

Berichten

VAN DE WERKGROEP VOOR
FILOSOFIE EN ANTHROPOSOFIE

BERICHTEN

van de Werkgroep voor Filosofie en Anthroposofie

Derde jaargang, nummer 2, december 1987.

De Berichten verschijnen twee maal per jaar.

Het jaarabbonnement bedraagt tien gulden, te voldoen op gironummer 7112 ABN Den Haag, ten name van J.H. Huisman, rekeningnummer 56 63 11 313.

Het nemen en opzeggen van het lidmaatschap geschiede bij het redactieadres: P.Blomaard, Badhuisweg 104, 2587 CM Den Haag, 070-558289.

INHOUD:

- Die Entdeckung des Ich
Die Bedeutung der Dissertation Rudolf Steiners
door Gustav Troberg
- De impuls van het Duitse Idealisme en de Anthroposofie
door Tom van den Muijsenberg
- Een inleiding in het werk van Herbert Witzgenmann
door Tom Saat
- "Die Philosophie wieder in die richtige Bahn zu bringen"
door M. van der Dussen

VOORWOORD

Geachte lezer,

Dit tweede nummer van het jaar 1987 staat in het teken van de activiteiten die er dit jaar geweest zijn of geweest hadden moeten zijn.

In het voorjaar werden in Den Haag drie voordrachten over het boek "Wahrheit und Wissenschaft" gehouden, naar aanleiding waarvan wij een artikel over dit boek van Gustav Troberg (met toestemming van het Verlag am Goetheanum, dat dit artikel publiceerde in "Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie", 1951) hier aan U doorgeven.

In Dornach vond in mei een zeer inspirerende bijeenkomst plaats over de verhouding van R. Steiner tot het Duitse Idealisme; drs. T. van den Muijsenberg doet hiervan verslag. Daar Steiners dissertatie "Wahrheit und Wissenschaft" nauw bij het Duitse Idealisme aansluit, houdt dit verslag met Trobergs artikel ook rechtstreeks verband.

Het opstel van T. Saat over Herbert Witzenmanns uitwerking van Steiners kenniswetenschap was geschreven met het oog op het in november met hem te houden Seminar, dat wegens bronchitis niet doorging. Hopelijk zullen we H. Witzenmann herfst volgendjaar alsnog mogen ontvangen.

De heer M. van der Dussen, die sinds bijna een kwart eeuw zich aan de door Steiner gestelde taak wijdt, om de categorieën van Aristoteles als wereld-alfabet te begrijpen, wijst n.a.v. een onlangs gepubliceerde voordracht van Steiner op het belang van Aristoteles voor de filosofie en geeft in korte trekken de richting weer, waarin hij het begrijpen van de categorieën gezocht heeft.

Wegens het niet doorgaan van enkele geplande activiteiten is er voor het komende voorjaar nog geen programma. Mocht er toch iets georganiseerd worden, dan zullen we dat nog langs andere wegen bekend maken.

Pim Blomaard

op aarde in drie fasen. Voor de fase van het leren geldt de logika, voor die van het werken de fysika, voor die van het gaan begrijpen van schepping en mens de ethika. Die fasen doen zich gedrieën reeds in elk geringste herkennen. De logika - Fysika - Ethika, doorbroken en omvat wordt hun volgorde door Metafysika.

Eerst zagen wij naar de successieve opbouw van de mens in vier wezensdelen uit de kosmos. Nu zagen wij ook de driedelige mens, zoals deze op aarde voor ons staat. Duidelijk mag zijn geworden het onderscheid tussen filosofie als de tijdelijke dekmantel en hetgeen zij bemantelt: de grote lijnen in de schepping van ons universum, dezelfde als in Rudolf Steiners 'Die Geheimwissenschaft im Umriss'. De anthroposofie ligt in Aristoteles' werk verborgen; waarlijk ontplooid kon zij eerst door Rudolf Steiner worden. Men kan zeggen: in Aristoteles' werk ziet men de anthroposofie in een ver, maar helder perspectief.

Uit de citaten in mijn boek 'Aristoteles, nieuw onderzoek naar de betekenis van zijn categorieën' (bij De Slegte) mag de 'volgorde' in het oog springen, samen met de kosmische wetmatigheden, - die ook op aarde erkend willen worden. Zeer zeker is Aristoteles' werk daarmee niet uitgeput; zo is bijv. de geheimtaal van zijn Meteorologika nog niet gedecodeerd. En zo veel meer nog. Het boek geeft dus geen anthroposofie; die lezen we bij Steiner. Dat doen nog niet de duizenden die nu van node hebben dat vanuit de anthroposofie "die Philosophie wieder in die richtige Bahn gebracht wird". Daartoe zal een naar buiten brengen nodig zijn, buiten alle werkgebieden om, als het ware in 'hagepreken'. Wanneer dat eniger mate bereikt zal zijn, kan bijvoorbeeld het gamma der wetenschapsgebieden een zekere ordening deelachtig worden. En vanwege het terugzien naar een heldere taal, zullen taalexcessen verdwijnen. Sterren plegen hun taal, ons voedsel, ons voor te houden als wij ontwaken.

M. van der Dussen

wandeld, en wel doordat de namen van de categorieën in hun 'leegheid' volkomen neutraal zijn en niet pardoos op Engelen of Goden wijzen.

De -ongetwijfeld geheime, althans bedekte- waarde van 'volgorde', die overigens reeds door Trendelenburg (1846) onderstreept werd, spreekt ook uit het moment waarop Aristoteles een weer ander begrip inlast, zijn 'steresis'. De volgorde duidt op opbouw; maar ergens in de opbouw -van ons universum- treedt terscholing van de mens ook wanorde op. Dat geschiedt door wat bij Aristoteles heet de 'tegenstellingen'. Van de vijf door hem ontwikkelde is 'steresis' op één na de belangrijkste. Deze naam duidt tegelijkertijd op het wezenlijke en zijn uitwerking. De uitwerking is: tekort door beroving. Maar wat is het wezenlijke? Gevolg en oorzaak zijn daar één,- daar: in het kosmologische. Hier, op aarde, speelt tijd een rol. En wij zien dat Aristoteles het steresis-begrip beschrijft daar waar het in het tijdelijke zal optreden. Dat is na zijn beschrijving van energieën en voor zijn beschrijving van dunamis, ergo op de overgang van de categorieën kwantiteit/kwaliteit naar de categorieën verhouding/ruimte/tijd.

Zo heeft Aristoteles het in zich gesloten wereldbouwwerk in beginsel reeds omschreven met behulp van slechts drie groepen van begrippen, aanleidingen en beginnen. Deze beschrijft hij evenals de tegenstellingen. Hun geheel vormt zijn in zich gesloten gedachtenbouwwerk.

De waarde van 'volgorde' werd vaak niet onderkend of genegeerd. Het negeren geldt soms, helaas, de aanwijzingen die Rudolf Steiner gaf, hier ten aanzien van de categorieën. - Steiner noemde de categorieën tweemaal, in de zelfde volgorde als bij Aristoteles aan het begin van zijn werk, inleidend, beperkt. Al vroeg werd er gekibbeld over de authenticiteit van delen van zijn boeken of van een heel boek. Een belangrijke uitspraak werd omstreeks het jaar 200 gedaan: Als Aristoteles' categorieënboek als onecht wordt verworpen, dan is zijn werk onthoofd.

Ook in de gehele opbouw van zijn werk, het corpus aristotelicum, is telkens een wetmatigheid herkenbaar. Wij gaan voorbij aan de vraag of die opbouw van hemzelf afkomstig is of verricht werd door een verzamelaar van zijn boeken zo'n driehonderd/jaren na Aristoteles. Zo'n wetmatige opbouw leefde lijfelij in de mens van toen. Het betreft de 'indeling' van het mensenleven

Die Entdeckung des Ich

Die Bedeutung der Dissertation Rudolf Steiners

Dr. Gustav Troberg

Will man irgendein philosophisches Werk gründlich beurteilen, dann hat man zu zusehen, wie es innerhalb des Ganzen der Philosophie als Wissenschaft darinsteht und an welchem Punkte ihrer Entwicklung es auftritt. Betrachtet man so — systematisch und historisch — die Dissertation, die Rudolf Steiner im Jahre 1891 in Rostock bei Heinrich von Stein einreichte, dann wird man die Entdeckung machen, daß ihr eine einzigartige Bedeutung zukommt. Sie trug den Titel «Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre» und den Untertitel «Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst.» Im folgenden Jahre erschien sie als Buch unter der gewichtigen Bezeichnung «Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit.» Hinzu gekommen war die «Vorrede» und das Kapitel «Praktische Schlußbetrachtung» Das erste Blatt enthält die Widmung: «Dr. Eduard von Hartmann in warmer Verehrung zugeeignet.» Dieser hatte 1889 ein Werk über dasselbe Thema veröffentlicht «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.» Auf dieses, aber nicht nur auf dieses sondern auf das gesamte erkenntnistheoretische Bemühen seiner Zeit, das gerade in den achtziger Jahren ein Höchstmaß an Intensität erreichte, bildet die Dissertation die Antwort.

Daß die Erkenntnistheorie im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts im Vordergrund des philosophischen Interesses stand, ergab sich mit Notwendigkeit. Kant hatte von erkenntnistheoretischem Ausgangspunkte her das gesamte philosophische Denken auf eine neue Höhe erhoben. Die Entwicklung führte aber in kritischer Auseinandersetzung mit ihm sofort über ihn hinaus und zwar — was gewöhnlich zu wenig beachtet wird — in zwei Richtungen: in eine rationalistisch-metaphysische im deutschen Idealismus und in eine empiristisch-erkenntnistheoretische in der Suche nach einer «Fundamental-» oder «Elementar-» oder einer «grundwissenschaftlichen» Philosophie. Das Hauptinteresse lenkten naturgemäß die großen Denker J. G. Fichte, Schelling und Hegel auf sich. In der Gestalt der Hegelschen herrschte die Philosophie unbestritten bis gegen die Jahrhundertmitte. Ihr Zusammenbruch erzeugte weitgehend das Gefühl der Ratlosigkeit. Die Philosophie schien endgültig ihre führende Rolle ausgespielt und an die Naturwissenschaft übergeben zu haben. Von ihr schien nichts mehr übrig zu bleiben als ihre bisherige Geschichte. Da erscholl in den sechziger Jahren, ausgehend von Otto Liebmann, der Ruf: Es muß auf Kant zurückgegangen werden! Darin lag die sehr richtige Einsicht, daß die Aufgabe, die sich Kant gestellt hatte, noch einmal in Angriff genommen werden müsse und zwar ungleich kritischer,

als dies bis dahin der Fall gewesen war. So entstand von da an auf dem deutschen Sprachgebiet eine ausgedehnte erkenntnistheoretische Literatur mit dem Ziel, die «Grundfragen der Erkenntnistheorie» wirklich zur Lösung zu bringen. In diese Epoche wuchs der junge Steiner, der schon mit fünfzehn Jahren Kant zu studieren begonnen hatte, hinein, als er im Jahre 1879 in Wien die Hochschule bezog. Die Bedeutung jener «Grundfrage», wie sie nun gestellt werden mußte, wird ersichtlich, wenn man diese Zeit im Gesamtrahmen der Philosophie der Neuzeit betrachtet.¹

Die Erkenntnisentwicklung der Neuzeit ist ohne Frage gelenkt vom Willen zur *Erfahrung*. Das gilt auch — was vielfach zu wenig beachtet wird — für die Philosophie. Nun muß man sich von vornherein klarmachen, daß unsere Erfahrung eine zweifache ist: eine äußere oder Sinneserfahrung und eine innere oder Selbst-Erfahrung. Beide stehen einander selbständig gegenüber. Die zahlreichen Versuche, die eine auf die andere zurückzuführen, sind immer wieder gescheitert. Die Ausbildung der Erfahrungswissenschaft in der Neuzeit hätte deshalb an sich ebensogut von der inneren Erfahrung aus erfolgen können wie unter Zugrundelegung der Sinneserfahrung. Die Tendenz dazu war offenbar auch vorhanden, jedenfalls kamen ihr starke innere Erlebniskräfte entgegen, wie die Mystik und Theosophie jener Zeit in Deutschland und Italien beweisen. Allein gerade das, worauf es dabei vor allem ankam, die Erziehung zu äußerster Strenge der Begriffs- und Vorstellungsbildung, wäre sicher so nicht erreicht worden. Halten wir aber einmal an dem Gedanken fest, daß die Ausbildung der Erfahrungswissenschaft nach zwei Richtungen hin möglich — und notwendig — ist, daß sie aber zunächst mit einer gewissen Notwendigkeit nach der einen Seite ging, dann verstehen wir erst, welche Aufgabe der Philosophie in der Neuzeit eigentlich gestellt ist: sie bildet das *Mittelglied* zwischen der Erfahrungswissenschaft der Welt der Sinne und der Erfahrungswissenschaft der Welt des Geistes dadurch, daß sie *das Prinzip der Erfahrung auf dem rein gedanklichen Felde zu verwirklichen hat*. Sie hat «die Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst» herbeizuführen und damit die Antwort zu geben auf die Frage nach dem *Wesen von Wahrheit und Wissenschaft*, also «Wissenschaftslehre» oder «Grundwissenschaft» zu sein. — Die Notwendigkeit zu solcher Neukonstituierung der Philosophie wurde aber nicht überall im Abendlande als Impuls erlebt und so haben wir seither eine Zweiteilung: auf der einen Seite das Fortbestehen der Scholastik im Neuthomismus, auf der andern die eigentlich neuzeitliche Entwicklung.

Diese setzte nun — was ja nach dem Gesagten keineswegs verwunderlich ist — gleichzeitig von den beiden Polen der Erfahrung her ein: vom gedanklichen Eingehen auf die Sinneserfahrung im *Empirismus* und vom gedanklichen Eingehen auf die Selbst-Erfahrung im *Rationalismus*.² Beide Strömungen hatten im Grunde dasselbe Ziel: *zu dem klaren und sicheren Ausgangspunkte allen Erkennens zu kommen*; darin liegt aber das gewichtige *Problem des «Ansatzes»* mit der Forderung der schlechthinigen *Voraussetzungslosigkeit*. Beide mußten darum auch eines Tages zusammen-treffen und durch einen verbindenden Gesichtspunkt überhöht werden, was in der

Hier ter voorlopige toelichting: zij zijn twee van de vier —in de Fysika nog drie, maar in de Metafysica definitief vier— archai of beginselen, beter 'beginnen'. De van oorsprong latijnse vertaling van archai in 'Prinzipien', principes, is vaak misleidend. Aristoteles sprak van de 'archai kai aitiai' beginnen en oorzaken (beter: aanleidingen). Ook ten aanzien van deze begrippen (twee groepen van elk vier) meende men vaak, zij duiden op hetzelfde. Een gewoon-nauwkeurige lezing van één bepaald zinnetje bij Aristoteles haalt hen definitief uit elkaar, maar neen, dat paste niet in het materialistische tijdperk.

Ook de volgorde waarin Aristoteles zijn vier 'beginnen' behandelt spreekt boekdelen (Heidegger zou ook hier zeggen: ..macht ganze Bibliotheken philosophischer Literatur überflüssig). De vier 'beginnen' zijn, zo laat zich op den duur uit de vele passages herkennen, in de ousia-sfeer. Zij komen neer, in hun volgorde. De vier aitiai kunnen worden beschouwd als kenmerken van 's mensen leven en handelen op aarde; zij kunnen niet hier in het kort worden behandeld. Herkenbaar is echter dat zij een neerslag of spiegeling zijn van de 'beginnen': hier op aarde.

In dit verband mag naar voren worden gebracht dat de arts Eugen Berthold in het tijdschrift 'Natura', de nummers 11/12 van 1932, een meesterlijk opstel schreef onder de titel 'Aristoteles und die Entwicklung des abendländischen Denkens'. Nu zijn de vier voordrachten 'Das Osterfest als ein Stück Mysteriengeschichte der Menschheit' van april 1924, waarin voor de eerste maal Rudolf Steiners aanwijzingen omtrent de categorieën werden gegeven, eerst in het jaar 1934 voor het eerst gedrukt uitgegeven, zodat die aanwijzingen Berthold waarschijnlijk niet bekend waren. Maar hij zag de door Aristoteles bedekgehouden verbanden tussen de vier aitiai en de vier archai, deze als de vier Schepper-Hiërarchieën: Thronoi, Kuriotetes, Dunameis, Exousiai. In feite zijn de categorieën de sleutel op die allergrootste verhoudingen. Berthold had die sleutel niet nodig!

Met het bezigen van de namen dezer vier zeer hoge hiërarchieën wordt hier de omgrenzing van het filosofisch denken, zoals deze nu nog geldt, overschreden. Wanneer voor de verbanden tussen archai en aitiai categorieën in hun hoedanigheid van 'verbanden' worden tussengeschoven, dan wordt een langzamer weg be-

anthroposofie hem geleidelijk aan in de kosmos doen thuis voelen. 'Sternstunden' kunnen we de categorieën dan noemen.

Voor de goede orde worden de categorieën hier nogmaals opgesomd, en wel als een viergelaagdheid: ousia staat alleen, de drie volgende groepen (van telkens één meer) bestaan uit reeds op het oog als bij elkaar horende herkenbare begrippen:

ousia (essentiële substantie)

kwantiteit - kwaliteit

verhouding - ruimte - tijd

zijn - hebben - doen - lijden

Deze indeling of ook deze wijze van opstelling staan niet bij Aristoteles. Men zou kunnen veronderstellen dat dit wel door hem ongeveer zo werd getekend, maar daarvoor is geen bewijs te vinden en ook niet nodig. Beide, indeling en wijze van opstelling, zijn hulpmiddel om zijn filosofie, haar karakter en strekking, zowel te ontdoen van de geheimhouding die hij had aanvaard, als geheel te openbaren. Alleen daardoor kan filosofie worden tot het on-moeilijke van het denken voor en door ieder mens en kan zij herkend worden als de 'plattegrond' van de anthroposofie. Alleen, deze beschouwingswijze vergt een andere wijze van lezen naast het tot nu toe voor-, zo niet overheersende analyserende lezen. Dit blijft nodig, is filosofisch, tekst-kritisch enz., is door de eeuwen heen grondig gedaan, mogelijk eerst recht grondig toen, in de aanvang van de 19e eeuw, Aristoteles' werk -zo leert Steiner- in het geheel niet meer als meditatiestof werd herkend. Toch heeft dat modern grondige naast het verloren zijn gegaan van het beleven van de genetisch-etymologische werking van het oude Grieks als voordeel opgeleverd dat er vele vertalingen ontstonden. - die veelal niet bepaald identiek zijn. Door nu bijvoorbeeld van de Fysika en vooral de Metafysika twee duitse en twee engelse vertalingen naast elkaar te leggen -met af en toe een blik op het Grieks- kan men de in het oog springende, belangrijke passages met elkaar vergelijken en kan het nu duidelijk worden wat Aristoteles uiteindelijk bedoelde met zijn termen 'entelecheia' en 'energeia'. Men begreep, voorzover dat als begrippen kan worden aangemerkt, zij horen hecht bij elkaar, doch dan zouden ze maar op hetzelfde duiden; op wat eigenlijk?-

Idee des *Kritizismus* zum Ausdruck kommt, die zuerst *Kant* erfaßte. Ein Vergleich des Einsetzens beider Strömungen führt am raschesten zur Erkenntnis des Schwerpunktes der ganzen Entwicklung bis ins 19. Jahrhundert.

Bacon, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts sein Reformprogramm entwarf, um dessen empiristischer Tendenz willen man ihn als den Inaugurator des Empirismus bezeichnen muß, war von dem Bewußtsein erfüllt, daß es sich nun um eine völlige Erneuerung und Wiedergeburt der Wissenschaften handle und zwar von ihren untersten Grundlagen an. Über diese mußten in beiden Lagern der Philosophie ganz entgegengesetzte Auffassungen herrschen. Für *Bacon* stand fest, was später *Locke* scharf fixierte, daß die ersten Erkenntnisse keine allgemeinen Sätze, sondern nur einzelne Eindrücke sein könnten.³ Gerade das Gegenteil mußte für *Descartes* gelten.

Er mußte sich sagen: soll die Philosophie Wissenschaft sein, so kann sie das nur im Sinne der Mathematik sein. Das heißt, sie muß von durch sich selbst gewissen Wahrheiten ausgehen, die zuletzt eine oberste grundlegende Erkenntnis voraussetzen. Die Bemühungen um solchen Zusammenhang von Wahrheit kennzeichnet in gewissem Sinne die Entwicklung des Denkens von *Descartes* bis zu *Hegel*, während auf der Seite des Empirismus die Philosophie sogleich die Form annahm, die ihrer Zielsetzung in der Neuzeit vor allem entspricht: die der *Erkenntnistheorie*.⁴ Doch mußte diese inhaltlich so lange fragmentarisch bleiben, als das Denken auf der Seite der Selbst-Erfahrung nicht in sie - unter rein erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt - einbezogen wurde. Denn was man auch immer gegen *Descartes'* Methode sagen mag, dadurch daß er von der Ich-Erfahrung ausging, machte er zwei grundlegende Entdeckungen. Einmal die der auf sich selbst beruhenden Natur des Denkens; er deutete sie freilich falsch, d. h. faßte sie metaphysisch auf. Dann die des engsten Verbundenseins des Wesens des Denkens mit dem Wesen des Ich. Er erkannte, daß das denkende Bewußtsein eine höhere Stufe der Wachheit oder der Bewußtheit darstelle als jede andere. Die Entdeckung des Denkens auf der Seite des Rationalismus, so unvollkommen sie auch zunächst ausfallen mußte, ging also sogleich nach zwei Seiten: nach der des Ergebnisses des Denkens, also der des Gedankens, und nach der Seite des Denkens als Tätigkeit, d. h. des Selbstes oder Ich. Der Münchner Philosoph *Kurt Schilling* kennzeichnet diese Doppeltatsache mit folgenden Worten: «Was aber ist mit dieser unbezweifelbaren und absoluten Gewißheit des Selbstbewußtseins bei *Descartes* gegeben? Das unermeßliche Reich des Gedankens in seiner unbedingten Selbstständigkeit. Alles, was ich denke, ist wirklich, wenn auch nicht als Gegenstand, so doch als Gedanke. Der Gedanke ist frei, weil er nicht von dem abhängen kann, was von ihm wegdenkbar und in seiner Realität bezweifelbar ist: den Gegenständen. In den Gedanken aber liegt zugleich die absolute Freiheit und Selbstständigkeit meiner selbst: *Ich* bin wesentlich *res cogitans*, eine denkende Wirklichkeit, das ist die erste unverlierbare Wahrheit der Philosophie, die sie im Versuch des radikalen Zweifels erfahren hat.»⁵

Im Ringen *Descartes'* um eine oberste, unbezweifelbare Wahrheit, bzw. einen Zusammenhang solcher kommt aber nun jenes Interesse an der Philosophie zum Aus-

druck, das auf der Seite der reinen Erkenntnistheorie, die im engsten Zusammenhang mit dem Phänomen der Wissenschaft als solcher steht, nicht unmittelbar sich geltend machen kann: die *existentielle* Sorge um den Menschen. Kurt Schilling weist darauf hin, daß es sich in der Begründung des Descartes'schen Zweifels nicht um «eine bloße harmlose erkenntnistheoretische Fiktion, wie ihn das 19. Jahrhundert verstanden hat», handelt: «Descartes rechnet», wie Gerhard Krüger gezeigt hat, «ganz ernsthaft mit einer inneren Bedrohung des menschlichen Wesens nach Art einer alles verwirrenden, dauernd habituellen Geisteskrankheit (genauer Gedächtnisverwirrung) aller Menschen.» Damit hat Descartes «die ganze traditionelle christliche Beziehung zu Gott als einem guten Schöpfer in Frage gestellt.» So geht es ihm letzten Endes um eine «*Neubegründung*» der Beziehung des Menschen zu Gott.»⁶ Es ist ohne Frage von grundlegender Bedeutung, diesen ins letzte der menschlichen Existenz gehenden Impuls in der Philosophie da aufleuchten zu sehen, wo sie daran geht, im Einklang mit der sich entwickelnden Erfahrungswissenschaft sich selbst neu zu begründen, d. h. sich auf sich selbst zu stellen, also ihre bisherige Nahestellung zur konfessionellen Theologie aufzugeben.

Damit lassen sich die entscheidenden Themen der Philosophie der Neuzeit im Zusammenhang überblicken: es sind einmal alle im Erkenntnisprozeß als solchem liegenden Probleme; dann aber die Frage nach dem Sein und Wesen des Ich, des menschlichen Selbstes — mit ihrer ganzen Hintergründigkeit, die in den drei traditionellen Grundbegriffen der Metaphysik «Gott, Freiheit und Unsterblichkeit» zum Ausdruck kommt. Den Nerv der Entwicklung trifft man wohl, wenn man darauf sieht, welche Rolle der Ich-Begriff auf beiden Seiten gespielt hat.

In der Linie des Rationalismus wurde die Bedeutung des Ich immer größer. *Leibniz* kommt über die Auffassung der Substanz als *être capable d'action* zu seinem kosmologischen Grundbegriff der Monade, der nur von der Ich-Erfahrung aus entwickelt sein kann. *Kant* tut nun den bedeutenden Schritt, der überhaupt erst den deutschen Idealismus möglich machte, zu unterscheiden zwischen dem empirischen Ich und dem reinen Ich, das er auch «das reine Bewußtsein» oder das «reine Selbstbewußtsein» nennt. Es hat die Funktion der «transzendentalen Apperzeption», d. h. die der Ursynthesis. Es besteht allein in dem Gedanken «Ich denke», der alle unsere Vorstellungen begleitet. Man bedenke den Schritt von Descartes zu Kant: während jener an die Feststellung «Ich denke» sogleich die der Existenz knüpfte, bleibt Kant beim «Ich denke» stehen und erfaßt darin eine logische Funktion, ja die *logische Grundfunktion* überhaupt. Aber auch ihm gelang es nicht, aus der Charakterisierung des reinen Ichs alle empirischen Momente auszuschließen, und so wurde nun gerade die darin liegende Problematik der Ausgangspunkt der Entwicklung über Kant hinaus, und zwar, wie schon betont, nach beiden Seiten. Und was bei Kant nur oberste transzendente Funktion war, wird nun bei *Fichte* «unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit.»⁷ Das Ich wird also hier zuletzt zum «*Prinzip der Welt*», denn alle Dinge haben ihren Grund im Ich.

De filosofie weer in het rechte spoor te brengen, dat is een taak: naar de uitvoering waarvan de gehele mensheid nu, in de aanvang der resterende tweehonderd of misschien vierhonderd jaren, waarin de filosofie nog antwoord kan geven, ongeweten hongert.

"Man muss sich über diese Dinge erst einmal orientieren."

Deze woorden staan kort nadat Steiner stelt dat alleen bij Aristoteles een in zich gesloten gedachtenbouwwerk te lezen staat van een in zich gesloten wereldebouwwerk. Dat in zich geslotene zal dus ook besloten liggen in Aristoteles' 'woord' of 'preludium': zijn categorieën. Waar Steiner zegt dat deze gezamenlijk het 'Wereldalfabet' vormen, dan houdt dat in dat zij zowel wijzen op de herkomst van ons universum — of te wel het begin daarvan — alsook op hun eigen herkomst. Daarin ligt een grote, zo niet grootste moeilijkheid. Het begrip 'herkomst' heeft immers nu een wel heel beperkte inhoud toebedeeld gekregen. Deze grootste moeilijkheid ligt verankerd in de naam van de eerste categorie, *ousia*, een woord dat in alle grondboeken van Aristoteles voorkomt en dan steeds duidt op datgene wat we zoeken te verklaren. De overige negen begrippen vormen een lijn van *ousia* uit, van de onbekende herkomst — stel: de hemel — uit naar en tot in onze aarde. Die negen wijzen dus ook op ons zelf en op onze directe omgeving; en wanneer wij ze beschouwen als tot in ons samengekomen, dan uiteraard samen met de eerste, met *ousia*, dan laat Aristoteles ook rustig blijken dat wij mensen 'eerste *ousiai*' (meervoud) zijn, ons eigen vraagteken. Dat is in het kort de inhoud van Aristoteles' eerste boek, over de categorieën. Als wij nu deze alinea overlezen, dan begrijpen we waarom algemeen wordt gezegd: Aristoteles gaat uit van de uiterlijke realiteit. Dat vindt trouwens zijn bevestiging in verdere werken van Aristoteles, in de fysika-boeken, — maar het stemt niet overeen met de uitgesproken fasering, zoals deze spreekt uit de opsomming en annex hiermee uit Rudolf Steiners woorden: met de categorieën van Aristoteles kunnen wij in de kosmos lezen. De mens mag zich thuis voelen in zijn rijtjeshuis of op zijn landgoed met een wat ruimer stulpje, vanuit zijn 'weltnannisch' zijn zal de

konden niet direkt de hoogste vorm van het kennen door het denken voortbrengen." -

"Op dat het Christendom rustig kon rijpen, moest het kennen van het bovenzinnelijke voor een zekere tijd aan menselijk onderzoek onttrokken worden."

Uit de geschiedenis herkenbaar is wat Steiner dan zegt over het leren geloven zonder het weten; vervolgens over het samengaan van geloven en weten in de scholastiek; het begrip zal gaan dienen als een vast punt voor hetgeen de mens door openbaring deelachtig was geworden; de openbaring werd onttrokken aan kritiek totdat 's mensen denken gerijpt was.

Nochtans:

"De pleegvader, die aan het denken de techniek heeft gegeven, was Aristoteles." Waar meteen op volgt:

"Maar dit denken moest vooreerst geschoold worden aan steunpunten in de uiterlijke realiteit."

Openbaring en uiterlijke realiteit: deze twee elkaar meer aanvullende dan elkaar tegengestelde benaderingen van de ene omvattende realiteit, zij blijken uit het karakter van de categorieën. Deze zijn onmiddellijk toepasselijk op de uiterlijke realiteit. Maar in de verdere ontwikkeling van Aristoteles' in zich gesloten gedachtenbouwwerk van het in zich gesloten wereldebouwwerk blijkt spoedig dat deze onmiddellijke toepasselijkheid alleen niet bevredigt: de herkomst zowel van de uiterlijke realiteit als van de categorieën die haar beschrijven is van een hogere rangorde. Waar dit hogere door de eenzijdigheid, bijziendheid, van de natuurwetenschap niet kon worden erkend, werden de categorieën als onbelangrijk terzijde geschoven, hoogstens bruikbaar voor een dissertatie op filologisch of enkel logisch gebied. En daarmee werd Aristoteles teruggebracht tot één der vele filosofen. Eerst Rudolf Steiner heeft doen herkennen dat Aristoteles de "Nährvater", de pleegvader hierboven genoemd, is met wiens "Wereldalfabet wij in de kosmos kunnen lezen."

Op de vraag wanneer de filosofie van het rechte spoor is afgebracht, is een antwoord niet recht mogelijk. Men is geneigd te stellen: onmiddellijk na Aristoteles. Maar er zullen de eeuwen door toch stille begrijpers zijn geweest.

En om de vraag te beantwoorden: hoe dit ons door Steiner gegeven inzicht uit te dragen, wel, daarvoor zal moed de wil moeten impulseren om het besluit tot uitdragen uit te voeren.

Genau die gegenteilige Entwicklung vollzieht sich im Empirismus. Dadurch, daß hier der betrachtende Blick von vornherein nur «nach außen» d. h. auf die Welt der Sinne gerichtet war, auf die Eindrücke, die von außen dem denkenden Subjekt zukommen und es diesem nirgends einfallen konnte, sich direkt auf sich selbst zu richten, denn es galt ja als eine «leere Tafel», wurde zuletzt auch das empirische Ich zu einer bloßen Fiktion, d. h. es sollte nichts anderes mit dem Begriff «Ich» gemeint sein als eine Einheit stiftende psychische Funktion.⁸

So wird ein und dasselbe auf der einen Seite zum All, auf der anderen zum Nichts. Wo vom Ich-Erleben aus sich für die einen die Welt erst auftut und ihren *Grund* sichtbar werden läßt, ist für die anderen an der Stelle, wo im gewöhnlichen Bewußtsein das Ich erscheint, ein blinder Fleck, ein Loch.

Man wird wohl behaupten können, daß diese Situation des Erkenntnislebens, die hiermit gekennzeichnet ist, für die Krisenhaftigkeit unserer geistigen und sozialen Kultur viel entscheidender ist als alles andere. Sie ist auch nicht aus den Erkenntnistheorien der Gegenwart heraus zu lösen, die ja selbst in der Auswirkung jener Situation stehen, sondern nur, wenn man an den Punkt zurückgeht, an dem das Problem sich geschichtlich, sozusagen in organischer Entwicklung, stellte: an ihm steht *Rudolf Steiner* mit seiner Dissertation.

Steiner erkannte, daß dem Satz des Descartes «Cogito, ergo sum» der andere gegenübergestellt werden müsse: «Cogito, ergo *non* sum.» Denn im gewöhnlichen, d. h. von Natur aus gegebenen Bewußtsein ist vom Ich selbst nicht mehr vorhanden als der Begriff «Ich» (= diese Person, die jetzt hier spricht) und damit das Ich nicht in seiner Wirklichkeit, sondern im Bilde. Das *Ich als Gedachtes*, bzw. Vorgestelltes besitzt, wie alles Gedachte und Vorgestellte, als solches keine Realität. Aber das *Ich als Denkendes*, wie steht es mit ihm? Hier liegt das Geheimnis. Wir werden an den Keimpunkt der Philosophie Rudolf Steiners geführt, wenn wir in seinem «Lebensgang» lesen, wie er mit 19 Jahren, angeregt durch Fichtes «Wissenschaftslehre», sich sagen mußte: «Meine Bemühungen um naturwissenschaftliche Begriffe hatten mich schließlich dazu gebracht, in der Tätigkeit des menschlichen ‚Ich‘ den einzig möglichen Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis zu sehen.» Was aber ist das Ich, insofern es mehr ist als Begriff und Vorstellung? Darauf kann man zunächst nur eine — vorläufig einseitige — Antwort geben: *Denken*. Eben jene «Tätigkeit», die Begriffe «hervorbringt», genauer, jenes Subjekt, das gedankliche Vorstellungsinhalte als solche schafft, nicht nur überhaupt vorstellt. Die Frage ist: in welchem Verhältnis steht das überhaupt vorstellende Subjekt, das erlebende Subjekt also, das Gegenstand der Psychologie ist, zu jenem Subjekt? Es ist dessen Träger; aber die Betätigung, die Begriffe gibt, ist eine solche, daß sie ihrer Struktur nach untersucht werden kann, ohne daß es nötig ist, auf jenen Träger einzugehen. *Kant* erkannte sehr richtig, daß es einen Faktor geben müsse, der in allen denkenden Wesen derselbe sei, — dieser ist aber nicht psychologischer Natur, sondern das Wesen des Denkens selbst. *Steiner* hatte nun

schon in seinem ersten erkenntnistheoretischen Werke die auf sich selbst beruhende Natur der Begriffe bildenden Tätigkeit erkannt, sodaß er nun — frei von jedem Psychologismus — an die Aufgabe, den *schlechthinigen* Anfangspunkt *alles* Denkens und Erkennens zu bestimmen, herantreten konnte; also das Problem des *Ansatzes* der Erkenntnistheorie «als vollständig voraussetzungsloser Wissenschaft» zu lösen.⁹ Im Gegensatz zu fast allen zeitgenössischen Erkenntnistheoretikern,¹⁰ die im «Satz des Bewußtseins» oder der «Immanenz», den *Johannes Volkelt* «das positivistische Erkenntnisprinzip» genannt hatte, — der Behauptung, «daß wir ein Wissen nur von unseren Vorstellungen haben» — den einzig möglichen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie erblickten, stellte Steiner mit Recht den Grundsatz auf: «Nicht vom Bewußtsein aus wollen wir das Erkennen bestimmen, sondern umgekehrt: vom Erkennen aus das Bewußtsein und das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität.» So konnte er die Situation, in der sich das Erkennen vor seinem allerersten Einsatze befindet, mit jenem Begriff kennzeichnen, der tatsächlich keinen Vorentscheid enthält: *das Gegebene*. Alles, von dem wir reden können und was Gegenstand der Erkenntnis werden kann, muß «Gegebenes» sein, d. h. dem Erkenntnisakt gegenüberstehen. Soll nun Erkenntnistheorie in jenem strengsten Sinne möglich sein, so muß auch dieser Gegebenes sein können, d. h. es muß innerhalb der Gesamtheit des Gegebenen etwas geben, das schon als Gegebenes die Natur des Erkennens besitzt, — dies aber ist eben das Denken und nur das Denken. Es ist — als reines Denken — sich selbst gegeben, sich selbst sowohl als Subjekt wie Objekt. Das bedeutet aber: wir können es von vornherein überhaupt nicht mit einem Prädikat belegen, wie das Kant und die Neukantianer tun, denen es selbst — und nicht erst seine Anwendung in gewissen Fällen — als «subjektiv» gilt. Das Denken selbst muß jenseits aller Gegensätze stehen, deren Begriffe es ja erst bilden soll. Es kann seiner Natur nach gar nicht anders bezeichnet werden denn als im formalen Sinn absolutes Zusammenhangsbewußtsein, das, in sich zentriert, aus sich heraus alle Formen speziellen Zusammenhangs entwirft. Es ist Steiners große Erkenntnis, daß jeder einzelne Begriff aus dem in sich einheitlichen Gesamtzusammenhang aller Begriffe hervorgeht. Von hier aus ist auch das Wesen der *Wahrheit* zu verstehen, wie es Steiner in den «Grundlinien» kennzeichnet: «Haben wir uns bis dahin durchgerungen, daß unsere ganze Gedankenwelt den Charakter einer vollkommenen, inneren Übereinstimmung trägt, dann wird uns durch sie jene Befriedigung, nach der unser Geist verlangt. *Dann fühlen wir uns im Besitz der Wahrheit.*»

Dies ist nun der erste Schritt in der Entdeckung des Wesens des Ich, die Steiner in seiner Dissertation vollzogen hat, die Erkenntnis: *Das Ich ist reines Denken*. Kant intendierte ohne Zweifel in seinem Apriori das reine Denken, also den Faktor, mit dem das erkennende Subjekt an die Erfahrung — das Gegebene als solches — herantritt. Den Kern des Apriori bezeichnete er nicht mit Unrecht als «das reine Ich», das «reine Bewußtsein», das «reine Selbstbewußtsein». Macht man sich aber klar, worum es sich dabei handelt, dann weiß man, daß zu seiner Kennzeichnung keine Momente verwendet werden dürfen, die nur der Erfahrung entstammen können. Das tut aber

In de gehele voordracht wordt de naam Aristoteles 40 maal genoemd.

"Het zou voor vandaag te ver voeren, zo ik U zou wijzen op de gronden waarom filosofie eerst dan, in de tijd van Aristoteles, in de mensheid kon binnen komen. Het zal door de anthroposofie voor velen langzamerhand begrijpelijk worden waarom één zeer bepaald tijdperk noodzakelijk was voor het grondvesten van de filosofie."

Gegevens over de "Geburtsstunde" van de filosofie en van de anthroposofie werden verzameld in opstel 'Over de innige verhouding tussen filosofie en anthroposofie', in de Mededelingen van de Anthroposofische Vereniging in Nederland van december 1986.

Steiner bespreekt dan wat we kunnen noemen de lotgevallen van de -menselijke- filosofie door de eeuwen heen, veel korter dan in zijn grote werk 'Die Rätsel der Philosophie', komt dan aan Kant toe, korter dan in 'Die Philosophie der Freiheit'.

Vervolgens:

"Wij zien in de tijd na Kant hoe grote filosofen optreden, hoe als een soort meteoren Fichte, Schelling, Hegel optreden. — En wij zien hoe voor korte tijd een zonderling vechten (Herumbalgen) in de gedachtenwereld plaatsvindt. Enerzijds het zich niet los kunnen maken van het Kantianisme; anderzijds de onmogelijkheid die zich voor de filosofie voordoet om haar positie te verdedigen tegen de 'bijziendheid' van de natuurwetenschap."

Dat "Herumbalgen" duidt dan op de 19e eeuw, het nog niet kunnen zien naar het begin van de filosofie in de "Urkategorientafel". Nog weer andere dwaalwegen worden daar genoemd, samengevat als subjectivisme. Naar het einde van de voordracht toe lezen we:

"Zou de mensheid in staat zijn geweest om van Aristoteles uit de rechte weg te gaan, zij zou nooit in het net van het Kantianisme verstrikt zijn geraakt. De rechte weg — zonder de breuk in de Middeleeuwen (de degeneratie van de scholastiek in het nominalisme) — zou tot de erkenning hebben geleid dat boven het subjectieve het boven-subjectieve heerst."

Dit thema ligt verborgen in de "Urkategorientafel", wat eerst in april 1924 door Rudolf Steiner wordt onthuld.

"Deze rechte weg kon echter juist vanwege diepere gronden niet gegaan worden. De eerste tijden van het Christendom

"Die Philosophie wieder in die richtige Bahn zu bringen"

Met deze woorden vangt de laatste zin aan van een voordracht door Rudolf Steiner uitgesproken op 14 maart 1908. Deze voordracht is eerst kortgeleden, in 1986, voor de eerste maal gedrukt. Die zin luidt voluit:

"De filosofie weer in het rechte spoor te brengen, dat is een taak, die alléén de anthroposofisch georiënteerde geesteswetenschap ten uitvoer zal kunnen brengen." (doorführen) De voordracht heeft als titel: Die Stellung der Anthroposophie zur Philosophie. De bundel -van naar strekking bijeenbehorende voordrachten- heet: Die Beantwortung von Welt- und Lebensfragen durch Anthroposophie, 2de druk. Uiteraard heeft de gehele voordracht geleid tot deze strikte conclusie, tot deze -voor wie geldende?- ernstige aanwijzing, die naar wij uit elders voorkomende woorden van Steiner weten ook een urgent karakter heeft. Allereerst dringt zich de vraag op: indien de filosofie dan wel op het rechte spoor is geweest, door wat en wanneer is zij daarvan afgebracht? En de vraag: hoe dit te herstellen? De voordracht opent met:

"Telkens weer hoort men terecht zeggen, dat de anthroposofische geesteswetenschap eerst dan het oor van bevoegde lieden zal bereiken, wanneer zij in staat is zich met filosofische zaken uiteen te zetten. Zolang zij dat niet doet, zal zij op de filosofen een dilettantische indruk maken en tot dan zal men ook zeggen dat de aanhangers van deze geesteswetenschap alleen daarom aanhangers zijn, omdat hun nu eenmaal de grondige filosofische vorming ontbreekt." Steiner stelt dan dat met het openbaar maken van de geesteswetenschappelijke beweging niet gewacht kan worden, terwijl anderzijds er op het anthroposofische veld niets is, dat niet in de strengste zin zich zou kunnen uiteenzetten met wat op het gebied van de filosofie nodig en juist is. Even verder spreekt Steiner over "die Geburtsstunde der Philosophie", over de filosofie zoals zij als een in zich gesloten gedachtenbouwwerk van een in zich gesloten wereldbouwwerk voor ons staat, om meteen over te gaan tot:

"Een filosofisch systeem in de ware zin van het woord is het grote systeem -als filosofisch systeem-, dat Aristoteles in de vierde eeuw voor Christus heeft opgebouwd. Men moet zich over deze dingen nu eenmaal oriënteren." En:

"Zo zal ook degenen die zich in de filosofie wil oriënteren, moeten teruggaan naar Aristoteles."

Kant, wenn er glaubt, dieses reine Ich dem empirischen Ich gegenüber stellen zu können. Im Gegensatz zu diesem, welches den «stets wandelbaren Gegenstand der Selbstbeobachtung» bildet, sei es «stets nur wahrnehmendes Subjekt, nie wahrgenommenes Objekt»; es sei «beharrlich», während die inneren Zustände jenes beständig im Flusse wechselten; und es sei nicht-individuell, über-persönlich, in allen Geistern sich selbst gleich. Das reine Ich ist aber weder jemals wahrnehmendes Subjekt, denn ein solches kann immer nur ein erlebendes, also empirisches Ich sein; noch kann es als «nie wahrgenommenes Objekt» bezeichnet werden, da es gar nicht der Sphäre angehört, in der von Wahrnehmbarkeit oder Nichtwahrnehmbarkeit die Rede ist. Es kann auch nicht «beharrlich» genannt werden, weil es kein Wesen darstellt, dem Zustände zugesprochen werden müßten. Und schließlich kann es auch nicht als Eigenschaft aufgefaßt werden, die allen Geistern in gleicher Weise zukäme. Wohl aber hat es Sinn, vom reinen Ich zu sagen, es sei nichtindividuell oder überpersönlich, da, wie schon gesagt, die Natur des Denkens in allen denkenden Wesen dieselbe sein muß, wie verschieden auch ihr Erleben der Denkinhalte und -zusammenhänge sein mag. Wenn also das reine Ich das «Ich denke» sein soll, das «alle unsere Vorstellungen begleitet» (Kant), dann kann es sich dabei nur um die Grundstruktur des Denkens handeln, wie sie im allerallgemeinsten Begriff des «Etwas überhaupt» zum Ausdruck kommt. So wie nun *Johannes Rehmke* der Denker gewesen ist, der am schärfsten die Notwendigkeit sah, in dem Unternehmen, das Grundwissenschaft sein soll, vom «Gegebenen» auszugehen, so hat *Heinrich Rickert* am intensivsten danach gestrebt, den «rein logischen Gegenstand» zutreffend zu charakterisieren.¹¹ Doch verfiel er an diesem Punkte der äußersten Abstraktion einem ganz abstrakten Denken. Er meinte, der rein logische Gegenstand weise zwei Seiten auf, «Form» und «Inhalt», und schließe damit drei begriffliche Momente in sich: «Identität» und «Andersheit», zwischen denen der Begriff der Verbindung schlechthin, der des «Und», vermittele. Sicher ist «etwas» «eines» und damit «selbig» (mit sich identisch). Aber damit stehen nicht einfach «Identität» und «Andersheit» einander äußerlich gegenüber, sondern «etwas» ist eben «eines» *im Unterschied und Gegensatz zu allem andern*, diesen Sinn hat das Wort «Gedachtsein» oder «Gegenstand des Denkens-sein»: aus der unbestimmten Gesamtheit alles möglichen Gegebenen als «dieses Eine» Herausgehobensein und allem andern Gegenübergestelltsein. Steiner erkannte, daß damit eine ursprünglich vorhandene unbestimmte Einheit zerrissen sei und also wieder hergestellt werden müsse. Daraus ergibt sich ohne weiteres der Gedanke, daß aus dem *gedachten Gegebenen* ein *erkanntes Gegebenes* nur werden kann, in dem Maße als es dem erkennenden Subjekt gelingt, die Stellung dieses Etwas im Ganzen des Gegebenen zu erfassen, also die vorher unbestimmte Einheit als bestimmte wieder-herzustellen. D. h. das Denken schlägt von vornherein einen denkbar größten Kreis um die Gesamtheit des möglichen Gegebenen und zugleich einen denkbar kleinsten Kreis um das einzelne Gegebene. Und das «Erkennen» kann dann nur darin bestehen, die Stellung des einzelnen Gegebenen im *erfahrbaren Zusammenhang* festzustellen. Damit wird begreif-

lich, wie das Gegebene vom Gesichtspunkt der Theorie des Erkennens aus sich gliedert: auf der einen Seite ist gegeben ein durch und durch in sich bestimmtes Element und damit der Inbegriff der reinen Denkformen, die das Ich als reines Denken hervorbringt; auf der anderen der Inbegriff aller Inhalte, die das erkennende Ich als gegeben hinnehmen muß, weil es sie nicht aus sich heraus zu spinnen vermag, die Welt der Wahrnehmung im weitesten Sinne. Sie bildet das, was dem Denken als «die Erfahrung» gegenübersteht.

Für die Theorie haben wir hier den Begriff der «reinen Erfahrung» zu bilden, als Gegenstück zum «reinen Denken». Wir machen uns damit klar, daß die Erfahrung an und für sich zwar nicht als psychologisches Chaos auftritt, aber — ohne jeden Hinzutritt des Denkens gedacht — eben ein logisches Chaos darstellt, also gar keine Möglichkeit gibt, von irgend etwas zu reden, so daß Steiner mit Recht sagen kann: «Das Absondern individueller Einzelheiten aus dem ganz unterschiedslosen gegebenen Weltbild ist schon ein Akt gedanklicher Tätigkeit.» Für die Herausarbeitung des Begriffs der «reinen Erfahrung» sind für Steiner die Untersuchungen von *Johannes Volkelt* von größtem Wert gewesen.¹²

Die Erfahrung ist uns nun in einer Form gegeben, die durch unsere Organisation als erlebendes Subjekt bestimmt ist. Sie ist also im erkenntnistheoretischen Sinn «subjektiv». Das kann aber nicht die Bedeutung haben, daß sozusagen in derselben Richtung, aus der die Wahrnehmung ihrem Inhalt nach an uns herantritt, ein «Objektives», das dann als «real» zu gelten hätte, bzw. ein «Objektiveres» gesucht werden müsse, wie das der *kritische Realismus* meint, oder als «nicht-gegeben» (Ding an sich) statuiert werden müsse, wie das *Kant* tut. Sondern nur die, daß damit die «Wirklichkeit» — um deren Erfassung es sich ja dem Erkennenden handeln muß — in einer unvollkommenen, weil unvollständigen Gestalt vor uns hintritt und es nun unsere Aufgabe ist, den in ihr als Anschauungsinhalt oder «Erscheinung» fehlenden Faktor, nämlich ihre Bedeutung für das Ganze des Gegebenen — also ihre «ideelle» Seite — *hinzuzufügen*. Dies geschieht im Erkenntnisakt. «Das Erkennen beruht also darauf», schreibt Steiner, «daß uns der Weltinhalt ursprünglich in einer Form gegeben ist, die unvollständig ist, die ihn nicht ganz enthält, sondern die außer dem, was sie unmittelbar darbietet, noch eine zweite wesentliche Seite hat. Diese zweite, ursprünglich nicht gegebene Seite des Weltinhalts wird durch die Erkenntnis enthüllt. Was uns im Denken abgesondert erscheint, sind also nicht *leere* Formen, sondern eine Summe von Bestimmungen (Kategorien), die aber für den übrigen Weltinhalt Form sind. *Erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhaltes, in der beide aufgezeigten Seiten desselben vereinigt sind, kann Wirklichkeit genannt werden.*» (S. 52).

Der Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in anschaulich gegebenes «Sein» und «Begriff» liegt also im Erkenntnissubjekt und die Vermittlung kann daher auch nur wieder in einem subjektiven Prozeß erfolgen. Diese selbstverständliche Subjektivität des Erkenntnisprozesses bedeutet aber eben nicht ein Ausgeschlossenheit des Subjekts vom Erleben der Wirklichkeit, sondern gibt ihm gerade die Möglichkeit, in sie

temologisch(=kennis-wetenschappelijk) een stervensproces genoemd worden. In het waakbewustzijn immers sterft het universele af tot een voorstelling. Dit stervensproces wordt uiteindelijk afgesloten met de fysieke dood. Het tegenovergestelde vindt plaats in het denkbewustzijn. Het denkbewustzijn immers is het vervullen van het individuele door het universele en daarmee een vereeuwigen van de individualiteit. Deze beide processen van resp. individualisering en universalisering noemt Witzenmann resp. het ont-sterfelijken en het on-sterfelijken.

Naast de Wesenstausch met de geestelijke wereld ('das allgemeine Weltgeschehen' in de terminologie van Steiner) 'leeft' de mens ook van de Wesenstausch met de medemens, door Witzenmann ook wel aangeduid als "der grosse und der kleine Wesenstausch". Ook in de ik-ikontmoeting is van wederzijdse gelijkheid en uitwisseling in de ware zin van het woord sprake. Die uitwisseling is wat haar inhoud (niet wat haar vorm) betreft van begrippelijke (geestelijke), al of niet bewuste aard. Deze kleine Wesenstausch vormt de grondslag van elke gemeenschapsvorming. Hiermee is inzichtelijk, dat ware individuele ontwikkeling niet alleen verenigbaar is met sociale ontwikkeling, maar dat individuele ontwikkeling juist een voorwaarde voor sociale ontwikkeling is en daaraan ook haar zin ontleent.

Rudolf Steiner heeft ooit eens gezegd, dat elk hoofdstuk van zijn "Filosofie van de vrijheid" eigenlijk uitgewerkt zou kunnen worden tot een compleet boek, om alle aspecten voldoende aan het licht te kunnen brengen. Mijns inziens is het werk van Witzenmann te beschouwen als zo'n uitwerking. Het werk van Witzenmann is weliswaar moeilijk toegankelijk, het grondig doorwerken daarvan draagt niet alleen bij tot het beter begrijpen van de raadsels die de "Filosofie van de vrijheid" aan haar lezers stelt, het opent ook het oog voor nieuwe, dieper liggende dimensies die in dit boek verscholen liggen.

Tom Saat

de denkactiviteit is niet zomaar iets algemeen, geschikt om de meest diverse inhouden voort te brengen, maar zij is steeds juist de specifieke act om een specifieke inhoud voort te brengen. De denkact 'geef' ik mijzelf en de denkinhoud aan mij, zodat het gelijke door het gelijke, in hetzelfde element verblijvend, 'geblijkt' wordt. Witzenmann vat dit gebeuren, zakelijk-esthetisch, samen onder de term "Wesenstausch": een uitwisseling tussen het ik en de (geestelijke) wereld, waarin het universele, het wezenlijke, (de denkinhoud) verschijnt aan het individuele (het ik). In het denken van een denkinhoud word ik vervuld door een geestelijke inhoud en wordt de geestelijke wereld verrijkt, doordat het universele (als universaliteit) in het individuele tot verschijning komt en daarmee een nieuwe bestaansvorm aanneemt. Terwijl in het ontstaan van de wereld het universele (geestelijke) zich in het stoffelijke individualiseert, is het zichzelf voortbrengen van het ik het vervullen van het individuele door het universele.

Daarmee onthult de ik-wording (vrijheid) zich als een voortzetting van het wereldproces en onthult de (menselijke) vrijheid (op grond waarvan het universele überhaupt tot verschijning kan komen) zich als de zin van het wereldproces, van de evolutie.

Op de verdere uitwerking van deze aan het denken gewonnen waarnemingen tot de idee van de reïncarnatie kan hier niet heel gedetailleerd worden ingegaan. Volstaan wordt met de contouren van deze uitwerking. Wanneer de mens een individualiteit in de ware zin van het woord is, kan deze niet vergankelijk zijn. Daartegenover staat ook vast, dat het waakbewustzijn (het alledaagse bewustzijn) louter en alleen kan bestaan in een (vergankelijke) lichamelijke organisatie. Naast het waakbewustzijn kan de mens in zich, zoals aangegeven, ook het (intuïtieve) denkbewustzijn realiseren. Dit denkbewustzijn is niet, zoals het waakbewustzijn, lichaamsgebonden. Niettemin kan ook het denkbewustzijn niet zonder een lichamelijke organisatie. Het denkbewustzijn wordt juist ontwikkeld, doordat het de lichamelijke organisatie terugdringt, d.w.z. doordat het niet met, maar tegen het lichaam werkt. Dit terugdringen openbaart zich ook in het gewone waakbewustzijn. Juist doordat de lichamelijke organisatie wordt teruggedrongen, 'ziet' het lichaam niet zichzelf, maar kan de waarneming, het verschijnen van het andere, het vreemde, tot stand komen. Deze terugdringing kan zowel zintuig-fysiologisch als epis-

hineinzuwachsen, sich immer tiefer mit ihr zu verbinden. Subjektiv bedingt sind ja gar nicht die Qualitäten als solche, etwa der Ton oder die Farbe, sondern nur der Umkreis, der uns aus der Welt des Tones oder der Farbe zugänglich ist. Rudolf Steiner hat diese Auffassung vom Erkennen in seiner «Philosophie der Freiheit» später ausführlich dargestellt.¹³ Aus dem Kapitel «Gibt es Grenzen des Erkennens» seien zur Erläuterung die folgenden Sätze angeführt: «Ich bin durch mein Wahrnehmen, und zwar durch dieses spezifische menschliche Wahrnehmen als Subjekt dem Objekt gegenübergestellt. Der Zusammenhang der Dinge ist damit unterbrochen. Das Subjekt stellt durch das Denken den Zusammenhang wieder her. Damit hat es sich dem Weltganzen wieder eingefügt. Da nur durch unser Subjekt dieses Ganze an der Stelle zwischen unserer Wahrnehmung und unserm Begriff zerschnitten erscheint, so ist in der Vereinigung dieser beiden auch eine wahre Erkenntnis gegeben. Für Wesen mit einer anderen Wahrnehmungswelt (z. B. mit der doppelten Anzahl von Sinnesorganen) erschiene der Zusammenhang an einer anderen Stelle unterbrochen, und die Wiederherstellung müßte demnach auch eine diesen Wesen spezifische Gestalt haben. Nur für den naiven und den metaphysischen Realismus, die beide in dem Inhalt der Seele nur eine ideelle Repräsentation der Welt sehen, besteht die Frage nach der Grenze des Erkennens. Für sie ist nämlich das außerhalb des Subjektes Befindliche ein Absolutes, ein in sich Beruhendes, und der Inhalt des Subjektes ein Bild desselben, das schlechthin außerhalb dieses Absoluten steht.» Und weiter: «Der metaphysische Realismus muß fragen, wodurch ist das als Wahrnehmung Gegebene gegeben; wodurch wird das Subjekt affiziert? — Für den Monismus ist die Wahrnehmung durch das Subjekt bestimmt. Dieses hat aber in dem Denken zugleich das Mittel, die durch es selbst hervorgerufene Bestimmtheit wieder aufzuheben.»¹⁴ Steiner kommt so zu der Feststellung: «Ein anders geartetes Wesen hätte eine anders geartete Erkenntnis. Die unsrige ist ausreichend, um die durch unser eigenes Wesen aufgestellten Fragen zu beantworten.»

«Unser eigenes Wesen» und damit das Ich als Träger des Erkenntniswillens wird ja nur deshalb von der Erkenntnistheorie gewöhnlich so wenig beachtet, weil man eben der Meinung ist, die Welt oder die Wirklichkeit bestünde «außer uns», an sich in voller Ganzheit. Man übersieht dabei, daß wir ja selbst zu ihr gehören und unser Erkennen einen bedeutsamsten Ausdruck unseres Lebens mit ihr und in ihr bedeuten muß. Das Ergebnis, zu dem Steiners Erkenntnistheorie gelangt, ist deshalb für die Erkenntnis des Wesens des Menschen und seiner Stellung in der Welt von grundlegender Bedeutung. «Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die Wahrheit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die ideelle Abspiegelung von irgend einem Realen ist, sondern ein freies Erzeugnis des Menschegeistes, das überhaupt nirgends existierte, wenn wir es nicht selbst hervorbrächten. Die Aufgabe der Erkenntnis ist nicht: etwas schon anderwärts Vorhandenes in begrifflicher Form zu wiederholen, sondern die: ein ganz neues Gebiet zu schaffen, das mit der sinnenfällig gegebenen Welt zusammen erst die volle Wirklichkeit ergibt. Damit ist die höchste Tätigkeit des Menschen, sein

geistiges Schaffen, organisch dem allgemeinen Weltgeschehen eingegliedert. Ohne diese Tätigkeit wäre das Weltgeschehen gar nicht als in sich abgeschlossene Ganzheit zu denken; der Mensch ist dem Weltlauf gegenüber nicht ein müßiger Zuschauer, der innerhalb seines Geistes *das* bildlich wiederholt, was sich ohne sein Zutun im Kosmos vollzieht, sondern der tätige Mitschöpfer des Weltprozesses; und das Erkennen ist das vollendetste Glied im Organismus des Universums.» (S. IX f.)

So zeigt es sich, daß von einer solchen grundwissenschaftlichen Untersuchung des Erkenntnisproblems aus nicht nur die Erkenntnistheorie als spezielle philosophische Disziplin, welche die Arten des Erkennens auf den einzelnen Erkenntnisgebieten darzustellen hat, ihre Grundlage erhält,¹⁵ sondern ebenso auch die beiden mit ihr eng zusammenhängenden Disziplinen, die *Logik* und die *Ontologie*. Damit, daß die erstere die Antwort auf die Frage: Was heißt «gedacht-sein»? Und die letztere, die auf die Frage: Was heißt «wirklich-sein»? übernimmt, beginnen sie ihre speziellen Untersuchungen nicht ins Blaue hinein, sondern wirklich von ihrem allgemeinsten Ansatzpunkte aus. Dies ist insbesondere für die Ontologie von Bedeutung, weil mit der Klärung des Begriffes «wirklich» auch ein Gegensatz seine Erhellung findet, der nur von hier aus verstanden werden kann: das Verhältnis von «Sein» und «Bewußtsein». Damit aber ist erst die Möglichkeit gegeben, den so schwierigen Begriff «Freiheit» ontologisch präzise zu erfassen.

Heißt «wirklich-sein» (existieren, dasein): bestehen aus einem anschaulichen (Wahrnehmungs-) und einem begrifflichen (Denk-) Faktor oder, was dasselbe ist, aus einem Moment der Individualität und einem der Universalität, dann bestehen zwei Möglichkeiten, in denen dieses Verhältnis auftreten kann: entweder sind die beiden Seiten desselben von vorneherein als vereinigt zu denken und erscheinen nur zunächst für das erkennende Subjekt als solches getrennt, das sie für sich vereinigen muß, um das Objekt in seiner vollen Wirklichkeit zu erreichen; oder beide Konstituenten der Wirklichkeit sind als ursprünglich getrennt anzusehen, um erst durch einen, im eigentlichen Sinn Realität setzenden Akt vereinigt zu werden. Das letztere ist nun der Fall beim Bewußtsein und damit beim Ich, während für jeden anderen Teil des Weltinhaltes die erstere Form des Verhältnisses gilt. Von hier aus ergibt sich auch erst ein Verständnis dafür, warum das Erkennen die aufgezeigte Beschaffenheit hat. «Weil im Bewußtsein notwendig Idee und Gegebenes getrennt auftreten, deswegen spaltet sich für dasselbe die gesamte Wirklichkeit in zwei Teile und weil das Bewußtsein nur durch eigene Tätigkeit die Verbindung der beiden genannten Elemente bewirken kann, deshalb gelangt es nur durch Verwirklichung des Erkenntnisaktes zur vollen *Wirklichkeit*. Die übrigen Kategorien (Ideen) wären auch dann notwendig mit den entsprechenden Formen des Gegebenen verknüpft, wenn sie nicht in die Erkenntnis aufgenommen würden; die Idee des Erkennens kann mit dem ihr entsprechenden Gegebenen nur durch die Tätigkeit des Bewußtseins vereinigt werden. Ein *wirkliches* Bewußtsein existiert nur, wenn es sich selbst verwirklicht.» (S. 54)

Von hier aus kann auch eingesehen werden, daß sich vom «Sein des Ich» gar nicht

Op dit laatste, de verdere onthulling van het wezen van de observatie, zal hier niet verder worden ingegaan. Ik beperk mij tot waarnemingen verricht aan het denken, in aansluiting op hoofdstuk drie van Steiners "Filosofie van de vrijheid".

In dat hoofdstuk ontwikkelt Steiner het absolute karakter van het denken. Door het onderscheiden van het (in eerste instantie) subjectieve karakter van de denkactiviteit en het objectieve karakter van de denkinhoud, is dit vrij eenvoudig in te zien. De begrippen zijn algemeen t.o.v. de subjecten, d.w.z. niet het subject bepaalt de inhoud van de begrippen, maar die inhoud ontleent de begrippen aan zichzelf, aan het denken. Witzenmann spreekt hier van "Evidenz als rückbestimmtes Bestimmen". Om het denken tot verschijning te brengen moet ik het denken eerst voltrekken de wetmatigheid daarvan verschijnt pas in het resultaat daarvan. Daarom is dit zichzelf bepalen een terug-bepalen. Hier, en alleen hier, is sprake van evidentie.

De vraag, die dit oproept is hoe wij dan van onze denkacten kunnen weten, als zij achteraf bepaald worden en Steiner daarbij zeer nadrukkelijk erop wijst, dat "zwei Sachen sich nicht vertragen: beschauliches Gegenüberstellen und tätiges Hervorbringen", d.w.z. dat wij of de resultaten van het denken waarnemen of dat wij het denken voltrekken, maar niet beide tegelijk. Toch stelt Steiner, dat het zeer wel mogelijk is, om tot de oorsprong door te dringen. De oplossing van deze paradox geeft Witzenmann in het nader bestuderen(waarnemen) van de samenhang tussen denkact en denkinhoud. Daartoe moet de denkact tot inhoudelijk resultaat van een daarop gerichte act gemaakt worden. In het voltrekken van deze act ontmoet de denkende mens het gedachte als identiteit. In het denken van deze act immers breng ik een act door een act als diens inhoud tot verschijning. In die act ontmoet ik mijzelf als 'ik'. Hier ligt het fundamentele verschil tussen 'subject' en 'ik'. Met subject is altijd de tegenoverstelling van subject en object verbonden, d.w.z. de ongelijkheid, de differentie van beide. Bij het 'ik' daarentegen is sprake van identiteit. In het voltrekken van het denken ontmoet ik de denkinhoud weliswaar in de vorm van de tegenoverstelling (als Beobachtung), maar ik geef mijzelf (als ik) de inhoud van de denkact. Op deze wijze wordt het inzicht in de gelijksoortigheid van denkact en denkinhoud verkregen en die gelijksoortigheid is zodanig, dat bij elke denkinhoud een specifieke act hoort, d.w.z.

Onderstaande beschouwing gaat (fragmentarisch) in op de bijdrage van Witzenmann aan het filosofisch werk van Steiner en besluit met een aantal opmerkingen over het thema van het Seminar, dat herfst volgend jaar hopelijk alsnog zal kunnen plaatsvinden.

Het meest wezenlijke van de filosofie van Steiner is zijn methode: "seelische Beobachtungen" zijn waarnemingen, voltrokken aan het kennisproces; Steiners filosofie is dan ook geen kennistheorie, zij bestaat niet uit door inductie (veralgemenisering) van bijzonderheden, of door deductie (verbijzondering van algemeenheden) verkregen principes, maar zij is kenniswetenschap, doordat zij waarnemingen aan het kennisproces voltrekt en deze (indicatief) vaststelt. Ook Witzenmanns werk is met deze methode ontwikkeld. Daardoor kan een inleiding in zijn werk niet bestaan uit een weergave van zijn voornaamste leerstellingen, maar kan slechts gewezen worden op een aantal observaties, die al lezend kunnen worden voltrokken. Witzenmanns werk is niet een uit het hoofd te leren stukje hersengymnastiek, maar een steeds weer zelf te voltrekken oefenweg.

Doordat het kenproces uit twee polen is opgebouwd (denken en waarnemen), heeft ook de "seelische Beobachtung" twee kanten. Ten eerste het waarnemen van het denken. Hierdoor wordt de denkende mens zijn (meest oorspronkelijk-menselijke) vermogen bewust om de in zich rustende denkinhouden (begrippen) voort te brengen. Ten tweede omvat de "seelische Beobachtung" het voltrekken van waarnemingen aan de waarneming. Deze waarnemingen kunnen we verrichten doordat het denken niet alleen een communicerend vermogen heeft (het voortbrengen van de denkinhouden), maar ook een 'blikkend' vermogen. Wanneer de denkactiviteit niet voortdort in een denkinhoud, maar zich in zichzelf terughoudt, ontstaat wat 'denkblik' genoemd kan worden. Synoniem voor deze denkblik is opmerkzaamheid of observatie (Beobachtung). En wel opmerkzaamheid voor wat zich aan deze blik toont, de zuivere waarnemingswereld.

so spreken läßt, wie vom Sein in bezug auf jedes andere Objekt. Ist es nur wirklich, indem es sich in einem Akte der Freiheit selbst verwirklicht, dann besteht es abgesehen davon nur als reine Möglichkeit zu sich selbst. Ein solches potentiell Sein als Vorstufe des aktuellen ist nicht nur eine gedachte, sondern eine reale Vorbedingung des Seins; sie kann in diesem Falle nur als «reiner Wille» bezeichnet werden.¹⁶ Das ist nun der zweite Schritt in der Aufdeckung des Wesens des Ich durch die Erkenntnistheorie Steiners: *Das Ich ist reiner Wille*. Und wie man sagen muß, daß das Ich allem Erkennen vorausgeht als reines Denken, so muß man auch sagen, daß es allem Wirklichsein vorausgeht als reiner Wille. Und wenn es erst in der Verwirklichung des Erkenntnisaktes zu seiner vollen Wirklichkeit kommt, dann ist es ja seiner Natur nach nicht auf den einzelnen Menschen als solchen beschränkt und auch nicht als in sich abgeschlossen, fertig anzusehen, sondern dann stellt es ein universelles Weltprinzip im Menschen selbst dar, das ihn gerade in der Erkenntnis über sich selbst hinausführt und mit der Welt nicht nur äußerlich, sondern in ihrem Grunde verbindet. So kann Steiner sagen, daß seine Erkenntnistheorie zeige: «daß sich in unserem Wissen der innerste Kern der Welt auslebt.»

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß im Hintergrunde des Ich-Problems die drei Ideen stehen, die von jeher als die zentralen metaphysischen Probleme gegolten haben: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Aus Steiners Erkenntnistheorie ergibt sich die Möglichkeit diese nicht mehr in jenem statischen Sinne aufzufassen, der sich dann einstellt, wenn man ihre Lösung nur in der Richtung abstrakter Begrifflichkeit sucht. Sie erweisen sich vielmehr von hier aus als der begriffliche Ausdruck *der umfassenden Dynamik der menschlichen Existenz selbst*.

So ergibt sich die Möglichkeit in einem sozusagen dem Menschen viel näheren Sinn von Gott zu sprechen, als das vom Boden jeder anderen Erkenntnistheorie der Fall sein wird. In der «Praktischen Schlußbetrachtung» lesen wir: «Es gehört somit zum Berufe des Menschen, die Grundgesetze der Welt, die sonst zwar alles Dasein beherrschen, aber nie selbst zum Dasein kommen würden, in das Gebiet der *erscheinenden Wirklichkeit* zu versetzen. Das ist das Wesen des Wissens, daß sich in ihm der in der objektiven Realität nie aufzufindende Weltengrund darstellt. Unser Erkennen ist — bildlich gesprochen — ein stetiges hineinleben in den Weltengrund.» — Man vergleiche hiemit das Ergebnis, zu dem die «Philosophie der Freiheit» führt: «Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott.»¹⁷

«Der in der objektiven Realität nie aufzufindende Weltengrund» — damit stehen wir vor dem Geheimnis des «Seins» Gottes. In der letzten Einleitung in seine «Wissenschaftslehre» (1813) sagt *Fichte*, der *Grund* des Seins könne eben darum, weil er dies sei, nicht wieder selbst sein und ein Sein sein. Wir müssen eben über den Seinsbegriff im Sinne einer existenten Realität hinausgehen, wenn wir von Gott sprechen wollen; wir können, wie Steiner öfters in anderem Zusammenhange betonte, von Gott nicht

sagen, daß er existiere, wohl aber — was viel mehr ist — daß er *subsistiere* — eine Einsicht, die die Kontroverse «Theismus — Atheismus» voll verständlich macht. Solcher Natur ist aber offenbar überhaupt das Ich; — denn daß Gott Ich sein muß, Subjekt, ja mehr, als Grund aller Iche «Über-Ich» «überpersönlich», wie Steiner sagte, muß fraglos sein. Auch unser Ich können wir nicht als eine existente Realität in uns antreffen, es steht immer «dahinter», aber als einheitlicher Grund hinter unserem gesamten äußerlich wie innerlich erfahrbaren Sein. Immer und überall erweist sich das, was wir Ich nennen müssen, als das Prinzip absoluter Einheit und Ganzheit und damit wird auch das «reine Denken» in seiner Tatsächlichkeit begreiflich: es ist nichts anderes als der *Schattenwurf* des Wesens des Wesens, das wir in uns als Ich erleben. Und da es als «reiner Wille» charakterisiert werden muß, muß es über alles Natur-sein hinausgehen — wenn anders wir unter «Natur» den Inbegriff des «Gewordenen» zu verstehen haben — es muß dem *Prinzip des Werdens* angehören, also Person-werden und «Geist» sein.

Für das Erfassen des Geistes forderte *Fichte* schließlich einen «ganz neuen Sinn». Er intendierte damit die Idee der *Theo-sophie* im Gegensatz zur *Theo-logie*. Da er aber von Sein sprach, ohne die Natur des Denkens wirklich erkannt zu haben, konnte er auch den Ansatzpunkt zur Entwicklung dieses neuen Sinnes nicht finden — ein Problem übrigens, das dann seinen Sohn *Immanuel Hermann Fichte* zeitlebens beschäftigte. Daher konnte er auch nur die Forderung aufstellen, daß die Erkenntnis auf Freiheit beruhe, vermochte aber nicht zu zeigen, inwiefern das der Fall ist. Er verkannte so die Natur des Ich, wie die Bedeutung des Gegebenen im Erkenntnisakt. Es ist außer Frage, sagt Steiner in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre, «daß kein Idealismus je imstande sein wird jene Form des Weltinhaltes aus dem Ich abzuleiten, die wir als die unmittelbar gegebene bezeichnet haben. Diese Form kann eben nur *gegeben*, niemals aus dem Denken heraus konstruiert werden.» (S. 66) *Fichte* erlag dieser Meinung, weil allerdings im Erkennen das eigentliche «Was» des Gegebenen *für das Ich nur durch dieses selbst gesetzt wird*. Das kann aber das Ich eben nicht ohne zu einem Gegebenen zu greifen, das es vorfindet, womit es sich in der Realisierung der Idee des Erkennens erst selbst «setzt». *Fichte* aber wollte dartun, daß das Ich «absolutes Subjekt» sei, da es sich selbst als seiend setze, in einer ersten unbedingten Tathandlung, die allem übrigen Bewußtsein zugrundeliegen soll. Steiner kann gegen *Fichte* einwenden: «Aber für *Fichte* ist es unmöglich, dieser seiner vom Ich absolut gesetzten Tätigkeit zu irgend einem Inhalt ihres Tuns zu verhelfen. Denn er hat nichts, worauf sich diese Tätigkeit richten, wonach sie sich bestimmen soll. Sein Ich soll eine Tathandlung vollziehen; aber *was* soll es tun? Weil *Fichte* den Begriff der Erkenntnis nicht aufstellte, den das Ich verwirklichen soll, deshalb rang er vergeblich, irgend einen Fortgang von seiner absoluten Tathandlung zu den weiteren Bestimmungen des Ich zu finden.» (S. 56) Und weiter: «Hätte er den Begriff des Erkennens entwickelt, so wäre er zu dem wahren Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie gekommen: *Das Ich setzt das Erkennen*. Da *Fichte* sich nicht klar machte,

filosofie benaderd hebben vanuit het perspectief van de verschillende ziele-aspekten, gaf Klotz nog een aanvulling wat betreft de wederzijdse beïnvloedingsmogelijkheden. Het bewust maken van deze onbewuste inwerkingen draagt namelijk bij tot de vormgeving van de bewustzijnsziel.

De gewaarwordingsziel verradt zich in typische gebaren. Een vinger aan de neus: in de gewaarwordingsziel is de bewustzijnsziel sterk overheersend. De hand op het hart: nu overheerst de verstands-gemoedsziel. Kloppen op de buik: de gewaarwordingsziel overheerst zelf.

De verstandsgemoedsziel kan aan de fysiognomie afgelezen worden. Het opvallende voorhoofd: de bewustzijnsziel werkt sterk in de verstands-gemoedsziel. Een mooie neus (griekse neus): de verstandsziel is zelf sterk ontwikkeld. Een vooruitstekende kin: de gewaarwordingsziel werkt sterk door.

De bewustzijns-ziel drukt zich niet uit maar werkt naar binnen. Is ze sterk ontwikkeld dan kan men zich goed aan het innerlijk overgeven. Werkt de gewaarwordingsziel er sterk in door, dan versterkt dit het enthousiasme voor idealen.

De verhouding tussen de ziele-aspekten kan men harmoniseren door het overwinnen van toorn, betrokkenheid op de waarheid en verzorging van de aandacht. Het scherpe heldere (gezuiverde) denken mag niet ontbreken. Naast de harmonische ziel als het "eeuwig vrouwelijke", is dit het "eeuwig mannelijke" element.

Tom van den Muijsenberg

21 september '87

dat verantwoordelijk is voor de gestalte, wordt dan intellectueel buitengesloten.

Deze val in de materie maakte een extra daad van God noodzakelijk, namelijk zijn menswording, om de gestalte te redden. Hierdoor bleef het vrijheidsbegin-sel, als iets goddelijks, behouden.

De via een verinnerlijkte denkweg tot stand gekomen inhouden over de menselijke gestalte en het menselijke innerlijk laten duidelijk de invloed zien van de door Steiner geformuleerde vragen op Schellings "zuivere" denken. De denkresultaten zijn gekleurd door de verstands-gemoedsziel.

In verband met het denken van Hegel verwijst Klotz ons naar het eerste hoofdstuk van de Phänomenologie des Geistes: "die sinnliche Gewissheit". Hegel gaat het waarheidsgehalte na van onze kennis, voor zover die stoelt op, door de buitenwereld aangereikte, konkrete dingen. De waarde van deze kennis is niet méér dan een uiterst subjectief "menen", zo blijkt uit een nauwgezette redenering van Hegel. Konkreet is een gegeven voor ons als we kunnen zeggen: "dit hier is nu zus en zo". Wat "hier" is; wat "nu" is, is echter van mij afhankelijk. Mijn lichamelijke wordt ten koste van het andere ding dat als "dit" het eigenlijke voorwerp van de kennis was, op de voorgrond geplaatst. In Hegels gedachten werkt ook het besef door, dat de gestalte niet uit de ons omringende buitenwereld kan stammen. De krachten van de buitenwereld zijn producten van het verstand. (H.III) De bepaling dat we zelf ergens in de ruimte zijn op basis van een "dialektische beweging" tussen de veelheid van naburige aanwijsbare "hier-momenten", doet recht aan de tweede vraag, waarin de natuur in ons slechts vluchtig beeld kon zijn.

Hegels "zuivere" denken is beïnvloedt door werkingen van de gewaarwordingsziel, aldus Klotz. Met behulp van de zintuigleer van Steiner toonde hij dit aan. Wat Hegel als een dialektische beweging methodisch aanwendt, is hier de onbewuste beïnvloeding van het "evenwichtszintuig", dat als een rustpunt voor de ziel werkt. Dit rustpunt verschaft de ziel het besef van de geest.

Omdat we in het bovenstaande de Duits-idealistische

wodurch das Ich bestimmt wird, bezeichnete er einfach das Setzen des Seins als Charakter dieser Tätigkeit.» (S. 61)

Das Ich setzt aber den Akt des Erkennens in Freiheit. Wie es einen Akt der Freiheit im rein ontischen Sinne schon im Sichselbstverwirklichen im Akte des Erkennens vollzieht, so auch einen Akt intellektueller und moralischer Freiheit im Inhaltlichen des Erkennens selbst. Wenn Kant gemeint hat, wir könnten die Freiheit nur «annehmen», müßten dies aber auch, weil wir sie zwar a priori wüßten, ohne sie doch einzusehen,¹⁸ so zeigt Steiner, daß wir sie bereits im Denken erfahren und nur von hier aus begreifen können.¹⁹ Und wenn wir uns im Wollen zu derselben Höhe des Bewußtseins erheben, wie wir sie im Denken besitzen, dann werden wir freie Menschen im vollen Sinne, denn: «Die Gesetze seines Handelns erkennen, heißt sich seiner Freiheit bewußt sein. Der Erkenntnisprozeß ist nach unseren Ausführungen der Entwicklungsprozeß zur Freiheit.» (S. 74)

Danach steht also das Ideal der Wahrheit, das jederzeit aufs engste mit dem Gottesbegriff verbunden wurde, in unmittelbarer Beziehung zum Begriff der Freiheit.²⁰ So wie die Wahrheit als freie Schöpfungsthat des Menschen erscheint, so können auch die sittlichen Ideale nicht «als das Abbild von etwas außer uns Befindlichem angesehen werden, sondern als ein nur in uns Vorhandenes. Eine Macht, als deren Gebote wir unsere Sittengesetze ansehen müssen, ist damit ebenfalls abgewiesen ... Unsere sittlichen Ideale sind unser eigenes freies Erzeugnis.» (S. X) Das freie Gebiet ist aber nur die eine Seite unseres Lebens. «Sofern unser Leben ihm angehört, ist es allein als *sittliches* zu bezeichnen.» (S. 74) Daraus ergibt sich nun eine umfassende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Den unfreien Teil unseres Wirkens allmählich zu einem freien und damit sittlichen zu machen, «ist die Aufgabe jeder individuellen Entwicklung, wie auch jener der ganzen Menschheit.» —

Die Idee der Freiheit hat aber noch von der Erkenntnisseite her eine ganz besondere Bedeutung. Und damit kommen wir zur Realisierung und Konkretisierung der dritten metaphysischen Leitidee: der Unsterblichkeit des Menschen. In präziser Weise hat diesen Zusammenhang der bedeutende Schüler Steiners Carl Unger zum Ausdruck gebracht:

In der Frage nach der Freiheit handelt es sich «nicht um eine einmalige Entscheidung darüber, ob der Mensch frei ist oder nicht, sondern um einen Befreiungsprozeß des Menschengestes.»

Die Frage zeigt sich recht betrachtet «verbunden mit der Frage nach dem Wesen des Denkens.» Das Eingehen auf diese «bringt den Menschen in eine Entwicklung, durch die er sich von der Leibesgebundenheit löst. Damit löst er sich von seinem gegebenen Zusammenhang mit der Natur und ihrer Notwendigkeit: Das Freiheits-Erforschen ist ein Freiheits-Erringen. Aber der Mensch wird dabei vor die geistige Welt gestellt, wie er vorher vor der Natur stand.»²¹

In der Unsterblichkeitsidee handelt es sich auch nicht um die Gewinnung einer bloß theoretischen Überzeugung von der unvergänglichen Natur des Ich, sondern um

ein Bewußtwerden desselben in seiner von der Leibesgrundlage des irdischen Daseins unabhängigen, über-«sinnlichen» Wesenheit, also um einen Akt höherer Selbsterkenntnis. Was Kant in seiner vorkritizistischen Periode einmal als «das verborgene Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes» bezeichnet hat, das «eine unnennbare Sprache rede», indem es «unausgewikkelte Begriffe gebe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen»,²² — das kann zum verständlichen Sprechen in den drei Stufen des höheren Bewußtseins geführt werden, die Steiner als «Imagination, Inspiration und Intuition» aus einem Durchschauen des Wesens des naturgegebenen Bewußtseins, das eine «gegenständliche» Erkenntnis gibt, entwickelt hat. Auf diesem Bewußtsein beruht aber das, was er als *Geisteswissenschaft* ausgebildet hat. Sodaß er sie geradezu definieren konnte als «eine vom höheren Selbst im Menschen hervorgebrachte Erkenntnis» (Oxford dictionary). —

Aus dieser Geisterkenntnis heraus hat Rudolf Steiner von einer bestimmten Strukturgesetzmäßigkeit der Ichheit gesprochen, die eine Mitte und entgegengesetzte Pole aufweise. Die «Mesotes» des *Aristoteles*, der Gedanke der rechten Mitte, des rechten Maßes in seiner Nikomachischen Ethik weist auf diese Strukturiertheit hin. Die konkrete Gestaltung der Dissertation Steiners liefert selbst einen Beweis für die Bedeutsamkeit dieser Erkenntnis. Zweimal war in der deutschen Philosophie in wichtigster Epoche die Erkenntnistheorie als philosophische Grundwissenschaft intendiert worden: das erstemal von Kant in seiner «Kritik der reinen Vernunft», das zweitemal von Fichte in seiner «Wissenschaftslehre». Kant erfaßte das erkennende Ich, schloß es aber sofort in sich selbst ein und schnürte damit den Menschen als erkennendes Wesen vom Kern der Welt ab. Fichte erfaßte das erkennende Ich, es wird ihm aber sogleich zum Prinzip der Welt, das ihren Inhalt von sich aus hervorbringt. Zwei Extreme treten hier vor uns hin. Es fehlt eben — die rechte Mitte. War sie zur Zeit der Klassiker der Philosophie nicht vertreten? Doch, sie war es. Sie lebte — ihrer unbewußt — in Goethes Art zu denken und zu erkennen. In ihr hatte der sichere Weg der Vereinigung von Erfahrung und Denken sich bereits zu entwickeln begonnen. Die Ahnung hiervon ließ Fichte bei Übersendung der Wissenschaftslehre am 21. Juni 1794 an Goethe schreiben: «So lange hat die Philosophie ihr Ziel noch nicht erreicht, als die Resultate der reflektierenden Abstraktion sich noch nicht an die reinste Geistigkeit des Gefühls anschmiegen. Ich betrachte Sie und habe Sie immer betrachtet als den Repräsentanten der letzteren auf der gegenwärtig erreichten Stufe der Humanität. An Sie wendet mit Recht sich die Philosophie: *Ihr Gefühl ist derselben Probestein.*» (Goethe-Jahrbuch XV, 30)

Im Anschauen von Goethes Art zu erkennen hatte Steiner die tiefste Förderung zu seinem Unternehmen erfahren, die Grundfrage der Erkenntnis voraussetzungslos zu stellen und zu beantworten. Er hatte aber auch recht, wenn er in der Vorrede zu «Wahrheit und Wissenschaft» sagte, er hoffe, gezeigt zu haben, daß sein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzheit sei, die nicht aus der Goetheschen

de vorige voordracht, p. 29) God kan zichzelf denken. B is inhoudelijk precies gelijk aan A, maar onderscheidt zich van A, (het ook voor God onmiddellijk gegeven zijn), omdat God het zich bewust maakt.

Op de tweede potentie komt Schelling als volgt: Het onmiddellijk gegeven (aktuele) zijn sluit nog de mogelijkheid van het niet-zijn uit. Wil God zelf het zijn realiseren, dan moet hij eerst de aktualiteit ervan uitschakelen. Het zijn wordt teruggedrongen om onmiddellijk weer te verschijnen in gecontoureerde vormen. Zo is het zijn door de tweede potentie. Naast het aktueel, gerealiseerde is er nu een ideeële inhoud mogelijk gemaakt.

Tenslotte verschaft God zich vanuit de eeuwigheid en het zijn uit de twee voorgaande potenties een derde vermogen. Hiermee wordt de "gestalte" van het gerealiseerde bepaald. Daarmee komt er geest in de dingen. Terwijl de eerste twee potenties elkaar in de dingen als een proces beroeren, geeft de derde potentie de maat aan van elk proces. Het is het goddelijke plan, waardoor aan het "ander-zijn" uiteindelijk een eigen macht toegekend kan worden. Het Goddelijke heeft zich ten aanzien van de verwerkelijking afhankelijk gemaakt van het "ander-zijn", A³ is daarom de goddelijke liefde, die zich verenigt met A² in het ander-zijn, dat wel macht heeft, maar deze ontleent aan het gerealiseerd zijn door God; dat is een vereniging met het "egoïsme".

In de schepping is de menselijke gestalte de in de derde potentie afgedaalde godheid. Het instrument waarmee God zich afhankelijk maakte van de schepping.

Tot dusverre is nog geen woord besteed aan de werking van het "kwade" in de wereld, de zondeval en de mens-wording van God. Door de toekenning van een eigen macht is de mogelijkheid van het kwade wel gegeven en voorzien. Het kwade treedt op, zodra iets als bestaand genomen wordt, terwijl het geen bestaan heeft. (Dit is een op logische gronden aangenomen formule voor het kwade.) Inhoudelijker wordt deze regel aan de hand van het aan het materialisme ten grondslag liggende "idool" van de materie. De gestalte van de mens heeft een oriëntatie in de drie ruimterichtingen: hoogte, breedte en diepte; neemt men deze ideeële bepalingen als reëel, dan meent men een vaste bouwsteen voor het lichaam vast te mogen stellen. Daarmee wordt de gestalte echter verduisterd. Het geestelijke aspect

een ander perspektief) 2) Wat ben ik innerlijk?; mijn zelf verbergt zich namelijk achter de vluchtige schijn van beelden uit de natuur; de werkelijkheid van de natuur dringt niet in mij door. (zie Grondslagen van de Anthroposofie; 19 jan. '24.)

Klotz probeerde nu de plaatsen aan te geven waar in de Duits-idealistische filosofie deze vragen aan de oppervlakte kwamen. Bij Schelling vond Klotz een denkweg, die bij het innerlijk van de mens stil wilde blijven staan. Bij Hegel een weg, die bij het uiterlijke vertrekt. Fichte geldt als de denker die voor beide wegen de basis heeft gelegd, door de filosofische formulering van het zelf.

Klotz behandelde de bedoelde passages bij Schelling en Hegel in vogelvlucht en sloot de voordracht af met enkele anthroposofische inzichten.

Omdat de overdenkingen van Schelling tamelijk onbekende en ongewone elementen bevat, zal ik er hier, uitvoeriger op ingaan.

Schelling heeft nagedacht over de principes van het goddelijke scheppingsproces. (Ik heb mijn gegevens uit de "Philosophie der Offenbarung 1841-'42".) God, die zelf een onbegrensd en eeuwig bestaan heeft (A), schept een ander "zijn" (B); dat wil zeggen een "zijn" buiten God dat zelfstandig is. Hoe kan dat? A is immers oneindig; hoe moeten A en B zich tot elkaar verhouden?

Op grond van zuivere gedachten, dat wil zeggen zonder gebruik te maken van aan de waarneming opgedane voorstellingen, komt Schelling tot de onderscheiding van drie zelfstandige goddelijke vermogens, die in het geschapene samenwerken. Deze drie "potenties" kunnen in wiskundig aandoende formules uitgeschreven worden:

$$1^{\text{e}} \text{ potentie: } \frac{A}{A=B} \quad 2^{\text{e}} \text{ potentie: } \frac{A^2}{A^2 = \frac{A}{A=B}}$$

$$\text{en } 3^{\text{e}} \text{ potentie: } \frac{A^3}{A^3 = \frac{A^2}{A^2 = \frac{A}{A=B}}}$$

De eerste potentie wordt analoog gedacht met de onmiddellijke akt, waarmee wij de zekerheid omtrent ons "ik" verwerven. (vergelijk Fichtes identiteitsregel, zie

Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht. In der Tat: was er als Untersuchung des Wesens des Erkennens in seiner Dissertation gegeben hat, ist eine Form der Lösung der Frage, von der sich jeder Erkenntnistheoretiker Rechenschaft geben sollte, ob sie wirklich so in sich begründet ist, daß eine andere Lösung nicht denkbar erscheint.

ANMERKUNGEN

1 Man kann von der heutigen Diskussionslage aus einwenden, ob es überhaupt sinnvoll war bzw. ist, von «einer Grundfrage der Erkenntnistheorie» zu sprechen, indem man etwa fragt: Hat sich uns das, was man einmal darunter verstand, nicht aufgelöst in eine Reihe von Teilproblemen, die verschiedenen Gebieten angehören, der reinen Logik, der allgemeinen Erkenntnistheorie, der allgemeinen Ontologie? Ja, sind diese selbst in sich nicht problematisch geworden und befinden wir uns nicht auf dem Wege zu gänzlich neuen Ansätzen? Man kann dabei auf die Hoffnung hinweisen, die von manchen auf die Logistik gesetzt wird oder auf die Rolle, die heute der «operative Gesichtspunkt» (operational point of view) in der internationalen Logik und Wissenschaftstheorie spielt.

Der Möglichkeit solcher Einwände gegenüber wird hier der folgende Standpunkt vertreten: der III. Deutsche Kongreß für Philosophie in Bremen im Oktober 1950 hat deutlich gezeigt, daß heute eine grundsätzliche Unsicherheit besteht gegenüber den drei Begriffen: Wahrheit, Erkenntnis und Freiheit. Der Grund dafür dürfte in nichts anderem zu suchen sein als in einem auf den verschiedensten Seiten zu beobachtendem Ausweichen vor dem, was als Grundproblematik der Erkenntnis angesprochen werden muß. Diese stand zu keiner anderen Zeit so klar vor dem Denken der Zeit als wie im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts. Hier erfolgte auch die Lösung. Nur weil sie *nicht gesehen wurde*, ging das Denken auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet in eine Anzahl von Richtungen auseinander, die sich sämtlich als Sackgassen erwiesen, bzw. erweisen. So kann man sagen, daß das Erkenntnisproblem im Grunde genommen unerledigt liegen blieb — für das Bewußtsein der philosophischen Allgemeinheit —, als sich nach dem ersten Weltkriege das Denken vorwiegend ontologisch und damit anthropologisch = existentiell orientierte.

2 Das Wort «Erfahrung» erscheint im Wort Empirismus im eingeschränkten Sinn: es bedeutet hier «Erfahrung der Sinne» als den Gegensatz zur «Ratio». So notwendig diese Unterscheidung erkenntnistheoretisch auch ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß die Ratio selbst erfahren wird: das Denken ist ja nur, insofern das Ich tätig ist, also sich als tätig erfährt. Die Anerkennung dieser Tatsache braucht nicht zum Psychologismus zu führen.

3 Wenn Bacon selbst sich auch der Meinung hingab, wie er in der Präfatia zur Instauratio Magna sagt, «zwischen dem empirischen und dem rationalen Vermögen ... eine wahre und rechtmäßige Ehe für alle Zeiten geschlossen zu haben», so war doch die empiristische Tendenz seines Denkens so stark, daß Ernst von Aster schreiben konnte: «... der Satz, nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu ist für Bacon von selbstverständlicher Gültigkeit.» «... jede Erkenntnis ... geht aus, a sensu et a particularibus ... es gibt ... in keinem Sinn angeborene Erkenntnisse.» (E. von Aster: Geschichte der neueren Erkenntnistheorie. Berlin und Leipzig 1921. S. 177. Zur Frage nach dem Verhältnis Bacons zum Empirismus vgl. Hans Pfeil: Der Psychologismus im englischen Empirismus. Paderborn 1934, S. 3 ff.) Wie sehr Bacon übrigens vom Gedanken einer grundwissenschaftlichen Logik erfüllt war, zeigt die Stelle in der Instauratio Magna, Distributis operis, L 137: «Ich halte aber dafür, daß die wahre Logik an die einzelnen Gebiete der Wissenschaften mit einer Macht herantreten muß, die über deren eigene Prinzipien hinausgeht, und daß auch diese vermeintlichen Prinzipien auf ihre Gültigkeit hin bis zu ihrem völligen Erweis zu prüfen sind.»

4 «Erkenntnistheorie als Selbstzweck und als einzigen Hauptgegenstand der Untersuchung finden wir erst bei Locke.» Robert Reininger in «Philosophie des Erkennens». Leipzig 1911, S. 195.

5 Kurt Schilling «Geschichte der Philosophie» II. Bd. S. 80, München 1944.

- 6 a. a. O. S. 79
- 7 Werke Leipzig, F. Meiner II, 563.
- 8 Vergl. auch die Rolle, die der Ich-Begriff in der Psychologie C. G. Jungs spielt.
- 9 Vergl. «Wahrheit und Wissenschaft», Ausgabe von 1925, S. 9. Im folgenden werden Zitate uit dit Werk de Seitenzahlen *im Text angefügt*. — Steiners erstes erkenntnistheoretisches Werk war: «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung.» 2. Auflage Dornach 1924.
- 10 Vergl. «Wahrheit und Wissenschaft» S. 19 ff.
- 11 Johannes Rehmke: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.» Berlin 1880. «Philosophie der Grundwissenschaft.» 1. Aufl. Leipzig 1910. 2. Aufl. Leipzig 1929. «Logik oder Philosophie als Wissenslehre.» Leipzig 1918 und 1923. — Zu der Frage, warum Rehmke die von ihm aufgestellte Forderung, in der Erkenntnistheorie vom «Gegebenen» auszugehen, doch nicht erfüllen konnte, sondern in eine ontologisch orientierte Metaphysik zurückfiel, vergl. des Verfassers «Kritik der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes.» Junker und Dünnhaupt, Berlin 1941 (Neue Deutsche Forschungen, herausgegeben von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker, Abtlg. Philosophie, Bd. 37)
Zu Heinrich Rickert vergl. vor allem «Das Eine, die Einheit und die Eins» in Zeitschrift «Logos» Bd. 2, Tübingen 1911, 2. umgearbeitete Aufl.: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Nr. 1, Tübingen 1924.
- 12 Vergl. «Wahrheit und Wissenschaft» S. 1 und «Grundlinien» von 1924, S. 17 f.
- 13 Rudolf Steiner «Philosophie der Freiheit, Grundzüge einer modernen Weltanschauung.» 1. Aufl. Berlin 1894, 2. Berlin 1918.
- 14 S. 129 f. der Ausgabe von 1918. —
Den «Monismus», zu dem die «Philosophie der Freiheit» kommt, hat Steiner (im «Ersten Anhang» — zur Neuausgabe von 1918) als «Gedanken-Monismus» bezeichnet. Er enthält die Auffassung, daß es unberechtigt ist, die Wirklichkeit aufzuteilen in eine Sphäre der Erkennbarkeit und eine solche *prinzipieller* Unerkennbarkeit. Zu dieser Überzeugung sieht man sich geführt, wenn man das, was Rehmke erkenntnistheoretisch als «Monismus des Gegebenen», *gefordert* hat (in «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff — Eine Erkenntnistheorie» Berlin 1880), wirklich zu erfüllen vermag.
- 15 Vergl. die Skizze der Arten des Erkennens in «Grundlinien», S. 64 f.
- 16 Vergl. Aloys Wenzl, «Philosophie der Freiheit» 1. Bd. München 1947, S. 70 f.
- 17 S. 260
- 18 «Kritik der praktischen Vernunft» Vorrede.
- 19 «Die Freiheit lebt in dem Denken des Menschen, und nicht der Wille ist unmittelbar frei, sondern der Gedanke, der den Willen erkräftet.» Rudolf Steiner in «Mein Lebensgang» Kap. XXIII.
- 20 Vergl. Ev. Joh. 8,32
- 21 Carl Unger: «Aus der Sprache der Bewußtseinsseele.» S. 68 f.
- 22 «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» 1755, Beschluß.

het volgende willen zeggen. De aktiviteit waaruit het ik-bewustzijn voortkomt omdat ze op zichzelf gericht kan zijn, moet het sluitstuk van een objektief reeds gegeven wereld zijn, omdat de aktiviteit zelf eerst gegeven moet zijn, wil ik mij er op kunnen gaan richten. Alleen dan is de aktiviteit nooit inhoudsloos geweest. Ze kan dus nooit vooraf gaan aan de gehele wereld, hetgeen Fichte dacht aan te kunnen nemen.

VII Het duits idealisme in het licht van de anthroposofie: De onthulling van het zelf in de bewustzijnsziel.

Omdat mijn notities van deze voordracht minder volledig zijn, zult u dit verslag meer dan de voorgaande verslagen, als een rekonstruktie moeten nemen; mijn interpretatie zal dus sterker meeklinken.

Als illustrerende inleiding op het geheel beschreef Imanuel Klotz (die werkzaam is als heilpedagoog) het gedrag van een jongen die niet de vrije beschikking heeft over de middelen om zich uit te drukken. Hij had herhaaldelijk waar kunnen nemen hoe heftig de weerslag was op het innerlijk door het onbegrip voor zijn bedoelingen. Aggressie, verkramping en zwaar leed treden op.

Daarna volgde het eigenlijke betoog. Klotz refereerde aan het feit, dat Steiner, als de plaats van de anthroposofie in de westerse cultuur ter sprake moest komen, meer-malen met nadruk gewezen heeft op de figuren: Fichte, Schelling en Hegel. Hij ging zelfs zover, dat hij borstbeelden van dit driemanschap in de voordrachtszaal opstelde. Zij zouden begrepen kunnen worden als de westerse representanten van de oude oosterse sankya-wijsheid, die vanuit hun innerlijk vernieuwd opleefde. In januari, 1924 naar aanleiding van de heroprichting van de anthroposofische vereniging (waar men dezelfde verwijzing kon verwachten) richt Steiner zich echter rechtstreeks tot de aanwezigen. Hij formuleert twee curieuze vragen, waarvan hij zegt, dat ze bij ontwikkelde mensen voortdurend vanuit het hart gesteld worden; alle andere vragen (van het hoofd) zijn er aan ondergeschikt: 1) Waar is de wereld te vinden, waar de menselijke gestalte vandaan komt?; wie ben ik dat ik alsmaar substanties uit de natuur kan opnemen? (het tweede gedeelte is dezelfde vraag vanuit

een dergelijk bewustzijn toe waarbij het subjeet samenviel met het objekt. Deze opmerking vormde de overgang naar een bespreking van Steiners geesteswetenschappelijke onderzoeksresultaten zoals die neergelegd zijn in het werk *Wetenschap van de geheimen der ziel...*, en in de voordrachten-cyclus: "Die Evolution vom Standpunkte des Wahrhaftigen". In de door de thronen geofferde warmte-substanties is het menselijke lichaam wat de zintuigen betreft reeds in kiem aangelegd. Het is de scheppende energie van de ideeën. In de oude saturnusfase ontstaat de tijd. Het is het principe van de scheiding dat in onze zintuigen voortleeft en door ons als tijd wordt ervaren. Binnen de evolutie wordt zo de voorwaarde geschapen van het "kennende" wezen: de mens. In "Wahrheit und Wissenschaft" toonde Steiner immers aan dat de oeractiviteit geen andere was als de door ons voltrokken idee van het kennen. Eerst scheiden we om dan te verbinden.

Het zijn dan ook de "warmteprocessen" die de substantie uitmaken van de zintuigelijke belangstelling voor de wereld. Deze wordt verenigd met het persoonlijke enthousiasme en de liefde tijdens het kenproces.

In de imaginatie van het maar tendele aanvaarde offer van de thronen, treedt in de weigering van een aantal cherubijnen ook het beeld van een eerste scheiding op in de wereld. Dit is tevens het geboorte-uur van de archai, de geesten van de tijd.

Tot slot wil ik nu iets van de, tijdens de voordracht naar vorengekomen, problematiek vermelden. In "Wahrheit und Wissenschaft" ("Vorspiel einer Philosophie der Freiheit") bekritiseerde Steiner Fichtes idee van de "Ich-setzung", waarin aan de "intellektuelle Anschauung" de macht werd toegeschreven om op verborgen wijze ook de voortbrenger van de objektieve wereld te zijn. Wanneer dit waar zou zijn, dan is de "intellektuelle Anschauung" in haar gerichtheid op de objektieve wereld, toch slechts op zichzelf gericht. Dit is echter een onmogelijk uitgangspunt omdat een activiteit een inhoud moet hebben, aldus Steiner. Het ik-bewustzijn zoals Fichte het in zijn onderzoek naar vorenbrengt lijkt het feitelijke bewijs voor het tegendeel, het heeft immers zichzelf tot inhoud. Dit is naar ik meende hetgeen Wember als kritiek op Steiner, naar voren bracht. Ik zou hierop

DE IMPULS VAN HET DUITSE IDEALISME EN DE

ANTHROPOLOGIE openbare bijeenkomst van 28 tot en met 30 mei 1987 te Dornach

inleiding

In de geschiedenis van het Europese denken zijn op ondubbelzinnige wijze gedachten verwoord die in de richting wijzen van de later verschenen Anthroposofie. De geestelijke openbaringen van de anthroposofie kunnen begrepen worden als tot bloei gekomen spruiten van het Europese culturele leven. Anthroposofische inzichten blijken dan ook een bijdrage te kunnen leveren ter verklaring van tot op heden onvoldoende opgehelderde denkrichtingen van onze cultuur.

In de hemelvaart-bijeenkomst van de "Arbeitsgruppe für Philosophie und Psychologie" te Dornach werd ditmaal in de openbare voordrachten het "DUITS IDEALISME" onder de loep genomen.

De naam "duits idealisme" wordt gebruikt in verband met een krachtig op geestelijke mondigheid aansturend streven, dat rond de vorige eeuwwisseling optrad en waarin vele Duitse kunstenaars en wetenschappers elkaar herkenden. Beroemde schrijvers als Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin en Novalis mag men hiertoe rekenen. Kant, Fichte, Schelling en Hegel gelden als de grote filosofen van dit streven. Zij zochten binnen het denken een houvast voor het voervoelde geestelijke ontwaken van de mens.

De filosofische onderzoeksresultaten van Immanuel Kant beschouwden de andere drie als een uitdaging voor hun eigen spekulerende filosofie. Kant dacht voor eens en altijd aangetoond te hebben, dat de mens met zijn intellect hooguit in staat was om door te dringen in de krachten van de dode natuur. Geestelijke mondigheid, waarvoor men het leven in haar principes uiteen moet kunnen leggen, is daarentegen alleen mogelijk, nadat men als gelovige de waarheid van bepaalde morele waarden aangenomen heeft. Men zal bepaalde dogma's

moeten aanvaarden.

De genoemde drie konden in de door Kant gestelde begrenzings van het kenvermogen niet méér dan tijdelijke, door de natuur opgelegde, beperkingen zien. Door middel van een filosofische scholing van dit vermogen (alvorens het terugkeert tot de direkte opgaven van het leven) zouden de natuurlijke begrenzings overwonnen kunnen worden. Een zuiver filosofisch systeem, als aanvulling op de langs natuurlijke weg opgedane ervaring, kan de hogere kennis dragen; en dogma's zijn dan overbodig.

De Duits-idealistische filosofen voelden zich nu geroepen om de, in iedere mens aangeboren, zin voor filosofie te wekken, zodat de mens zelf zijn ware bestemming kon ontdekken. Intern werkten zij aan de tot standkoming van een alomvattend systeem, dat grondslag kon zijn voor hogere waarheden, die vroeger traditioneel overgeleverd, alleen via een geloofsautoriteit bewaard konden worden.

Zo zou tevens het eeuwen oude raadsel, dat de filosofie, alleen al door haar optreden, met zich meebrengt, opgelost zijn. De begeerte naar wijsheid kan plaats gaan maken voor konkrete levende wijsheid.

Volgt men de verdere ontwikkelingen van de 19^e eeuw, dan moet filosofie daadwerkelijk haar plaats inruimen voor een nieuwe wijsheid; we zien de overweldigende opkomst van de natuurwetenschappen. Filosofie, als pedagogie voor een hogere, geestelijke, kennisontwikkeling, wordt niet geaccepteerd. Haar bedoelingen worden als te pretentieuze, zelfs tot onmenselijke toestanden voerende, absolutismen afgeschilderd.

Met behulp van anthroposofische inzichten probeerden de sprekers van de genoemde bijeenkomst na te gaan welke betekenis de Duits-idealistische filosofie voor ons kan hebben.

verslag van de zeven voordrachten

I Het Scholingsaspect van de filosofie.

Na een openingswoord van Oskar Borgmann Hansen volgde de voordracht van Karl-Martin Dietz (uit Heidelberg). Deze voordracht stond niet direkt in verband met het centrale thema, maar verschaft (ingående op de totale geschiedenis van de westerse filosofie) mijns inziens een geschikte achtergrond. Met het historische over-

Valentin Wember ging vervolgens los van Fichtes onderzoek dieper in op de structuur van de "intellektuelle Anschauung". Daaruit zou de overeenkomstigheid met het mythologische beeld blijken. In verband met deze vergelijking kwam eveneens de door Steiner in "Wahrheit und Wissenschaft" gegeven modifikatie van "Fichteaanse vorm ter sprake. Wember had moeite met de kritiek van Steiner op Fichte. Wegens het belangwekkende van deze zaak zal ik aan het einde van dit verslag hierop terugkomen. Nu gaat het echter om de vergelijking met het oud-griekse beeld van Uranos en Chronos.

De "intellektuelle Anschauung" is een aktiviteit, waarin iets gedaan wordt. Zodra dit "iets" er is en er niets overblijft om nog te doen moet de aktiviteit ophouden te bestaan. Het "ik" wordt gesteld, maar het gestelde "ik" betekent tevens het einde van de aktiviteit. Er treedt rust in. Omdat aktiviteit (a) en rust (r) onmogelijk samen tegelijk kunnen bestaan, kunnen we op grond van de twee verhoudingen tussen a en r een logische structuur vaststellen, namelijk: $r \supset a \wedge \neg(r \wedge a)$. Rust kan er niet zijn zonder de veronderstelling van aktiviteit, terwijl aktiviteit en rust elkaar wederzijds uitsluiten. Deze relatie van relaties is konstant. In Steiners inleidingen bij de uitgave van Goethes natuurwetenschappelijke geschriften, wordt deze structuur aan de basis gelegd voor elke "tijdservaring". (zie XVI, 5. Der Goethesche Raumbegriff.) Uit de oeraktiviteit komt het wezen van de tijd voort. In het moment van de rust is de aktiviteit vernietigd. Op begripsnivo herhaalt zich de geschiedenis van Uranos, die zijn zonen opsluit, uit angst vernietigd te worden, en waarbij Chronos, ook een zoon, toch voor de dag komt.

De door Fichte filosofisch verwoorde oeraktiviteit van het bewustzijn was ook een levende ervaring van sommige dichters; Wember noemt Hoffmann. Deze laat Lord Chang aan Francis Bacon een brief schrijven, hij beschrijft zijn uitzichtsloze situatie, een geestelijk bankroet, waarin dan plotseling de eenvoudigste waarnemingen belangwekkend worden; een hond in de zon, een klein warenhuis, een kerkhof, enz.. Het pure besef en beleven van deze dingen zijn handvaten voor een nieuw leven. In de christelijke esotherie schreef men aan de serafijnen

ciale interesse voor de onvrije, noodzakelijke elementen van het bewustzijn.

Voor het onderzoek dienen zich onmiddellijk en onvermijdelijk twee kanten van het bewustzijn aan: de bewustzijnsdrager (het subjekt) en de bewustzijnsinhoud (het objekt). Voor een introspektief onderzoek is het noodzakelijk, dat de bewustzijnsinhoud identiek wordt aan de bewustzijnsdrager. Men onderzoekt immers zichzelf. Precies voorzover ik hierin slaag, heb ik aldus Fichte, dat gedacht wat met recht "ik" genoemd wordt. Het is niet gemakkelijk dit punt van het onderzoek in voldoende mate te onderkennen, waardoor het aanleiding kan geven voor verkeerde spekulaties. Er zijn bijvoorbeeld mensen die beweren, dat het "Ik" er al geweest moest zijn, voordat ik het denkende tot mijn bewustzijnsinhoud kon maken. Fichte is het hiermee niet eens. De aanname dat het er al was komt uit de lucht vallen; en zou ik aannemen dat het er al geweest moest zijn om er bewustzijn van te kunnen hebben, dan zou het ware subjekt kontinu aan de aandacht ontsnappen. Men veronderstelt dan (zonder een reden ervoor aan te kunnen geven) een hoger bewustzijn dat mijn "Beobachtung" van het objekt zou "beobachten". Het ik-bewustzijn is echter een spontaan optredend feit. Men kan daarom alleen maar het juiste begrip van het "ik" hebben, als men de onmiddellijke eenheid van het "s u b j e k t - o b j e k t" inzielt. De bewustzijnsakt waarbij het subjekt-objekt optreedt, noemt Fichte "Intellektuelle Anschauung". Een analogie voor deze aktiviteit vinden we in de bloedsomloop van een embryo, het hart wordt pas door het stromende bloed gevormd.

Voor de vrijheidsvraag is nu een vast en zeker uitgangspunt gevonden. In de "intellektuelle Anschauung" is geen enkel objekt buiten mijzelf om werkzaam.

Uitgaande van deze identiteitsstructuur wil Fichte de gehele wereld zoals die in de waarneming gegeven is, samen met de begrippen die wij zelf hebben gekonstrueerd, af gaan leiden. Het is slechts in een voorbijgaande fase van het bewustzijn, dat de wereld als zintuigelijke wereld gescheiden optreedt van de begrippelijke wereld. (Op zich is deze gedachte van Fichte niet helemaal achterhaald; in Steiners Theosofie treedt ze ook op, hij spreekt van "Geisterleib": geestkiemen die afdalende, zintuigelijk waarneembaar worden.)

zicht maakte Dietz aannemelijk, dat de mens minstens vier verschillende bewustzijnstrappen doorleefd moet hebben in de laatste 2500 jaar. (1) De Griekse filosoof Parmenides, (rond 500 v. Chr.) beweegt zich op de grens van het mythologische bewustzijn en het aanvangen-de denken. Hij verhaalt zijn gesprek met een goddelijk wezen dat hem de volgende opdracht gaf: ... zie met je geest het afwezige als aanwezig... (2) Plato reikt met zijn filosofie niet meer tot de wezens, maar nog wel tot dat, wat ze openbaren. (universalia ante rem) (3) Aristoteles verandert de blikrichting; hij verlangde te begrijpen hoe het geopenbaarde in de dingen werkte. (universalia in re) (4) In de middeleeuwen blijken er mensen te zijn, die alleen nog maar de dingen buiten zich als werkelijkheid kunnen beschouwen. Wat er na de beschouwing van een zaak in mij achterblijft, dient hoogstens ter benoeming van de zaak (universalia post rem, nominalisme).

Deze intellektuele verwijdering van de wezens tot ze totaal uit het zicht verdwenen zijn bij de vierde stap, zette Dietz vervolgens naast de inhoud van twee voordrachten van Rudolf Steiner van 27 en 28 december 1911. Steiner verbindt daar deze vier werelden met de bewust-ter hand genomen scholing om ze te bereiken. Door verwondering bereik je de dingen (de werken); een verwondering die overgaat in oerbied brengt je in contact met de werkzaamheden. De volhardende wil om in harmonie met de wetten te leven, opent het innerlijk voor de openbaringen en de tot gewoonte gemaakte kracht om niet te oordelen, maar om de dingen te laten spreken, verenigt je met de wezens.

Deze weg is tegengesteld aan de houding, die tegenwoordig in kennisaangelegenheden stevast voorgeschreven wordt; de kritische instelling. In onze cultuur kan het eigenmachtig oordelen slechts een schijn van zelfstandigheid opleveren. Het bewustzijn is namelijk nóg een nivo lager afgegleden. Dietz gebruikt voor deze bewustzijnstrap de term "universalia sine re". We hebben geen dingen meer om ons heen, maar worden bestormt door een onophoudelijke stroom van informatie. Met abstrakt ontwikkelde denkmodellen proberen we onze weg er door heen te banen. Dit is een weg in de "Unter-Natur". Inge-

blikte informatie bepaalt wat we denken; de televisie wat we voelen; en geraffineerde reclametechniek bepaalt onze wil. Daarbij wordt de schijn hoog gehouden, dat we door zogenaamde kritische zelfbepaling toch nog zelf iets zouden kunnen denken, voelen en willen.

II Schellings worsteling met de intuïtie, een positieve filosofie en het Johanneïsche Christendom.

Door sterk invoelend op bepaalde gebeurtenissen uit het leven van Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in te gaan, gaf Hans Buser (dominee te Basel) een bewogen beeld van Schellings streven naar geestelijke kennis. De vroegtijdige dood van zijn echtgenote, Caroline Schlegel, overtuigde Schelling ervan dat omgang met de gestorvenen mogelijk en zinvol is. De huidige natuurlijke bewustzijnstoestand moet als een doorgangsfase begrepen worden; ze maakt deel uit van een afsluitingsgebaar van de natuur, dat de persoonlijke identiteit waarborgt. Deze afgeslotenheid moet echter weer opengaan, zodat er een verborgen kracht uit op kan bloeien. Alleen door een dergelijke gestiek kan de mens zijn zelfstandigheid bewaren in de alomvattende tegenwoordigheid van God. God is daarom naast een God van liefde ook een toornige Godheid. Met dit antropomorfe beeld verklaart Schelling de mogelijkheid voor het kwade als objectieve macht in de wereld. Dit kwade wordt door de Christelijke kerk in drie fasen tegemoet getreden. Deze treden na elkaar en naast elkaar op. In het Petrinische Christendom is een ongedifferentieerd mengsel van goddelijke toorn en liefde werkzaam. Daardoor kan de autoritaire macht zich rechtvaardigen. In het Paulinische Christendom wordt de toorn scherp van de liefde onderscheiden. Dit uit zich in protest tegen autoriteit (reformatie) of het volledig afstand doen van macht (bedelorden). Als een voltooiing, treedt het Johanneïsche Christendom op; de Heilige Geest verzoent het kwade. Ze is de trooster.

Niet alleen binnen instituties, maar in zichzelf kan de mens ook vorm geven aan de drie fasen. In ieders innerlijk is een verborgen vernieuwende kracht werkzaam. (in het verslag van de 7^e voordracht kunt U uitvoeriger materiaal over Schellings godsbeeld vinden)

VI Van Fichtes wetenschapsleer tot aan Rudolf Steiners Wetenschap van de geheime der Ziel.

In korte episch aandoende zinnen schildert Valentin Wember (uit Stuttgart) een mythologische inhoud van het oud-griekse bewustzijn. In de loop van de voordracht komt dezelfde inhoud nog tweemaal terug in wisselende gedaante: bij Fichte in de filosofische vorm van het "ik" en bij Rudolf Steiner als imaginatie van het offer van de thronen dat aan de basis ligt van de schepping van de mens.

Uranos de oerschepper is bang gedood te zullen worden door zijn eigen creaturen en zet ze daarom gevangen. Zijn zoon Chronos ontsnapt en maakt zich tot heer van de schepping. Chronos wordt later verstoten door Zeus. Het denkende bewustzijn zou hier spreken van de rol van respectievelijk de tijd en de ruimte in de wereld. Het mythologische bewustzijn moest plaatsmaken voor het denken in beeldloze begrippen. Dit was een geleidelijke verandering die afhankelijk van cultuur, volk en geografie zich langzamer of sneller heeft voltrokken. Hegel beleefde nog dat in begrippen als tijd, ruimte, substantie, goden ten onder zijn gegaan.

Nu was de mens, die de goden kende vrij, waardoor in de mate dat de goden uit het bewustzijn verdwenen het vrijheidsprobleem ontstond. Dit moest nu met begrippen opgelost worden. In het avondland werd de oplossing gezocht in een juiste toepassing van de begrippen op de waarnemingen. Wember schetste vervolgens in grote lijnen Fichtes onderzoek in deze.

Tegenover de objecten staand, vroeg Fichte zich af, hoe het kwam dat sommige objecten wel en andere objecten niet naar zijn wil veranderd konden worden. Een bepaalde onvrijheid strekt zich uit tot in mijn handelen: ik doe soms dingen die ik liever niet gedaan zou hebben. Ik ken ook handelingen, die mij onmiskenbaar het gevoel van vrijheid hebben gegeven. Kon dit gevoel op een illusie berusten?; zou het vrijheidsgevoel ook door iets buiten mijzelf om in mij opgeroepen kunnen worden? Aan de andere kant zou het immoreel zijn te wensen, dat vrijheid een illusie is! Om tot klaarheid te komen besloot Fichte een bewustzijnsonderzoek te ondernemen. Hij had daarbij spe-

opschriften: (1) Zweifel, (2) Wissen en (3) Glauben. In elk hoofdstuk wordt een voor zich mogelijke wereld-beschouwing beschreven. Om te beginnen beschrijft Fichte de zekerheid die we op grond van onze waarnemingen van de buitenwereld verwerven. We bewegen ons door een vaste reëel tastbare wereld. Omdat in deze beschrijvingen het "ik" geheel ontbreekt ontstaat toch twijfel en volgt een nieuwe beschrijving van de wereld. In het tweede hoofdstuk beschrijft Fichte een dialoog van het ik en een geest. Uit de doeken wordt gedaan, dat het ik er spontaan toe overgaat zijn ervaringen, in ruimtelijke elementen vertaald, zich voor te stellen. "Anschauung" en "Urteil" worden met behoud van een zekere spanning met elkaar verbonden: Het "ik" is wel actief, maar is zich dit niet in voldoende mate bewust. Hier kan de geest echter het "ik" niet verder helpen. (Het) Ik moet nu zelf iets ondernemen. Na dit besloten te hebben kan het derde hoofdstuk worden geschreven. De wereld kan volledig begrepen worden, zodra ik mijn gewetensvolle handeling aan de basis ervan stel: Een stoel is een middel waarmee ik een andere mens help in zijn verwerkelijking, door ze als objekt aan te bieden. Het geheel van serieuze pogingen tot dergelijke daden vormt de onvergankelijke substantie van de geestelijke wereld. De waarde van een waar ideaal kan nooit verloren gaan door de mislukking van de daad. De voorgestelde vergankelijke wereld, waarin ik "afgrondig" eenzaam ben, geeft mij zo de gelegenheid onvergankelijke substantie te scheppen.

Het reeds genoemde karakter van Fichte komt duidelijk tevoorschijn in het werk; van Fichte zelf stamt dan ook de uitdrukking: "Welche Philosophie man wählt, liegt daran was für Mensch man ist."

De in de mysteriedrama's uitgebeelde wezens Luna, Astrid en Philia drukken uit hoe de wereld-zielekrachten in de geïndividualiseerde ziel van Maria werken. Fichtes blik gaat van de algemene buitenwereld naar de hoogst geïndividualiseerde daad. Luna inspireert hem voor het hoofdstuk: Zweifel, Astrid bij het Wissen en Philia in het Glauben, als achtereenvolgens: wereld-willen; wereld-denken en wereld-voelen.

Wegens ziekte kon de aangekondigde voordracht van Ruprecht Pflaumer (Kantnähe und Kantkritik der drei grossen Idealisten) niet doorgaan, er kon zodoende tijd ingeruimd worden voor een bijdrage van Hermann Ehret. Van zijn hand was kort tevoren een biografie over Immanuel Hermann Fichte, de zoon van Johan Gottlieb Fichte, verschenen. In het korte tijdsbestek wat hem gegeven was, wist Ehret een gedetailleerd overzicht te geven van het leven en werk van deze zoon. Daarin kwam duidelijk tevoorschijn dat we hier met een zeer bijzondere persoonlijkheid te maken hebben. Ehret spreekt zelfs van een "kanonische" biografie. I.H. Fichte blijkt de ideeën van het Duits idealisme volledig in zich opgenomen te hebben, maar heeft ook zeer goed de tekortkomingen ervan doorzien. Een markante gebeurtenis uit zijn leven is tekenend voor het geestelijke klimaat in de twintiger jaren van de 19^e eeuw. In Wenen achtte zich niemand capable genoeg om opponent te zijn bij Fichtes promotie. Bovendien was er een minitieuus onderzoek naar de echtheid van zijn dissertatie aan voorafgegaan. Men dacht een ongepubliceerd werk van zijn vader voor zich te hebben. Voor de promotie werd uiteindelijk Hegel uit Berlijn geroepen. Een grotere tegenstelling van geaardheden was nauwelijks denkbaar. Hegel die het menselijk individuele voor het universele karakter van zijn filosofie had opgeofferd en de jonge Fichte die de juistheid van dit offer fel bestreed. Een denkontwikkeling mag niet ten koste van de ik-ontwikkeling gaan. Maar individuele omstandigheden en inzicht, wendt de mens zijn kennis aan.

Kort voor zijn dood in 1879 sprak Fichte uit, dat hij wist dat er een jongeman rondliep, die zijn, niet voltoide, levenswerk zou afmaken. In datzelfde jaar had Rudolf Steiner een ontmoeting met de "meester", die hem wees op het belang van de Fichteaanse ik-filosofie.

IV Hegel en Rudolf Steiner; Hegel nu.

Met alle respect voor de enorme denkinspanning van de idealisten wees Oskar Borgmann Hansen (uit Denemarken) op de gevaarlijke kant van het systeemdenken, met name het systeem van George Wilhelm Friedrich Hegel.

Hij refereerde aan het boek: "The open society and its enemies", van (lord) Karl Popper. Deze waarschuwt voor absolutistische tendenzen in het werk van Plato en Hegel, waaraan totalitaire machtsdenkers ideeën kunnen ontleenen. Zo wordt in 1941 de overigens zeer integere heruitgever, Hermann Blockner, van Hegels werken, verleid tot uitspraken die de 2^e wereldoorlog goed zouden praten.

Hansen had verschillende opmerkingen van Rudolf Steiner over Hegel bij elkaar gezet. Dan was hij lovend, dan was hij zeer vernietigend in zijn kritiek op Hegel. Een voorbeeld: Hegels "Logika" was haast verplicht studiemateriaal voor een anthroposofie, die niet als een rachitus-lijder zich wilde voortslepen. En wat te zeggen van de opmerking, dat we alle sociale mistoestanden die tot de eerste wereldoorlog hebben geleid, te danken hebben aan het "Gespenst" van Hegel.

Aan de hand van een kort exposé van Hegels "Phänomenologie des Geistes" liet Hansen zien hoe vatbaar Hegel is voor verkeerde interpretaties. Hegel laat er de innerlijke verbanden zien tussen elkaar opvolgende bewustzijnsfasen. Zo kan een mens nooit het skepticistische standpunt volhouden, want deze wordt ongelukkig bij zijn bewering, dat de mens de waarheid nooit kan ontdekken. Dit ongeluksgevoel toont aan, dat de mens innerlijk wél weet heeft van de waarheid. Zo kan dus aangegeven worden, dat bepaalde bewustzijnsvormen elkaar af zullen lossen, daarmee is echter geenszins vastgesteld, dat het subjectief individuele bewustzijn deze overgangen lijdzaam moet ondergaan. Het blijft te allen tijde de vraag of ik met persoonlijke inzet een fase voltrek of dat ik de gelegenheid passief voorbij laat gaan. Met de ideeën van Hegel is desondanks een nieuwe mogelijkheid gegeven de mensen zand in de ogen te strooien en manipulerend in te grijpen in crisissituaties.

V Fichtes "Bestimmung des Menschen" en het mensbeeld van de Anthroposofie.

Michael Kirn (uit Hamburg) schetst om te beginnen de onverzettelijke wilskracht van de persoon Johan Gottlieb

Fichte door de zin te citeren waarmee deze één van zijn werken begint. De huichelachtigheid van hem tegenwerkende regenten werd kompromisloos aan de kaak gesteld: "...Ein Schrift die man zu lesen bittet, bevor man sie konfisziert...".

Om elke twijfel weg te nemen die nog zou kunnen bestaan omtrent de verhouding van de anthroposofie tot het Duits idealisme, formuleert Kirn vijf stellingen: 1 Het filosofisch werk van Rudolf Steiner wijkt radicaal af van de Duits-idealistische filosofie. 2 Aan de kennistheorie wordt dit zichtbaar. Waarachtige kennis heeft heldere oordelen als bouwstenen. Formeel uitgedrukt ziet zo'n bouwsteen er als volgt uit: "x is a". Elk oordeel kan een nieuwe vraag inleiden, waarop het antwoord in een nieuwe bouwsteen verschijnt. De Duits-idealistische systemen kunnen alleen maar beschreven worden met een veelvuldig gebruik van bijstellingen. Het woordje "is" wordt het liefst vermeden. De voorafgaande vaststelling moet door kunnen klinken in de volgende: Sein, reines Sein, -... Nichts, das reine Nichts;... (Logica I, Hegel).

3 Door de basisstructuur van de kennis te omzeilen, doorbreken ze de continuïteit van de kennisontwikkeling. Zuiver van het "begrip" uitgaande willen ze het wezen "Filosofia" tot verschijning brengen.

4 Zouden we de idealisten hierin navolgen, dan treden we door zo te denken in dienst van een vreemd wezen, ons eigen wezen verloochenend.

5 Voorzover Steiner en de idealisten dezelfde inhouden behandeld hebben, moeten we niet de kennistheorie, maar de anthroposofie van Steiner als vergelijkingsmateriaal ter hand nemen.

Na dit voorwerk vergelijkt Kirn de "Bestimmung des Menschen" met Luna, Astrid en Philia, de zielekrachten in Steiners mysteriedrama's.

Wegens beschuldiging van atheïsme werd Fichte in 1800 te Jena ontslagen. De "Bestimmung des Menschen" die Fichte meteen daarna heeft geschreven, zou begrepen kunnen worden als een religieuze bekentenis. Het opstel is in drie hoofdstukken verdeeld met als