staje się dowiedziona przez to, że wolność istnieje w rzeczywistości; bowiem idea ta objawia się przez prawo moralne”⁷¹.

A prawo moralne nie dopuszcza zniewolenia i zniewalania jednostki ludzkiej tak przez szkołę, jak społeczeństwo, państwo i kulturę.

Ale powstaje pytanie – jeśli ktoś ceni sobie pytania – czy rzeczywiście ludzki rozum prowadzi do wolności i moralności? Już biblijna Księga Rodzaju – jak zauważył to genialnie Lew Szestow nasuwa w tym względzie wątpliwości. Jak to jest, „że zerwawszy jabłko z drzewa poznania dobra i zła, człowiek nie uratował, jak mogłoby się wydawać, lecz zgubił siebie na zawsze?”⁷².

A może jedyna nadzieja znajduje się w wierze, jak opowiada się za tym cytowany wyżej myśliciel? W transcendentnym dydaktyzmie Koheleta i Syracha, ale także w myśli J. Krishnamurtiego znajdujemy tę samą konstatację:

„Umysł, któremu brakuje silnego oparcia w prawości, nie może być wolny”⁷³. A wiara także pojawia się w wolności. Rozumienie jest czymś innym od wiedzy. Im wyższy poziom bytu człowieka, im wyższy stan jego świadomości tym istnieją lepsze warunki głębszego rozumienia⁷⁴. Już Biblia mówiła, że prawdziwa wiedza nie wejdzie w serce (umysł) niedobrego.

7. Ambiwalencja, „zderzaki” i nieporozumienia pedagogiczne

Wydaje się, że problemy ambiwalencji egzystencjalnej – przynajmniej niektóre – wyjaśnia G. Gurdżijew, a ściślej: można je wyjaśnić w świetle jego koncepcji wielu „ja”

⁷⁰ L. Turowski, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 2001, s. 194.

⁷¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty 2002, s. 28-29.

⁷² L. Szestow, *Na szalach Hioba*, Warszawa 2003, s. 278.

⁷³ J. Krishnamurti, *Ty jesteś światem*, Poznań 1997, s. 91.

⁷⁴ Tak m.in. sądził wybitny myśliciel pierwszej połowy ubiegłego stulecia G. Gurdżijew. Por bardzo udaną książkę o tym filozofie W. Kulczyka, *Wprowadzenie do nauk Gurdżijewa*, Łódź 2004. Niektóre pedagogiczne implikacje poglądów tego niezwykłego człowieka omówiłem w książce *Rozjaśnić egzystencję*, Poznań 2001.

istniejących w każdym człowieku. Myśliciel przyjmuje, że jednostka nie ma stałego „ja”, a może ich mieć nawet setki. Niekiedy zupełnie nie zdaje sobie sprawy z ich posiadania, często nie komunikują się ze sobą, co prowadzi do jednostronności rozumienia lub wręcz niezrozumienia lub nieporozumienia. Przy czym człowiek bardzo często, nie rozumiejąc swego zachowania nie rozumie zachowania innych ludzi, ich dążeń i poglądów. Píše znawca poglądów G. Gurdżijewa:

„W człowieku istnieje wiele różnych ja, co powoduje wiele sprzecznych opinii, uczuć, sympatii i kierunków jego działań. Te ja są często sobie przeciwstawne, dążą „do przeciwnych celów i prowadzą do niekonsekwentnego zachowania”⁷⁵.

Inaczej mówiąc: różnorodne ja tkwiące w człowieku prowadzą do ambiwalencji. Także do różnie przez jednostkę pojmowanej ambiwalencji wolności i zniewolenia. W nauce zjawisko to próbowano nazywać niewspółmiernością różnych teorii, chociaż takie rozumienie może być dyskusyjne. Wspomniana ambiwalencja łagodzona jest przez tzw. zderzaki. Ambivalentne funkcjonowanie różnych ja spowodowałoby niepomierne stresy, brak poczucia pewności, horror epistemologiczny i ontologiczny, nierozwiązywalne konflikty, a takich przecież dużo znajdujemy także w naukach pedagogicznych. Te wszystkie ujemne zjawiska łagodzone są przez tzw. – jak to mówi G. Gurdżijew – zderzaki, funkcjonujące jako blokady w naszym umyśle. Komentując ten fakt tak pisze o zderzakach W. Kulczyk:

„Blokuje realistyczne spojrzenie na nas samych, nie pozwalają na refleksje, krytykę i analizę własnej osoby”⁷⁶.

Mówiąc językiem J. Krishnamurtiego, uniemożliwiają samopoznanie i samozrozumienie, a tym samym poznanie i zrozumienie innych.

Brak komunikacji między ja wolności a różnymi ja zniewolenia powoduje między innymi znamienne zamęt aksjologiczny: to, co jest zniewoleniem nazywane jest wolnością. Niekiedy autor takich koncepcji dużo wie, ale niewiele lub zgoła nic nie rozumie. Wiele przykładów takich sytuacji znaleźć można w polemikach pedagogicznych, w tym także w „dyskusjach” dydaktyków literatury⁷⁷.

⁷⁵ W. Kulczyk, *op. cit.*, s. 26.

⁷⁶ W. Kulczyk, *op. cit.*, s. 27.

⁷⁷ Przypominam sobie dyskusje między zwolennikami tzw. dydaktyki uproszczonego literaturoznawstwa a zwolennikami tzw. systemowego nauczania literatury sprzed kilkadziesiąt lat, w których brałem udział. Z całym przekonaniem stwierdzam, że koncepcja systemowego nauczania i uczenia się literatury nie została nawet pobieżnie zrozumiana przez jej przeciwników, zwłaszcza jej wymiar psychologiczny i wymiar prakseologiczny. (Nie rozumiano m.in., że model prakseologiczny (systemowy) to nie model schematyczny i... ideologiczny (!).