



SŁABOŚĆ I MOC MYŚLENIA*

CZEŚĆ I

Wstęp

Niniejszy tekst, będący *sui generis* referatem przedstawiającym główne filozoficzne dzieło Rudolfa Steinera – *Filozofii wolności* – w formie aż nadto zachowującej mu wierność wypowiedzi, ma przede wszystkim na celu czysto pragmatycznie przedstawić zawartą w niej ideę i koncepcję poznania świata (i siebie) przez człowieka – także przez pryzmat jej recepcji przez współczesnego polskiego antropozofa, a więc wraz z komentarzami czy interpretacjami, ukazującymi jej dzisiejsze, bardziej aktualne, tło, z jego zastrzeżeniami i wątpliwościami włącznie. A więc ma to być recepcja żywa, niedogmatyczna – przy całej wierności wobec samej idei i koncepcji. (Można ją też potraktować jako pewnego rodzaju wstęp do właściwej lektury referowanej pracy).

Wszakże główne racje przedstawienia myśli zawartych w *Filozofii wolności* to mocne podkreślenie znaczenia jej jako wstępu studium antropozofii, jako jedynej wśród współczesnych szkół ezoteryki europejskiej,

orientalnej i amerykańskiej – znaczenie zaś sprowadza się do potrzeby i konieczności rozpoczęcia takiego studium od „przyczółka mostowego”, jakim jest filozofia, zwłaszcza zaś epistemologia europejska, przede wszystkim zaś od ukształcenia solidności myślenia, z empiryczno-racjonalnego, do transracjonalnego, od pojęć i idei do imaginacji (symboli), w późniejszej fazie zaś do inspiracji i intuicji. Tak tam, gdzie kończy się filozofia (epistemologia), może zacząć się antropozofia. Antropozofia jako przemiana ducha ludzkiego, jako mikrokosmos, otwierająca mu dostęp do jedności z Duchem Kosmosu, z Bóstwem Immanentnym.

1. Rudolfa Steinera *Filozofia wolności* jako teoriopoznawcza i etyczna podstawa antropozofii

Etap ten zapoczątkowało wydanie doktorskiej rozprawy Steinera, *Prawda i nauka*, w roku 1892. Jednakże swe poglądy filozoficzne Steiner sformułował w pełni w pracy *Filozofia wolności* z roku 1894. W późniejszym okresie – już ściśle antropozoficznym – uzupełniły ją takie prace, jak: *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt* (1914), *Von Manchenrätseln*

* 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 Namioocie.

(*Anthropologie und Anthroposophie*) (1917), oraz *Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904–1918* (1956). W tym kontekście należy też wspomnieć syntetyczną rozprawę *Anthroposophie Leitsätze*, z 1925 roku, ostatniego roku życia Steinera.

Warto też przytoczyć – dla ukazania pełnego horyzontu filozoficznego i ezoterycznego Steinera – podane przezeń określenie antropozofii jako nauki o świecie duchowym. Oto one:

Przez antropozofię rozumiem naukowe badanie świata duchowego, które przezwycięża jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wniknięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy rozwija wpięrw nieznaną jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siłę, jakie takie wniknięcie umożliwiają¹.

W innym z określeń antropozofii Steiner przeciwstawiał ją jako „naukę o człowieku kosmicznym (potencjalnym) antropologii jako nauce o człowieku aktualnym i teozofii jako wiedzy o Bogu”.

Tak pojętej antropozofii Steiner stawiał za zadanie „doprowadzenie ducha ludzkiego do ducha kosmicznego”².

I już tylko *en passant* chciałbym odpowiedzieć na pytanie (niekiedy sformułowane jako zarzut), czy antropozofia jest gnozą? Otóż na to pytanie odpowiedział już sam Steiner:

Antropozofię [...] często uznawano za jedynie «ponowne odgrzanie» starej gnozy, która żyła i kwitła jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a następnie została przewyciężona i, jak mógłbym powiedzieć, wykorzeniona. Kto przeczytał w uczciwych zamiarach chociaż jedną z moich książek, ten mógł stwierdzić, że ten sąd jest całkowicie niesłuszny. Kto jednak z drugiej strony widzi, jak dzięki antropozofii można szukać oglądu nadzmysłowego, przyjmując tę samą postawę poznawczą, jak to było w przypadku starej gnozy [...], ten – jeśli tylko nie przyjmie wyrażonego powyżej fałszywego sądu – będzie mógł antropozofię opisać jako swoistego rodzaju gnozę³.

Dlatego – w moim przekonaniu – antropozofia, nie będąc „odgrzaniem” antycznej gnozy, czyli gnostycyzmu, jest gnozą *sensu strictissime* – metamorfozą gnozy jako kategorii nadrzędnej, manifestującą się w nowym jej przejawie „naukowego badania świata duchowego” (co stanowi jej *differentia specifica* i decyduje o jej autentycznej nowości).

Podstawą i natchnieniem Steinera filozofii wolności jest wrodzona myśli europejskiej ogromna ufność w moc i możliwości ludzkiego myślenia. (Istniała ona przynajmniej w starożytności i w dużej mierze w średniowieczu, a dopiero w czasach nowożytnych i nowoczesnych uległa stopniowej degrengoladzie lub przynajmniej deformacji). Załamanie tej ufności nastąpiło w myśli siedemnastowiecznej – po jej rozbłysku w Renesansie, rozmiłowanym w starożytności. Kolejny

¹ R. Steiner, *Anthroposophie Leitsätze*, Dornach 1925, s. 6. Marzynopis przepisał i zredagował Michał Wróblewski. Wszystkie przypisy zostały sporządzone przez Redakcję. Jerzy Prokopiuk podaje w maszynopisie opcjonalnie tytuł, tok wydania oraz numer/y stron, choć nie zawsze.

² Tamże.

³ R. Steiner, *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums*, Freies Geistesleben Stuttgart 1962, s. 7.

jej rozbłysk to ufność racjonalistów w XVIII wieku (począwszy od wątpliwości Kartezjusza aż po empiryzm Locke'a i Hume'a). Niemal zabójczy, zdawałoby się cios zadał jej Kant, kastrując poznawcze możliwości człowieka. Ufność ta zmartwychwstaje raz jeszcze w wielkiej niemieckiej filozofii Fichtego, Schellinga i Hegla. A potem, począwszy od połowy XIX wieku, dalsze ciosy zada jej pozytywizm (z jego dwudziestowiecznym bastardem – logicznym empiryzmem – dla którego myśl to tylko słowa), neokantyzm, filozofia życia – z jej obłąkanym praojcem – Nietzschem – i wreszcie sama nauka coraz bardziej akcentująca empirię na niekorzyść myślenia, kostniejącego w materialistycznych interpretacjach. A w wieku XX ufność w ludzką, a przede wszystkim w europejską, moc myślenia podkopuje psychologia głębi, począwszy od psychoanalizy poprzez psychologię analityczną, neopsychologię, psychologię humanistyczną po psychologię transpersonalną. Wielką rolę w tym procesie odegrał i odgrywa „import” myśli orientalnej – z teozofią Bławackiej jako wiodącą. (Proces ten objął także niektóre nurty ezoteryki europejskiej). Jak w ezoteryce myśl Steinera, tak w filozofii fenomenologia Husserla, pozostały w XX wieku ostatnimi bastionami ufności w siłę ludzkiej myśli.

W niniejszej rozprawie chciałbym przedstawić – tytułem przykładu i w kontraście do myśli Steinera, poglądy trzech, być może mniej uznanych filozofów XX wieku, w różnym stopniu wyrażających wątpliwości w moc myślenia. Są to: George Steiner (ur. 1929), francusko-amerykański krytyk literacki z ambicjami filozoficznymi; Erich Voeglin (1991–1985), austriacko-amerykański filozof historii i politolog, samowwający krytyk gnozy (z pozycji katolickich) oraz

Lew Szestow (1966–1938); żydowsko-rosyjski antyracjonalistyczny myśliciel, działający na emigracji we Francji. (O kolejności ich prezentacji zdecydował stopień zwątpienia w siłę myślenia i myśli).

Swój pogląd na myślenie i myśl George Steiner sformułował w niewielkiej książeczce *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli* z 2005 roku⁴. Pogląd ten można streścić następująco: 1) Pozornie wszechmocna zdolność myślenia w istocie okazuje się zawodna i podlega zwątpieniu jako prowadząca do wielu sprzeczności. 2) W strumieniu myślenia panuje chaos i brakuje w nim chwil koncentracji bądź też są jedynie wyjątkiem. 3) O ile nasze „ja” jest źródłem myślenia, jako takie zaś jest *sui generis* monopolistą, wszakże brakuje mu zarówno powszechnego obowiązywania (formułowane jest przeciwieństwo w różnych językach) jak też – z reguły – oryginalności. 4) Myślenie nie prowadzi nas do prawdy, jest pełne błędów i nie gwarantuje obiektywności poznania. 5) Myślenie cechuje się rozrzutnością i marnotrawstwem, łatwo się wyczerpuje, ulegając „wypaleniu”. 6) Myślenie często obciążone jest irracjonalnością, jest dalekie od doskonałości i zawodne, jego wyniki często nas rozczarowują. 7) Nie wiemy, czy myślenie jest naszym „oknem na świat” (daje dostęp do niego), czy też tylko „lustrem” (dla – niedostępnego – świata). 8) Myślenie nie daje nam dostępu do cudzych myśli, decydując o naszej samotności. 9) Myślenie jest banalne i obciążone błędami, choć z drugiej strony jest ono „antydemokratyczne” (myślenie „poprawne” jest elitarne). 10) Język, bez którego nie ma sposobu wyrażania myśli, bezspornie krępuje nasze myślenie, które

⁴ G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubiński, Gdańsk 2007.

też w istocie nie pozwala nam poznać świata; budujemy jedynie jego modele.

Z tej analizy George Steiner wnioskuje, że zarówno nasze życie, jak i myślenie, przeniknięte są permanentnym smutkiem i prowadzą do melancholii. [Melancholik – przypomnijmy – to człowiek, który – w ostrej formie swej przypadłości ma poczucie, że za życia pochowano go w grobie. Toteż nie bez powodu starożytni melancholiję łączyli z żywiołem ziemi. – Cóż jednak powiedzieć o myśleniu flegmatyka (woda), sangwinika (powietrze), choleryka (ogień)?].

Swoje poglądy na kwestię ludzkiego „ja” (czy jaźni) oraz myślenia Erich Voeglin wyraził w niewielkiej pracy zatytułowanej *Realitätsfinsternis* z 2010 roku (oryginał angielski – w manuskrypcie – *The Eclipse of Reality* – pochodzi z roku 1971). W naszej rozprawie ograniczymy się jedynie do przytoczenia z niej kilku wstępnych zdań, kwintesencjonalnie prezentujących stanowisko autora. Oto one: „Przez akt imaginacji człowiek może zawęzić się (ograniczyć) do swego «ja», które skazane jest na wolność”. Dla tego zawężonego (ograniczonego) „ja”, jak je nazywamy, Bóg umarł, umarła też przeszłość, a teraźniejszość zaś jest ucieczką, z pozbawionej istoty faktyczności „ja” ku temu, co nie istnieje, a przyszłość jest polem możliwości, wśród których „ja” musi wybierać swój projekt jedynie poza bytem faktycznym, a wreszcie wolność jest (tylko) koniecznością wyboru, który określa byt „ja”. Wolność ograniczonego „ja” jest skazaniem go na niemożność bytu, na niemożność wolności. Kontrakcja człowieczeństwa do „ja” ograniczonego do swej egotyczności (*Selbsttheit*) jest cechą charakterystyczną tak zwanego nowoczesnego człowieka. Jako osobowy i społeczny proces pojawił się on

w XVIII wieku, kiedy to człowiek przestał mówić o sobie jako o człowieku, lecz zaczął widzieć w sobie (tylko) „ja”, ego, jaźń, indywiduum, podmiot, jaźń transcendentalną, świadomość transcendentalną, i tym podobne. Taka postawa uzyskała pełną klarowność w XX wieku. (W przypisie pierwszym czytamy: „Przez tak przedstawione „ja” – Voeglin rozumie – pisze tłumaczka angielskiego tekstu na niemiecki Dora Fischer-Barnicol – taką konstrukcję „ja”, które utrwaliło swą egzystencjalną otwartość na Boga, proces, który prowadzi do zaciemnienia rzeczywistości. Otóż tak „ścieśnione” „ja” tworzy drugą rzeczywistość, obdarzone pozorną wolnością. W pozostałej części swej książeczki Voeglin pokazuje fatalne skutki takiej autonomizacji i izolacji „ja” człowieka także dla jego myślenia i poznania przezeń świata”.

Wreszcie Lew Szestow w swej rozprawie *Ateny i Jerozolima*⁵ daje najpełniejszy obraz ufności i zwątpienia w moc ludzkiego myślenia, przeciwstawiając myślenie i filozofię (Ateny) wierze i religii (Jerozolima).

Stoimy – pisze Szestow w swej pracy *Umożliwienie i otkrowienie* – między dwoma szaleństwami. Między szaleństwem rozumu, dla którego odrywane przezeń «prawdy» o potwornościach realnego bytu są prawdami ostatecznymi, definitywnymi, obowiązującymi wszystkich, prawdami wiecznymi, oraz szaleństwem Kierkegardowskiego «Absurdu», który decyduje się rozpocząć walkę wówczas, gdy według świadectwa

⁵ Praca ta pierwotnie została opublikowana w przekładzie francuskim, *Athenes et Jerusalem. Un essai de philosophie religieuse*, w Paryżu w 1938 roku, w przekładzie niemieckim pod tytułem *Athens und Jerusalem. Versuch einer religiös*, w Grazu w roku 1938. Wydanie oryginalne ukazało się w Paryżu dopiero w roku 1951. Na język polski książkę, *Ateny i Jerozolima*, tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył Cezary Wodziński, Kraków 1993.

naszego rozumu i jego oczywistości walka jest niemożliwa, ponieważ z góry skazana jest na upokarzającą klęskę⁶.

„Ateny albo Jerozolima – wyjaśnia w swej „Przedmowie” tłumacz Szestowa – to bowiem, co dla Aten jest szaleństwem, dla Jerozolimy jest mądrością, co dla Jerozolimy jest prawdą, dla Aten jest fałszem”⁷. Pisze też, że tytuł swego dzieła Szestow zaczerpnął z tekstu Tertuliana, który kilkanaście wieków temu zapytywał: *Quis ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticus et christianis?* (*De praescriptione haereticum*, VII). Ale nawet chrześcijaństwo i Kościół (Kościół) w całej swej historii uległy „zarazie” Aten – i Rzymu – czerpiąc pełnymi garściami z ich filozofii. Wybrało Ateny, starając się, przynajmniej na Zachodzie, pogodzić je z Jerozolimą – rozum z wiarą. Wszakże tej racjonalistycznej tendencji przeciwstawił się, choć niekonsekwentnie, przede wszystkim Wschód, a także irracjonalny nurt myśli zachodniej. Szestow opowiada się radykalnie za wiarą, a przeciwko rozumowi, zapominając zresztą, że w swej argumentacji nie może nie sięgnąć do myślenia racjonalnego.

Nie mam tu zamiaru podejmować – krytycznej – interpretacji tych trzech filozofów. Przedstawienie Steinera „filozofii wolności” rozpocząłem jednak od jej prezentacji, by tym dobitniej na jej tle ukazać gnostyczny optymizm poznawczy poglądów twórcy antropozofii. Albowiem poglądy Steinera od samego początku ich formułowania przenika – jak to już powiedziałem – duch gnozy. (W toku rozwoju antropozofii jako formy ezoteryki z duchem tym połączył się wątek

zarówno mistyki [nie mistycyzmu], jak magii, pojętej, jako transracjonalna realizacja bogatego spektrum idei kultury i cywilizacji spirytualistycznej).

W naszej prezentacji „filozofii wolności” pominię przede wszystkim poprzedzając ją u Steinera etap goethenistyczny: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (1886), *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1884–1897), *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* (1889), i *Goethes Weltanschauung* (1897), jak i doktorat Steinera *Wahreit und Wissenschaft*, będący preludium („Vorspiel”) do jego podstawowej pracy filozoficznej – *Philosophie der Freiheit* z 1894 roku. (W przypadku doktoratu jego podstawowe tezy i wątki znalazły się w tej ostatniej: sięgnę do niego jedynie fragmentarycznie – pod koniec pierwszej części niniejszej rozprawy). W części tej dokonam jedynie prezentacji teoriopoznawczego aspektu „filozofii wolności”, traktując ją – za samym Steinerem – jako wstęp do przedstawienia późniejszego jej aspektu ściśle etycznego.

W „Przedmowie” do *Filozofii wolności* (wydanie z 1918 roku) – w duchu *gnosis aeternae* – podkreśla priorytatywne dla antropozofii (już nie *avant la lettre* – jest rok 1918) znaczenie dwóch kategorii: myślenia i wolności. Steiner formułuje pytanie podstawowe nie tylko dla samej tej pracy, ale także dla jego całego światopoglądu filozoficznego i – pośrednio – całej antropozofii. Brzmi ono: Czy istnieje możliwość znalezienia w jestestwie człowieka takiego punktu oparcia, który dałby pewność ludzkiemu poznaniu? (Pytanie to uzupełnia on pytaniem drugim: Czy człowiek, mając wolę, może mieć (także) wolność? Drugim z tych pytań zajmę się w kolejnej części niniejszej rozprawy).

⁶ L. Szestow, *Umozrjenije i otkrowienie. Religioznaja filozofija Władimira Solowiowa i drugije statii*, Paryż 1964, s. 321

⁷ C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, dz. cyt., s. 14.

W historii poglądów na temat wolności ludzkiej woli istniały dwie postawy: jedna głosiła jej istnienie, druga istnienie jej negowała.

W I rozdziale swej *Filozofii wolności*, który ma charakter Wstępu, Steiner dokonuje krótkiego przeglądu poglądów przeciwników ideji wolności woli, na przykład Spinozy, von Hartmanna, Roberta Hamerlinga, Paula Rhae, polemizując z nimi i nawiązując do myśli Hegla: „Duszę, którą obdarzono też zwierzę, dopiero myślenie czyni duchem”⁸. W konkluzji zaś stwierdza: „Gdy tylko [...] działanie nasze wnosi się ponad dziedzinę zaspokajania czysto zwierzęcych żądz, jego pobudki zawsze przenika myśl”. Niejako w nawiasie zaś dodaje:

Powiada się, że serce, uczucie korzystają ze swych praw. Niewątpliwie. Ale serce i uczucie nie wytwarzają pobudek postępowania [...] W moim sercu pojawia się współczucie, gdy w mojej świadomości powstało wyobrażenie osoby wzbudzającej współczucie. Droga do serca wiedzie przez głowę. Także miłość nie stanowi tu wyjątku [...]. Także tutaj myśl jest matką uczucia. Powiada się, że miłość nas zaślepia, tak iż nie dostrzegamy słabości ukochanej istoty. Można jednak rzecz ująć odwrotnie i stwierdzić, że właśnie miłość otwiera nam oczy na jej zalety. Wielu przechodzi obok, nie zauważając ich. Ktoś dostrzeże je – i właśnie dlatego miłość budzi się w jego duszy. Cóż uczynił? Wytworzył sobie wyobrażenie o tym, o czym stu innych nie ma żadnego⁹.

Zdaniem Steinera, kardynalnym błędem, jaki popełniali – i nadal popełniają – dotychczas analitycy wolnej woli, było to, że rozdzielali człowieka na działającego i poznającego. Jednakże należy go rozpatrywać jako całość, to jest takiego i takiego. „Rozumie się sam przez się – pisze – że działanie, o którym działający nie wie, dlaczego je wykonuje, nie może być wolne. [...] Albowiem bez poznania myślowej aktywności duszy nie jest możliwe pojęcie wiedzy o czymkolwiek, a więc także wiedzy o działaniu”¹⁰.

Ostatecznie więc: „Możemy tę sprawę ujmować, jak chcemy: coraz jaśniejsze musi się dla nas stawać to, że pytanie o istotę ludzkiego działania zakłada pytanie o pochodzenie myślenia”¹¹.

Dwie dusze żyją w piersi mej,
A jedna z drugą chce się rozstać,
W nieposkromionej jedna chuci,
Wnika w zmysłową świata treść;
A druga padół ten porzuci,
By w górny ojców kraj się wznieść¹².

Tym cytatem z Goethego, Steiner rozpoczyna drugi rozdział swej *Filozofii wolności*, zatytułowany: „Fundamentalne dążenie ku poznaniu”.

W swej obecnej kondycji – w stanie po upadku, jakby to powiedzieli teologowie chrześcijańscy – człowiek, będący pierwotnie – być może w Raju, kontynuując tę mitologiczną myśl – całością i jednością, nie jest już „istotą zorganizowaną jednolicie. Natura dała nam potrzeby i po części je zaspokaja. Mamy jednak również takie, których zaspokojenie pozostawiła naszej aktywności.

⁸ R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodniczą*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 22.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 21.

¹¹ Tamże, s. 22.

¹² J. W. Goethe, *Faust*, cz. 1, przedmowa, tłum. i przyp. A. Sandauer, Kraków 1987.

Być może, żyjemy w „najlepszym z możliwych światów”, jak chciał Leibniz, ale nie jest to „kraina pieczonych gołąbków”; a owo bycie w najlepszym z możliwych światów polega na nie zachowaniu nas w biernym stanie, konsumowania darów natury, lecz, przeciwnie, na pociąganiu nas – natura jako „atraktor” – albo popychaniu, czy zmuszaniu – natura jako „propeller” – do aktywnego przewycięzania trudów życia i tym samym do rozwoju; oznacza to wymóg samodzielnego tworzenia dobra przez człowieka, czy – w języku religii – aktywnego udziału w procesie zbawienia.

Przejawem tej potrzeby rozwoju, „na wejściu” być może naczelnym, jest właśnie owo „fundamentalne dążenie ku poznaniu”. W moim przekonaniu wyraża ono prareakcję człowieka na „wrzucenie go w świat” – by przypomnieć koncepcję starożytnych gnostyków, podchwyconą w XX wieku przez Heideggera. Prareakcja ta była podwójna: z jednej strony wyrażała reakcję optymistyczną – zdziwienia światem, podziwem dla niego i jego afirmację, z drugiej wszakże dawała wyraz reakcji pesymistycznej – zaskoczenia światem, przerażenia nim i lękiem czy wręcz nienawiścią doń. Kontynuując naszą „metaforę rajską”, mogliśmy przypuścić, że pierwsza z nich dana została człowiekowi jeszcze w Raju, druga zaś o władnęła nim już po wygnaniu z Raju. W każdym razie dążenie, o którym mowa, rodzi się z ciekawości, szukającej odpowiedzi na pytanie o „dobro” lub o „zło” świata. Steiner nie wdaje się w tego rodzaju spekulacje. Konstatuje jedynie, że „wszędzie szukamy tego, co nazywamy *wyjaśnieniem faktów*”. Ale owo coś więcej, czego szukamy w świecie, a czego przecież nie znamy, rozszczepia naszą istotę na dwie części, gdy

uświadamiany sobie przeciwieństwo istniejące między nami a światem. Jawi się on jako przeciwieństwo: „ja” oraz świat. Taka jest zarazem geneza myśli dualistycznej i wynikającej z niej wewnętrznej sprzeczności, rozdzierającej nasze uczucia i naszą wolę. Tę ścianę między światem a nami wznosimy, kiedy tylko rozbłyśnie w nas świadomość. Dodajmy jednak, że jest to zarazem zarodek powstania samoświadomości. Wszakże Steiner optymistycznie dodaje, że „nigdy nie tracimy poczucia, [...] że istnieje więź która, [...] łączy nas z nim [ze światem – dopisek JP¹³], że nie jesteśmy istotą bytującą *poza* wszechświatem, lecz we wszechświecie”¹⁴.

Tak zaś rodzi się w nas dążenie do pokonania owego przeciwieństwa. Tak jest u „optymistów”, o których była mowa, „pesymiści” tego dążenia jednak nie znają: ci pragną zerwania ze światem czy nawet opuszczenia go. Tę pesymistyczną reakcję znajdujemy w religiach orientalnych i w antycznej gnozie, nie mówiąc już o mistykach wielu religii. Pierwszych nazwałem „kainitami”, zaangażowani w świecie materialnym, zarazem jednak – choć nie dotyczy to wszystkich spośród nich – niby Synowie Zagubieni z przypowieści w Ewangelii, pragnący powrotu do Ojca Boskiego, przynoszący Mu plon swego Życia na Ziemi i okazujący gotowość do powrotu na nią w kolejnych wcieleniach, by kontynuować „swój trud na niwie Pańskiej” i pomagać swym bliźnim. Drudzy to „abelici”, którzy niby słoneczniki do słońca, zwracają się jednostronnie do Boga i odwracają od Ziemi, „sprawiedliwi”, o których mówi Chrystus, do których „nie przyszedł”, bo jako zdrowi

¹³ W cytatach dopiski w nawiasach kwadratowych pochodzą od Autora.

¹⁴ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 24.

„lekarza nie potrzebują”. Zdaniem Steinera, na pokazywaniu owego przeciwieństwa polega całość duchowych dążeń człowieka. Jego religii, sztuki i nauki.

Otóż: „Dopiero wtedy, gdy *treść świata* czynimy treścią *naszych myśli*, odnajdujemy ponowny związek, z którego sami się wyłączyliśmy¹⁵”. [Treść świata dynamicznie – w procesie poznania – (oto gnostycyzm myśli Steinera w pełnej krasie) – odkrywana w treści naszych myśli, jest mostem łączącym obie połowy świata rozszczępionego]. Dualizmowi – owego wyjściowego (w procesie poznania aktualnego) – świata po Upadku, Steiner przeciwstawia jego wizję przemienioną: świata jedności, świata pełni, w języku religii: świata zbawionego. Ale nie jest to regresja do Raju, lecz wskazanie drogi do jedności świata na nowym poziomie. (Znowu w języku religijnym: pamiętać trzeba, że chrześcijański kanon światopoglądowy – Pismo Święte, czyli Biblia – wprawdzie zaczyna się w Starym Testamencie od obrazu Raju, ale w Testamencie Nowym, w Apokalipsie, znajduje kres nadziei w wizji Nowego Jeruzalem).

Dualizm fascynuje się rozdarciem świata, a jeśli nad nim boleje, to bezsilnie walczy o pogodzenie jego przeciwieństw, które nazywa duchem i materią, podmiotem i przedmiotem, czy myśleniem i zjawiskiem. (I już w samym sobie doświadczamy tej dualności – jako duchowe „ja” tkwimy w materialnym cielem).

Z kolei monizm zwraca się jedynie ku jedności, a istniejące przeciwieństwa stara się zanegować, czy zatrzeć.

Dualizm kieruje wzrok ku duchowi i materii jako dwa zasadnicze, różne składniki świata i nie potrafi pojąć, jak mogą one

oddziaływać na siebie. Skąd duch ma wiedzieć, co zachodzi w materii, skoro jej natura jest mu obca? Toteż dualizm gubi się w niezliczonych niedorzecznych hipotezach.

Ale z monizmem nie jest lepiej. „Dotąd starał się – powiada Steiner – poradzić sobie w trojaki sposób: albo negował ducha i stawał się materializmem, albo negował materię, by ratunku szukać w spirytualizmie, albo też twierdził, że już w najprostszej istocie [...] materia i duch są ze sobą nierozdzielnie związane [...]”¹⁶.

Wszakże materializm nie jest w stanie zadowalająco wyjaśnić świata. Przy każdej takiej próbie musi przecież wpieryw wytworzyć sobie myśl o zjawiskach świata. Tak staje się wobec dwóch różnych dziedzin faktów: przed światem materialnym i przed myślami o nim. Myśli stara się pojąć jako proces czysto materialny. Mniema – jak czynili to La Mettrie w XVIII i Moleschott XIX wieku – że myślenie przebiega w mózgu tak, jak trawienie w przewodzie pokarmowym. Przypisuje materii zdolność myślenia, podobnie jak przypisywał jej działania mechaniczne i organiczne. W ten sposób przesuwał jednak problem w inne miejsce. Zamiast sobie (jako „ja”) przypisał zdolność myślenia materii. A tak wraca do punktu wyjścia. „Jak to się dzieje – pyta Steiner – że materia rozmyśla o swej własnej istocie? Dlaczego nie jest po prostu zadowolona z siebie i nie przyjmuje spokojnie swego istnienia?”¹⁷. Materialista odwrócił wzrok od własnego „ja” i doszedł do nieokreślonego, mglistego tworu, myślącej materii.

Natomiast spirytualizm, negując pojęcie istnienia materii, uznaje ją tylko za wytwór ducha. Wszakże on także zapędza się w ślepią uliczkę.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ Tamże, s. 26.

Bezpośrednio naprzeciw Ja – pisze Steiner – które można umieścić po stronie ducha, stoi świat zmysłowy. Do świata tego, jak się zdaje, nie ma dostępu *duchowego*; Ja musi postrzegać i przeżywać świat zmysłowy poprzez procesy materialne. Procesów takich Ja nie znajdzie w sobie, jeśli chce uznawać siebie jedynie za jęstwo duchowe. W tym, co wypracowuje sobie duchowe, nie ma nigdy świata zmysłowego. Ja zmuszone jest, jak się wydaje, przyznać, że świat pozostałby dla niego zamknięty, gdyby nie weszło w nim w relację drogą nieduchową. Tak samo, gdy działamy, musimy nasze zamiary urzeczywistniać za pomocą materialnych substancji i sił. Jesteśmy zatem zdani na świat zewnętrzny. Najskrajniejszym spirytualistą lub, jeśli ktoś woli, myślicielem, który przez swój absolutny idealizm, jawił się jako skrajny spirytualista, był Johann Gottlieb Fichte. Próbował on wywieść z Ja cały gmach świata. Tym, co mu się rzeczywiście udało, był wspaniały *mysłowy obraz świata*, pozbawiony jakiegokolwiek treści pochodzącej z doświadczenia¹⁸.

Steiner, jak wiemy, w postgoethańskiej fazie swego rozwoju filozoficznego, dokonał światopoglądowej konfrontacji z myślą Fichtego. W formie krótkiego ekskursu przedstawmy tu kwintesencję tej konfrontacji, opierając się zarówno na jego pracy doktorskiej *Prawda i nauka* z roku 1892, jak też do jego późniejszym dwutomowym podręczniku historii filozofii, *Die Rätsel der Philosophie*, z 1914 roku.

Przedstawmy zasadniczą teoriopoznawczą tezę poglądów Fichtego – z jego

*Sämmtliche Werke*¹⁹, głosząca, że cała aktywność naszego „ja” polega na łączeniu materiału naszego doświadczenia zgodnie z formami naszego sądenia, które polega na powiązania orzecznika z podmiotem, co formalnie wyraża się w zdaniu $a = a$. Zdaniem Fichtego, zdanie to byłoby niemożliwe, gdyby x , które łączy oba a , nie opierało się na absolutnej zdolności łączenia ustanawiania (wszystkiego), właściwej naszemu „ja”. Ale zdanie to, według Steinera, nie znaczy, że a jest, lecz znaczy, jeśli a jest, to jest a . A więc nie może być mowy o absolutnym ustanawianiu a . Tak więc nie ma niczego, by dojść w ogóle do czegoś absolutnie obowiązującego. Podczas gdy a jest uwarunkowane, to ustanawianie uwarunkowane nie jest. Ale stanowienie jest czynem czy dziełem „ja”. Do „ja” należy zatem zdolność stanowienia absolutnego i bezwarunkowego. W zdaniu $a = a$ stanowione jest tylko jedno a , drugie a jest (tylko) zakładane, i to przez „ja”. „Kiedy a jest stanowione w «ja», to jest ustanowione”, powiada (tamże) Fichte. Związek ten jest możliwy tylko pod warunkiem, że w „ja” zawsze istnieje coś niezmiennego, stałego, coś, co od jednego a prowadzi do drugiego. A wspomniane wyżej x opiera się na tym niezmiennym. „Ja”, które stanowi jedno a jest tym samym, co to, które stanowi drugie. To znaczy jednak, że „ja” = „ja”. Zdanie to wyraża się w formie sądu. Kiedy „ja” jest, to jest – nie ma jednak sensu. „Ja” przecież nie jest stanowione przy założeniu (istnienia) „ja” innego, lecz zakłada samo siebie. Znaczy to jednak, że jest ono absolutne i bezwarunkowe. Hipotetyczna forma sądu, która bez założenia absolutnego „ja”

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, t. 1, Verlag von Veit und Comp, Berlin 1845, s. 94 i następn.

przysługuje wszystkim sądom, przemienia się tutaj w formę absolutnego sądu egzystencjalnego. Ja istnieje absolutnie. Fichte wyraża to jeszcze w następujący sposób. „Ja» pierwotnie stanowi swój absolutny byt”²⁰.

Przy bliższym przyjrzeniu się [tej kwestii] okazuje się ona jednak, że w tym toku myślenia dokonuje się pewnego przeskoku, który poddaje w wątpliwość słuszność poglądu o pierwotnym czynie czy dziele [„ja”] – kontynuuje Steiner. Cóż bowiem jest rzeczywiście absolutnego w stanowieniu „ja”? Wydaje się sąd. Jeśli *a* jest, to jest *a*. *A* jest stanowione przez „ja”. To stanowienie nie ulega żadnej wątpliwości. Kiedy stanowione „ja” jest nieuwarunkowane także jako czynność, aktywność, to „ja” może stanowić tylko *coś*. Nie może ono stanowić czynności „samej w sobie i dla siebie”, lecz jedynie stanowi jakąś określoną czynność. Krótko mówiąc, stanowienie musi mieć jakąś treść. Treści tej jednak nie może czerpać z siebie samego, gdyż w przeciwnym razie mogłoby tylko wiecznie stanowić (swe) stanowienie. Musi więc dla stanowienia, dla absolutnej aktywności „ja” istnieć coś, co jest przez nią realizowane. Jeśli „ja” nie sięgnie po coś danego, co stanowi, to w ogóle nie może „niczego” stanowić. Pokazuje to również zdanie Fichtego. „Ja» stanowi swój byt. Byt ten jest pewną kategorią. Tak wracamy do naszego zdania. Czynność „ja” polega na tym, że na mocy własnego swobodnego postanowienia stanowi ono pojęcia i idee tego, co dane. Tylko dlatego, że Fichte nieświadomie wychodzi od tego, by dowieść „ja” jako „bytujące”, dochodzi do takiego rezultatu. Gdyby jednak rozwinął pojęcie

procesu poznania, to doszedłby do prawdziwego punktu wyjścia teorii poznania.

„Ja» stanowi proces poznania²¹.

W *Die Ratsel der Philosophie* w rozdziale „Das Zeitalter des Kants und Goethe”²² – Steiner oddając hołd „mocarnej osobowości” Fichtego i, wyrażając podziw dla jego „ja” miłującego ponad wszystko wolność i swą autonomię, przytacza z uznaniem słowa filozofa, (z jego *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die francozische Revolution* z 1793 roku): „Wszelka kultura wszystkie swe siły winna skierować ku jednemu celowi, jakim jest pełna niezależność od wszystkiego, co nie jest nami samymi, naszą własną jaźnią (rozumem, prawem moralnym), *gdyż tylko ona jest nasza* [...]”. Ostatecznie jednak ocenia myśl Fichtego surowo, gdy pisze: „W ten sposób Fichte poza «ja» utracił samodzielny byt świata [...] i tym samym także zainteresowanie wiedzą o nim, jego poznaniem. [...] [W] całej swej wiedzy «ja» miało prowadzić ze sobą monolog”²³. A Steinerowi – gnostykowi *par excellence* – właśnie o poznanie chodziło przede wszystkim. Dodajmy tylko, że sam Fichte – w swym świecie „snu o śnie” – ratunek znalazł w wierze i woli, czyli ostatecznie, w życiu opartym „prawem świata nadzmysłowego [...] byłaby wola”²⁴, jak napisał w swym *Przeznaczeniu człowieka* z roku 1800) na obowiązku moralnym. Ostatecznie zaś odmówił znaczenia zarówno myśleniu, jak i poznaniu („myślenie, poezja i wiedza mają wartość o tyle, o ile w jakiś sposób odnoszą

²¹ R. Steiner, *Die Ratsel der Philosophie*, Schweiz: Steiner Verlag, Dornach 1974, s. 157.

²² Tamże, s. 108–161.

²³ Tamże, s. 141–142.

²⁴ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Kęty 2002, s. 100.

²⁰ Tamże.

się do życia”²⁵. Steiner przeciwstawia się takiej postawie, jako piewca myślenia, poznania i wolności.

Ponieważ człowiek skierowawszy swe poznanie [wyłącznie – dopisek J. P.] na swe Ja, postrzega wpieryw działanie owego Ja w myślowym kształtowaniu świata idei, przeto światopogląd nastawiony spirytualistycznie, rozpatrując jestestwo ludzkie, może odczuć pokusę uznania za ducha tylko owego świata idei. W ten sposób spirytualizm stanie się jednostronnym idealizmem. Nie dojdzie do tego, by *poprzez* świat idei szukać świata *duchowego*²⁶.

Tymi słowami Steiner kończy swą krytykę monizmu spirytualistycznego.

I już tylko, niejako *en passat*, Steiner wspomina o światopoglądzie Friedricha Alberta Langego (autora *Geschichte des Materialismus*²⁷ z lat 1873 i 1875), który utrzymuje, że nasze myślenie jest wytworem procesów materialnych w naszych mózgach, te zaś są wytworem myślenia naszego „ja”. I słusznie taką filozofię porównuje do wyczynu słynnego w XVIII wieku barona Münchhausena, który wyciągnął siebie z bagna za własny harcap. (U nas odpowiada temu powiedzenie Sienkiewiczowskiego pana Zagłoby: „Złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma”).

Trzecia forma monizmu traktuje materię i ducha jako połączone już w najprostszym jestestwie (atomie). W XX wieku pogląd taki głosiła słynna „gnoza z Priceton” Raymonda Ruymera²⁸. Steiner tak komentuje

ten pogląd: „W ten sposób jednak również nie osiąga się niczego ponad to, że pytanie, które powstaje właściwie w naszej świadomości, przenosi się na inną dziedzinę”²⁹. I pyta: „Jak to się dzieje, że proste jestestwo może się dwojako, skoro jest nierozdzielną całością?”³⁰.

(Trzeba przyznać, że oba pytania Steinera, dotyczące materii rozmyślającej o swej istocie, jak też uzewnętrzniającej się dwojako nierozdzielnej całości, także nie są całkowicie przekonywujące).

Ale, zdaniem Steinera, to podstawowe i pierwotne przeciwieństwo, o którym mowa, pojawia się wpieryw w naszej świadomości. To my sami – jako „ja” – przeciwstawiamy siebie światu. Czy jednak takie przeciwstawienie, czy raczej zdolność i gotowość do niego, nie leży immanentnie w naszym „ja”? Czy nie wynika ono (i one) ze skierowania naszej uwagi i zainteresowania ku sobie, z egocentryzmu? Raz jeszcze sięgnijmy do biblijnej mitologii. Wpieryw to upadły Anioł, Lucyfer, a po nim, wskutek jego pokusy, człowiek-androgyn – mężczyzna-i-kobieta, Adam i Ewa – odwrócili się od miłowania Boga – Drzewa Życia – do umiłowania siebie – Drzewa Poznania, czyli Lucyfera, patrona poznania. Czyż jednak nie było to rezultatem spisku pomiędzy Jahwe a Lucyferem, który miał na celu obudzenie w człowieku samoświadomości, jako warunku jego rozwoju? (A zatem także bunt Lucyfera był, być może, skutkiem „umowy” z Jahwe: to Lucyfer miał być narzędziem Boga-Jahwe, służącym doprowadzeniu człowieka do autonomii, sprowadzającej owo podstawowe i pierwotne przeciwieństwo

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 26–27.

²⁷ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, t. 1 i 2, Iserlohn 1873 i 1875.

²⁸ Por. R. Ruyer, *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska,

„Literatura na świecie” 1982, nr 3–4 (128–129), s. 14–55.

²⁹ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 27.

³⁰ Tamże.

między nim a światem). Oto pierwsze znaczenie określenia „grzech pierworodny” jako *beata culpa* – winy błogosławionej.

A teraz Steiner przytacza fragment poematu Goethego *Natura*: „Żyjemy pośród niej (natury), a jesteśmy jej obcy. [...] [W] szyscy ludzie są w niej i ona w nich”³¹. To optymistyczne zakończenie zachowuje naszą więź z naturą – a może otwiera perspektywę na więzi tej odzyskanie.

Widzimy więc – musimy odnaleźć powrotną do niej drogę. Czy jednak drogę powrotną? „Dwa razy nie wchodzi się do tej samej rzeki”³² – jak przypomina nam Heraklit.

Wprawdzie oderwaliśmy się od natury, ale przejęliśmy coś z niej i zachowujemy w naszej istocie. Odszukajmy to „coś” i wtedy odnajdziemy utraconą więź. „Naturę na zewnątrz nas znajdziemy tylko wtedy, gdy najpierw poznamy ją w nas samych”³³. Zstępując w głąb naszej istoty, znajdujemy w niej elementy, które zachowaliśmy podczas naszej ucieczki od natury. (Tu Steiner mówi o „naturze”, ale – w okresie powstania i rozwoju antropozofii właściwej – będzie mówił o „duchu”, w określeniu jej czytamy, że ma ona za zadanie „doprowadzenie ducha ludzkiego do ducha kosmicznego”³⁴.

³¹ Tamże, s. 27–28.

³² U Heraklita czytamy: „Na tych, którzy wstępują do tej samej rzeki, napływają coraz to nowe wody” – Diels-Krantz, 22 B 12; „Do tej samej rzeki [...] nie można wejść dwa razy i nie można dwa razy dotknąć tej samej zniszczalnej substancji w tym samym stanie, gdyż w skutek gwałtowności i szybkości jej przemiany rozprasza się i znowu się łączy, zbliża się i oddala” – tamże, 22 B 91 oraz „Do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy” – tamże, 22 B 49 a. Cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 94.

³³ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 28.

³⁴ R. Steiner, *Anthroposophie Leitsätze*, dz. cyt., s. (J. Prokopiuk nie podaje numeru strony). Odnależliśmy w Internecie archiwum Rudolfa Steinera a w nim pdf. tej książki. Definicja antropozofii, do której odnosi się J. Prokopiuk znajduje się na stronie 4. Por. R. Steiner, *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie Das Michael-Mysterium, Erstveröffentlichung in der Wochenschrift „Was in der anthroposophischen Gesellschaft vorgeht”*.1924/25, s. 4,

To więc w naszym „ja” znajduje się zarówno przyczyna naszego oderwania się od natury (czy ducha), jak i narzędzie powrotu do niej czy do niego. Źródło zła – źródłem lęku? Oto przykład kosmicznej homeopatii.

Ostatni akapit tego rozdziału Steiner poświęca na wyjaśnienie, że w wywodach swych świadomie nie kierował się względami na obecny stan nauki. Chodziło mu jednak, jak powiada, jedynie o zapis codziennego stanu faktycznego, o opis tego, co każdy przeżywa w swojej świadomości.

Rozdział III *Filozofii wolności* rozpoczyna się od przykładu konfrontacji między obserwacją pewnego eksperymentu (doświadczenia) a łączącym się w nim procesie pojęciowym. Aby do obserwacji tej dołączyć szereg pojęć, mających wyjaśnić ten eksperyment, musimy odczuć nie tylko taką potrzebę, ale – i to jest najważniejsze – także ten proces zainicjować i rozwinąć. A taki proces pojęciowy nie może więc zająć bez mojego udziału. Obserwacja takiego eksperymentu (jeśli go nie zapoczątkowałem) może mieć charakter mimowolny i w dużej mierze ode mnie niezależny, natomiast wyjaśniający go proces pojęciowy jest całkowicie zależny ode mnie.

Zrazu przy tym nie możemy powiedzieć, czy owa czynność wyjaśnienia jest naszą własną czynnością, czy też dokonujemy jej, wskutek jakiejś nieodwołalnej konieczności, określanej przez istniejące w naszej świadomości myśli i związki między nimi, determinowane, być może przez anatomie i fizjologię naszego mózgu.

Dla nas ważne jest pytanie: „Co zyskujemy, znajdując dla jakiegoś procesu jego pojęciowy odpowiednik?”³⁵

online: <<http://anthroposophie.byu.edu/schriften/026.pdf>>; [dostęp: 23.12.2020].

³⁵ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 30.

Istnieje głęboka różnica – pisze Steiner – między tym, jak, dla mnie, mają się do siebie części jakiegoś procesu przed i po znalezieniu odpowiadających im pojęć. Sama obserwacja pozwala prześledzić przebieg kolejnych części danego procesu, jednakże ich wzajemny związek pozostanie [mi] nieznanym, dopóki nie posłużymy się pojęciami. [...] Proces lub przedmiot, który jedynie obserwujemy, sam przez się nie mówi nam niczego o swym związku z innymi procesami lub przedmiotami. Związek ten staje się widoczny dopiero wtedy, gdy obserwacja łączy się z *myśleniem* [wy różnieniem JP].

Obserwacja i myślenie to dwa punkty wyjścia wszelkich duchowych dążeń człowieka na tyle, na ile jest on tych dążeń świadom. Czynności [zarówno] zwykłego ludzkiego rozsądku, [jak] i najbardziej skomplikowane badania naukowe, wspierają się na tych dwóch kolumnach naszego ducha [...]. Łatwo jest jednak wykazać, że wszystkie te [inne] przeciwieństwa w [dualnym świecie] poprzedzać musi przeciwieństwo dla człowieka najważniejsze: *obserwacja i myślenie*³⁶.

Jak więc widzimy, Steiner – w przeciwieństwie, na przykład do Mikołaja Biedajewa, autora „konkurencyjnej” *Filozofii wolności*³⁷ z 1911 roku, który w skrajny sposób przeciwstawia wiarę poznaniu (przede wszystkim filozoficznemu, na przykład gnozeologii – wychodzi z pozycji gnostycznej, poznawczej, nie pistycznej (wiara), to znaczy nie od objawienia człowiekowi narzuczonego, lecz od realnej pozycji egzystencjalnej,

w jakiej znajduje się człowiek od Upadku, a następnie prowadzi człowieka do wolności poznania w antropozofii, *sub specie* ewangelicznej maksymy, że tylko „gwałtownicy zdobędą Królestwo Nieba”³⁸. A zatem, w duchu kainickim, Syna Zagubionego, Steiner wychodzi od codziennego doświadczenia człowieka, od jego zdolności obserwacji i myślenia.

Tak rozpoczyna się ścieżka poznawcza Steinera: od filozofii prowadząca do antropozofii. A zaczyna się od obserwacji, postrzegania, i od myślenia – tej ludzkiej zdolności, w realizacji której człowiek współczesny ma największą świadomość (w przeciwieństwie do uczucia i woli). Dlatego też myślenie jest fundamentem filozofii Steinera i, pośrednio, także samej antropozofii. (Pamiętajmy przy tym, że obszarem, w którym dokonujemy zarówno obserwacji, jak myślenia, jest świadomość człowieka: mówienie o poznaniu, którego nie wiemy, byłoby absurdem). Tak więc Steiner w swej postawie gnoseologicznej jest zarówno empirykiem, jak i racjonalistą. Powiedzmy to jednak od razu – rzecz antycypując – że Steiner (w późniejszej fazie swych rozważań) postuluje możliwość i konieczność przemiany myślenia, z „martwego”, którym dziś się posługujemy, w „żywe”, intuicyjne. (Nie o aktualne zatem myślenie mu chodzi: ono jest tylko koniecznym punktem wyjścia).

A jeśli chodzi o obserwację, to jej potrzeba tkwi w naszej organizacji – daje ona nam dostęp do przedmiotów świata. W sensie zaś czasowym obserwacja poprzedza myślenie. Myślenie bowiem również musimy poznać przez obserwację: zrazu jest ono jednym

³⁶ Tamże, s. 30–31.

³⁷ M. Biedajew, *Filozofia swobody*, Moskwa 1911; wyd. pol.: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

³⁸ Cytat ten brzmi: „A od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni” (Mt 11,13).

z tych przedmiotów. Wszystko, co wchodzi, w obręb naszych przeżyć, dostrzegamy dopiero dzięki obserwacji. (Oto empiryczny aspekt myśli Steinera). „To dzięki *obserwacji* dana jest nam treść odczuć, postrzeżeń i oglądów, uczuć, aktów woli, obrazów sensorycznych i tworów wyobraźni, wyobrażeń, pojęć i idei, wszelkich złudzeń i halucynacji”³⁹.

„Przy powstaniu zjawisk świata – powiada Steiner – myślenie może odgrywać podporządkowaną rolę, ale przy powstaniu na ich temat poglądu, myśleniu przypada z pewnością główna rola”⁴⁰.

Jednakże myślenie jako przedmiot obserwacji jest istotnie różne od wszelkich innych rzeczy – myślenie jest tu wyjątkiem. Wszystkie inne przedmioty są dane mojej obserwacji, kiedy tylko zwrócą się do nich moje organa zmysłowe. Jednakże, myśląc o tych przedmiotach, myślenia o nich nie obserwuję jednocześnie wraz z ich obserwacją. Obserwacja myślenia – w przeciwieństwie do obserwacji wszelkich innych przedmiotów – jest, jak powiedziałem, czymś wyjątkowym. Obserwacja rzeczy jest stanem normalnym, ale w jej trakcie nie możemy jednocześnie obserwować myślenia i ich.

A jak sprawa ma się, na przykład, z uczuciami? Obserwując jakiś przedmiot i odczuwając przyjemność, jaką nam sprawia, obserwujemy ten przedmiot, ale nie owo uczucie przyjemności. Jednakże przyjemność nie pozostaje w tym samym stosunku do swojego przedmiotu, co jego pojęcie wytworzone przez myślenie. Jestem bowiem świadom tego, że pojęcie jakiejś rzeczy wytworzyłem dzięki mojej aktywności, podczas gdy jakiś przedmiot wzbudza we mnie przyjemność tak samo, jak proces, który ją

powoduje. Inaczej jest w odniesieniu do pojęcia. Mogę zapytać, dlaczego jakiś proces wywołuje we mnie uczucie przyjemności, ale nie mogę zapytać, dlaczego jakiś proces wywołuje we mnie określoną sumę pojęć. Wtedy bowiem nie chodzi mi o jego działanie na mnie. Znajomość pojęć odpowiadających przedmiotowi obserwowanemu nie mówi mi niczego o mnie. Ale poznając, czy odczuwając uczucie, które budzi we mnie ów przedmiot, dowiaduję się czegoś o sobie. Obserwując jakiś przedmiot i znajdując odpowiadające mu pojęcie, nie wypowiadam niczego o sobie, wszakże mówiąc o tym przedmiocie, że sprawia mi przyjemność, charakteryzuję także siebie samego w mojej relacji do niego.

Z punktu widzenia obserwacji nie można uczuć równać z myśleniem. Podobnie też jest z odniesieniem innych form aktywności duszy ludzkiej. Między myśleniem a nimi istnieje zdecydowane przeciwieństwo. Do szczególnej natury myślenia należy właśnie to, że jest to czynność skierowana wyłącznie na obserwowany przedmiot, a nie myślący podmiot. Do natury tej należy jeszcze to, że człowiek myślący zapomina o myśleniu, gdy myśli – zajmuje go tylko przedmiot myślenia, który obserwuje. To znaczy, że wprawdzie zauważamy, iż myślenie jest nieobserwowanym przez nas elementem naszego potocznego życia umysłowego.

Otóż przyczyną, dla której w tym życiu nie obserwujemy myślenia, jest to, że jest ono naszą własną aktywnością. Coś, czego sam nie wytwarzam, pojawia się w obrębie czegoś, co powstało bez mojego udziału, przychodzi ono z zewnątrz. Jest warunkiem wyprzedzającym mój własny proces myślowy. (Tu Steiner ma na myśli treści naszych myśli, nie zaś naszą podmiotową aktywność myślową). Rozmyślając o przedmiocie,

³⁹ R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁰ Tamże.

zwracam się ku niemu. A zajmowanie się nim to właśnie moje myślowe rozpatrywanie go. Zwracam się wtedy ku mojej aktywności, ku przedmiotowi, nie ku niej samej. Myśląc, nie spoglądam na moje myślenie, które sam wytwarzam, lecz na przedmiot, którego nie wytwarzam.

W tym samym położeniu znajduje się nawet wtedy, gdy pozwalam, by wstąpił ów wyjątkowy stan, w którym myślę o moim myśleniu. Nigdy nie mogę obserwować mojego aktualnego myślenia; przedmiotem myślenia mogę potem uczynić jedynie doświadczenia doznane w związku z moim procesem myślenia⁴¹.

W przeciwnym razie musiałbym rozdzielić się na dwie różne osoby – jedną, która myśli, drugą, która w trakcie myślenia obserwuje siebie. Jest to, oczywiście, niemożliwe. (Nawet w przypadku „roztargnienia”, rozbiegu myśli skierowanych ku dwóm różnym tematom, pojawia się rodzaj oscylacji: myślimy wtedy raz o jednym z nich, za chwilę zaś o drugim, ale nigdy nie myślimy o obu naraz). „Myślenie, które ma być obserwowane, nigdy nie jest tym, które zaangażowane jest w czynność obserwowania, lecz innym myśleniem”⁴². I jest obojętne, czy obserwuję w tym celu moje wcześniejsze myślenie, czy śledzę proces myślowy jakiejś innej osoby, czy wreszcie podejmuję jakiś fikcyjny proces myślowy. Krótko mówiąc: czynne tworzenie i przyglądanie się wykluczają się wzajemnie: nasze myślenie musi najpierw zaistnieć, byśmy mogli je obserwować.

Przyczyna tej niemożliwości jest taka sama, jak ta, która pozwala poznać nam

nasze myślenie bardziej bezpośrednio i dogłębnie niż każdy inny proces dokonujący się w świecie. Bardzo dobrze znamy charakterystyczne cechy naszego procesu myślenia, ponieważ jest ono naszym wytworem (jako proces). W przypadku myślenia znamy całym bezpośrednio zarówno kontekst, jak stosunki pomiędzy poszczególnymi przedmiotami, które możemy odkryć tylko pośrednio. Związek między pojęciami tych przedmiotów, jest dla mnie jasny, bo wynika z nich samych.

Ta przejrzysta jasność w odniesieniu do procesu myślenia zupełnie nie zależy od naszej znajomości fizjologicznych podstaw myślenia [albowiem] [o]bserwuję w myśleniu nie to, jaki proces w moim mózgu łączy pojęcie błyskawicy z pojęciem grzmotu, lecz to, co skłania mnie do ustanowienia między dwoma pojęciami relacji⁴³.

Mówimy tu o myśleniu ukazującym się nam w obserwacji naszej aktywności umysłowej, łącząc ze sobą myśli, nie kierujemy się materialnymi procesami, zachodzącymi w naszych mózgach. W czasach dominacji poznawczej postawy materialistycznej, doszukujących się fizjologicznych, chemicznych czy fizycznych uwarunkowań, czy zgoła przyczyn naszej zdolności myślenia, ludziom trudno uchwycić pojęcie myślenia w jego czystej postaci. (Mózg nie wydziela myśli, tak jak wątroba żółć). Procesy fizjologiczne i tym podobne nie są myśleniem – kto tak sądzi, nie jest w stanie wyjaśnić myślenia, ponieważ go nie widzi. Nie ma on zdolności do przedstawionego powyżej wyjątkowego stanu, który uświadomiłby mu to, co pozostaje nieświadome w trakcie wszelkiej innej aktywności

⁴¹ Tamże, s. 34.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 35.

umysłowej. Dyskusja z kimś takim byłaby jak dyskusja ze ślepyim o kolorach.

Dla każdego jednakże, kto ma zdolność obserwowania myślenia – a przy dobrej woli ma ją każdy normalny człowiek – obserwacja ta jest najważniejszą, jakiej może dokonać. Obserwuje on bowiem coś, co sam wytwarza; nie ma przed sobą zrazu obcego przedmiotu, lecz swą własną czynność. Wie, w jaki sposób powstaje to, co obserwuje; zna istniejące relacje i związki. Znalazł zatem stały punkt, z którego wychodząc, może z uzasadnioną nadzieją szukać wyjaśnienia pozostałych zjawisk świata⁴⁴.

Rene Descartes oparł całą ludzką wiedzę na stwierdzeniu: *Myślę, więc jestem*. Tylko myślenie jest czymś pewnym w człowieku i w jego życiu – wszystko może być złudzeniem lub tylko snem. Pewne jest ono dla mnie, co więcej, ja sam je wytwarzam. Co jednak znaczy owo: *więc jestem*? Aby przekonać się, w jakim sensie o jakimś przedmiocie można powiedzieć, że istnieje, wprawdzie trzeba zbadać jego związek z innymi przedmiotami. W badaniu tym uzyskam pewność dopiero wtedy, kiedy znajdę obiekt, którego sens istnienia będę mógł czerpać z niego samego. Obiektem tym jestem ja sam jako podmiot myślący, albowiem myśleniu nadaję określoną treść, wynikającą z aktywności myślowej. A wychodząc od niego, mogę zapytać: „Czy inne rzeczy istnieją w tym samym, czy innym sensie?”

Gdy myślenie czynimy przedmiotem obserwacji, wówczas do pozostałej obserwowanej treści świata dodajemy coś, co zazwyczaj uchodzi naszej uwadze; nie zmieniamy

jednak sposobu, w jaki człowiek odnosi się także do innych rzeczy. Powiększamy liczbę przedmiotów obserwacji, ale jej metoda pozostaje ta sama. W czasie gdy obserwujemy inne rzeczy, do procesów zachodzących w świecie – do których zaliczam teraz także obserwację – dołącza się także pewien proces, który jest przeoczany. Obecnie jest coś, co różni się od wszelkich innych procesów, a nie jest uwzględniane. Gdy jednak przyglądam się mojemu myśleniu, wówczas nie ma takiego nieuwzględnionego elementu. Tym bowiem, co unosi się teraz w tle, jest znowu tylko myślenie. Obserwowany przedmiot jest pod względem jakościowym taki sam, jak skierowana na niego aktywność. I to jest kolejna charakterystyczna właściwość myślenia. Gdy czynimy je przedmiotem obserwacji, nie jesteśmy zmuszeni się odwołać do pomocy czegoś jakościowo różnego, lecz możemy pozostać w obrębie tego samego elementu⁴⁵.

Tak Steiner daje wyraz ogromnej ufności w ludzką władzę myślenia – w myśleniu jako procesie jesteśmy całkowicie „u siebie”, ale też jego treści, skądinąd autonomiczne, są nam znane. Kiedy myślimy, to do myślenia nie dodajemy niczego nowego, co jest mu obce. Gdy jednak jakiś przedmiot dany mi bez mojego udziału wplątam w moje myślenie, to wykraczam poza obserwację. Wtedy powstaje pytanie: Co daje mi do tego prawo? Dlaczego przedmiotowi temu nie pozwolę po prostu działać na mnie? Jak to jest możliwe, że moje myślenie ma jakiś związek z tym przedmiotem?

Wbrew przekonaniu Schellinga, że „poznawać naturę, znaczy naturę tworzyć”, Steiner, powiada jak realista, w duchu

⁴⁴ Tamże, s. 36.

⁴⁵ Tamże, s. 37.

arystotelesowskim, że „natura już istnieje i żeby ją stworzyć po raz drugi, należałoby poznać zasady, według których powstała”⁴⁶. Albowiem naturę jeszcze nie istniejącą, można by stwarzać bez uprzedniego jej poznania.

Stworzenia przed poznaniem dokonujemy w przypadku myślenia.

Gdybyśmy chcieli czekać z myśleniem, aż je poznamy, nigdy nie zaczęlibyśmy myśleć. Musimy śmiało puścić wodze myślenia, by następnie za pomocą obserwacji tego, czego sami dokonaliśmy, osiągnąć jego poznanie. Sami stwarzamy dopiero obiekt obserwacji myślenia⁴⁷.

(W tym rozumieniu myślenie jest autonomiczne i niejako samowystarczalne, jest bytem *sui generis*).

Niejako „w przelocie” Steiner rozprawia się z zarzutem, że – w analogii do myślenia – tak samo nie możemy czekać z trawieniem, dopóki nie zaobserwujemy procesu trawienia. „Z obserwacją myślenia – powiada – dałoby się to porównać tylko wtedy, gdybym po trawieniu, zamiast rozpatrywać je myślowo, chciał je jeść i trawić. [...] [W] prawdzie trawienie nie może być przedmiotem trawienia, ale myślenie z powodzeniem może być przedmiotem myślenia”⁴⁸.

W myśleniu zatem partycypujemy, w tej części świata, w której konieczna jest nasza obecność, jeśli coś ma powstać. I tu tkwi przyczyna, dla której rzeczy przedstawiają mi się zagadkowo, bo nie biorę udziału w ich powstaniu, po prostu zastaję je gotowe. Natomiast w przypadku myślenia wiem,

jak ono powstaje. Dla obserwacji wszystkiego, co się dzieje w świecie, myślenie jest najbardziej naturalnym punktem wyjścia.

Teraz Steiner rozprawia się z pewnym „szeroko rozpowszechnionym” błędem dotyczącym myślenia.

Mówi się mianowicie, że myślenie nigdzie nam nie jest dane takim, jakim jest ono samo w sobie. Myślenie, które łączy obserwacje naszych doświadczeń i osnuwa je siecią pojęć, miałoby wcale nie być tym samym, co to, które potem ponownie wyłuskujemy z przedmiotów obserwacji i czynimy przedmiotem naszych rozważań. [...] Ktoś, kto tak wnioskuje, nie rozumie, że w ten sposób wcale nie wymknie się myśleniu. Chcąc badać myślenie, bynajmniej nie chce wyjść poza myślenie⁴⁹.

Rozróżniające myślenie, którego zrazu nie było się świadomym, a późniejsze, którego następnym razem jest się świadomym, nie zapominajmy, jest to rozróżnienie całkowicie powierzchowne, które nie ma nic wspólnego z samą rzeczą. Rzecz bowiem nie czynię inną tylko dlatego, że rozpatruję ją myślowo. Nie mogę uznać, że moje własne myślenie zmieni się wskutek tego, że je obserwuję. Nie ma żadnego powodu, żebym na własne myślenie miał patrzeć z czyjegóż innego punktu widzenia (tu Steiner mówi o jakiejś hipotetycznej innej istocie). „Cały pozostały świat rozpatruję wszak za pomocą myślenia. Czemuż miałbym więc robić wyjątek dla mojego myślenia”⁵⁰.

Toteż Steiner uważa za dostatecznie usprawiedliwione, że w swoich rozważaniach, dotyczących świata, wychodzi od

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 38.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 38–39.

⁵⁰ Tamże, s. 39.

myślenia. „W myśleniu mamy zasadę – powiada – która istnieje sama przez się. Spróbujmy zatem wychodząc od niej pojąć świat. Myślenie możemy ująć za pomocą jego samego”⁵¹. Kwestią jest tylko, czy za pomocą myślenia, możemy pojąć jeszcze coś innego.

A może, mówiąc o myśleniu, powinniśmy wyjść raczej od świadomości – bez niej przecież nie ma myślenia. Jednakże, chcąc wyjaśnić związek pomiędzy świadomością a myśleniem, muszę o nim pomyśleć. Oczywiście, nie można powołać myślenia do istnienia, nie powoławszy wpierw do istnienia świadomości. Filozof przecież musi szukać bezpiecznej podstawy, która da mu możliwość zrozumienia tego, co już istnieje. Wpierw musimy zdobyć wiedzę o naszym myśleniu, dopiero potem zastanowimy się – mając je za narzędzie – czym jest nasza świadomość.

Wpierw też musimy zbadać nasze myślenie neutralnie, nie odnosząc go do myślącego podmiotu czy (jakkolwiek) myślanego przedmiotu. Aby wyjaśnić świat, trzeba wyjść nie od pierwszych elementów w porządku czasowym – to Stwórca musiał przede wszystkim wiedzieć, jak stworzyć nośnik dla myślenia, lecz od tego, co jest nam dane jako najbliższe, najbardziej wewnętrzne. (W swym późniejszym rozwoju, Steiner postawę taką uzna za przejaw *Bewusstseinsseele* – „duszy samoświadomej” – która rozwinęła się w Europie począwszy od XV wieku). Naszych rozważań nie potrafimy rozpocząć od początków świata, lecz wpierw powinniśmy poznać to, co nam najbliższe. „Dopóki filozofia przyjmować będzie wszelkie możliwe zasady, takie jak atom, ruch, materia, wola czy nieświadomość, zawieszona będzie w próżni”⁵². Dopiero, gdy filozof

uzna, że to, co absolutnie ostatnie, jest dla mnie pierwszym, będzie mógł poznać siebie i świat. A tym absolutnie ostatnim jest myślenie.

Ale – powie ktoś – nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy nasze myślenie jest słuszne. „Myślenie jest faktem – jako cokolwiek innego – a mówienie o jego słuszności czy niesłuszności nie ma sensu”⁵³. Można wątpić, czy z pomocą myślenia o świecie można coś odkryć, ale nie można wątpić w słuszność myślenia samego w sobie. [Czyż bowiem myślenie nie jest czymś najpewniejszym – bo jesteśmy w nim najbardziej świadomi (inaczej na przykład niż w uczuciach i aktach woli)].

W nowym wydaniu *Filozofii wolności* z 1918 roku znajdujemy jeszcze następujący „Dodatek”.

Możemy jednak spotkać się z takim oto zarzutem. «Gdy myślę o róży, to przecież wyraża się przez to tylko stosunek mojego Ja do róży, podobnie jak wtedy, gdy odczuwam piękno róży. W trakcie myślenia zachodzi relacja między Ja a przedmiotem, tak samo jak, na przykład, w trakcie odczuwania czy postrzegania»⁵⁴. Zarzut ten jednak nie zauważa, że w trakcie myślenia, Ja, od każdym względem, stanowi jedną istotę z tym, co wówczas działa. Inaczej jest w przypadku każdej innej czynności duszy. Odczuwając przyjemność i obserwując rzecz subtelniej, dobrze rozróżniam, w jakim stopniu moje „ja” stanowi jedność, z tym, co działa, a w jakim stopniu jest w nim element bierny, tak że przyjemność po prostu mu się jawi. Podobnie jest z innymi formami aktywności duszy. Nie wolno jedynie mieszać „przeżywania obrazów duszy” z przetwarzaniem

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 41.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

myśli, dzięki myśleniu. Pierwsze z nich jawią mi się na podobieństwo obrazów sensorych – nie jest to wszakże myślenie. Ale wtedy w myśleniu tym przejawia się także wola, mamy tu więc do czynienia także z wolą myślenia. Wszakże można by wtedy jedynie powiedzieć, iż rzeczywiste myślenie musi być zawsze chciane. Ale stwierdzenie te nie ma związku z przedstawianą tu charakterystyką myślenia. Niechby nawet istota myślenia wymagała, żeby było ono chciane, rzecz jednak w tym, że nic, co dokonuje się, co nie jawiłoby się „ja” jako całkowicie jego własna, w pełni ogarniana przez nie czynność, nie jest chciane. Jest nawet tak, że ze względu na zaznaczoną tu naturę myślenia jawi się ono obserwatorowi jako całkowicie chciane.

Inny zarzut głosi, że o myśleniu nie można mówić tak, jak tu mówimy, gdyż to – jak sądzimy – co obserwujemy tu jako myślenie, jest tylko pozorem. W rzeczywistości bowiem obserwujemy jedynie rezultaty nieświadomej czynności, która leży u podstaw myślenia. Nie mogąc obserwować owej czynności, łudzimy się, że obserwowane myślenie istnieje samo przez się.

Ktoś, kto wysuwa taki zarzut – powiada Steiner – nie uwzględnia faktu, że tym, co, tkwiąc w myśleniu, obserwuje *swą* czynność, jest samo Ja. [...] Nie, kto w myśleniu, chce widzieć coś innego niż przejrzystą czynność zrodzoną w samym Ja, ten wprawdzie musi zamknąć oczy na prosty, dostępny obserwacji stan faktyczny, by móc następnie umieścić u podstaw myślenia jakąś hipotetyczną czynność. Ktoś, kto nie zamyka oczu na fakty, musi przyznać, że wszystko, co w ten sposób dodatkowo „dołącza myślowo” do myślenia, oddala go od istoty tej czynności⁵⁵.

⁵⁵ Tamże, s. 42–43.

Bezstronna obserwacja dowodzi, że do istoty myślenia nie można dorzucać niczego, czego nie znajdujemy w nim samym. Opuszczając dziedzinę myślenia, nie można dojść do tego, co rodzi myślenie.

Pierwszym chronologicznym doświadczeniem w procesie poznania jest według Steinera poznanie zmysłowe. (Od razu jednak musimy powiedzieć, że Steiner, mówiąc już w późniejszych czasach o zmysłach człowieka, wymienia ich 12, w tym 3 z nich to zmysły нефизyczne. Zmysły te to w antropozoficznej nauce o człowieku: 1. zmysł *witalny*, informujący o kondycji całego ciała człowieka, 2. zmysł *równowagi*, dający człowiekowi orientację w przestrzeni, 3. zmysł *dotyku*, przekazujący cielesną reakcję na świat, 4. zmysł *ruchu* (własnego), umożliwiający cielesny kontakt ze światem zewnętrznym, 5. zmysł *wzroku*, umożliwiający nam ogólne postrzeganie świata, 6. zmysł *węchu* (najstarszy), informujący o stanie otaczającego nas powietrza, 7. zmysł *smaku*, najbardziej fizyczny ze zmysłów, 8. zmysł *temperatury* – wyczuwający ciepło i zimno, 9. zmysł *słuchu*, najsubtelniejszy z nich, 10. zmysł *postrzegania mowy ludzkiej*, informujący o zauważaniu mowy ludzkiej, pierwszy ze zmysłów duchowych, mówiący o istnieniu wyższej naturze ludzi, 11. zmysł *postrzegania myśli ludzi*, drugi z nich, dający dostęp do ich pojęć i wyobrażeń, 12. zmysł *postrzegania „ja” innych ludzi*, ich afirmacje i negacje, sympatie i antypatie. – Trzy pierwsze z nich łączą się z wolą, trzy drugie – z uczuciami, trzy trzecie – z myśleniem. Zmysły duchowe mają swe organy w ciele eterycznym człowieka⁵⁶

⁵⁶ Por. R. Steiner, *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*, Stuttgart 1919, s. 124–125.

BIBLIOGRAFIA

- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Wydawnictwo Otrhdruk, Białystok 1995.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, 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.
- Ruyer R., *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie” 1982, nr 3–4 (128–129).
- Steiner G., *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Steiner R., *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*, Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz 1960.
- Steiner R., *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte. 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 1

(Summary)

This text is an editorial elaboration of the typescript about Rudolf Steiner's *Philosophy of Freedom*. Prokopiuk discusses the first part of *Philosophy of Freedom*, which is titled as "Knowledge about Freedom". Steiner connected the issue of human freedom with epistemological issue of his cognition limits. He criticized agnostic philosophy – especially Immanuel Kant's works. He also referred to the achievements of German philosophical idealism (Johann Gottlieb Fichte,

Georg Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer) and found his own epistemological gaze. By him, the base of human cognition and freedom, depends on the ability to perceiving own thoughts. Prokopiuk also considers the issue of power and weakness of thinking in works written by other authors: George Steiner, Erich Voeglin and Lev Shestov.

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

Słabość i moc myślenia

Część 1

(Streszczenie)

Tekst jest redakcyjnym opracowaniem masywnym Jerzego Prokopiuka na temat *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera. Prokopiuk omawia w nim pierwszą część najważniejszego dzieła Steinera zatytułowaną „Wiedza o wolności”. Steiner łączy w niej zagadnienie istnienia ludzkiej wolności z epistemologicznym zagadnieniem granic ludzkiego poznania. Autor *Filozofii wolności* w polemice z agnostyczną filozofią Immanuela Kanta, nawiązując do dokonań niemieckiego idealizmu filozoficznego (Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Hegel, Artur Schopenhauer), wypracowuje własne stanowisko

teoriopoznawcze. Według Steinera fundamentem ludzkiego poznania, a co za tym idzie ludzkiej wolności, jest umiejętność postrzegania własnego myślenia, prowadząca do poznawania istoty rzeczywistości, jaką jest duch. Prokopiuk, oprócz omówienia stanowiska Steinera, bierze pod uwagę rozważania na temat siły i słabości myślenia w pracach takich autorów jak George Steiner, Erich Voeglin oraz Lew Szestow.

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 są 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 jest również autorem kilkuset tekstów. Ich tematem jest przeważnie ezoteryka w swoich historycznych i teraźniejszych przejawach. Jego głównym źródłem inspiracji jest antropozofia, z którą zapoznał się za pośrednictwem Roberta Waltera, a także Jungowska psychologia głębi, interpretowana jako dwudziestowieczna gnoza. Prokopiuk od lat 80-dziesiątych XX wieku wypowiadał się o tak zwanym paradygmacie

wyobraźni, czyli przemianach we współczesnej nauce, zwiastujące nadejście Nowej Ery, zwanej również Erą Wodnika. Wiedza ezoteryczna, nie wykluczająca wiedzy o ezoterocyce, pozwala mu również na interpretacje dzieł sztuki – głównie literatury pięknej. Prokopiuk publikował swoje teksty w różnych czasopismach (od akademickiego „Przeglądu Filozoficznego: Nowa Seria” 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 przyznaje 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, stara się rozwiązać za pośrednictwem gnozy lateralnej, zakładającej istnienie i możliwość tworzenia własnych światów alternatywnych.