



SŁABOŚĆ I MOC MYŚLENIA*

CZEŚĆ 2

(opracowanie Michał Wróblewski)

Rozdział IV *Filozofii wolności*, zatytułowany „Świat jako postrzeżenie”, Steiner zaczyna od akapitu, w którym rozważa pojęcie „pojęcia” i „idei”. Ale już w drugim zdaniu zastrzega się, że tego, *czym* jest pojęcie nie da się wyrazić słowami, które mogą jedynie zwrócić uwagę na to, że mamy pojęcia. Postrzegając świat reagujemy myślowo na nasze obserwacje i do postrzeganych przedmiotów *dołączamy* ich ideowy odpowiednik. Gdy przedmiot zniknie z pola naszej obserwacji, pozostanie nam jedynie jego odpowiednik. „Ten ostatni jest pojęciem owego przedmiotu”¹. Wszakże pojęcia (rzadko kiedy) istnieją oddzielnie. Z reguły łączą się w prawidłową całość. (Na przykład pojęcie „wzrost” łączy się z pojęciami „prawidłowy rozwój” i „wzrost”). Wszystkie pojęcia, które wytwarzam sobie, na przykład o lwach, zbiegają się w ogólne pojęcie „lew”.

* Tekst niniejszy jako bryk z Rudolfa Steinera *Filozofii wolności*, dedykuję pentagramowi moich Przyjaciół, Asystentów i Archontów: Sebastianowi Zielińskiemu, Alanowi Migoniowi, Maxowi Radzikowskiemu, Piotrowi Molendzie, Rafałowi Gogaczowi i *last but not least* Tomkowi Namiocie.

Maszynopis przepisał, opracował oraz opatrzył notą biograficzną Jerzego Prokopiuka – Michał Wróblewski. Wszystkie przypisy zostały sporządzone przez Redakcję. Jerzy Prokopiuk podaje w maszynopisie opcjonalnie tytuł, rok wydania oraz numer/y stron, choć nie zawsze.

¹ R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000, s. 44

Tak powstają systemy pojęć. A czym są idee? Nie różniąc się jakościowo od pojęć, są pojęciami bogatszymi w treść, szerszymi i bardziej „nasyconymi”. W tym miejscu Steiner podkreśla ze szczególnym naciskiem, że w swych rozważaniach za punkt wyjścia bierze *myślenie*, a nie pojęcia czy idee, gdyż te zdobywamy przecież dzięki myśleniu. (Pod tym względem różni się od Hegla. Dodajmy też, że tym samym opowiada się po dynamicznej, „falowej” stronie życia umysłowego, w którym pojęcia i idee, niczym klocki lego, odgrywają rolę korpuskułów, by sięgnąć do metaforyki fizyki kwantowej).

Obserwacja nie rodzi pojęć czy idei. Pojęcia są dołączane do aktów czy przedmiotów obserwacji. Nawiązując do wywodów Herberta Spencera z jego *First Principles*² (Londyn 1962), w którym filozof ten opisuje proces duchowy, jaki przebiega w nas, w toku obserwacji, wychodzący od przykładu szelestu zaobserwowanego podczas jesienno spaceru na polu, Steiner pisze:

Gdy słyszę jakiś szelest, najpierw szukam pojęcia dla tej obserwacji. Dopiero owo pojęcie wprowadza mnie poza szelest. [...] Dzięki

² H. Spencer, *First principles*, Williams and Norgate, London 1862.

zastanowieniu się staje się dla mnie jasne, że szelest winien uważać za skutek. A więc dopiero wtedy, gdy pojęcie *skutku* połączyć z postrzeżeniem szelestu, będę miał powód, żeby wyjść poza pojedynczą obserwację i poszukać *przyczyny*. Pojęcie skutku pociąga za sobą pojęcie przyczyny, szukam więc następnie przedmiotu nią będącego i znajduję go w postaci kuropatwy. Jednakże owych pojęć, przyczyny i skutku, nigdy nie zdobędę przez samą obserwację [...]. Obserwacja rzuca wyzwanie myśleniu i dopiero ono wskazuje mi drogę, jak powiązać dane pojedyncze przeżycie z jakimś innym³.

(„Obiektywna nauka” nie może poprzestać na samej obserwacji, musi ona wyjść poza nią ku myśleniu).

Tym co łączy obserwację i myślenie jest podmiot, istota myśląca, istota świadoma. Tak podmiot przeciwstawia się przedmiotowi – (i – dodajmy – umożliwia zarazem dojdzie doń). Kiedy zaś zwróci swą świadomość ku sobie, zyskuje *samoświadomość*. A zwrot ten dokonuje się w aktywnym myśleniu o sobie.

Nader istotne jest to, że określić siebie jako podmiot i przeciwstawić go przedmiotowi można jedynie za pomocą myślenia. Znaczy to, że samo myślenie istnieje niejako poza czy ponad podmiotem i przedmiotem. W tym sensie myślenie nie jest czymś (wyłącznie) subiektywnym. Myślenie tworzy oba te pojęcia. Relacji podmiotu z przedmiotem nie ustanawia sam podmiot, lecz czyni to myślenie. „Podmiot nie myśli, dlatego że jest podmiotem, lecz jawi się sobie jako podmiot, ponieważ potrafi myśleć”⁴. Myślenie więc nie jest jako czynność – ani subiektywne, ani obiektywne (czy raczej:

jest zarazem takie i takie). To podmiot żyje z łaski myślenia. „A zatem myślenie to element, który wynosi mnie ponad mnie samego”⁵ i (tu odwracam kolejność wypowiedzi Steinera) przeciwstawia mnie przedmiotowi jako podmiot, jednocześnie łącząc mnie z przedmiotem⁶. (Mamy więc tu do czynienia z procesem trójfazowym: myślenie zrazu tworzy podmiot i przedmiot, następnie wyróżnia podmiot, po czym łączy go – ponownie – z przedmiotem).

Tak oto człowiek jawi się nam zarazem jako część świata (także) myśli, jak i jednostka aktywnie je wywołująca.

Teraz powstaje pytanie: W jaki sposób przedmiot obserwacji, który spotyka się w świadomości z myśleniem, dociera do owej świadomości?

„Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy z pola naszej obserwacji wyeliminować wszystko, co wniosło w nie myślenie. Każdorazowa treść naszej świadomości zawsze w najrozmaitszy sposób przeniknięta jest już pojęciami”⁷.

W czystej obserwacji, jako jej treść, jawi się nam jej konglomerat pozbawionych związków doznań zmysłowych. Naprzeciw niego staje myślenie, gotowe do rozwinięcia swej aktywności, jeśli tylko znajdzie do tego jakiś punkt zaczepienia. Otóż „myślenie jest w stanie pruć nić od jednego elementu obserwacji do drugiego”⁸. Z elementami łączy ono pewne pojęcia i wprowadza owe elementy w pewną relację. A relacje te nie mają znaczenia (tylko) subiektywnego.

„Naszym zadaniem będzie teraz poszukiwanie na drodze rozważań myślowych relacji między wyżej wspomnianą treścią

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Tamże, s. 47.

⁸ Tamże.

³ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 45.

⁴ Tamże, s. 46.

obserwacyjną, daną nam bezpośrednio, a naszym świadomym podmiotem”⁹.

W tym miejscu Steiner podkreśla, że bezpośrednie przedmioty naszych doznań zmysłowych będzie nazywał *postrzeżeniami*, o ile świadomy podmiot dowiaduje się o nich przez obserwację. (Nazwa ta nie odnosi się do procesu obserwacji, lecz do jej przedmiotów).

Postrzeżenia to nie wrażenia (w sensie fizjologicznym). Z drugiej strony również sposób, w jaki dowiadujemy się o naszym myśleniu przez obserwację, nazywać będziemy *postrzeżeniem*, gdy pojawi się w naszej świadomości po raz pierwszy.

Otóż człowiek naiwny traktuje swoje postrzeżenia, tak jak mu się bezpośrednio jawią, jako rzeczy istniejące niezależnie od niego. To, co na pierwszy rzut oka uznał za rzeczywiste, koryguje dopiero wtedy, gdy inne postrzeżenia zaprzeczają drugiemu. (Podobnie jest z postrzeganiem świata w historii całych kultur: geocentryczny obraz świata z astronomii Ptolemeusza, Kopernik musiał zastąpić innym, ponieważ nie zgadzał się on z postrzeżeniami, których wcześniej nie znano).

Dlaczego musimy nieustannie korygować nasze obserwacje?

Obraz, jaki daje mi moje postrzeżenie – odpowiada Steiner – zmienia się wraz ze zmianą miejsca, z którego dokonuje obserwacji. Postać, w jakiej jawi mi się ów obraz, zależy więc nie od obiektu, lecz ode mnie jako od postrzegającego. [...] Ta zależność [...] jest najłatwiejszą do rozpoznania. Trudniejszą sprawą będzie poznanie zależności świata naszych postrzeżeń od naszej organizacji cielesnej i duchowej [kontynuuję – JP]. Fizyk pokazuje nam, że w przestrzeni, w której słyszymy dźwięk, mają miejsce drga-

nia powietrza, i że ruch drgający wykazują również części ciała, w którym szukamy źródła owego dźwięku. Ruch ten postrzegamy jako dźwięk tylko wtedy, gdy mamy normalnie zbudowane ucho¹⁰.

Zależność obrazu postrzeżeniowego od miejsca obserwacji Steiner nazywa matematyczną, zaś jego zdolność do organizacji człowieka – jakościową. „Pierwsza określa relacje dotyczące wielkości i wzajemne odległości między moimi postrzeżeniami, druga – jakość tych postrzeżeń”¹¹.

Zrazu więc moje obrazy postrzeżeniowe są subiektywne. Fakt ten rodzi w nas wątpliwości, czy u ich podstaw leży coś obiektywnego. Możemy wtedy dojść do przekonania, że postrzeżenia nie istnieją niezależnie od naszego subiektywnego organizmu, że poza aktem postrzegania, którego (organizm ten) jest przedmiotem, nie przysługuje mu byt żadnego rodzaju. Pogląd taki stał się podstawą filozofii stworzonej w XVIII wieku przez irlandzkiego biskupa George’a Berkeleya:

[...] [W]szelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane; a zatem dopóki te rzeczy nie są aktualnie przeze mnie postrzeżone, czyli nie istnieją w moim umyśle lub w umyśle jakiegoś innego ducha stworzonego, to albo muszą być pozbawione wszelkiego istnienia, albo też muszą istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego¹².

¹⁰ Tamże, s. 49.

¹¹ Tamże.

¹² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 39.

⁹ Tamże.

Twierdzeniu temu nie można nic zarzucić, dopóki ogólnie rozważamy fakt, że postrzeżenie jest współokreślane, także przez organizację naszego podmiotu. Jednakże sprawa przedstawiałaby się inaczej, gdybyśmy wskazali, jaką funkcję pełni nasze postrzeżenie przy powstawaniu postrzeżenia.

Tak więc musimy zwrócić się teraz do podmiotu, postrzegam bowiem nie tylko inne rzeczy, lecz także siebie samego. Co więcej, postrzegam siebie samego jako trwałe „Ja”, istniejące wśród zmiennych obrazów postrzeżeniowych – i jednocześnie postrzegam je z nimi. Wtedy postrzegam nie tylko jakiś przedmiot, lecz także wiem, że to ja jestem tym, kto je widzi. Gdy przedmiot ten znika z pola mojej obserwacji, w mojej świadomości pozostaje obraz tego przedmiotu. Obraz ten, który wzbogacił moje „Ja”, to *wyobrażenie* przedmiotu.

Nigdy nie miałbym możliwości mówić o *wyobrażeniach*, gdybym nie przeżywał ich w postrzeżeniu mojej jaźni. Postrzeżenia pojawiłyby się i znikaly [...]. Tylko dzięki temu, że postrzegam moją jaźń i zauważam, że z każdym postrzeżeniem zmienia się jej treść, czuję się zmuszony powiązać obserwację przedmiotu ze zmianą mojego własnego stanu i mówić o moim wyobrażeniu¹³.

Pojawiające się przede mną przedmioty nazywam *światem zewnętrznym*, treść postrzeżeń mojej jaźni określam jako *świat wewnętrzny*. W nowszej filozofii podkreśla się przede wszystkim modyfikację, natomiast zupełnie stracono z oczu przedmiot powodujący tę modyfikację. „Powiedziano: »Nie postrzegamy przedmiotów [jako takich – JP], lecz jedynie nasze ich wyobrażenie«”¹⁴.

¹³ Tamże, s. 51–51.

¹⁴ Tamże, s. 52.

Myśl europejską zdominowała filozofia Immanuela Kanta. Według niego nasze poznanie świata ogranicza się do naszych wyobrażeń nie dlatego, że poza nimi nie istnieje żadne rzeczy, lecz dlatego, iż jesteśmy tak zorganizowani, że możemy wiedzieć tylko coś o zmianach w naszej własnej jaźni, a nie o rzeczach samych w sobie wywołujących te zmiany. Zgodnie z tym poglądem podmiot nie może takiego bytu samego w sobie przyjąć bezpośrednio w siebie, może go sobie „imaginować, imitować, myśleć o nim, poznawać go [...] nie inaczej jak tylko przez medium swoich subiektywnych myśli”¹⁵. Dla wyznawców tego poglądu jest to prawda bezwarunkowo pewna i jasna bez żadnych dowodów. „Pierwsze fundamentalne twierdzenie, jakie filozof winien sobie wyraźnie uświadomić, że nasza wiedza nie rozciąga się zrazu dalej niż na nasze wyobrażenia”¹⁶ – wtóruje mu inny pogrobowiec Kanta.

Steiner – ze zdumiewającą śmiałością, wbrew dogmatyzmowi akademickiemu swoich czasów, przeciwstawia się dominującemu wówczas (i do dziś – dodajmy) pogładowi. Pisze:

To, co przedstawiono tu tak, jakby było prawdą bezpośrednią i zrozumiałą samą przez się, jest w rzeczywistości rezultatem operacji myślowej, która przebiega w następujący sposób: człowiek naiwny wierzy, że przedmioty, tak jak je postrzega, istnieją także poza jego świadomością. Jednakże fizyka, fizjologia i psychologia zdają się uczyć, że do naszych postrzeżeń niezbęd-

¹⁵ Steiner przytacza tu zdanie neokantysty Ottona Liebmana z jego dzieła *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Strassburg 1880, s. 28

¹⁶ J. Volkelt, *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zu Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Leipzig 1879.

na jest nasza organizacja, że zatem o rzeczach możemy wiedzieć tylko to, co ona nam o nich przekaże. Nasze postrzeżenia są więc modyfikacjami naszej organizacji, a nie rzeczami samymi w sobie [...]. Ponieważ na zewnątrz naszego organizmu znajdujemy drgania ciał i powietrza, jawiące się nam jako dźwięk, wyciąga się stąd wniosek, że to, co nazywamy dźwiękiem, nie jest niczym więcej, jak tylko subiektywną reakcją naszego organizmu na owe ruchy zachodzące w świecie zewnętrznym [...]. Uważa się mianowicie, że [ten rodzaj postrzeżeń wywołany jest – JP] w nas działaniem procesów przebiegających w świecie zewnętrznym, które całkowicie różnią się od naszego przeżycia [także na przykład – JP] ciepła czy barwy. Jeśli procesy takie pobudzają nerwy skórne mojego ciała, to doznają subiektywnego postrzeżenia ciepła, jeśli napotykają nerw oka – postrzegam światło i barwę. A zatem światło, barwa i ciepło są tym, czym nerwy moich zmysłów odpowiadają na bodziec zewnętrzny. [...] –

Uzupełnienie tych rozważań stanowi teoria tzw. swoistych energii zmysłów sformułowana przez Johanna Müllera (1801–1858). Głosi ona, że każdy zmysł ma właściwość reagowania na wszelkie bodźce zewnętrzne tylko w jeden określony sposób. Jeśli działanie zostanie wywarte na nerw wzrokowy, to powstanie postrzeżenie światła, bez względu na to, czy podrażnienie było wywołane światłem, czy też na nerw ten podziałał mechaniczny ucisk lub prąd elektryczny. Z drugiej strony te same bodźce zewnętrzne wywołają w różnych zmysłach różne postrzeżenia. Stąd zdaje się wynikać, że nasze zmysły mogą nam przekazywać tylko to, co zachodzi w nich samych, natomiast nic z tego, co zachodzi

w świecie zewnętrznym. Określają one postrzeżenia odpowiednio do swej natury.

Fizjologia pokazuje, że nie może być również mowy o bezpośredniej wiedzy o tym, co przedmioty wywołują w naszych organach zmysłów. Fizjolog śledząc procesy przebiegające w naszym ciele stwierdza, że już w organach zmysłów oddziaływanie zewnętrznego ruchu ulega w najrozmaitszy sposób przemianie. Najwyraźniej widać to na przykładzie oka i ucha. Oba są bardzo złożonymi organami, które w istotny sposób przekształcają bodziec zewnętrzny, zanim przekażą go do odpowiedniego nerwu. Z peryferyjnego zakończenia nerwu ten przekształcony już bodziec zostanie skierowany dalej do mózgu. Tu z kolei muszą dopiero pobudzone organy centralne. Wnioskuje się stąd, że proces zewnętrzny przechodzi szereg wyobrażeń, zanim dotrze do świadomości. To, co odbywa się w mózgu, powiązane jest z procesem zewnętrznym poprzez tyle procesów pośrednich, że nie może już być mowy o żadnym do niego podobieństwie. Tym, co w końcu mózg przekazuje duszy, [...] [to] jedynie procesy zachodzące w nim samym. Ale nawet i tych ostatnich dusza nie postrzega jeszcze bezpośrednio. Tym, co ostatecznie mamy w świadomości, nie są wcale procesy mózgowo, lecz *wrażenia* [...]. Dlatego von Hartmann twierdzi, że: „Tym, co podmiot postrzega, są zawsze tylko modyfikacje jego własnych stanów psychicznych i nic ponadto”¹⁷. Gdy doznają wrażeń zmysłowych, długo jeszcze nie grupują się one w to, co postrzegam jako rzeczy. [...] Połączenia tego musi

¹⁷ E. von Hartmann, *Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte*, Leipzig 1879, s. 37.

więc dokonywać sama dusza. Znaczy to, że poszczególne przekazane przez mózg wrażenia zmysłowe dusza składa w ciała. [...] Ów końcowy człon procesu [...] jest tym, co dane jest mojej świadomości jako pierwsze. Nie znajdzie się w nim już nic z tego, co jest poza mną i co pierwotnie wywarło działanie na moje zmysły. Przedmiot zewnętrzny został całkowicie zagubiony w drodze do mózgu, a poprzez mózg do duszy¹⁸.

Po prezentacji poglądów dominujących w nauce akademickiej swego czasu, których korzeni trzeba szukać u Immanuela Kanta, Steiner przechodzi do właściwej ich krytyki.

W historii ludzkiego życia duchowego – zaczyna – trudno byłoby znaleźć drugą budowlę myślową, którą zbudowano z większą bystrością umysłu, a która po dokładniejszym zbadaniu rozpadłaby się tak doszczętnie. Przyjrzyjmy się bliżej, jak ta budowla powstaje. Wychodzi najpierw od tego, co dane jest świadomości naiwnej, od rzeczy postrzeganej. Potem pokazuje się, że wszystko, co znajdujemy w tej rzeczy, nie istniałoby dla nas, gdybyśmy nie posiadali zmysłów. Bez oka nie byłoby żadnej z barw. A zatem barwa nie jest jeszcze obecna w tym, co działa na oko. Powstaje ona dopiero poprzez wzajemnie oddziaływanie oka i przedmiotu. Przedmiot pozbawiony jest więc barwy. Ale także w oku nie ma barwy, zachodzi w nim bowiem proces chemiczny lub fizyczny, który dopiero za pośrednictwem nerwu zostaje doprowadzony do mózgu i tam wyzwała z kolei inny proces. Nadal nie jest on jeszcze barwą. Dopiero proces mózgowy wywo-

ła ją w duszy. Nawet wtedy barwa ciągle jeszcze nie pojawi się w mojej świadomości, dopiero dusza przeniesie ją na zewnątrz na przedmiot. Wierzę, iż na nim ją ostatecznie postrzegam. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło. [...] Teraz zaczyna się operacja myślowa. Gdybym nie miał oczu, ciało byłoby dla mnie pozbawione barwy. Nie mogę zatem barwy lokalizować w ciele. Zaczynam jej więc szukać. Szukam jej w oku: na próżno; w nerwie: na próżno; w mózgu: również na próżno; w duszy: tu ją w prawdzie znajduję, ale nie połączoną z ciałem. Barwne ciało znajduję dopiero tam, skąd wyszedłem w moich poszukiwaniach. Tu krąg się zamyka. Sądzę, że rozpoznałem wytwór mojej duszy w czymś, o czym człowiek naiwny myśli, iż znajduje się na zewnątrz, w przestrzeni.

Dopóki na tym poprzestajemy, wszystko wydaje nam się w jak najlepszym porządku. Sprawę należy jednak rozpatrzyć jeszcze raz od początku. Dotąd brałem pod uwagę tylko jedną rzecz: zewnętrzne postrzeżenie, na które wcześniej, jako człowiek naiwny, miałem całkowicie fałszywy pogląd. Mniemałem, że, tak jak je postrzegam, istnieje ono obiektywnie. Teraz zauważam, że znika ono wraz z pojawieniem się procesu tworzenia wyobrażenia, że jest tylko modyfikacją stanów mojej duszy. Czy mam więc jeszcze w ogóle prawo rozpocząć od niego moje rozważania? Czy mogę o nim powiedzieć, że działa na moją duszę? Sam [na przykład – JP] stół, o którym wcześniej sądziłem, że działa na mnie i wywołuje we mnie powstanie jego wyobrażenia, muszę odtąd traktować jako wyobrażenie. Konsekwentnie więc również moje organy zmysłowe i procesy, które w nich zachodzą, są czysto subiektywne. Nie

¹⁸ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 53–56.

mam prawa mówić o rzeczywistym oku, lecz jedynie o moim wyobrażeniu oka. To samo dotyczy przewodnictwa nerwu, procesu mózgowego i w nie mniejszym stopniu procesu w samej duszy, dzięki któremu z chaosu różnorodnych wrażeń mają zostać zbudowane rzeczy. Jeśli jeszcze raz przebiegnę kolejne człony mojego aktu poznawczego, przyjmując prawidłowość pierwszego toku rozumowania, to akt ten okaże się przedziwem wyobrażeń, które jednak jako takie nie mogą oddziaływać na siebie. Nie mogę powiedzieć, że moje wyobrażenie przedmiotu działa na moje wyobrażenie oka i z tego wzajemnego oddziaływania powstaje wyobrażenie barwy. Ale też nie potrzebuję tego czynić. Albowiem skoro tylko stanie się dla mnie jasne, że także moje organy zmysłowe i ich czynności, procesy przebiegające w moich nerwach i w mojej duszy mogą być mi dane jedynie dzięki postrzeganiu, to ujawni się cała niedorzeczność przedstawionego myślenia. To prawda, że żadne postrzeżenie nie jest mi dane bez odpowiedniego organu zmysłowego, ale również żaden organ zmysłowy nie jest mi dany bez postrzeżenia. Od mojego postrzeżenia stołu mogę przejść do oka, które go widzi, do nerwów skórnych, które go dotykają; o tym jednak, co w nich zachodzi, mogę dowiedzieć się tylko dzięki postrzeganiu. A wtedy natychmiast zauważam, że w procesie, który przebiega w oku nie ma ani śladu podobieństwa do tego, co postrzegam jako barwę. Mojego postrzeżenia barwy nie jestem w stanie usunąć przez wskazanie procesu, który przebiega w oku w czasie jej postrzegania. Barwy nie odnajduję również w procesach zachodzących w nerwach i mózgu; łączę jedynie nowe postrzeżenia wewnątrz mojego organizmu

z pierwszym postrzeżeniem, które człowiek naiwny umiejscawia poza swoim organizmem. [...] W chwili gdy uświadomi sobie, że postrzeżenia, które odnoszą się do jego własnego organizmu, i postrzeżenia, które realizm naiwny przyjmuje za istniejące obiektywnie, są dokładnie tego samego rodzaju, nie może już opierać się na tych pierwszych jako jej podstawie. Wówczas bowiem również swą subiektywną organizację musiałby uznać jedynie za kompleks wyobrażeń. Tym samym jednak znika możliwość myślenia o treści postrzeganego świata jako o wytworze naszej organizacji duchowej. Należałoby bowiem przyjąć, że wyobrażenie „barwa” jest tylko modyfikacją wyobrażenia „oko”. Tak zwanego idealizmu krytycznego nie sposób dowieść bez zapożyczeń z realizmu naiwnego. Ten ostatni daje się obalić tylko dzięki temu, że jego własne założenia bez sprawdzenia uznaje się za słuszne w innym obszarze.

Pewne jest w tym wszystkim to, że idealizmu krytycznego nie można dowieść za pomocą badań w dziedzinie postrzeżeń, a tym samym postrzeżenia nie można pozbawić ich obiektywnego charakteru¹⁹.

Długość tego cytatu usprawiedliwia pragnienie przedstawienia możliwie najwierniej poglądów Rudolfa Steinera na postkantowski – idealistyczno-krytyczny – dogmat epistemologiczny, który tak fatalnie zaciążył (i ciąży do dziś) na rozwoju euroamerykańskiej myśli filozoficznej.

„Gwóźdź do (przyszłej?) trumny” dogmatu wbija Steiner, przytaczając jego kwintesencjonalną tezę – w przedstawieniu, jakie znajdujemy w głównym

¹⁹ Tamże, s. 53–59.

dziele Artura Schopenhauera *Świat jako wola i wyobrażenie*²⁰

Teza ta brzmi: „Świat postrzegany jest moim wyobrażeniem”. Schopenhauer pisze:

[...] jest to prawda, która obowiązuje, w odniesieniu do każdej żywej i poznającej istoty, chociaż tylko, chociaż tylko człowiek może ją przywieść do refleksyjnej, abstrakcyjnej świadomości [...]. Staje się wtedy dla niego wyraźne i pewne, że nie zna żadnego Słońca ani żadnej Ziemi, lecz tylko oko, które widzi Słońce, rękę, która, czuje Ziemię, że świat, który go otacza, istnieje tylko jako wyobrażenie²¹.

Krytykując pogląd Schopenhauera, Steiner stwierdza: „Moje oko, które widzi Słońce, i moja ręka, która czuje Ziemię, są moimi wyobrażeniami, tak samo, jak Słońce i Ziemia. Jasne jest więc bez dalszych wyjaśnień, że twierdzenie to samo się znosi”²².

I konkluduje: „Idealizm krytyczny jest zupełnie niezdolny do uzyskania poglądu na relację między postrzeżeniem a wyobrażeniem”²³.

[Na koniec zaryzykujmy jeszcze pewną epistemologiczną i zarazem ontologiczną fantazję: W jakim świecie żylibyśmy, gdyby idealizm krytyczny (mimo wszystko) miał słusność. Oczywiście, w świecie własnych wyobrażeń. Czy tylko, akurat – nie wiedzieć czemu – moich? Nie, wtedy bowiem żyłbym – tylko ja sam (tu aż się prosi skojarzyć Berkeleygo ze Stirnerem) – w świecie solipsystycznym]. A zatem: w świecie

wyobrażenia kolektywnego, jednego i powszechnego zarazem. Cóż to byłoby za świat? Świat *māyā*'i, jednego wielkiego snu czy złudzenia, jaki opisuje filozoficzna myśl indyjska czy buddyjska. (W XX wieku nawiązał do niej słynny channelingowy przekaz tak zwanego *Kursu cudów*, według którego cała ludzkość żyje w nieprzerwanym „śnie praojca Adama” – Biblia nie mówi nic o tym, że Bóg Jahwe go przebudził). Życie we śnie – *La Vida as sueño*, jak w dramacie Calderona... Jest to ideał orientalny, ale nie europejski – na naszym kontynencie z takiego snu już się przebudziliśmy – dzięki moralności hebrajskiej, myśli greckiej i Objawieniu chrześcijańskiemu. (A jeśli nasza „jawa” jest także – z jeszcze wyższego punktu widzenia – kolejnym snem?). Właśnie antropozofia Rudolfa Steinera także nas budzi z tego snu.

Steiner tak rozpoczyna V rozdział swej *Filozofii wolności*, zatytułowany „Poznanie świata”: „Z poprzednich rozważań wynika, iż badając treść naszych obserwacji nie można dostarczyć dowodu na to, że nasze postrzeżenia są wyobrażeniami”²⁴. Nie można bowiem jednocześnie odrzucić założeń realizmu naiwnego, jak to czyni idealizm krytyczny, i przyjmować wynikających z niego wniosków, głosząc, że „świat jest moim wyobrażeniem”.

Przekonywująca moc dowodów przytaczanych przez idealizm krytyczny jest, według Steinera, „równa zeru”.

Idealista krytyczny sądzi, że rzeczy same w sobie – jeśli uważa, że (to z dwóch możliwości) w ogóle istnieją – bezpośrednio nie są dane jego obserwacji, lecz jedynie pośrednio. Nie troszczy się on o wewnętrzny związek swoich świadomych postrzeżeń, lecz o ich przyczyny, leżące już poza jego świadomością, a zatem wiodące byt niezależnie od niego.

²⁰ W najnowszym polskim przekładzie Jana Garewicza, Warszawa 1994, termin „wyobrażenie” zastąpiono terminem „przedstawienie” (niem. *Vorstellung*).

²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994, s. 31.

²² R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 59.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże, s. 61.

Patrząc z tego punktu widzenia, nasza świadomość działa jak zwierciadło – powiada Steiner –[k]toś jednak, kto nie widzi samych rzeczy, lecz tylko ich odbicia [w tym zwierciadle – JP], musi z zachowania się tych ostatnich czerpać wiedzę o rzeczach pośrednio, przez wnioskowanie. [...] Jego zainteresowanie przeskakuje subiektywny świat wyobrażeń i kieruje się wprost ku temu, co wytwarza owe wyobrażenia²⁵.

Idealista taki więc zaprzeczy istnienia rzeczy samej w sobie [to druga ze wspomnianych możliwości], albo [możliwość wspomniana przez nas] stwierdzi, że nie ma ona żadnego znaczenia. „Tego rodzaju idealiscie – konkluduje Steiner – cały świat wydaje się marzeniem sennym [...]”²⁶.

Wtedy jednak (*horrible dictu!*) również nasze własne „Ja”, nasza indywidualność czy osobowość także staną się jedynie marzeniem sennym. Oznacza to, że istnienie człowieka i jego wartość znikają całkowicie, przynajmniej jako przedmiot zainteresowań poznawczych. Wszelka wiedza staje się nieдорęcznością – i popada w absolutny iluzjonizm. Pogląd ten ma swą alternatywę, jest nią realizm transcendentny Eduarda von Hartmanna, z wyobrażeń wnioskujący o rzeczach samych w sobie (uważa się on za realizm, dlatego że wychodzi poza to, co subiektywne, idealne, ku temu, co transcendentne, realne).

„Oba te poglądy – pisze Steiner – mają z realizmem naiwnym wspólne to, że starają się rozeznąć w świecie, badając postrzeżenia. W dziedzinie tej nie mogą jednak znaleźć wspólnego punktu oparcia”²⁷.

Wyznawca idealizmu transcendentnego

musi postawić sobie pytanie: „W jaki sposób [moje] Ja wydaje z siebie świat wyobrażeń?” Gdyby rzeczy same z siebie byłyby naszymi wyobrażeniami, to, jak powiedzieliśmy, życie byłoby snem. Jednakże również nasze sny, interesują nas dopóty, dopóki śnimy, a zatem nie przenikamy ich złudnej natury. Budząc się ze snu, choć możemy pytać o wewnętrzne związki, łączące nasze marzenia sennie, to jednak – będąc już na jawie – pytamy też, czy przede wszystkim, o leżące u ich podstaw zjawiska fizyczne, fizjologiczne i psychiczne. Także filozof, dopuszczający istnienie Ja, będzie pytał tylko o to, co się dzieje w niezależnej od niego duszy.

Gorzej ma się rzecz, jeśli iluzjonizm całkowicie przeczy istnieniu stojącego za wyobrażeniami Ja samego w sobie lub przynajmniej uważa je za niepoznawalne. Do takiego zapatrywania może bardzo łatwo prowadzić obserwacja, że w prawdzie w przeciwieństwie do marzeń sennych istnieje stan jawy [...], to jednak nie istnieje stan duszy, który znajdowałby się w podobnej relacji do świadomego życia na jawie. Ktoś, kto wyznaje taki [mylny – JP] pogląd, nie zauważa jednak, że istnieje coś, co w istocie ma się tak do samego tylko postrzegania, jak doświadczenie na jawie do śnienia marzeń sennych. Tym czymś jest *myślenie*²⁸.

Człowiek naiwny, który uważa rzeczy za prawdziwe takie, jakie przedstawiają mu się w doświadczeniu, jeśli chce wyjść poza ten punkt widzenia, musi postawić sobie tylko pytanie: „Jak myślenie ma się do postrzeżenia?”. Albowiem między postrzeżeniem a wszelkiego rodzaju wypowiedzią o nim wkrada się myślenie.

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ Tamże, s. 62–63.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 64.

Jak już zostało powiedziane, myślenie najczęściej przeoczymy, gdy rozważamy rzeczy. Dzieje się tak dlatego, że interesujemy się wtedy niemal wyłącznie przedmiotem, który obserwujemy i o którym myślimy. Toteż świadomość naiwna – i nie tylko – traktuje myślenie jako coś niemającego nic wspólnego z rzeczami lub/i za coś, co istnieje tylko w „ludzkiej głowie”; dla niej świat jest gotowy i bez jego obrazu myślowego. „Tych, którzy tak sądzą, należy tylko zapytać: «Z jakiej racji uważacie świat za skończony bez myślenia?»”²⁹. Zdaniem Steinera, uznawanie bowiem za skończoną całość, za pełnię, sumy naszych obserwacji, uzyskanych dzięki postrzeganiu i traktowanie myślenia o nich jako czegoś dodatkowego, co nie ma nic wspólnego z nimi, jest całkowicie arbitralne. „Czy świat nie wytwarza myślenia w głowie człowieka z taką samą koniecznością, jak kwiaty w roślinie?” – pyta³⁰.

Steiner podejmuje polemikę z pewnymi potocznie stosowanymi sposobami postrzegania świata. Przede wszystkim stwierdza, że orzekanie o jakimś obrazie rzeczy ukazującym się w jakimś momencie, iż „to jest ta rzecz”, jest nierzeczowe. (W tym sensie fotografia dowolnej rzeczy, nawet barwna i trójwymiarowa *de facto* nie stanowi, czy nie oddaje obrazu tej rzeczy).

„Równie niesłuszne jest uznawanie za rzecz sumy postrzeżonych cech”³¹. Z kolei w tym rozumieniu film również – mimo swej obrazowej dynamiki – nie ukazuje nam filmowanej rzeczy.

Ale, gdyby „jakiś duch” był w stanie doświadczać postrzeżenia nierozdzielnie i jednocześnie z postrzeganym pojęciem rzeczy, to pojęciu temu przypisałby istnienie

nirozzerwalnie z nią związane. (Na przykład w przypadku rzuconego w powietrze kamienia, poruszającego się po paraboli, duch ów nie musiałby uciekać się do myślenia, by móc stwierdzić, że paraboliczna forma linii rzutu jest mu *dana wraz* z postrzeżeniem ruchu kamienia). Taki syntetyczny czy holistyczny sposób ujmowania postrzegania, Steiner, w późniejszej, ściśle antropozoficznej fazie swojego światopoglądu, przypisze starożytnym, wczesnym Grekom.

Przyczynę tego, że przedmioty zrazu dane nam bez odpowiednich pojęć, należy szukać nie w nich samych, lecz w naszej duchowej organizacji. W poznającym człowieku, od każdej rzeczy, z którą wchodzi w kontakt, dane o niej płyną z dwóch stron: od strony *postrzegania* i od strony *myślenia*. (Czy jednak można znaleźć dość ludzi, u których tak się dzieje?). Jest to wszakże stwierdzenie ontologiczne: nasze *pełne* jestestwo tak funkcjonuje, natomiast epistemologicznie rzecz biorąc, z chwilą gdy konfrontuję się z rzeczą jako obserwator, między postrzeżeniem a myśleniem pojawia się cięcie. (Czy nie jest to skutek ludzkiego Upadku ontycznego i epistemicznego, o którym mówiliśmy w pierwszej części naszego referatu?).

Steiner tak wyjaśnia ten problem.

Człowiek jest istotą ograniczoną. Zrazu jest on istotą wśród innych istot. [...] Z tego powodu zawsze może być mu dana tylko ograniczona część całego wszechświata. Ta ograniczona część łączy się jednak ze wszystkich stron z innymi częściami [...]. Gdyby nasze istnienie wiązało się z rzeczami tak, iż każde zachodzące w świecie wydarzenie byłoby zarazem *naszym* wydarzeniem, to nie istniałaby różnica między nami a rzeczami [...]. Kosmos byłby jedno-

²⁹ Tamże, s. 65.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 66.

ścią i zamkniętą w sobie całością [...]. Skutkiem naszego ograniczenia coś, co w istocie nie istnieje oddzielnie, jawi się nam jako oddzielny szczegół. [...] [W]yodrębnienie [postrzeżeń czy pojęć – JP] jest aktem subiektywnym, uwarunkowanym okolicznością, iż nie jesteśmy tożsami [z tą całością – JP] z procesem kosmicznym, lecz jesteśmy istotami pośród innych istot³².

Teraz wszystko zależy od określania pozycji naszej jako istoty, jaką jesteśmy w stosunku do innych istot. (Nie chodzi tu o uświadomienie sobie naszego „Ja”, które polega na postrzeganiu, jakie pozwala mi uświadomić je sobie jako sumę właściwości łączących się w całość mojej osoby). Ale postrzeganie samego siebie różni się od określania samego siebie za pomocą myślenia. Do procesu obejmującego świat włączam przez myślenie postrzeżenia poczynione w odniesieniu do samego siebie. Postrzeganie samego siebie, zamyka mnie, myślenie otwiera. W tym sensie jestem istotą podwójną. „Nasze myślenie nie jest indywidualne, tak jak indywidualne są nasze [postrzeżenia, to jest – JP] doznania i uczucia. Jest ono uniwersalne”³³. Oczywiście, uzyskuje ono indywidualny rys, kiedy odnosi się do indywidualnych doznań i uczuć człowieka – dlatego też poszczególni ludzie różnią się między sobą. „Istnieje tylko jedno jedyne pojęcie trójkąta. Dla treści tego pojęcia obojętne jest, czy ujmuje je ludzki nosiciel świadomości A czy B. Treść tę jednak każdy z obu nosicieli świadomości pojmować będzie w sposób indywidualny”³⁴.

Pewne uprzedzenie każe nam sądzić, różni ludzie jako indywidualia są twórcami swych

pojęć, mają więc swe własne pojęcia. „Jedno jednolite pojęcie trójkąta nie stanie się wielością przez to, że będzie myślane przez wielu. Albowiem myślenie wielu samo stanowi jedność”³⁵. (Tu Steiner zajmuje postawę zdecydowanie antynominalistyczną i w konfrontacji z wieloma „pomysłami” optuje za łączącą je jednością procesu myślenia jako nadrzędnego wobec nich).

Myślenie zespała w nas jedność z kosmosem. Postrzegając, to jest doznając i czując, jesteśmy istotami odrębnymi, myśląc zaś jesteśmy jedną przenikającą wszystko wszechistotą. (Tu Steiner zdaje się wręcz ocierać o średniowieczny awerroizm – w późniejszej fazie swego rozwoju skwalifikuje to stanowisko na rzecz syntezy nominalizmu i realizmu – w sensie średniowiecznym – jak zalecał mu Eduard von Hartmann). Oto nasza podwójna natura. Istnieje w nas siła absolutna i uniwersalna, ale poznajemy ją dopiero w punkcie dojścia, na peryferiach naszej osobowości. A tym, co nas łączy jest myślenie.

Aktualizacja myślenia w naszym aktualnym jestestwie i jego odnoszenie się do ogólnego bytu świata jest przyczyną naszego dążenia do poznania. W nas jako istotach myślących w konfrontacji z rzeczami zewnętrznymi nasuwają się nam pojęcia. Otrzymujemy je nie od rzeczy, lecz od wewnątrz. „Uzgodnienie, połączenie obu elementów, wewnętrznego i zewnętrznego, powinno być wynikiem *poznania*”³⁶.

A zatem postrzeżenie nie jest czymś zamkniętym i dokończonym – jest tylko jedną stroną pełnej rzeczywistości. Stronę drugą stanowi pojęcie. Synteza postrzeżenia i pojęcia składa się na akt poznania. Postrzeżenie i pojęcie rzeczy tworzą całą rzecz.

³² Tamże, s. 67.

³³ Tamże, s. 68.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 69.

Szukanie w pojedynczych istotach świata innego wspólnego elementu niż treści ideowej, oferowanej nam przez myślenie, jest absurdem. „Ani antropomorficznie osobowy Bóg, ani siła czy materia, ani pozbawiona idei wola [...] nie mogą uchodzić dla nas za uniwersalną jedność świata”³⁷.

(Tu pomijam kilka akapitów wyводу Steinera polemizującego z koncepcją woli jako istoty i twórczyni świata, którą zaproponował Schopenhauer). Dla Steinera wola to jedynie zewnętrzny przejaw aktywności naszej ograniczonej osobowości; na gruncie antropozofii właściwej Steiner przyzna jej nieporównywalnie donioślejsze znaczenie.

Za niezwykle naiwne przekonanie Steiner uważa pogląd, że myślenie jest czymś abstrakcyjnym, pozbawionym konkretnej treści. Daje ono – rzekomo – jedynie „ideowy” odpowiednik jedności świata, lecz nie nią samą. Kto tak mniema, nie wie, czym jest postrzeżenie bez pojęcia. Postrzeżenie jawi się nam

[...] jedynie jako zbiór elementów istniejących obok siebie w przestrzeni i następujących po sobie w czasie, jako zbiorowisko szczegółów bez związku. [...] Świat jest wówczas różnorodnością przedmiotów o równej wartości. [...] Jeśli mamy zdać sobie sprawę, że ten czy ów fakt, ma większe znaczenie od innych, musimy zwrócić się do myślenia. Bez funkcjonującego myślenia szczerkowy gen zwierzęcia, nie mający znaczenia dla jego życia, wyda się nam wart tyle samo, co najważniejszy człon jego ciała [...]. Ta czynność myślenia jest *pełna treści*. Albowiem tylko dzięki całkiem określonej konkretnej treści mogą wiedzieć, dlaczego ślimak stoi na niższym stopniu organizacji niż lew. Sam[o] [...] postrzeżenie, nie do-

starcza mi treści, która mogłaby mnie pouczyć o doskonałości organizmu”³⁸.

Treści postrzeżeniowej, danej nam z zewnątrz, przeciwstawia się (i ją objaśnia) treść myślowa dobywająca się z naszego wnętrza. Zrazu jawi się ona w formie *intuicji*. (Od razu dodajmy, że w późniejszej antropozoficznej fazie rozwoju swego światopoglądu Steiner bardzo rozszerzy znaczenie pojęcia intuicji). Intuicja jest dla myślenia tym, czym obserwacja dla postrzeżenia. Obie są źródłami naszego poznania. Aby pojąć jakąś rzecz obserwowaną, musimy w sobie znaleźć odpowiednią intuicję, która uzupełni brakującą w postrzeżeniu rzeczywistość. (Intuicja = postrzeżenie myśli, czyli wyobrażeń i pojęć).

Wyjaśnić, uczynić zrozumiałą jakąś rzecz, nie znaczy nic innego, jak z powrotem umieścić ją w kontekście, z którego została wyrwana przez przedstawioną wyżej strukturę naszej organizacji. [...] Wszelkie oddzielenie ma dla naszej organizacji znaczenie czysto subiektywne³⁹.

Obraz świata, jaki przedstawia Steiner, to *de facto*, naprawdę, całość czy pełnia rozdarta na szereg dualizmów w skutek naszej (upadłej?) organizacji poznawczej. Za pomocą myślenia „podwójności” te łączymy ponownie (zbawiamy je?). Zagadkowość obserwowanych przedmiotów tkwi w ich oddzielnym istnieniu. (Jesteśmy więc zarazem przyczyną „upadku” świata, jak i jego zbawcami).

„Jakie znaczenie ma zgodnie z naszymi wywodami postrzeżenie?” – pyta Steiner. Z nim łączy się drugie, jeśli pamiętamy, że postrzeżenie nie jest (czysto) subiektywne

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 71.

³⁹ Tamże, s. 72.

– a mianowicie: „Jak przedstawia się sprawa, gdy uznamy absolutny charakter myślenia?”

Dowolny kompleks postrzeżeń nazywamy przedmiotem w świecie zmysłowym. Za nim znajduje się jeszcze szereg zjawisk – rzeczy i procesów, które nie mają nic wspólnego z pierwotnymi postrzeżeniami. Podobnie też jawi mi się szereg zjawisk na drodze prowadzącej od organów moich zmysłów do mojego mózgu. A tym, co stanowi element łączący, przenikający wszystkie różne postrzeżenia jest myślenie, które ukazuje je w ich wzajemnych związkach. „Nie możemy powiedzieć, że oprócz tego, co bezpośrednio postrzegamy, istnieje jeszcze coś innego niż to, co poznajemy poprzez (pozostające do odkrycia dzięki myśleniu) ideowe związki między postrzeżeniami”⁴⁰. A zatem związek między przedmiotami postrzegania a podmiotem jest wyłącznie ideowy – da się wyrazić tylko za pomocą – pojęć.

Jedynie w wypadku, kiedy mógłbym postrzegać, jak obiekt postrzegania pobudza postrzegający podmiot, lub odwrotnie, kiedy mógłbym obserwować, jak podmiot buduje swój obraz postrzeżeniowy, mógłbym mówić o tym w sposób, w jaki czyni to nowoczesna fizjologia i oparty na niej idealizm krytyczny. Pogląd ten myli związek pojęciowy (obiektu z podmiotem) z procesem, o którym można by mówić tylko wtedy, gdyby był postrzegalny. Dlatego zdanie: „Nie ma barw, jeśli nie ma oka wrażliwego na barwy” nie może oznaczać, że oko wytwarza barwę, lecz jedynie, że między postrzeżeniem „barwa” a postrzeżeniem „oko” istnieje ideowy związek, który daje się poznać za pomocą myślenia⁴¹.

Nauki doświadczalne mają ustalać, jaki związek istnieje między właściwościami oka a właściwościami barw, co w oku umożliwia postrzeganie barw i tak dalej. „Mogę śledzić, jak jedno postrzeżenie następuje po drugim, jak powiązane jest ono przestrzenią z innymi, a następnie dać temu wyraz pojęciowy, ale nie jestem w stanie postrzec, jak jakieś postrzeżenie wyłania się ze sfery rzeczy niepostrzegalnych”⁴². (Tu Steiner ma na myśli niedostępną poznaniu „rzecz samą w sobie”).

Czymże jest postrzeżenie? Postawione ogólnie – pytanie to jest absurdalne. Postrzeżenie bowiem zawsze występuje jako konkretna treść dana nam bezpośrednio – i w tym danym nam się wyczerpuje. W odniesieniu do niego możemy tylko zapytać, czym jest (także) dla myślenia. Pytanie to można jednak skierować do odpowiedniej intuicji pojęciowej. Z tego punktu widzenia w ogóle nie można pytać o subiektywność postrzeżenia. Subiektywnym wolno nazwać tylko to, co postrzega się jako należące do podmiotu. Ustanowienie więzi między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, nie przypada niczemu, co dzieje się w sposób postrzegalny dla zmysłów, lecz wyłącznie myśleniu. „Obiektywne jest więc dla nas to, co naszemu postrzeganiu przedstawia się jako leżące poza postrzegalnym przedmiotem. Mój postrzegający podmiot pozostanie dla mnie postrzegalny także wtedy, gdy, który mam właśnie przed sobą, zniknie z mojego pola obserwacji”⁴³. Postrzeżenie stołu wywołało we mnie zmianę, która pozostanie we mnie jako zdolność wytwarzania ponownego obrazu postrzeżenia. Obraz ten nazywamy wspomnieniem – i tylko o nim można

⁴⁰ Tamże, s. 73.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 73–74.

⁴³ Tamże, s. 74.

mówić, że jest wyobrażeniem stołu. Obraz ten odpowiada postrzegalnej zmianie mego własnego stanu, wywołanej przez obecność stołu w polu mojej obserwacji. Ale nie oznacza zmiany jakiegoś „Ja samego w sobie”, istniejącego za postrzegającym podmiotem, a jedynie zmianę postrzegalnego podmiotu. „Wyobrażenie jest zatem postrzeżeniem subiektywnym w przeciwieństwie do postrzeżenia obiektywnego [...] przedmiotu w polu postrzegania”⁴⁴. Pomieszanie postrzegania subiektywnego z obiektywnym prowadzi do błędnego twierdzenia idealizmu: „Świat jest moim wyobrażeniem”.

A czym jest wyobrażenie? Nie daliśmy jeszcze jego pojęcia, jakie umożliwiłoby nam również wyjaśnienie relacji między nim a przedmiotem. Przeszlibyśmy wówczas granicę pojęciowej dziedziny poznania z konkretnym indywidualnym życiem (Tu wszakże Steiner pojęcia takiego nie podaje).

We wstępie do „Dodatku do nowego wydania *Filozofii wolności* z 1918 roku” Steiner podkreśla, że scharakteryzowany przezeń pogląd na nasz sposób poznania świata – reprezentowany przez idealizm transcendentálny – można uważać za naturalny dla człowieka, kiedy zaczyna on rozmyślać o swojej relacji do świata. Oczywiście, można go obalić teoretycznie, ale to nie wystarczy: trzeba go jeszcze przeżyć, żeby go rzeczywiście przezwyciężyć. (Jak rozumiem, pogląd ten należy traktować jako pogląd człowieka „upadłego” – obalenie go więc i teoretyczne, i praktyczne oznacza *de facto* akt soteryczny, zbawczy i samozbawczy).

W toku tego soterycznego aktu czy (raczej) procesu nie możemy – w fazie wstępnej – nie wytworzyć sobie wyobrażeń o świecie zewnętrznym. (W rozwoju człowieka, jak

wiadomo, zdobywa się świadomość w pierw przez zmysłowy kontakt, konfrontację, ze światem zewnętrznym, a dopiero w drugiej kolejności odkrywamy samoświadomość, zwracając się ku sobie jako podmiotowi: w dziejach filozofii widać to na zasadzie kontrastu między filozofią antyczną i średniowieczną a filozofią nowożytną i nowoczesną).

Konstatując znaczenie wyobrażeń swych o świecie, człowiek rychło przechodzi do przekonania, że przeżywa jedynie swoje wyobrażenia. Tak zaś wyrasta z naiwnego poglądu na rzeczywistość. Oznacza to jednak, że ślepnie na świat, w który wierzyła jeszcze świadomość naiwna, i powstaje w nim myśl o niedostępnej poznaniu „rzeczy samej w sobie”.

Ale krytyczny idealista transcendentálny teraz

do świata, który ma przed sobą, dodaje jedynie w myślach inny; tymczasem w odniesieniu do owego dodanego świata powinien właściwie zacząć swą pracę myślową od początku. Albowiem o nieznaną „rzecz samą w sobie” w jej relacji do własnego jestestwa człowieka nie myśli przy tym inaczej niż o rzecz znaną w przypadku naiwnego spojrzenia na rzeczywistość.

Zamieszania, w które popadamy wskutek krytycznej refleksji nad naiwnym punktem widzenia, unikniemy tylko wtedy, gdy zauważymy, że *w obrębie* tego wszystkiego, co postrzegając możemy przeżyć w sobie i na zewnątrz w świecie, istnieje coś, co zgoła nie może ulec fatum, polegającemu na tym, że między proces a obserwującego człowieka, wsuwa się wyobrażenie. *Tym czymś jest myślenie*. W odniesieniu do myślenia człowiek może zachować naiwny punkt widzenia na rzeczywistość⁴⁵.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 76–77.

Wtedy spostrzeże, że w obrębie myślenia i za pomocą myślenia będzie mógł poznać swe zaślepienie, będące skutkiem ingerencji życia wyobrazonego między nim a światem. (Owa zasłona wyobrażeń to właściwa *Māyā*, iluzja, która przesłania człowiekowi drogę do poznania świata – i siebie).

A słuszność „naiwnego realizmu” w odniesieniu do myślenia wynika z wolnej od uprzedzeń obserwacji, która zarazem przewycięża realizm naiwny dzięki poznaniu prawdziwej istoty myślenia.

Rozdział VI *Filozofii wolności* zatytułowany „Indywidualność ludzka” zaczyna się od konstatacji, że główna trudność w zrozumieniu tego, czym są wyobrażenia, tkwi w okoliczności, iż my sami nie jesteśmy rzeczami zewnętrznymi, a nasze wyobrażenia powinny mieć postać odpowiadającą rzeczom. Zdaniem Steinera, trudność taka nie istnieje. Albowiem choć rzeczami zewnętrznymi nie jesteśmy, to przecież wraz z nimi należymy do jednego i tego samego świata. Ja – jako podmiot – włączony jestem do tego samego nurtu kosmicznego. Aby więc zaistniał związek między moim organizmem a przedmiotami, nie jest bynajmniej konieczne, żeby coś z nich przedostało się do mnie, czy odcisnęło swój ślad w moim duchu. Granice mojego ciała nie izolują mnie całkowicie – siły działające w tych granicach to te same siły, które istnieją na zewnątrz mnie. Jestem więc – choć nie jako podmiot postrzegający – także rzeczą będącą częścią procesu kosmicznego. Moje postrzeżenie przedmiotów także należy do tej całości – wraz z moim „Ja”. Gdybym był Stwórcą świata, to przedmioty i podmiot (postrzeżenie i „Ja”) powstawałaby w jednym akcie, gdyż wzajemnie się warunkują. Ale jako poznający świat, to, co wspólne mogę znaleźć

tylko za pomocą myślenia, które posługuje się przy tym pojęciami.

„Najtrudniej będzie rozprawić się z tak zwanymi fizjologicznymi dowodami subiektywności naszych postrzeżeń”⁴⁶. Co wynika stąd, że (na przykład) gdy naciskam skórę mojego ciała, postrzegam to jako wrażenie ucisku, a ten sam nacisk mogę postrzegać okiem jako światło, uchem jako dźwięk i tak dalej. Tylko to: że postrzegam ucisk, a w jego następstwie jakość świetlną albo dźwięk, bądź też jakiś zapach i tak dalej. Gdybym nie miał oczu, postrzeżenie mechanicznego wstrząsu w moim otoczeniu nie towarzyszyłoby postrzeżeniu jakości świetlnej, bez organu słuchu – postrzeżeniu dźwięku i tak dalej.

Jakim prawem można powiedzieć, że cały ten proces istniałby bez organów postrzegania? Kto z okoliczności, że proces elektryczny wywołuje w oku światło, wnioskuje, iż to, co odczuwamy jako światło, jest poza naszym organizmem jedynie mechanicznym ruchem, ten zapomina, że przechodzi tylko od jednego postrzeżenia do drugiego, ale bynajmniej nie do czegoś znajdującego się poza postrzeganiem. Można powiedzieć, że oko postrzega mechaniczny ruch w swoim otoczeniu jako światło, ale równie dobrze można stwierdzić, że uporządkowana zmiana jakiegoś przedmiotu postrzegana jest przez nas jako proces ruchu⁴⁷.

Zdaniem Steinera wspomniany fakt fizjologiczny nie wyjaśnia relacji między postrzeżeniem a wyobrażeniem.

Spróbujmy poradzić sobie w inny sposób:

⁴⁶ Tamże, s. 79.

⁴⁷ Tamże.

W chwili, gdy jakieś postrzeżenie wylania się na linii widnokregu mojej obserwacji – pisze Steiner – uaktywnia się poprzez mnie także myślenie. Z postrzeżeniem łączy się pewien człon w moim systemie myślowym, określona intuicja, pojęcie. Gdy następnie postrzeżenie znika z mojego pola widzenia, to co pozostaje? Pozostaje moja intuicja wraz z odniesieniem do określonego postrzeżenia, które wytworzyło się w chwili postrzegania. [...] *Wyobrażenie* nie jest niczym innym, jak intuicją odniesioną do określonego postrzeżenia, jest pojęciem, które kiedyś połączone zostało z jakimś postrzeżeniem i które zachowało swój z nim związek⁴⁸.

Steiner tak to ilustruje na konkretnym przykładzie: „Moje pojęcie lwa nie powstało z moich postrzeżeń lwów. Jednakże moje wyobrażenie lwa powstało niewątpliwie na podstawie postrzeżenia”⁴⁹. Pojęcie lwa można przekazać komuś, kto nigdy nie widział lwa, ale wyobrażenia lwa nie można przekazać komuś, kto nigdy sam go nie postrzegał.

Wyobrażenie zatem jest zindywidualizowanym pojęciem. Pełną rzeczywistość poznajemy, obserwując rezultat współdziałania pojęcia i postrzeżenia. Wtedy pojęcie otrzymuje postać indywidualną. Żyje ono w nas dalej, tworząc wyobrażenie jakiejś rzeczy.

Gdy spotykamy jakąś inną rzecz, z którą łączy się to samo pojęcie, wtedy poznajemy, że jest ona tego samego rodzaju, co pierwsza; gdy zaś spotykamy tę samą rzecz po raz drugi, wtedy w naszym systemie pojęć znajdujemy nie tylko odpowiednie pojęcie, lecz także pojęcie zindywidualizowane, z właściwym mu odniesieniem

do tego samego przedmiotu, i przedmiotów rozpoznajemy⁵⁰.

Postrzeżenie więc stoi między wyobrażeniem a pojęciem – jest określonym pojęciem, które wskazuje na pewne postrzeżenie.

Suma moich wyobrażeń, to moje doświadczenie. Im więcej mam zindywidualizowanych pojęć, tym bogatsze mam doświadczenie. Doświadczenie zaś zdobywamy dzięki zdolności intuicji. Wszakże niewielkie doświadczenie może uzyskać także ktoś o dobrze rozwiniętej zdolności myślenia, ale o źle funkcjonującym postrzeganiu z racji mało subtelnie wykształconych zmysłów. „Bezmyślny podróżnik i żyjący w abstrakcyjnych systemach pojęć uczony są równie niezdolni do zgromadzenia bogatego doświadczenia”⁵¹. (Tu widać, jak w swej koncepcji poznania Steiner jest zarazem platonikiem i arystotelikiem).

Tak więc rzeczywistość jawi się nam jako postrzeżenie i pojęcie; wyobrażenie to subiektywna reprezentacja rzeczywistości. „Gdyby nasza osobowość uzewnętrzniała się jedynie w poznaniu, to suma tego wszystkiego, co obiektywne, byłaby nam dana w postrzeżeniu, pojęciu i wyobrażeniu”⁵².

A ponieważ postrzeżenie odnosimy do naszej odrębnej podmiotowości, naszego indywidualnego „ja”, to znajduje to wyraz w uczuciu jako przyjemności lub przykrości.

Myślenie łączy nas z powszechnym procesem kosmicznym, odczuwanie zaś izoluje w wąskich granicach naszej własnej istoty, czyniąc z nas jednostkę. Gdybyśmy jedynie postrzegali świat i myśleli o nim, żylibyśmy jedynie w niezmiennej obojętności,

⁴⁸ Tamże, s. 79–80.

⁴⁹ Tamże, s. 80.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 81.

⁵² Tamże.

gdybyśmy jedynie poznawali siebie jako jaźń, byłibyśmy sobie całkowicie obojętni. Natomiast dzięki odczuwaniu i uczuciu żyjemy jako istoty indywidualne, które mają jeszcze szczególną wartość dla siebie.

Czy jednak życie uczuciowe nie jest bardziej nasycone rzeczywistością niż myślowe rozpatrywanie świata? Życie uczuciowe ma większą wartość tylko dla mnie jako jednostki. „Moje życie uczuciowe może zachować wartość dla całości świata tylko wtedy, gdy uczucie, jako postrzeżenie odnoszące się do mojej jaźni, połączy się z pojęciem i na tej okrężnej drodze stanie się częścią kosmosu”⁵³. (Dziś nazywamy to empatią – choć nie zawsze przekazywaną świadomie).

Nasze życie jest więc nieustanną oscylacją między partycypacją w powszechnym procesie świata a indywidualnym bytem. (W kategoriach moralnych – między altruizmem a egoizmem czy egocentryzmem).

Prawdziwą indywidualnością będzie ten, kto swymi uczuciami najdalej sięgnie w sferę idei. Są ludzie, w których umysłach nawet najbardziej ogólne idee mają owe szczególne zabarwienie nieomylnie wskazujące na związek z ich nosicielami. Są też i inni, których pojęcia tak bardzo pozbawione są jakiegokolwiek specyfiki, jakby nie powstały w człowieku z krwi i kości⁵⁴. (Oto różnica między jednostką twórczą, a nie twórczą, naśladowczą; myślącymi a wierzącymi).

Wszyscy postrzegamy świat i siebie, naszym postrzeżeniom wychodzimy naprzeciw pojęciami, które wybraliśmy, czy wybrali za nas i dla nas nasi rodzice i nauczyciele, w rezultacie tworzymy sobie wyobrażenia

o świecie i sobie. „Specyfika ta wynika z zajmowanego przez nas miejsca w świecie, ze sfery postrzeżeń mającej związek z miejscem, w którym żyjemy”⁵⁵.

„Przeciwieństwem tej specyfiki jest inna, zależna od naszej odrębnej organizacji”⁵⁶. Ale każdy łączy ze swoimi postrzeżeniami odrębne uczucia, i to o różnej skali natężenia. Jest to indywidualny element naszej osobowości.

U człowieka, który w swej naturze ma dążenie do pełni, poznanie rzeczy będzie postępowało równoległe z rozwojem i kształceniem życia uczuciowego.

Uczucie jest środkiem, dzięki któremu pojęcia nabierają zrazu konkretnego *życia*⁵⁷.

(Ten postulat Steiner po latach zastosuje nie tylko jako dyrektywę w moralności antropozofów, lecz także w wychowaniu praktykowanym w szkolnictwie antropozoficznym (walfdorskim)).

Rozdział VII *Filozofii wolności* stawia pytanie: „Czy istnieją granice poznania?”. (W tytule tego rozdziału pobrzmiewa gnostyczny charakter antropozofii).

Fundament Steinera teorii poznania da się wyrazić w jednym zdaniu: „Świat jest nam dany jako dwoistość (dualistycznie), a poznanie przekształca go w jedność (monistyczną)”⁵⁸. Filarami dualności są: postrzeżenie i myślenie, te ostatnie prowadzi nas do jedności. (Jedności nie dawnej – *en arche* – w sensie czasowym, lecz jedności na nowym, wyższym poziomie). Ten model rozwoju, zarówno poznania, jak samego człowieka, znajdziemy w XX wieku zarówno w psychologii analitycznej C. G. Junga, jak i w psychiatrii

⁵³ Tamże, s. 81–82.

⁵⁴ Tamże, s. 82.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 83.

Kazimierza Dąbrowskiego. Filozofia pierwsza to *dualizm*. Druga zaś to *monizm*.

Steiner w tej fazie zdecydowany monista – uważa dualizm za światopogląd błędny. (W antropozofii właściwej w dalszym ciągu zachowuje ten pogląd, wszakże uwzględnia także inne jego, podrzędne, aspekty: dualizm, triadyzm, kwarenternaryzm i pluralizm).

„Dualizm [...] – pisze – dzieli cały byt na dwie dziedziny, z których każda ma swoje własne prawa, a następnie dziedziny te w sposób zewnętrzny wzajemnie sobie przeciwstawia”⁵⁹. (W antropozofii właściwej znajdujemy Bóstwo transcendentne i Bóstwo immanentne – jak Bóstwo jedno, wszakże mające swoje dwa aspekty; antropozofia kładzie w swych zainteresowaniach większy nacisk na tym drugim).

Prominentnym przedstawicielem i twórcą filozofii dualistycznej był Kant – główny przedmiot polemiki w prezentowanym przez nas tekście. Teraz Steiner tak przedstawia – syntetycznie – swą krytykę dualizmu Kanta:

Zgodnie z naszym wywodami, to, że jakaś odrębna rzecz może być nam dana tylko jako postrzeżenie, wynika z natury naszej duchowej organizacji. Myślenie przewycięża następnie tę odrębność, wskazując każdemu postrzeżeniu jego prawidłowe miejsce w całości świata. Dopóki wyodrębnione części całości świata określamy jako postrzeżenia, dopóty w procesie ich wyodrębniania posłusznie jesteśmy prawom naszej podmiotowości. Jeśli jednak sumę wszystkich postrzeżeń rozpatrujemy jako jedną część świata i przeciwstawiamy jej następnie drugą w postaci „rzeczy samych w sobie”, to filozofujemy o niebieskich migdałach. Mamy wtedy do czynienia z czystą grą pojęć. Konstru-

ujemy sztuczne przeciwieństwo, dla jego zaś drugiego członu nie potrafimy zdobyć żadnej treści, albowiem treść dla konkretnej treści można zacerpnąć tylko z postrzeżenia⁶⁰.

Według Steinera, wszystko co przyjmujemy poza dziedziną postrzeżenia i pojęcia, to nieuzasadnione hipotezy. Dlatego dualista nie potrafi znaleźć związku pomiędzy hipotetyczną zasadą świata a tym, co otrzymujemy w doświadczeniu (postrzeżenia i pojęcia). Treść dla owej można uzyskać tylko wtedy, gdy weźmiemy ją z dziedziny doświadczenia, i jednocześnie (???) co do tego faktu w złudzeniu. W przeciwnym razie pozostanie ono tylko karykaturą pojęcia. Dualista twierdzi wówczas, że treść ta jest wtedy niedostępna naszemu poznaniu, a możemy wiedzieć, że istnieje (w moim przekonaniu raczej w to wierzyć) – ale nie możemy wiedzieć, czym i jaka jest. „W obydwu przypadkach przewyciężenie dualizmu jest niemożliwe”⁶¹. (Tu Steiner przywołuje słowa dziewiętnastowiecznego filozofa Du Boyis-Raimonda osławionego swym agnostycznym sloganem: *Ignoramus et ingorabimus*⁶² – który stwierdził między innymi, że nigdy nie uzyskamy zadowalającego wyjaśnienia, w jaki sposób materia i ruch wytwarzają doznania i uczucia – w żaden sposób nie zdołamy zrozumieć, z jak ich wspólnego współdziałania może powstać świadomość).

Wnioskowanie to – tyle Steiner – jest charakterystyczne dla całego tego kierunku myślowego. Z bogatego świata postrzeżeń wyodrębnia się położenie i ruch. Postrzeżenia te przenosi się na wymyślony świat

⁶⁰ Tamże, s. 83–84.

⁶¹ Tamże, s. 84.

⁶² Z łac. „Nie wiemy i nie będziemy wiedzieć”. W tych słowach Emil du Boyis-Raimond wyraził swe agnostyczne stanowisko.

⁵⁹ Tamże.

atomów. [Sic]. Następnie wyraża się zdziwienie, że z tej samemu wytworzonej i zapożyczonej ze świata postrzeżeń zasady nie da się wyprowadzić konkretnego życia⁶³.

[Trzeba tu powiedzieć – że w naszym dzisiejszym rozumieniu Steiner myli się dwukrotnie. Po pierwsze: współcześni naukowcy sądzą, że znajdują materialne – fizyczne, chemiczne i fizjologiczne – determinanty życia psychicznego, a zatem także świadomości, i po drugie: podobnie fizyka współczesna w całej rozciągłości – choć z odpowiednimi poprawkami i uzupełnieniami – przyjmuje istnienie „świata atomów” (to zasadnicze dowody jego istnienia, jakie przyniosła broń jądrowa). Wszakże, w koncepcji fizyki jaką znajdujemy w antropozofii, w obu wypadkach sprawę interpretuje się całkowicie inaczej. (Tu mogę odesłać jedynie do prac Rudolfa Steinera, przede wszystkim jego wykładów, jak też do innych antropozofów)]. „W każdym razie dualista zmuszony jest postawić niemożliwe do pokonania przeszkody przed naszą zdolnością poznania”⁶⁴.

A monista? Monista wie, że wszystko czego potrzebuje do wyjaśnienia dowolnego zjawiska, musi znajdować się w obrębie naszego świata. Utrudniać mu to mogą jedynie przypadkowe przeszkody czasowe bądź przestrzenne lub niedostatki jego (własnej, osobistej) organizacji psychofizycznej.

Pojęcie procesu poznania, tak jak je rozumie Steiner, wyklucza możliwość granic poznania. Oto gnostyczność myśli twórcy antropozofii w czystej formie, tak bardzo przeciwstawiająca się agnostycyzmowi i poznawczej autokastracji euroamerykańskiej myśli XX wieku. Same rzeczy – świat – nie

domagają się wyjaśnienia. Zrazu otrzymujemy od nich tylko postrzeżenia. Ale nasza jaźń kryje w nich dążenie do ich poznania. Narzędziem realizacji tego dążenia jest myślenie. Toteż, gdy zjednoczy ona oba te elementy rzeczywistości – w świecie nierozdzielnie ze sobą związane – zadowolony swą potrzebę poznania i dotrze do pełni rzeczywistości. A więc nasze „Ja” jest właściwym *spiritus movens* poznania świata (i siebie). (Starożytnie gnostycy powiedzieliby, że jest to skutek dążenia do wyzwolenia „Ja”, gnostycy nowożytni – od różokrzyżowców po antropozofów, uzupełniliby ten sąd stwierdzeniem: do zbawienia także świata: i jedni i drudzy kluczową rolę przypisałiby w tym naszej jaźni: pierwsi – antycypując, drudzy – współcześnie).

Poznawcze zadanie człowieka polega więc – konkretnie – na pogodzeniu sfery postrzeżenia ze sferą myślenia (i myśli).

Nie można tu mówić o granicy poznania. To czy tamto może w jakimś momencie pozostać niewyjaśnione, gdy scena naszego życia uniemożliwi nam postrzeganie rzeczy, które będą przy tym wchodzić w grę. To jednak, czego nie znaleźliśmy dzisiaj, możemy znaleźć jutro. Tak uwarunkowane przeszkody są tylko przejściowe; możemy je pokonywać w miarę postępów w postrzeganiu i myśleniu⁶⁵.

(W późniejszej, ściśle antropozoficznej fazie rozwoju myśli Steinera, kształcenie zdolności obu tych filarów poznania, jak też – i właściwie przede wszystkim – ich rozwój (jakościowy) i przemiana na drodze do uzyskania poznania imaginatywnego, staną się kolejnym fundamentem antropozoficznej ścieżki do wtajemniczenia).

⁶³ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁴ Tamże

⁶⁵ Tamże, s. 86.

Błąd dualisty polega na tym, że przeciwieństwo między przedmiotem a podmiotem, które ma znaczenie jedynie w obszarze postrzegania, przenosi na całkowicie zmyślane byty poza jego obrębem. W ten sposób zaś na jestestwa, stojące za postrzeżeniami, przenosi określenia, które mają dla nich tylko względne znaczenie. Tak dwa czynniki, które wchodzą w grę w procesie poznania – postrzeżenie i pojęcie, rozkłada się na cztery: 1) Przedmiot sam w sobie, 2) postrzeżenie przedmiotu, które ma podmiot, 3) podmiot, 4) pojęcie, które odnosi postrzeżenie do przedmiotu samego w sobie. Związek między przedmiotem a podmiotem jest realny, przedmiot rzeczywiście i dynamicznie wpływa na podmiot. Ale proces ten, rzekomo, ma nie docierać do naszej świadomości. Mimo to wywołuje on w podmiocie reakcję na działanie wychodzące z przedmiotu. Jej rezultatem jest postrzeżenie, które – dopiero – dociera do naszej świadomości. Przedmiot ma być obiektywnie rzeczywisty, niezależny od podmiotu, natomiast postrzeżenie – rzeczywistością subiektywną. Rzeczywistość ta ma odnosić podmiot do przedmiotu, ale tylko w sensie pojęciowym.

Dualizm rozbija zatem proces poznania na dwie części. Jednej – wytworzeniu przedmiotu postrzegania z rzeczy samej w sobie – każe odbywać się *poza świadomością*, drugiej – łączeniu postrzeżenia z pojęciem i odniesieniu pojęcia do przedmiotu – *w jej obrębie*. Oczywiście jest, że przy takich założeniach dualista mniema, iż w swych pojęciach zyskuje jedynie subiektywnych reprezentantów tego, co dzieje się, *zanim* trafi do jego świadomości⁶⁶.

Nie jest więc to proces obiektywnie realny, przebiegający w podmiocie i wywołujący postrzeżenia czy obiektywne relacje między rzeczami samymi w sobie, toteż dla dualisty pozostają one bezpośrednio niepoznawalne. Według niego człowiek może tylko wytworzyć sobie pojęciowe relacje tego, co obiektywnie realne. Więź jedności, która łączy rzeczy między sobą i z naszym indywidualnym duchem jest raczej rzeczą samą w sobie, ma jakby leżeć poza naszą świadomością, w istocie w samej sobie, która w naszej świadomości ma również reprezentanta tylko pojęciowego.

„Dualizm sądzi, że cały świat ulotni się i zamieni w abstrakcyjny schemat pojęciowy, jeśli obok pojęciowych związków między rzeczami, nie ustanowi się jeszcze ich *realnych* związków”⁶⁷. Zasady idealne, odkrywane przez myślenie, dualista uważa za zbyt ulotne, szuka więc jeszcze zasad realnych, które mogłyby tamte podeprzeć. Przyjrzyjmy się bliżej tym zasadom.

Człowiek naiwny (realista naiwny) traktuje przedmioty doświadczenia zewnętrznego jako coś rzeczywistego. [...] „Nie istnieje nic, czego nie można postrzec” – to pierwszy aksjomat człowieka naiwnego. Aksjomat ten uznaje się również w formie odwrotnej: „Wszystko, co można postrzec, istnieje”⁶⁸.

Dowodem na to ma być, wiara na przykład w duchy czy upiory.

W porównaniu ze światem realnym (dla niego świat idei jest czymś nierzeczywistym) – nasze myśli, które dołączamy do rzeczy, to tylko myśli o rzeczach, które do postrzeżeń nie dodają nic realnego.

⁶⁶ Tamże, s. 87.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

Postrzeżenie zmysłowe uważa on za jedyne świadectwo rzeczywistości nie tylko rzeczy, lecz także procesów. (Porównaj starodawne wyobrażenie sił – faktycznie subtelnie materialnych – wychodzących z jednych rzeczy ku innym; siły te były niepostrzegalne dla naszych zbyt grubych zmysłów). „Zasadniczo materiom tym przypisywano rzeczywistość z tego samego powodu, z jakiego przypisuje się ją przedmiotom świata zmysłowego [...]”⁶⁹.

Świadomość naiwna nie jest w stanie doświadczyć rzeczywistości i autonomiczności opartego na samym sobie jestestwa istniejącego w świecie idei. Jest dla niej ono tylko chimera, dopóki postrzeżenia zmysłowe nie przekonają jej o jego rzeczywistości. Domaga się ona dowodów – przejawów – dostępnych postrzeganiu zmysłowemu. Dla niej Bóg jest zawsze tylko Bogiem pomyślanym, aby przekonać się o Jego istnieniu, musi On objawić się lub przejawić cielesnie – ona potrzebuje cudów.

„Także sam proces poznania człowiek naiwny wyobraża sobie jako analogiczny do procesów zmysłowych. Rzeczy odciskają w duszy *ślad* lub wysyłają obrazy, które przenikają do niej przez zmysły itd.”⁷⁰. W pewnych nurtach nauki i filozofii scjentyistycznej (istniejących już w końcu XIX wieku – mam tu na myśli pozytywizm czy logiczny empiryzm – głosiło się, że podstawą nauki jest opisywanie treści postrzeżeń. Pojęcia miały być tylko środkami do tego celu).

„Doświadczenie pouczające nas – powiada na to Steiner – że treść postrzeżeń ma naturę przemijającą obala realizm naiwny z jego podstawowym twierdzeniem o rzeczywistości wszystkiego, co postrzegalne”⁷¹. Poszczególne

egzemplarze danego gatunku, na przykład kwiatów, przemijają z czasem, tym jednak, co pozostanie jest sam gatunek. Dla realizmu naiwnego wszakże jest on tylko idea – „niereczywista”. Światopogląd ten zatem popada w pułapkę, to, co uważa za rzeczywiste, przemija, trwa natomiast to, co traktuje za nierealne. A przy tym formę istnienia tych nierealnych bytów wyobraża sobie analogicznie do formy istnienia przedmiotów zmysłowych; są to niewidzialne siły, za których pośrednictwem oddziałują na siebie rzeczy zmysłowe, jak na przykład dziedziczność, dusza czy nawet Bóg. Człowiek naiwny sądzi, że działają one tak, jak człowiek: antropomorficznie.

Również nowoczesna fizyka – to znaczy z końca XIX wieku, a więc sprzed rewolucji, którą przyniosła teoria kwantów, teoria względności i odkrycie cząstek materii mniejszych od atomów – rzeczy niepostrzegalne wyobraża sobie analogicznie do postrzegalnych.

Bez takich założeń – istnienia „nierealnych” sił – dla realizmu negatywnego świat rozpadłby się na „chaotyczny agregat” postrzeżeń pozbawionych jakichkolwiek związków. Założenie takie może on tylko przyjąć wskutek niekonsekwencji. „Z punktu widzenia realizmu naiwnego niepostrzegalne siły, działające z postrzegalnych rzeczy, są właściwie nieusprawiedliwionymi hipotezami”⁷². A te hipotetyczne siły wyposaża on w treść postrzeżeniową, choć nie może postrzegać ich zmysłowo.

Światopogląd ten prowadzi do realizmu metafizycznego, który do rzeczywistości postrzegalnej dołącza jeszcze drugą, niepostrzegalną, wyobrażając ją sobie (także) analogicznie do pierwszej. Dlatego jest w sposób konieczny dualizmem.

⁶⁹ Tamże, s. 88.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 89.

⁷² Tamże, s. 90.

Ten niepostrzegalny, choć rzeczywisty byt, realizm metafizyczny może wyrazić tylko dzięki myśleniu. „Ze związku pojęciowego czyni zatem samowolnie coś, co przypomina rzecz postrzegalną”⁷³.

„Realizm metafizyczny jest pełną wewnętrzną sprzecznością mieszaniną realizmu naiwnego i idealizmu”⁷⁴; Steiner ocenia go tam surowo. Ale, uznając istnienie obu tych sfer, „[...] nie potrafi się jednocześnie zdecydować, żeby formę bytu, która odsłania przed nim myślenie, to jest pojęcie (ideę), uznać za równoprawny czynnik obok postrzeżenia”⁷⁵. Aby uniknąć sprzeczności, jaką jest niepostrzegalne postrzeżenie, trzeba przyznać, że dla związków między postrzeżeniami istnieje tylko jedna forma egzystencji – forma pojęciowa.

I tu Steiner proponuje „reformę” realizmu metafizycznego, po usunięciu zeń nieuzasadnionego składnika „[...] świat przedstawi się nam jako suma postrzeżeń i istniejących między nimi relacji pojęciowych (ideowych)”⁷⁶. Wtedy stanie on się światopoglądem, „który dla postrzeżeń wymaga zasady dostępności [w] postrzeganiu, dla relacji zaś między postrzeżeniami zasady dostępności [w] myśleniu”⁷⁷. Ale nie może on uznać trzeciej zasady świata; w niej obowiązywałyby jednocześnie zasada realna i zasada ideowa.

Jeśli realizm metafizyczny twierdzi, że między podmiotem a przedmiotem musi istnieć realny związek między rzeczą samą w sobie postrzeżenia a rzeczą samą w sobie podmiotu, to opiera się na fałszywym założeniu istnienia niepostrzegalnego procesu

ontycznego, analogicznego do procesów świata zmysłowego. (Steiner odrzuca również inne tezy tego typu światopoglądu – była o nich mowa już uprzednio. Jak więc widać, w istocie chodzi w tym wszystkim o problem postrzegalności lub niepostrzegalności światów, o których tu piszemy. Co dla teologów jest tylko przedmiotem wiary (pomijam mistyków obdarzonych łaską oglądu), a dla filozofów tylko obiektem spekulacji, to w antropozofii – jako nowej formie gnozy – [jest] przedmiotem poznania – doświadczenia duchowego).

Światopogląd, w jaki może się przekształcić realizm metafizyczny, wyzbywszy się swych sprzeczności, Steiner nazywa *monizmem* – łączy on jednostronny realizm z idealizmem w wyższą jednię. (Na prawach nieprzypadkowego skojarzenia przypomnijmy, że podobny wątek myślowy znajdujemy w światopoglądzie, najwybitniejszego być może polskiego filozofa spirytualistycznego, Bronisława Trentkowskiego, w pierwszej połowie XIX wieku).

Monizm, tak pojęty, umieszcza między postrzeżeniami związki pojęciowe, uzyskiwane dzięki myśleniu – związki te to *prawa natury*.

Monizm nie widzi potrzeby doszukiwania się zasad wyjaśniających rzeczywistość poza postrzeżeniem i pojęciem. Świat postrzeżeń jest dla niego rzeczywistością połowiczną, rzeczywistością pełną jest dopiero jego synteza ze *światem pojęć*.

W tym miejscu Steiner znajduje sposobność, by niezwykle lapidarnie przedstawić swój punkt widzenia.

Moje postrzeżenie – pisze – a mianowicie owo specyficzne ludzkie postrzeżenie, przeciwstawia mnie jako podmiot – przedmiotowi. Tym samym zerwany

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 91.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

zostaje związek między rzeczami. Podmiot przywraca ten związek za pomocą myślenia. W ten sposób włącza się znowu w całość świata. Ponieważ tylko za sprawą naszego podmiotu całość ta jawi się jako rozcięta w punkcie leżącym między naszym postrzeżeniem a naszym pojęciem, przeto prawdziwe poznanie dane jest nam w połączeniu ich obu⁷⁸.

(W tym miejscu Steiner odrzuca zarzut, jakoby świat odbijałby się w inteligencji zorganizowanej [inaczej] niż ludzka, gdyż dla człowieka nie miałyby to żadnego znaczenia).

Kwestia „granica poznania” – często dyskutowana w epistemologii – istnieje, jego zdaniem, tylko dla realizmu naiwnego i realizmu metafizycznego.

Dla monizmu sprawa przedstawia się inaczej. Postać, w jakiej całość jawi się rozdarta na podmiot i przedmiot, określona jest przez organizację istoty postrzegającej. Przedmiot nie jest czymś absolutnym [jak w obu tych formach realizmu – JP], lecz jedynie względnym, w odniesieniu do konkretnego przedmiotu. Przewyciężenie dzielącego je przeciwieństwa może się zatem dokonać tylko w sposób całkowicie specyficzny, właściwy właśnie ludzkiemu podmiotowi. Gdy tylko Ja, odłączone od świata w akcie postrzegania, znów włączy się w całość świata w akcie myślowego rozpatrywania, wtedy ustaną wszelkie dalsze pytania, będące jedynie skutkiem owego odłączenia. [...] Nasze poznanie wystarczy, żeby odpowiedzieć na pytania stawiane przez naszą istotę⁷⁹.

Na pytanie stawiane przez realistę metafizycznego: „Za sprawą czego, dane jest nam to, czego doświadczamy jako postrzeżenia; przez co pobudzany jest podmiot?” – monizm odpowiada: Postrzeżenie określone jest przez podmiot. „Zarazem jednak ma on środek umożliwiający ponowny zniesienie spowodowanego przez siebie określenia”⁸⁰.

Realizm metafizyczny napotyka kolejną trudność, gdy chce wyjaśnić podobieństwo obrazów świata u różnych ludzkich jednostek. Musi on zapytać. Jak to się dzieje, że mój obraz świata, zbudowany z postrzeżeń i pojęć, przypomina podobny obraz, jaki wytwarza sobie inny ludzki podmiot? Sądzi on, że z tego porozumienia może on wnioskować o podobieństwie ich obrazów świata. Stąd też wnioskuje o jednostkowości poszczególnych duchów lub tkwiących u ich podstaw jako podmiotów „Ja” samych w sobie.

Wnioski takie wyciągamy, opierając się na dużej liczbie przypadków, co pozwala nam poznać, jak, tak wywnioskowane przyczyny zachowują się w innych przypadkach. Jest to przykład wnioskowania indukcyjnego, które realista metafizyczny uważa za praktycznie wystarczające, choć jego wynik trzeba będzie zmodyfikować, jeśli dalsze obserwacje przyniosą wyniki odmienne, jako że charakter wyniku określany jest tylko przez indywidualną postać tych obserwacji.

Zdaniem Steinera, wnioskowanie indukcyjne jest metodyczną postawą nowoczesnego realizmu metafizycznego⁸¹. (Natomiast – wnioskowanie dedukcyjne – wnioskowanie z pojęć zostało już porzucone). Dziś sądzi się, że rzeczywistość metafizyczną można

⁷⁸ Tamże, s. 92.

⁷⁹ Tamże, s. 93.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Por. tamże, s. 94.

wywieść z postrzeżeń – indukcyjnie. O ile jednak pojęcia mamy przed sobą z przejrzystą jasnością i dają nam absolutną pewność, nie jest tak w przypadku postrzeżeń. A te, jak wiadomo, są bardzo zróżnicowane. To też: „Postać rzeczywistości metafizycznej, jaką w ten sposób uzyskujemy, należy więc tylko nazwać względnie właściwą; skorygują ją przyszłe przypadki”⁸². Metoda indukcyjna przekonała realistę metafizycznego, że obok rzeczywistości „subiektywnej”, poznawanej za pomocą postrzeżeń i pojęć, istnieje jeszcze rzeczywistość obiektywna. Natomiast realista naiwny jest przekonany, że to, jak zbudowana jest rzeczywistość obiektywna, można przedstawić, wnioskując przez indukcję ze swych postrzeżeń.

Ten rozdział *Filozofii wolności* uzupełnia „Dodatek do nowego wydania z 1918 roku”. Zaczyna go konstatacja, że „[c]iągłą przeszkodę dla wolnej od uprzedzeń obserwacji tego, co przeżywamy w postrzeganiu i pojęciu [...] stanowią będą pewne wyobrażenia powstałe na gruncie badań przyrodniczych”⁸³. Zjawiska, które Steiner przytacza, mogą prowadzić do wniosku, że obszar świata ludzkich postrzeżeń jest zdeterminowany zasięgiem ludzkich zmysłów i że człowiek obcowałby z zupełnie innym światem, gdyby posiadał dodatkowe lub w ogóle inne zmysły. Byłaby to kusząca odpowiedź do przekonania, że u człowieka w pole obserwacji dostaje się jedynie to, co może działać na zmysły, które wykształciły się w jego organizacji. Znaczyliby to, że człowiek nie może owych ograniczonych przez nie treści postrzeżeniowych uważać za miarodajne dla rzeczywistości. Z każdym nowym zmysłem otrzymywalibyśmy nowy jej obraz.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 95.

Replikując, Steiner odwołuje się wpięrow do sfery pojęć:

Przeżywanie jestestwa myślenia, a więc aktywne wypracowanie świata pojęć, to coś zupełnie innego niż przeżywanie czegoś, co można postrzec za pomocą zmysłów. Bez względu na to, jakie jeszcze zmysły mógłby posiadać człowiek, żaden z nich nie oddałby mu rzeczywistości, gdyby człowiek myśląc nie przenikał tego, co postrzega za ich pośrednictwem, pojęciami; każdy zaś zmysł, jakkolwiek byłby zbudowany, przeniknięty w ten sposób, daje człowiekowi możliwość życia w rzeczywistości. [...] Należy zrozumieć, że *każdy* obraz postrzeżeniowy otrzymuje swą postać od organizacji postrzegającej istoty, ale i to, że obraz postrzeżeniowy przeniknięty przeżytym myśleniem wprowadza człowieka w rzeczywistość. Człowieka może skłonić do dążenia ku poznaniu swej relacji do świata [...] zrozumienie, że *każde* postrzeżenie daje tylko część tkwiącej w nim rzeczywistości, a zatem że odwodzi nas ono od swej *własnej* rzeczywistości. Temu zrozumieniu towarzyszy inne, że myślenie wprowadza nas w tę część rzeczywistości, która ukryta jest w postrzeżeniu za sprawą jego samego⁸⁴.

(Cały czas powinniśmy przy tym pamiętać, że rzeczywistość poznajemy dopiero w postrzeżeniach przenikniętych przez pojęcia).

Zwiększenie liczby ludzkich zmysłów czy inne ich ukształtowanie zmieniłoby nasz obraz postrzeżeniowy, wszakże i *to* doświadczenie, można by poznać tylko w syntetycznym oddziaływaniu postrzeżenia i pojęcia. „*Pogłębienie* poznania zależy od sił intuicji

⁸⁴ Tamże, s. 95–96.

znajdujących swój wyraz w myśleniu”⁸⁵. Intuicja może się zanurzyć w podstawach rzeczywistości, rozszerzenie obrazu postrzeżeniowego może pobudzić to zanurzenie się i wspomóc je. „Ale tego zanurzenia w głąb jako docierania do rzeczywistości *nigdy* nie należy mylić z konfrontacją z szerszym czy węższym obrazem postrzeżeniowym, w którym *zawsze* mamy do czynienia tylko z połowiczną rzeczywistością [...]”⁸⁶.

Podobnie jak człowiek obok świadomego stanu jawy przeżywa również nieświadomy stan snu, aby mógł przeżywać sam siebie, obok zakresu jego postrzeżeń zmysłowych musi mieć do dyspozycji jeszcze zakres elementów niepostrzegalnych zmysłowo w dziedzinie, z której pochodzą owe postrzeżenia zmysłowe. A postrzeżenia, o których tu mowa, to nie tylko postrzeżenia zmysłów zewnętrznych: za postrzeżenie w szerszym znaczeniu uważa się tu wszystko, co jawi mu się w duszy czy poprzez duszę, jak też w duchu; przypomnijmy sobie o trzech niefizycznych zmysłach człowieka, jak też o jego systemie czakramów (przedstawionych

w pracy Steinera *Jak osiągnąć poznanie światów wyższych*). Poszerzenie potocznego znaczenia jakiegoś pojęcia jest, zdaniem Steinera, nie tylko dopuszczalne, ale wręcz *konieczne*.

Czasami – pisze – jakieś pojęcie trzeba rozszerzyć, by w węższej dziedzinie otrzymało ono odpowiednie znaczenie. [...] Co stałoby się z postępem poznania, gdybyśmy każdemu, kto jest zmuszony skorygować znaczenie pojęć, czynili zarzut, że „jakiegoś słowa użył w sposób odmienny od przyjętego”?⁸⁷

Pyta Steiner retorycznie na zakończenie „Dodatku...”.

Na tym kończymy prezentację pierwszej części *Filozofii wolności* – w dużej mierze słowami jej autora, uzupełnionymi słowami własnymi. I już tylko w formie zapowiedzi zgłoszmy niniejszym gotowość przedstawienia – w swoim czasie – także jej części drugiej. (Prezentacja ta ma, choćby w pewnej mierze, umożliwić chętnym wstęp do *Filozofii wolności* – jej aktualny przekład na język polski jest już od lat niedostępny).

⁸⁵ Tamże, s. 97.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 98.

BIBLIOGRAFIA:

- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Wydawnictwo Otrhdruk, Białystok 1995.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zielińczyk, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2002.
- Fichte J. G., *Sämtliche Werke*, t. 1, Verlag von Veit und Comp, Berlin 1845.
- Goethe J.W., *Faust*, cz. 1, tłum. A. Sandauer, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, t. 1 i 2, Aufl. Baedeker, Iserlohn 1873 i 1875.
- Liebmann O., *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Strassburg 1880.
- Ruyer R., *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie” 1982, nr 3–4 (128–129).
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Spencer H., *First principles*, Williams and Norgate, London 1862.
- Steiner G., *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Steiner R., *Allgemeing Menchenkunde als Grundlage der Pedagogik*, Rudolf Steiner-Nachlaftverwaltung, Dornach/Schweiz 1960.
- Steiner R., *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzeln und Lebenfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1962.
- Steiner R., *Anthroposophie Leitsätze*, Philosophisch-Anthroposophischer Verl. am Goetheanum, Dornach 1925.
- Steiner R., *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie Das Michael-Mysterium*, Erstveröffentlichung in der Wochenschrift „Was in der anthroposophischen Gesellschaft vorgeht”, 1924/25, online: <<http://anthroposophie.byu.edu/schriften/026.pdf>>; [dostęp: 23.12.2020].
- Steiner R., *Die Ratsel der Philosophie*, Schweiz: Steiner Verlag, Dornach 1974.
- Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Szestow L., *Umozrieniye i otkrowienie. Religioznaja filosofija Władimira Sołowiowa i drugije statii*, YMCA-Press, Paryż 1964.
- Voeglin E., *The eclipse of reality*, w: *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, red. M. Natanson, Springer, Dordrecht 1970.
- Wodziński C., *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

The Power and Weakness of Thinking

Part 2

(Summary)

Słabość i moc myślenia

Część 2

(Streszczenie)

This text continues Jerzy Prokopiuk's commentary on the first part of Rudolf Steiner's work *The Philosophy of Freedom*, titled *Knowledge of freedom*. Steiner emphasizes the role of critical thinking, which shows the relation between subject and object. The ability to observe one's own thinking process is also a possibility to overcome Immanuel Kant's epistemological boundaries. This epistemology assumes dualism of cognizable phenomena and uncognizable noumena. This approach is called critical idealism, which is only an ostensible alternative for naive realism. Steiner also criticizes naive realism for unjustified belief about world completeness, cognizable by observation. According to him, if observation has limits (because it depends on the observer position), thinking is identified as being capable of reuniting human with the universe. The consequences of it are not only epistemological, but also ethical, which is a subject of the second part of *The Philosophy of Freedom*, titled *The reality of freedom*.

Key words: Rudolf Steiner, philosophy, freedom, anthroposophy, thinking

Tekst jest kontynuacją komentarza Jerzego Prokopiuka do pierwszej części *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera zatytułowanej *Wiedza o wolności*. Steiner w swojej filozofii podkreśla rolę myślenia, ustanawiającego relację pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Możliwość obserwowania własnego myślenia jest dla niego sposobem na przezwycięzenie ograniczeń epistemologii Immanuela Kanta. Epistemologia ta zakłada dualizm poznawalnych fenomenów oraz niepoznawalnego noumenu. Pogląd ten nazywa autor *Filozofii wolności* idealizmem krytycznym, który okazuje się jedynie pozorną alternatywą dla realizmu naiwnego. Steiner zaś krytykuje realizm naiwny za nieuzasadnione przekonanie o kompletności poznawanego za pośrednictwem obserwacji świata. Według niego obserwacja jest ograniczona chociażby ze względu na usytuowanie obserwującego, to myślenie posiada zdolność zespalania człowieka z kosmosem. Konsekwencje owego zespolenia są nie tylko epistemologiczne, lecz także etyczne, co stanowi już przedmiot drugiej części *Filozofii wolności*, zatytułowanej *Rzeczywistość wolność*.

Słowa kluczowe: Rudolf Steiner, filozofia, wolność, antropozofia, myślenie

JERZY PROKOPIUK:

Urodził się 5 czerwca 1931 roku w Warszawie. Rozpoczął studia orientalistyczne na tamtejszym uniwersytecie, których jednak nie skończył z powodu oskarżeń o rzekomy spisek wymierzony przeciwko władzy ludowej. W roku 1953 spędził kilka miesięcy w więzieniu. Prokopiuk po wyjściu na wolność rozpoczął pracę w charakterze tłumacza. Najczęściej tłumaczył z języka niemieckiego, lecz także przekładał z innych języków: angielskiego i francuskiego. Jednym z jego większych osiągnięć były pionierskie tłumaczenia pism szwajcarskiego psychiatry i twórcy psychologii analitycznej Carla Gustava Junga. Za swoje prace został uhonorowany nagrodami: Deutsches Polen – Institut oraz Polskiego Stowarzyszenia Tłumaczy.

Prokopiuk był również autorem kilkuset tekstów. Ich tematem były przeważnie ezoteryka w swoich historycznych i terażniejszych przejawach. Jego głównym źródłem inspiracji była antropozofia, z którą zapoznał się za pośrednictwem Roberta Waltera, a także Jungowska psychologia głębi, interpretowana jako dwudziestowieczna gnoza. Prokopiuk od lat 80. XX wieku wypowiadał się o tak zwanym paradygmacie wyobraźni, czyli przemianach we współczesnej nauce, zwiastujące nadejście Nowej

Ery, zwanej również Eryą Wodnika. Wiedza ezoteryczna, niewykluczająca wiedzy o ezoteryce, pozwalała mu również na interpretacje dzieł sztuki – głównie literatury pięknej. Prokopiuk publikował swoje teksty w różnych czasopismach (od akademickiego „Przeglądu Filozoficznego: Nowa Serbia” po poświęcony zjawiskom paranormalnym „Czwarty Wymiar”). Jego debiutancką książką była *Gnoza i gnostycyzm* (1998). Ostatnio zaś wydał *Antropozoficzną drogę do świata duchowego* (2020).

Prokopiuk otwarcie przyznawał się do gnostycznego światopoglądu. W latach 1991–2000 był redaktorem naczelnym czasopisma „Gnosis”. Jego oscylacja pomiędzy różnego rodzaju formami gnozy prowadzi do wypracowywania oryginalnego światopoglądu, zwanego teoantropocentryzmem lub spirytualnym holizmem. Konflikt pomiędzy optymizmem gnozy transformacyjnej a pesymizmem antycznego gnostycyzmu, starał się rozwiązać za pośrednictwem gnozy lateralnej, zakładającej istnienie i możliwość tworzenia własnych światów alternatywnych. Był także twórcą własnego świata alternatywnego, nazwanego Atlan, do którego, być może, przeniósł się 18 marca 2021 roku.