

berichten

OVER HET VERBAND VAN FILOSOFIE
EN ANTHROPOSOFIE

4^e jaargang

Nummer 2

1989

Uitgekomen in september 1990

betreffende de noodzakelijkheid hiervan (G.A. 21, blz 128).

Tevens ziet de groep een opgave in het zich oriënteren op huidige denkstromingen in en buiten de filosofie, zoals men zich ook bij andere disciplines met de ontwikkeling van de betreffende vakgebieden bezighoudt. Leden van de Anthroposofische Vereniging, die serieuze belangstelling voor deze groep hebben en geen principiële bezwaren hebben zich denkend in te spannen, kunnen van de genoemde groep lid worden.

'Seminar' met R. Ziegler

De oprichting van de groep was omlijst door een boeiend 'Seminar' onder leiding van R. Ziegler over enkele hoofdstukken uit het boek van R. Steiner, 'Von Seelenrätsel'. Ziegler verstond het ons op gedisciplineerde en toch levendige wijze vertrouwd te maken met bepaalde zeer essentiële gedachten uit genoemd boek. Hij had het vermogen om goed te luisteren en alle vragen op te vangen en tevens wist hij ons op een tactvolle wijze weer op het goede spoor te brengen, wanneer wij te veel associeerden of in voorbeelden bleven hangen.

De afsluiting

De musicerende filosofen verzorgden ook de afsluiting, waarbij in het begin een situatie ontstond, zoals bij grote musici die hun instrumenten stemden, maar na enige minuten klonken de fuga's van Mozart weer zoals het behoorde.

Colofon

Berichten, 4^e jaargang Nr. 2 1989
(uitgekomen september 1990)
Verschijnt 2x per jaar met ingang van 1991

Dit nummer is een voortzetting van 'Berichten' van de Werkgroep voor filosofie en anthroposofie.

De redactie van dit blad bestaat uit leden van de ledengroep 'Filosofie en Anthroposofie'

De redactie:

Pim Blomaard
Henk Middendorp
Jelle van der Schuit
Jaap van Waning

Redactieadres:

J. van der Schuit
Takwier 9
2312 AB Leiden
071 - 21 16 32

Zetwerk en vormgeving:

Principia Publicatiediensten
4^e Binnenvestgracht 34
2311 NV Leiden
071 - 14 41 68

Abonnementen voor jaargang 1991 door overmaking van / 10,- op Postbank-nummer 41 109 39 ten name van J. van der Schuit, Leiden onder vermelding van 'Berichten 1991'.

De ledengroep 'Filosofie en Anthroposofie'

In de tijd van de oprichting kon dit verslag van de oprichtingsbijeenkomst niet worden gepubliceerd. Deze bijeenkomst markeerde het begin van een bloeiende activiteit, waaraan nu maandelijks meer dan dertig mensen deelnemen. Ter ondersteuning van het historisch bewustzijn drukken wij de tekst alsnog af.

Door Hans Smit Sibinga

Zaterdag 4 november 1989 vond in de oude barak op het terrein 'de Reehorst' te Driebergen de feestelijke oprichting plaats van een 'Gruppe auf sachlichen Felde' inzake filosofie en anthroposofie.

Deze groep kon geformeerd worden op grond van paragraaf 11 van de 'Prinzipien der Allgemeine Anthroposofische Gesellschaft' te Dornach (zie mededelingenblad van de Anthr. Ver. in Nederland, juli/augustus 1987, p. 224).

De bijeenkomst

De middag werd geopend door drie filosofen-musici (B. Asselbergs, altviool; J. van der Schuit, viool; M. Matthijssen, cello), die op een zeer verdienstelijke wijze door Mozart bewerkte fuga's van Bach speelden.

Vervolgens verwelkomde mevrouw E.G.M. de la Houssaye - Lievegoed ons namens het bestuur van de Anthroposofische Vereniging in Nederland. Uit haar woorden bleek dat zij geheel achter dit initiatief stond.

Daarop gaf de heer P. Blomaard een historisch overzicht van de verschillende activiteiten, die er in de afgelopen zeven jaar hadden plaatsgevonden; welke sprekers uit het buitenland waren uitgenodigd (prof. O. Hansen uit Denemarken, dr. K.M. Dietz uit Heidelberg, W. Moser

uit Basel); en met welke instellingen er contacten werden verzorgd (de Arbeitsgruppe für Philosophie und Psychologie onder leiding van prof. O. Hansen in Dornach, het Troxler-Institut onder leiding van W. Moser in Basel en het Friedrich von Hardenberg Institut in Heidelberg). Het is de bedoeling dat de leden van de oude Werkgroep die aan deze activiteiten deelnamen, nu een plaats kunnen vinden in de nieuwe ledengroep om gezamenlijk zulk werk te continueren.

Tenslotte hield dr. R. Ziegler (mathematicus en lid van de Mathematisch-Astronomischen Sektion van de 'Freie Hochschule für Geisteswissenschaft' te Dornach) een inleidende voordracht over enige grondbegrippen uit de filosofie, namelijk stof en vorm, zowel in hun relatie tot het begrip wezen, alsook in hun samenhang met het menselijk kennen, dat waarneming en begrip tot werkelijkheid verenigt, en hij bracht dit in verband met de leer van de universalia.

De doelstellingen

De doelstellingen van deze nu opgerichte groep zijn in eerste instantie het zich intensief bezighouden met de filosofische rechtvaardiging van de anthroposofie, mede op grond van een uitspraak van dr. R. Steiner in zijn boek 'Von Seelenrätsel'

INHOUD

Ten geleide	3
Pim Blomaard schrijft over de Berichten – en over hoe het verder gaat.	
Een overzicht van de franse filosofie	4
Jaap van Waning bespreekt een boek dat de franse filosofie van de laatste vijftien jaren behandelt. Een blik op 50.000 boeken.	
Fouten in de kennistheorie van Steiner?	8
De reactie op een boek van Frans Marx wordt van anthroposofische zijde gegeven door Tom van den Muijzenberg.	
Verkenning	25
Over filosofie en anthroposofie in andere bladen	
Schelling en het evangelie	26
De filosofie heeft een taak in de geschiedenis van de kerk. Zij leidt tot een hogere vorm van Christendom. Over de integrerende taak van Schellings filosofie door Bernard Asselbergs.	
Vom Leben mit der Philosophie der Freiheit	28
Er zijn twee artikelen in het Duits van Karl Stockmeyer opgenomen en van een korte inleiding voorzien.	
Oprichting van een nieuwe ledengroep	36
Verslag van de oprichtingsbijeenkomst van de ledengroep Filosofie en Anthroposofie in het kader van de Anthroposofische Vereniging in Nederland.	
Colofon	37

bevor man über sie hinwegschweift. Und ernsthafte Erkenntnis kann die Gewißheit gewinnen, daß gerade dann die Zusammenhänge sich ergeben, wenn man die einzelne Sache mit der vollen Sachlichkeit angeschaut hat.

Nicht weil ich das hier gesagte damals so hätte denken können - das konnte ich nicht - sondern aus gefühlsmäßiger Abneigung gegen das Vermischen von Denkwegen, die sich von vornherein als ganz verschiedenartig zeigen, habe ich von Anfang meines Studiums der 'Philosophie der Freiheit' alles hinschielten auf die Berichte von der Geisteswelt vermieden. Nicht als ob ich diese Berichte nicht gelesen hätte, aber ich hielt sie getrennt von meinem Denken über die 'Philosophie der Freiheit', und ich erlebte im Fortschreiten dieses Studiums, daß das so gut war, ja daß die Begriffskraft, die ich mir an der 'Philosophie der Freiheit' erwarb, mich im Suchen des Sinnes in den Berichten von Geisteswelten ausserordentlich förderte. Es sind zwei Wege in die gleiche Geisteswelt. Aber sie führen von ganz verschiedenen Seiten hinein. Und ihren Zusammenhang wird man erst gewahr, wenn man jeden für sich in Wahrheit mit festen Schritten gegangen ist.

Over E. A. Karl Stockmeyer

Geboren 7 juni 1886 te Karlsruhe, overleden 6 januari 1963 te Malsch (Schwarzwald). Woonde een lezing bij van Rudolf Steiner in Karlsruhe in 1904. Studie aan de universiteiten van Heidelberg en München: wiskunde, natuur- en scheikunde; volgde ook filosofie bij Wilhelm Windelband.

Toegang tot de geesteswetenschap door het bestuderen van 'Die Philosophie der Freiheit'.

Maakte het congres mee in München, Pinksteren 1907.

Steiner nam hem een half jaar later op in de Esoterische Schule.

Met zijn vader, de schilder, bouwde hij bij de woning in Malsch het model van een toekomstig huis voor de anthroposofie. Dit werkstuk was belangrijk voor het tot stand komen van het Goetheanum.

Na zijn studie wordt hij leraar in Mannheim. In 1918 publiceert hij gedachten over vernieuwing van het onderwijs. Door Steiner en Molt wordt hij bij de oprichting van de Waldorfschool betrokken.

Zijn naam is onder meer bekend door de uitgave van alle vindbare aanwijzingen aan leraren door Rudolf Steiner (Rudolf Steiners Lehrplan für die Waldorfschulen, 1965).

Drie opstellen, verschenen in 'Das Reich' (2e en 3e jaargang, 1917 en 1918) zijn in 1921 bij Der Kommende Tag A-G Verlag uitgekomen onder de titel: 'Vom Kampf um die Wirklichkeit'.

Deze opstellen richten zich op een niet-anthroposofisch georiënteerd publiek. Wel verwijzend naar het filosofisch werk van Steiner wijst hij zelfstandig denkwegen, die leiden tot het zuivere denken. Daarbij sluit hij aan op grensposities in de eigentijdse filosofie. Het eerste van deze opstellen is in het vorige nummer van de Berichten afgedrukt.

(Biografische gegevens ontleend aan: 'Das Wirken Rudolf Steiners, Vier Bände zu Rudolf Steiners Lebensgang', Band III. Novalisverlag, Schaffhausen 1980)



E. A. K. Stockmeyer

Übersinnlichen, dann werden wir empfinden, daß wir mit ihnen, wenn wir sie unverwandelt lassen wollen, uns selbst und dem, was wir konkret in uns und um uns erleben können, nur fremde werden.

Die 'Philosophie der Freiheit' weist Wege in die Reichtümer und Intimitäten unseres Erdendaseins, aber sie führt diese Wege nur den, der auch hier den gehörigen Grad von Unbefangenheit des Denkens aufbringt. Es ist ja das gleiche Denken hier wie gegenüber den Berichten vom Übersinnlichen. Aber dieses Denken muß hier andere Begriffe bilden und muß sie anders bilden wie dort. Dort suchte das Denken ein Weg in eine Welt, von der ihm erzählt wird, hier sucht es sich zurechtzufinden in eine Welt, in die es sich verstrickt findet. Dort tastet es fühlend hinein und ringt sich zur Helle durch, hier gewinnt es den Begriff aus dem festen Drinnenstehen mit der ganzen Kraft des Willens.

Wer in dieser Art die 'Philosophie der Freiheit' zu denken sucht, der kann finden, daß sie ihm eine Welt zeigt, in der er sich selbst darin befindet, eine Welt, die alles in sich faßt, was nur genannt werden kann. Denn das was diese Welt umspannt und was sozusagen ihre Substanz ist, ist das Denken.

Das Denken, das der Mensch zuerst als ganz in ihm beschlossene Tätigkeit findet, wird zum kosmologischen Prinzip, der Mensch als Träger des Denkens wird zu dem Organ, das die Welt aus sich hervortreibt, um sich selbst zu erkennen. Und doch ist das Denken ein Weben im Nichtseienden, in demjenigen, das stets außerhalb des Seienden sich halten muß, wenn es sich als Denken haben will. Widersprüche tun sich auf, aber nicht solche, die wegen der Unvollkommenheiten des Denkens als Widersprüche erscheinen, sondern solche, die sich als die Urgründe des realen Menschendaseins dartun. Widersprüche sind der Boden, auf dem der Mensch im Geisteswesen steht. Nicht einen im trivialen Sinne realen Untergrund findet man für das Dasein des Menschen, nein man muß alles sogenannte Wirkliche zerrinnen fühlen und finden, wie für das eigne Wesen gar kein Grund mehr bleibt als der Wille etwas zu sein, was doch im Sinne des begrenzten Denkens nicht sein kann, ja als der Wille gerade im Nichtsein das Wesen zu haben. Frei sein wollen findet man als innersten Impuls des Menschen, aber man findet auch, daß frei sein wollen nur bedeuten kann, nichts von all dem zu sein, was ist im Sinne dessen, das nicht frei ist, also nicht zu sein wie die Dinge, die man als notwendig bestimmte erkennt.

Hinausgeworfen wird der Mensch, der sich im Sinne der 'Philosophie der Freiheit' denken will, aus der Welt, in der er sich eingebettet glaubte, als er an das Studium dieses Buches herantrat, und vernichtet wird ihm alles, was er als sein Wesen betrachten möchte. Halten kann er sich nur durch die Kraft des reinen Denkens, die sich aber erweist als die Kraft des Wollens, das dahin gerichtet ist, nichts selbst sein zu wollen, sondern die Welt in sich zu Erkenntnis kommen zu lassen.

Die Welt der 'Philosophie der Freiheit' ist allesumfassend, sie umfaßt nicht nur die Welt der Sinne und des Verstandes, sie umfaßt auch alles was von übersinnlichem Sein je genannt werden kann; weil ihre Substanz das Denken ist. Aber sie ist eine dunkle Welt, eine Welt, die nach Licht verlangt. Das Licht kann ihr nur werden, wenn das, was der Leser der 'Philosophie der Freiheit' an sich erleben kann, das Hinausgetriebenwerden aus der Enge der Sinneswelt nun konkret gemacht wird, d.h. wenn der Weg angetreten wird zu einer solchen Seelenkultur, daß die Seele nicht nur weiß, sie hat ihre eigentliche Substanz im 'nichts selbst sein wollenden' Denken der Welt, sondern, wenn sie nun auch diese Kraft so verstärkt, daß sie in ihr wirklich in Weltensein stehen kann. Dann aber wird sie sich in der gleichen Welt erleben, von der die geisteswissenschaftlichen Bücher Steiners so erzählen, daß das sinnende Suchen sich in ihren Sinn und in ihr Sein allmählich hineintastet, bis sie sich in der Helle findet.

Beide Wege führen in die gleiche Welt des Geistes. Aber Klarheit wird sich nur demjenigen ergeben, der mit ganzem Erkenntnisernst an sie herantritt. Der Erkenntnisernst aber verlangt, daß man eine Sache wirklich erst ganz für sich betrachtet,

Ten geleide

Het heeft langer dan wenselijk geduurd eer dit tweede nummer van de vierde jaargang kon verschijnen. Dit hangt daarmee samen dat de 'Werkgroep voor filosofie en anthroposofie' het afgelopen jaar tot het besluit moest komen zichzelf op te heffen. De Werkgroep, vanaf 1983 actief in het studeren, het organiseren van studiedagen en het uitgeven van haar 'Berichten', kon door de drukke werkzaamheden en de verschuivende voorkeuren niet langer regelmatig bijeenkomen. De redactie van 'Berichten' vindt dat daardoor te weinig draagkracht is gebleven om door te gaan; zij hoopt dat zij met de verschenen nummers in een behoefte voorzien heeft en dankt de abonnees voor hun getoonde belangstelling.

Intussen heeft zich het initiatief ontplooid een groep op te richten die binnen de Anthroposofische Vereniging het verband van filosofie en anthroposofie tot haar onderwerp maakt. Deze ledengroep is inmiddels opgericht (een verslag hiervan is in dit nummer opgenomen) en enkele leden hiervan hebben zich tot mijn grote vreugde voorgenomen ook in de vorm van een tijdschrift aan dit initiatief bij te dragen. Daardoor is de mogelijkheid geschapen, de gelden die van de abonneementen en de losse verkoop overgebleven zijn, aan de nieuw gevormde redactie ter beschikking te stellen.

Deze nieuwe redactie heeft zich al zeer verdienstelijk gemaakt door dit laatste nummer te verzorgen. Dat kunt u ook zien aan de vernieuwing van de vormgeving en het gebruik van illustraties: een voorproef van wat komen gaat! Voor deze vernieuwing zijn wij W.J. Coenen zeer erkentelijk die zijn beroepsvaardigheden kosteloos heeft ingezet. Naar de inhoud zal de nieuwe redactie zich op het volgende gaan richten: het opnemen van in vergetelheid geraakte artikelen over de filosofie van met name R. Steiner blijft zij voortzetten; zij wil mensen aansporen tot het schrijven over bepaalde onderwerpen die aandacht verdienen; hierdoor en door boekbesprekingen wil zij de huidige tijd als bewustzijnssituatie belichten. Voorts kunnen inleidingen die binnen de genoemde ledengroep gehouden zijn als artikel worden gepubliceerd.

Op deze wijze vinden de 'Berichten' gelukkig een voortzetting in een nieuw blad dat in 1991 2x zal verschijnen. Aan u als abonnee stel ik de vraag de continuïteit ook van uw kant te willen bevorderen door uw abonnement voort te zetten; u kunt dat doen door het abonnementsgeld over te maken (zie het Colofon op pagina 37).

Ik hoop dat onze samenwerking ook via het nieuwe blad zal blijven bestaan.

Pim Blomaard

Een overzicht van de franse filosofie

In het boekje 'Denkroutes naar de 21e eeuw' geeft de franse filosoof Domenach een overzicht van de franse filosofie van de laatste vijftien jaren. Een bespreking.

Door J. van Waning

De inhoud van dit kleine boek is schitterend. In twaalf hoofdstukken fonkelt een kleurig beeld je tegemoet. Het is boeiend, spannend zelfs van begin tot eind. Dat komt omdat het briljant is geschreven, door iemand die geboren en getogen is in de serail die hij beschrijft. Door iemand die zijn onderwerp liefheeft; die er zijn grote zorgen over heeft. Ik denk, dat het boekje daarom zo fascinerend voor mij is omdat de auteur aan de filosofie afleest hoe zorgelijk het met de mens gesteld is; dat hij hunkert naar tekens, die op verbetering wijzen; dat hij deze ook meent waar te nemen.

Eerst zal ik iets vertellen over de auteur, dan volgen enkele zakelijke gegevens over *Denkroutes* en de inhoudelijke bespreking daarvan.

De auteur

Jean-Marie Domenach is geboren in 1920. Hij is katholiek. In de periode 1940 - 45 nam hij deel aan het verzet. Na zijn studie filosofie was hij vele jaren redacteur van het katholieke tijdschrift *Esprit*. Hij werd en is wellicht nog steeds hoogleraar aan de sociale faculteit van een technische hogeschool; daar doceert hij ook journalistiek. In 1987 schrijft hij, dat hij 30 jaar overal in Frankrijk lezingen heeft gehouden en daardoor met zeer veel mensen in gesprek is geweest. Filosofie is voor hem een activiteit, die alle mensen aangaat,

die maatschappelijk betekenis heeft. Als filosoof is hij docent, inleider en journalist.

Van zijn niet talrijke publikaties in boekvorm noemt ik:

- Barrès par lui-même
- Mounier par lui-même (Emmanuel Mounier is een van de oprichters, in 1931, van *Esprit*)
- Le retour du tragique (over, onder meer, Beckett en Ionesco)
- Le sauvage et l'ordinateur (Dit bevat opstellen uit de tien daaraan voorafgaande jaren; het heeft een meer substantieel-essayistisch karakter dan het hier te bespreken werkje, dat meer een gids is in een breed landschap van filosofische literatuur.)

Enkele zakelijke gegevens

Het boekje wil een gids zijn. Het geeft een aantal 'doorsneden' onder de volgende titels: Denkers en journalisten; Ideeën voor het einde van de eeuw; De lotgevalen van het Marxisme; De nieuwe historici; Van Freud tot Lacan; De nieuwe filosofen; De nieuwe libertijnen; Nieuw rechts en sociobiologie; De systemiek; René Girard, de Hegel van het Christendom; Einde van de moderniteit?; In het diepst van de afgrond. Elk van deze

J.-M. Domenach, Denkroutes naar de 21^e eeuw.
Vertaald uit het Frans door Cecile Janssen.
Kampen, Kok Agora, 1988. 167 pagina's met register (ISBN 90 242 7586 5).

heute so, daß man dieses Sprechen mit dem Erzählen aus einem fremden Lande vergleichen kann, das dem, der die Erzählung anhört, verschlossen ist. Der Leser der geisteswissenschaftlichen Bücher muß schon in allem Ernste die Tatsache auffassen, daß er mit seinen Erkenntniskräften an das reale Erleben dessen nicht herankann, wovon der Schreiber der Bücher berichtet. Die Sinne können solche Erlebnisse gar nicht haben, aber auch die Begriffe, die der Leser *zunächst* der Darstellung entgegenbringen kann, müssen sich selbst dem Dargestellten ganz unangemessen erscheinen. Und die Begriffe, die die Bücher selbst vor den Leser hinstellen, erscheinen zunächst als Worte, hinter denen noch kein ganz bestimmter Sinn steht. Nur für denjenigen, der diese Darstellungen zum Gegenstände eines meditativen Nachdenkens macht, d.h. eines Nachdenkens, das in wiederholtem 'Sich-damit-beschäftigen' sich von der Darstellung selbst sagen läßt, wie über sie gedacht werden soll, der also den Sinn des Dargestellten nicht an es von außen herantragen will, sondern in demselben sinnend sucht, gewinnen sie Sinn. Ein solcher kann dann an sich erleben, wie er in das Dargestellte richtig hineinwächst, wie das, was zuerst wie ein fremdes, verschlossenes Land erschien, sich dem suchenden Sinnen immer mehr öffnet, weil das Denken nun Begriffe errungen hat, die dem über die Geisteswelt dargestellten angemessen sind.

Das Denken ist ja im eigentlichsten Sinne unbegrenzt und unbegrenzbar. Es ist wirklich das gleiche Denken, das zuerst die unangemessenen, weil am sinnlichen Erleben gebildeten Begriffe dem Bericht vom Übersinnlichen entgegenbrachte und das nun diesem Berichte im sinnenden Suchen immer angemessenere Begriffe entringt. Aber das lehrt nun den Leser, daß er im sinnenden Suchen in eine Welt hineinwächst, die ganz und gar anders ist als diejenige, von der er sich für sein Sinnendasein umgeben findet. Zu beiden gehört er dazu, zu beiden findet er Zugang, wenn er das zu rechter Entfaltung bringt, was sich doch immer wieder als das innerste unbegrenzte und unbegrenzbar Menschenwesen erweist, das reine Denken. Aber er weiß: So wie die Begriffe, die dem Sinnensein entnommen sind, sich ganz unangemessen erwiesen haben, als er zuerst an die Berichte vom Übersinnlichen herantrat, wie er von diesen unangemessen Begriffen erst den Weg zu den angemessenen Begriffen suchen mußte, so kann er auch nicht mit den Begriffen, die dem Übersinnlichen angemessen sind an das Erleben in Sinnensein herangehen. Diese Begriffe vom Übersinnlichen geben dem Menschen eine Verständigung mit sich selbst, indem sie ihm sein Drinnenstehen in der Geistwelt vermitteln, aber sie geben es ihm so, daß er mit ihnen wie vom Sternenhimmel her auf sich herabschauen kann und sich eingebettet findet in das, was von den Sternen kommt. Sie lassen ihn eine Welt denken, sie immer konkreter und konkreter denken, und er findet sich selbst zuletzt ganz real in dieser Welt.

Das ist ein wahrer, schöner und guter Erkenntnisweg. Er hebt an beim suchenden Sinnen über die Berichte aus der Geisteswelt. Damit aber ist er ganz dem andern entgegengesetzt, der bei dem ganz intimen Hinschauen auf die eigenen Erlebnisse in einem und um einen beginnt, wie er in der 'Philosophie der Freiheit' gewiesen wird. Was der Mensch da unmittelbar erleben kann, ist zuerst eine ganz andere Welt wie die, von der die Berichte von der übersinnlichen Welt sprechen. Die eine ist konkret erlebbar und - wenigstens scheinbar - mit den dem Menschen zunächst zugänglichen Begriffen umfaßbar, die andere ist ganz unerlebbar und mit den überkommenen Begriffen gar nicht denkbar. Die zweite will ganz und gar erst errungen werden. In der ersten glaubt mann wenigstens ganz drinzustehen.

Es kann daher gar nichts unangemesseners geben, als wenn man die Begriffe vom übersinnlichen Sein auf die Welt, von der die 'Philosophie der Freiheit' spricht, anzuwenden versucht, denn entweder sind die Begriffe überhaupt nur Worte, mit denen man noch gar keinen bestimmten Sinn verbindet, dann werden sie das, was in uns und um uns gefunden wird und deshalb als unmittelbares Erleben gewonnen werden will, uns nur fremd machen - oder wir verbinden einen angemessenen Sinn mit den Begriffen vom

II. Das Studium des Buches

Aufsätze über Rudolf Steiners 'Philosophie der Freiheit' können, wenn sie etwas Berechtigtes sein sollen, nicht den Zweck haben, das Studium dieses einzigartigen Buches zu ersetzen. Sie sollen zu diesem Studium anregen. Denn dieses Buch ist für unsere Gegenwartskultur geradezu ein Heilbuch, weil es denjenigen, der es wirklich in vollem Ernste entgegennimmt, in rechter Weise vor den seelenlähmenden Denkgewohnheiten der Überkanterei befreit. Und in diesen Denkgewohnheiten stecken wir heute alle drin, auch diejenigen unter uns, die nie von Kant etwas gehört haben. So brauchen wir alle dieses Heilbuch. Und wir brauchen es im Original. Jeder muß dies Buch selbst - denken, denn es nur lesen, bedeutet es nicht zu lesen. Mit der ganzen Kraft, die man überhaupt aufbringen kann, muß es - gedacht werden.

Deshalb können aber auch Aufsätze über dieses Buch nicht Referate sein, in denen wiedergegeben wird, was man auch in ihm selbst nachlesen kann. - Diese Aufsätze sollen von der Arbeit mit dem Buche berichten. Sie sollen von dem erzählen, was einer, der es mit ihm ernst meinte, in vielen Jahren mit ihm erlebt hat. Das kann nur in einzelnen Skizzen geschehen, der die Gedankenerlebnisse darstellen soll, die mir das Buch vermittelte, wenn ich mich seinen Gedanken mit aller Kraft hingeben konnte.

Wenn man sich nun heute, wo die Fülle von Druckwerken und Vorträgen Rudolf Steiners vor uns liegt, die er auf die 'Philosophie der Freiheit' hat folgen lassen und die die ganze Welt des Geistes im Konkreten und im Einzelnen vor uns ausbreitet, an dieses frühe Werk seines Geistes heranmacht, so liegt es eigentlich sehr nahe, alles was in diesem frühe Buche gesagt ist von vornherein in Beziehung zu dem Inhalt der späteren Werke zu setzen, entweder indem man nach sogenannten Widersprüchen sucht und sie natürlich auch findet, weil man sie sucht, oder indem man als 'Anhänger' das begrifflich und allgemein Gesagte sich auf 'anthroposophisch' übersetzt. In beiden Fällen wird man dem Buch nicht gerecht; im ersten Fall natürlich, weil man ihm nicht gerecht werden will; davon will ich jetzt nicht sprechen; - im zweiten Fall wird man aber auch dem Buche nicht gerecht: Da hat man auf der einen Seite ein philosophisch formuliertes Führerbuch, die 'Philosophie der Freiheit'. Das zeigt dem Menschen Wege zu lebendigen Begriffen über sein Selbst und über die Welt und stellt ihn damit auf einen Weg, den zu gehen ein Leben im Geiste ist. Auf der andern Seite liegen da die unendlichen Offenbarungen aus der Welt des Geistes in den späteren Büchern und gedruckten Vorträgen Steiners. Aber zwischen beiden besteht ein tiefer Unterschied. Die 'Philosophie der Freiheit' und die andern philosophischen Schriften Steiners sprechen zu dem Menschen ihrer Zeit von all dem, was dieser um sich und in sich erleben kann, wenn er nur aufmerksam ist auf alle Intimitäten dieses Erlebens. Wer nur recht um sich und in sich zu schauen vermag, der erlebt all das, wovon Steiner da spricht, wovon er aber so spricht, daß der Leser erleben kann, daß dieses, was er in sich und um sich findet, Geist ist. Die geisteswissenschaftlichen Büchern sprechen zu den Lesern von

Ten geleide II

Schrijven over de 'Philosophie der Freiheit' heeft vooral betekenis als aansporing om zelfstandig tot de inhoud ervan door te dringen.

Begripsvorming in de wereld, die toegankelijk is voor de gewone zintuigen, is anders dan de begripsvorming bij het kennismaken van de inhoud van de anthroposofie.

De eerste vorm van denken kan ertoe overgaan, dat het denken zich op zichzelf richt - dat is de weg van de 'Philosophie der Freiheit'. Men doet er goed aan beide wegen strikt van elkaar te onderscheiden.

De weg van de 'Philosophie der Freiheit' versterkt het eigen denken zodanig, dat het zelfstandig in de wereld van de geest kan vertoeven.

hoofdstukken wordt afgesloten met een bibliografie. Daarin heeft elk boek een, twee of drie sterretjes: in bijna ieders bereik, voor gemiddelde wandelaars en voor geoefende alpinisten.

Ook niet-franse auteurs, zoals die van de Frankfurter Schule, Illich en Castoriadis, worden besproken. Criterium is: deelname aan het intellectuele discours in Frankrijk, ook via vertalingen.

In de Nederlandse uitgave zijn aan de bibliografie Nederlandse vertalingen en relevante literatuur in het Nederlands toegevoegd. Er is een naamregister.

De grote lijn

In de periode na 1954 gaat het humanisme, in de zin van: het centraal stellen van de mens, ten onder, verwijst Lévi-Strauss Sartre naar het museum ('want,' aldus JMD 'voortaan heerst de slechte gewoonte, dat we niet langer discussiëren'), verdrijft determinisme de vrijheid en wordt het subject opgeslokt door systemen en analyses van systemen. Allerlei woorden zijn opeens obsceen geworden: geest, waarden, oorsprong, doelen, de menselijke persoon enz...

Na 1980 komt religie weer in de aandacht, mag er weer worden nagedacht over liefde en offer (Girard) en een nieuwe opvatting van het subject wordt geboren.

Hieronder volgt een impressie van enkele van de bovengenoemde doorsneden.

Het marxisme

Franse intellectuelen hebben zich uitvoerig met Marx en het Marxisme beziggehouden. Men putte er maatschappelijk idealisme uit met de Sowjetunie en China als de grote proefterreinen.

Het werk van Solchenitsin, met name de Gulag Archipel is in Frankrijk als een bom ingeslagen. De stalinistische verwerkelijking van het communisme bleek in wreedheid niet onder te doen voor het nazisme.

De verwerkelijking van het Marxisme in Europa is mislukt. Menig auteur in Frankrijk verwacht dat het, meer dan het kapitalisme, zal bijdragen aan een overbrugging van de kloof tussen rijke en arme landen.

De nieuwe filosofen

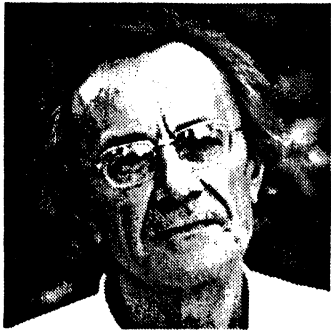
De illussies van de (linkse) politiek worden door het bonte gezelschap van de *nouveaux philosophes* geweten aan een overschatting van de rede. Bernard-Henry Lévy roept op tot een mouterij van de onzin, en een voorloper, die in 1979 overleden Maurice Clavel, 'slaat met harde klappen alle filosofieën, die uit een massamoordenaar geworden rationalisme voortkomen, knock-out, en alle denkers, van Marx tot Plato, in volgorde van oplopende verantwoordelijkheid, om uiteindelijk bij dit dilemma uit te komen: 'vandaag-de-dag, God of niets!'.

Deze jonge filosofen komen op tv goed tot hun recht, mede door simplisme en zelfoverschatting. In hun uitingen doet zich voor wat Nietzsche als nihilisme voorspeld had: wanneer de wetenschap de plaats van God en de met hem verdwenen waarden ingenomen zal hebben, zal zij uit zichzelf ineenstorten en dan zullen we eindelijk de echte vragen kunnen stellen: 'Wat is het doel van dit leven, de reden voor zoveel inspanningen? Waartoe dienen vooruitgang, politiek en wetenschap?'.

De invloed van Freud

Het freudianisme is laat tot het franse bewustzijn doorgedrongen, 'doordat we het Duits niet goed beheersen (want alleen in het Duits kan het volledig worden begrepen, zoals overigens alle grote interpretaties van onze tijd)'. Neen, Domenach is niet chauvinistisch.

Het biologisch model van Freud is door Jacques Lacan vertaald in een linguïstisch model. De taal, de tekst spreekt zich uit, het menselijk subject is daaraan onderworpen en het vervluchtigt daarin. Het is een denkwijze, die Roland



Links:
Jean-François
Lyotard.



Rechts: Michel
Foucault.

Barthes, Jacques Derrida en Michel Foucault typeert. Zij ligt in de lijn van de opvattingen van de taalkundige De Saussure van het begin van deze eeuw: de betekenisdrager (*le signifiant*) heeft uitsluitend door de context betekenis, niet door zichzelf.

De nieuwe historici

De nieuwe historici pluizen de meest gewone, tot voor kort verwaarloosde gebieden van de werkelijkheid na - en in de damp van de gegevens en het netwerk van analyses verdwijnt de historische persoonlijkheid, het individu en de belangrijke gebeurtenis: 'Alles komt aan het licht, alles wordt teken, maar de tekens betekenen niets meer. Alles is menselijk, maar er zijn geen mensen meer.'

Het structuralisme

Het structuralisme van Lévi-Strauss zocht de sleutel van de culturen in een analyse van buiten-europese mythes. Hij vond de sleutel en eindigde zijn werk 'met een conclusie in de vorm van een zonsondergang: - Ik heb alles verklaard, was zijn voornaamste boodschap - vanaf het moment, dat het geheim van de mythes onthuld is, blijft culturen niets anders over dan te sterven. We moeten ons erop voorbereiden, broeders, met hen te sterven.' Welke culturen Lévi-Strauss ook heeft onderzocht, niet de eigen Joods-Christelijke. Op een vraag daarover antwoordde hij, dat 'de onderneming om

een bijzondere innerlijkheid naar een algemene innerlijkheid te vervoeren hem bij voorbaat gecompromitteerd leek.'

Strauss weerlegt

En dan verschijnt als nieuwe ster René Girard, die pas tot het Franse bewustzijn doordringt, nadat hij in de Verenigde Staten bekend is geworden. Girard richt zich juist op de blinde vlek van Lévi-Strauss en ontdekt in de centrale gebeurtenis van het Christendom de openbaring van het geheim van alle religie en van alle cultuur. Samenvattend schrijft Domenach over Girard:

'Girard weerlegt Lévi-Strauss. Twee kolossale antropologieën die het weten en de hedendaagse ambitie om de balans van het weten af te sluiten, in zich bergen. Tegen het sublieme nihilisme waar de structuralistische onderneming zich in ingraaft, stelt Girard het Goede Nieuws op. Maar hij doet dat op een zodanige manier, dat we ons afvragen of hij zich - o mimesis! - uiteindelijk niet bij zijn rivaal zal voegen in wat Manuel de Diéguez de 'despotische generalisatie' noemt: dezelfde pretentie een totale verklaring te geven. Verder moeten we ons afvragen of hij zo niet het risico loopt het Evangelie te integreren in het nihilisme van de Geschiedenis te midden waarvan wij sinds de catastrofe van de grote politicologieën leven, dit nihilisme waar hij zich met al zijn gezondheid, gulheid en hoop tegen te weer stelt.'

dem das Buch geschrieben ist. Den Geist der Natur findet ihr Betrachter erst durch ein wirkliches Denken, der Leser dieses Buches findet dessen Geist erst durch ein wirkliches Denken über die in ihm enthaltenen Gedanken.

Das mag auf der eine Seite beleuchten, wie es gemeint ist, wenn gesagt wurde, daß die 'Philosophie der Freiheit' ein ganz neues Denken lehrt, mag aber auf der andern Seite auch als ein Hinweis genommen werden, was dieses Buch von diesem Verfasser für die Weltliteratur eigentlich zu bedeuten hat. Dieser Verfasser führt ja seine Beweise nicht, um selbst von ihren Ergebnissen sich zu überzeugen, sondern er steht ganz drinnen in diesen Ergebnissen und schreibt nun ein pädagogisches Buch, ein Führerbuch. Es ist nicht von einem Philosophen geschrieben, sondern von einem Menschen, der die Philosophie nur als Ausdrucksmittel benutzt, um etwas auszudrücken, was in seinem Wesen noch ganz andere Seiten hat. So will er mit diesem Buch zu den Philosophen sprechen, das heißt, zu den Menschen, die in der Philosophie den Weg suchen, die Ratselfragen des Daseins zu lösen. Aber er will zu diesen Menschen nicht nur sprechen, er will ihnen einen Weg zeigen, auf dem er sie mit den Mitteln, die philosophische Denkstrenge bietet, aus der Philosophie herausführen kann zu einem gedanklich ebenso strengen, aber nicht mehr abstrakt toten, sondern konkret und menschlich lebendigen Erkennen. Die 'Philosophie der Freiheit' ist auch der Wegweiser zur Befreiung der Philosophie, man könnte auch sagen, zur Befreiung der Gegenwartskultur von den Fesseln, die ihr eine systematisierende Philosophie angelegt hatte.

Aus solchen Betrachtungen an der Hand der 'Philosophie der Freiheit' beantwortet sich die am Anfang hingestellte Frage, ob es denn überhaupt noch einen Sinn habe, sich mit Philosophie zu befassen. Unbedingt hat es einen Sinn und einen hohen Wert, sich einzuleben in all die unendliche Mühe, die Menschen aufgewandt haben, um in der Zeit, da der Mensch sich abgeschnürt finden mußte vom Zusammenhang mit allen Geistesursprüngen, zu einem Verständnis ihres Wesens zu gelangen. Wir stehen in der Morgenröte eines hereinbrechenden neuen Geisteslebens. Da kann es uns unzeitgemäß erscheinen, noch Erkenntnismittel auszubilden, die einer abgelaufenen Epoche entsprechend waren.

Aber es muß auch etwas anderes betrachtet werden, was die 'Philosophie der Freiheit' wenige Zeilen nach der zuletzt zitierten Stelle ausspricht: 'Es ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Art, wie sich für mich die Teile eines Vorganges zueinander verhalten vor und nach der Auffindung der entsprechenden Begriffe. Die bloße Beobachtung kann die Teile eines gegebenen Vorganges in ihrem Verlaufe verfolgen, ihr Zusammenhang bleibt aber vor der Zuhilfenahme von Begriffen dunkel. ... Dieser Zusammenhang wird erst ersichtlich, wenn sich die Beobachtung mit dem Denken verbindet.'

Das gilt in vollem Maße auch für das geistige Erleben, das uns als Mitteilung der anthroposophischen Geistesforschung oder in anderer Weise zuteil wird. Durchdringen wir es nicht mit dem Denken, so wird es für uns nicht Erkenntnis, sondern Verwirrung bedeuten, wie jedes Erlebnis, das wir nicht denkend durchdringen können, uns verwirrt. Wir dürfen uns nicht dabei beruhigen, daß die Begriffe der Gegenwartskultur nicht ausreichen, um das neue Geisteserleben zu verstehen und uns damit zu begnügen, die Geisteserkenntnis uns erzählen zu lassen. *Unser Ziel kann doch nur sein, unser Denken so zu schulen, daß es die Begriffe finden kann, mit denen wir alle Einzelheiten der Geisteserkenntnis zusammenfassen können zu einer wahren Geistanschauung.* Die 'Philosophie der Freiheit' führt diesen Weg. Sie spricht ihre wahre Sprache doch nur zu den Menschen, die aus ihr den Ansporn genommen haben, ihr Denken so in die Zucht zu nehmen, daß es den Gedankengängen dieses Buches Schritt für Schritt, Stufe für Stufe folgen kann. Diese Menschen führt die 'Philosophie der Freiheit' *durch die Mittel strengsten philosophischen Denkens aus der Enge der systematischen Philosophie heraus.*

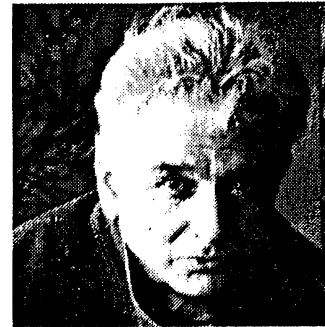
Prozeß ohne mein Zutun nicht abspielen kann.'

Da schaut der Leser auf den Vorgang, der sich vor ihm abspielt, so daß er ganz unbeteiligt daran ist, ein reiner Zuschauer. Und er wird aufmerksam darauf gemacht, daß er selbst dabei beharren kann, nur unbeteiligt anzuschauen, daß er aber auch etwas anderes kann, was nicht geschehen würde, wenn er es nicht wollte; er kann einen zweiten Vorgang geschehen lassen, der sich auf dem begrifflichen Felde abspielt. Hier kann man aber nicht Leser bleiben, denn als Leser würde man nur die Gedanken, die in die Schrift niedergelegt sind, so aufnehmen, wie ein gedankenloser Beobachter irgendeines Vorgangs die Einzelheiten eines Vorgangs aufnimmt. Hier muß man selbst das tun, wovon das Buch spricht, man muß einen begrifflichen Prozeß einleiten, der nur dadurch, daß man ihn will, überhaupt geschehen kann. Tut man das aber als Leser, erhebt man sich gerade dem Lesen des Buches gegenüber von dem Standpunkte des Anschauens auf den Standpunkt des Denkens, dann wird man eben das gewahr, was der Verfasser des Buches zeigen will, man findet sich selbst als Hervorbringer des Denkens. Nun liest man weiter und findet: 'Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, daß wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit unser Tun ist oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Daß es uns zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage.... Daß ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar.'

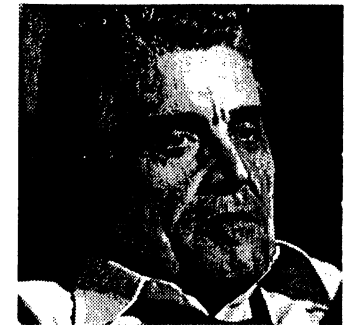
Nur wer sich durchringen konnte zu dem Erleben des eigenen Willenswesens in der Denktätigkeit, weiß, worauf hier der Schwerpunkt liegt. Einem solchen ist es nämlich wirklich gleichgültig, wenn auch alle Psychologie beweist, daß wir im Denken einer 'unabänderlichen Notwendigkeit' unterliegen, er weiß, daß die 'unmittelbare Beobachtung' hier allein entscheidend ist. Wer diese 'unmittelbare Beobachtung' hat machen dürfen, der weiß, daß er, indem er sie machte, in einem geistigen Erleben drinnen stand, daß sich durch sich selbst als Wirklichkeit erweist. Da gibt es kein Beweisen und Widerlegen, da gibt es nur ein Drinnenstehen.

Wer das gewonnen hat, dem wird der weitere Verlauf des Buches zu etwas ganz anderem, als was es sich für das einfache Lesen darstellt. Da hat man eine Beweisführung vor sich, die Schritt für Schritt in strenger Logik gewisse Erkenntnisse über das Denken erbringt. Aber an diese Beweisführung ist doch etwas Eigenartiges: Sie wird von einem Menschen gemacht, der selbst mit seiner ganzen Seele in demjenigen drinsteht, was er da beweist, der für sich diesen Beweis gar nicht nötig hat, denn ihm ist das alles Wirklichkeit, die er, anstatt sie zu 'beweisen', auch einfach schildern könnte. Das tut er nicht, sondern er beweist Schritt um Schritt. Er geht von dem alltäglichen Bewußtsein des Gegenwartsmenschen aus und zeigt diesem Gegenwartsmenschen, wie er sein eigenes innerstes Willenswesen in dem Denken finden kann und wie er sich damit auf einem Standpunkt heben kann, wo ihm nun weitere Schritte des Erkennens möglich werden. Diese weiteren Schritte müssen aber ungetan bleiben, wenn der erste nicht getan ist, die Beweisführung vollzieht sich in der Realität, der Leser muß sie gewissermaßen selbst an sich vornehmen, wenn sie geschehen soll.

Etwas anderes kann an dem Buche auffallen: Die Leichtigkeit und Schlichtheit seiner Sprache, die den Leser verleiten kann, sich vorzutäuschen, daß er ganz glatt folgen könne, bis er bemerkt, daß er eigentlich noch nichts verstanden hat. Das Buch hat in seiner Sprache den Charakter der Natur, die sich vor uns so darlebt, daß wir uns mit ihr auch so befassen können, daß wir sie nur anschauen und uns an ihr freuen, wenn es uns nicht liegt, in ihre Geheimnisse einzudringen. Wie sich in der Natur, die wir nur anschauend erleben, der Geist des Naturgeschehens ganz auslebt und sich uns doch verbirgt, so verbirgt sich einem solchen Leser, der sich einfach sagen läßt, was das Buch ausspricht, der Geist, aus



Links: Jacques
Derrida.



Rechts: René Girard.

Een gids door 50.000 boeken

Wat is de toekomstverwachting van onze gids? Er verschijnen in Frankrijk 400 nieuwe titels per maand, dat zijn er in twaalf jaar dik 50.000! Daarop heeft hij zijn Enquête sur les idées contemporaines gericht. Het landschap was her en der kaal en troosteloos, maar de toon van het boek is positief. 'Ver tromgeroffel in de intellectuele woestijn, die rondom ons ontstaan is, kondigt een nieuwe harmonie aan' staat op p. 27.

De grenzen van kennis worden verlegd; men probeert weer grote gehelen te denken. Aanzetten daartoe staan vermeld (onder meer) in het hoofdstuk Systemiek. Deze aanzetten komen met name uit de exacte wetenschappen. De klassieke logica voldoet niet meer als uitgangspunt voor kennis. De gesignaleerde autonomie van systemen, bijvoorbeeld van levende organismen, roept de vraag op naar dit autos, naar de identiteit van wezens.

De laatste alinea van het boek luidt: 'Op een dag zal een metafysisch denken, dat buiten modes om bestaat, in aanraking komen met de wetenschappelijke problematiek. Daarom moet er eerst een filosofie bestaan, als die ooit de wetenschap weer moet integreren. Daarom moet sociaal onderzoek gekoppeld blijven aan het wezen van de mens, in plaats van dat het daarvan losgemaakt wordt, zoals dat gebeurt onder invloed van de natuurwetenschappen. Dat wil

zeggen dat dit onderzoek pardoos in het diepst van deze afgrond, het zelfbewustzijn, geplaatst dient te worden, waardoor het mogelijk is volstrekt modern te blijven en toch aan de val van de moderniteit te ontsnappen. En nu hoeft niemand het te wagen me te vertellen dat ik hiermee de wetenschap op het verkeerde spoor zet door onderzoek en experiment aan een metafysica te onderwerpen! Alsof de wetenschap niet al richting krijgt door de eisen en obsessies van een samenleving, die zelf gevormd is door een getechnologiseerde wetenschap... "Wetenschap is getheoretiseerde industrie," zei Péguy bars. Een vicieuze cirkel, die verbroken kan worden door een beslissing die op vrijheid wedt en tegelijkertijd daarvan getuigt, die het inventief handelen van individuen en groepen midden in het proces plaatst, dat dit handelen uit moest bannen.'

Daar metafysica die vorm van wetenschap is die zich op het wezenlijke richt, kan ieder, die van de anthroposofie van Rudolf Steiner weet en met name van zijn filosofisch werk, op de gedachte komen: dat metafysisch denken is al sinds het einde van de vorige eeuw gegrondvest en al bijna een eeuw wordt het toegepast op de grote problemen van deze tijd.

november 1989.

Fouten in de kennistheorie van Steiner?

Ongeveer drie jaar terug verscheen een kritisch werk over de kennisleer van Rudolf Steiner. De schrijver, die weliswaar zegt bepaalde aspecten van de anthroposofie een warm hart toe te dragen, meent fouten in het filosofisch werk van Steiner ontdekt te hebben.

Door T. van der Muijzenberg

De auteur van het boek voelt zich geroepen om de volgelingen van Steiner, die hij steevast 'sofen' noemt, te waarschuwen voor de gevolgen van deze foutieve filosofie. Op basis van deze filosofie zouden antroposofen aan kennis een *absoluut* karakter verlenen. Een weten dat scherp afgegrensd zou kunnen worden van de meer persoonlijk getinte overtuigingen, die men als mens ten aanzien van dingen en wezens in de wereld bezit. De stellige bewering die je vaak uit de mond van een antroposoof horen kan, dat hun zaak niet op *geloof* maar op een *weten* berust, is op zijn minst gezegd verdacht. Een beetje bezonnen wetenschapper beseft namelijk al dat zelfs de gewone, van de zintuiglijke ervaring uitgaande, wetenschap voor zijn eerste beginselen op een vorm van geloof berust. Uiteindelijk zullen gronden van persoonlijke en culturele aard altijd de doorslag geven waarom iemand een bepaalde opvatting onderschrijft en er toe komt in een zaak te gaan geloven. Frans Marx, die zelf leraar wiskunde is geweest, maakt zelfs voor de wiskunde geen uitzondering. Dit lijkt me ongeveer de strekking van zijn waarschuwing, waarmee hij zich vooral tot de antroposofische lezer wil wenden.

Voor iemand die enigszins op de hoogte is van de huidige opvattingen over wetenschapsbeoefening, is de boodschap van Frans Marx helemaal niet zo vreemd. De bewering dat anthroposofie een wetenschap is en geen geloof, is voor een wetenschapper veel te naïef. In het hier volgende artikel over zijn boek: 'Rudolf Steiner als filosoof, een kritiek op zijn kennisleer', zal ik dankbaar gebruik maken van Frans Marx' openhartigheid en proberen te wijzen op de positie van Steiners kennisleer. In het algemeen wordt er m.i. in Nederland te weinig aandacht geschonken aan de filosofische rechtvaardiging van de anthroposofie. We mogen daarom blij zijn, dat iemand ten minste de moeite heeft genomen om te verwoorden welke reacties verwacht mogen worden bij een persoon die andere kennistheoretische opvattingen huldigt dan de Steineriaanse.

De kennisleer of kennistheorie is wel een zeer abstract hoofdstuk uit de wijsbegeerte. Daarom laat zich een stuk over dit onderwerp zeker niet zo vlot lezen. Voor een geïnteresseerde in de filosofische achtergrond van de anthroposofie, hoop ik toch iets naar voren te kunnen brengen waarmee de drempel tot de filosofische geschriften van Rudolf Steiner verlaagd kan worden, maar vooral ook het eigen wijsgerig denken gestimuleerd mag worden.

Philosophie seiner Zeit durchgerungen hat. Was nach ihm gekommen ist, ist nicht mehr Philosophie im eigentlichen Sinne. Es bricht ja in unser kulturelles Leben, das Haltung und Meinungen noch ganz und gar bewahren will, wie es einem schön und verstandesmäßig geregelten philosophischen Systeme entspräche, mit elementarer Gewalt und von allen Seiten neues Erleben hinein, das der Intellekt des philosophischen Zeitalters nicht meistern kann. Philosoph in Sinne des neunzehnten Jahrhunderts mit einem schönen System kann heute wirklich nur der noch bleiben, der sich blind macht für all das Neue, das wir täglich erleben. Diese Philosophie ist endgültig vorbei. *Wer nicht an dem Neuen vorübergehen will, der wird von ihm auf andere Wege gedrängt als die philosophischen, und sei es durch die Philosophie hindurch.*

Diesen Weg zum nachphilosophischen Erkennen, durch das philosophisch strenge Denken hindurch, führt Rudolf Steiner in seiner 'Philosophie der Freiheit', und auf diesem Wege wird das nachphilosophische Erkennen zu einem überphilosophischen. Seine Ausgangspunkte sind die Thesen, zu denen die Philosophie bei ihren modernen Vertretern gekommen ist, über die sie aber als Philosophie nicht hinausgekommen ist, die These von der durchgängigen Determiniertheit unserer Willensimpulse, die Unbegreiflichkeit des menschlichen erkennenden Subjekts, die Grenzen der sinnlich-verstandesmäßigen Erkenntnis, überhaupt alle die Punkte, wo der moderne sinnenbegabte und verständig denkende Mensch sich an Grenzen gestellt findet. An diesen Stellen setzt Steiner ein und führt seine Leser zu einem Neuen, das nur zu erreichen ist, wenn das Denken mutvoll fortgesetzt wird, wo es stillstehen bleiben wollte. So wird in der 'Philosophie der Freiheit' *ein ganz neues Denken gelehrt, und indem es gelehrt wird, auch aufgezeigt.*

Das Denken, von dem die 'Philosophie der Freiheit' spricht, ist ja so grundverschieden von dem, was sonst Denken genannt wird. Sonst ist Denken nicht anders als Gedanken haben und den Gedanken, die man hat, in ihrem wechselnden Spiel zuschauen. Wer kann behaupten, daß wir in diesem Spiel frei seien, daß wir es selbst seien, die dieses Spiel lenken? Je mehr wir uns darauf verlegen, in unseren Gedanken Ordnung hineinzubringen, desto mehr müssen wir erfahren, wie wir diesem Gedankenspiel gegenüber doch recht ohnmächtig sind. -

Steiner bekümmert sich um diese Ergebnisse der Philosophie gar nicht, wo er beginnt vom Denken zu sprechen. Er weist aber den Leser auf ein intimes Erlebnis hin, das ihm etwas ganz anderes über das Denken sagt, als all die Ergebnisse der Assoziationstheorie des Denkens. Im beginne des Kapitells III, 'Das Denken im Dienste der Weltauffassung', zeigt er, wie der Mensch denkend etwas tut, wodurch er zu dem Vorgang, über den er nachdenkt, einen zweiten hinzufügt, der nun aber auf einem andern Felde und unter anderen Voraussetzungen geschieht, wie jener, über den gedacht wird. Der erste Vorgang geschieht außerhalb von uns, unabhängig von uns. - Dies gilt sogar auch dann, wenn es ein Vorgang an uns selbst ist; für den erkennenden Menschen ist ja auch der Leib und die ganze Eigenwesenheit ein äußeres Objekt. - Von dem zweiten Vorgang aber sagt Steiner: 'Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel (es war von Billardspiel die Rede) in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre volzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, daß ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiß es nun ist, daß sich der Vorgang unabhängig von mir volzieht, so gewiß ist es, daß sich der begriffliche

Vom Leben mit der 'Philosophie der Freiheit'

Van E.A. Karl Stockmeyer zijn onder de titel 'Vom Leben mit der Philosophie der Freiheit' vijf opstellen verschenen in het tijdschrift 'Die Drei', en wel in jaargang 4 (1924/25). De eerste twee worden hier afgedrukt. In 'Ten geleide' is een korte samenvatting toegevoegd van de inhoud.

Door E. A. Karl Stockmeyer

Nach einem durch viele Jahre betriebenen Studium von Rudolf Steiners 'Philosophie der Freiheit' glaube ich ein Recht zu haben, über dieses Buch einiges zu sagen. Ich möchte versuchen, dies in Form einiger kleiner Aufsätze zu tun, zu denen das Folgende die Einleitung bilden soll.

I. Einleitung

Ich habe mir oft die Frage vorgelegt, ob überhaupt das, was man gewöhnlich Philosophie genannt hat und auch heute noch so nennt, noch einen lebendigen Sinn, einen Wert für das Leben hat. Die Philosophie ist ja der Versuch der Menschheit, sich über die Welt und über sich selbst Klarheit zu verschaffen, die Rätselfragen des Daseins zu lösen, zu lösen mit den Mitteln des systematischen Denkens. Sie strebt nach einem Weltensystem, sie tut es, weil die Menschen der Zeit, in der nun eben Philosophie geschaffen wird, ihre Erkenntniskräfte so geartet finden, daß ihnen nur ein einheitlich geschlossenes Begriffsganzes befriedigend und daher angemessen erscheint. So wird die Philosophie zu einem Zeugnis der Zeit und ihrer Kräfte. Sie kann so, wie sie einige Jahrhunderte lang auf der Erde gelebt hat, nicht in anderen Zeiten gedacht werden, in denen die Menschen ihr Erkenntnisleben anders geartet erlebt haben.

Die Philosophie muß Sehnsucht bleiben, sie ist gerade durch den Boden, auf dem sie erwachsen, dazu verurteilt, dem Ziele fern zu bleiben, nach dem die Menschen durch sie hinstreben. Man kann ja nicht daran vorbeigehen, daß die Philosophie gerade da, wo sie konsequent durchgeführt wird, ihre Vertreter zu der Anschauung führt, daß es die Menschen unmöglich sei, Erkenntnis von dem Wesen der Welt und des Menschen zu haben. Zur gleichen Zeit, 1894, da Rudolf Steiner seine 'Philosophie der Freiheit' schrieb, hat Richard Wahle sein Buch 'Die Philosophie als Ganzes und ihr Ende' geschrieben, und dieses Werk ist wirklich eine Art von Schlußstein für das intellektuell gerichtete philosophische Streben, ein Schlußstein gesetzt von einem Menschen, der sich durch die

Ten geleide I

Het denken, zoals dat in de gangbare filosofie plaatvindt, heeft zijn grens bereikt. Een nieuwe vorm van denken kan door een denkend-willend lezen van de filosofische geschriften van Rudolf Steiner ervaren worden.

Het blijft zinvol kennis te nemen van de gangbare filosofie. Kenmerkend voor deze nieuwe denkwijze is de ervaring van de eigen wil in de denkactiviteit. Het zilveren denken is de voorwaarde om zich de anthroposofie van Rudolf Steiner eigen te maken.

DEEL I: De kleurenleer van Goethe als voorbereiding

Als opstapje tot het eigenlijke onderwerp, wil ik ingaan op de behandeling van Goethe's kleurenleer, zoals die in het boek van Frans Marx voorkomt. Hoewel we met de bespreking van een kennisleer ons op filosofisch terrein bewegen, waar het in de eerste plaats over de mogelijkheid van gedachten moet gaan, gaat het in dit deel allereerst om de verheldering van feiten. Feiten, die betrekking hebben op de aard van de kennis die we reeds bezitten. Door de aandacht te vestigen op de historische tegenstelling die er tussen Goethe en Newton heeft bestaan op het gebied van kleuren, kunnen dergelijke zaken goed zichtbaar gemaakt worden. Het filosofisch gesprek begint daarmee iets minder abstract.

Frans Marx' motief

In antroposofisch georiënteerde kringen wordt Goethe niet alleen als dichter maar vooral ook als natuurwetenschapper in hoge mate geëerd. Frans Marx wil laten zien dat sommigen in deze verering te ver gaan wanneer Goethe's kleurenleer als een natuurkundige theorie uit de doeken wordt gedaan. Ten onrechte zou het werk van Isaac Newton, die de beginselen voor een algemeen geaccepteerde theorie over het licht ontdekt heeft, als achterhaald ten tonele worden gevoerd.

Tweemaal vult Frans Marx het filosofische betoog aan met een uitvoerige kritiek op zo'n behandeling van Newton en Goethe. In hoofdstuk 7 wordt een voetnoot uit een heruitgave van Goethe's 'Farbenlehre' (Verlag Freies Geistesleben, 1979) bekritiseerd. De heruitgever zou de lezer misleidende informatie verschaffen waarmee de positie van Newton verzwakt wordt en Goethe het gelijk sneller aan zijn kant krijgt. De problematische voetnoot, die Frans Marx aan één van de heruitgevers toeschrijft, is echter van Rudolf Steiner afkomstig. Verder wordt in een aanhangsel van het boek een felle aanval op een geschrift van Gerhard Ott gedaan. Hieruit zullen we belangwekkend materiaal voor de filosofische verhandeling destilleren.

Kritiek op een voetnoot van de uitgever

In 'Farbenlehre 3' probeert Goethe de kleurenleer van Newton te ontzenuwen. Hij bespreekt daarvoor o.a. een aantal door Newton aangegeven experimenten over de breking van licht met behulp van een prisma. Het is algemeen bekend, dat er dan kleuren kunnen

Ten geleide

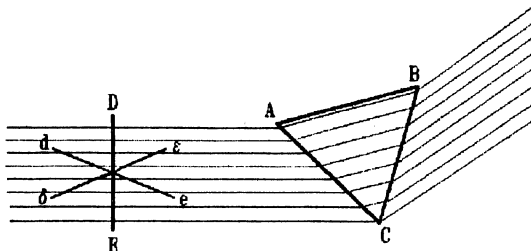
In het artikel van Tom van der Muijzenberg over het boek van Frans Marx: 'Rudolf Steiner als filosoof, een kritiek op zijn kennisleer' (Amstelveen, 1987) komen twee onderwerpen aan de orde.

Het eerste onderwerp betreft de bekende controverse in de kleurenleer tussen Goethe en Newton. Dit onderwerp is ondergebracht in DEEL I en laat zich eventueel afzonderlijk lezen van het tweede deel dat gaat over de kennisleer in enge zin.

Voor deze tweedeling is gekozen omdat het natuurkundig onderwerp zich voor een aparte behandeling leent en deze ook verdient. Bovendien treedt erin DEEL I een tot nu toe onopgemerkt en onopgelost probleem aangaande een voetnoot van Rudolf Steiner in de uitgave van Goethes natuurwetenschappelijke geschriften aan de dag.

In DEEL II komt in de bespreking van het boek vooral naar voren waar de meningen uiteen gaan. De meningsverschillen zijn interessant omdat ze uitdrukking zijn van een consensus en de vernieuwende gedachten van Steiner contrasteren. uit deze reactie op het werk van Steiner blijkt in de grond van de zaak dat we nog voor dezelfde bewustzijnsproblematiek staan als waarvoor Steiner honderd jaar geleden stond.

Tom van den Muijzenberg is filosoof. Hij studeerde in 1983 aan de Nijmeegse universiteit af op: 'Kennen vanuit een midden. De kentheorie van Rudolf Steiner'.



Schets van de proefopstelling
(zie *Farbenlehre* 2, pag. 15)

ontstaan. Over de wijze waarop die kleuren ontstaan, verschillen Goethe en Newton van mening. En daarover gaat het hier. Met de in de paragrafen 373 tot en met 401 beschreven proef wilde Newton laten zien dat 'de oude opvatting van de filosofen' (te denken valt o.a. aan Aristoteles) niet klopt. Zij beweerden dat er *schaduwen* nodig waren, wilden er kleuren kunnen ontstaan. Goethe die de opvatting van de ouden wil verdedigen laat zien dat Newton met de bewuste proef niets kan weerleggen. Newton zou waar het hem uitkomt bepaalde schaduwen die in de proefopstelling aanwezig zijn verdonkermanen.

De proef ziet er als volgt uit. Door een brede opening wordt licht in een verduisterde ruimte toegelaten. Volledig door het licht beschenen (zodat er geen schaduw op valt), staat direkt bij de opening een prisma opgesteld. Het licht krijgt daardoor een andere richting binnenin de ruimte. Wanneer men nu een wit papier (weer volledig) in het 'gebroken' licht houdt, dan zal dit slechts bij bepaalde standen gekleurd oplichten. Zie bovenstaande schets.

Newton denkt nu zijn opvatting te kunnen bevestigen dat *wit licht* bestaat uit een *mengsel van zeer snel bewegende gekleurde lichtdeeltjes* (de zogenaamde 'lichtstralen'). In 'gebroken' licht wordt de bewegingsrichting veranderd, maar dan zodanig dat voor iedere kleur een iets andere richting is ontstaan.

Hij heeft voor het kleureffect in de proef de volgende verklaring (vrije vertaling TvDM, uit de *Farbenlehre*, pag. 138):

'§ 395, Vraagt men nu echter naar de oorzaak ervan, dan antwoord ik: Het papier in de stand d e is schuiner naar de meer gebroken stralen gekeerd dan naar de minder gebroken stralen en wordt daarom door de laatste krachtiger belicht dan door de eerste en daarom zijn de minst gebroken stralen van het door het oppervlak teruggekaatste licht overheersend.'

In een voetnoot geeft Rudolf Steiner een tekening met commentaar en wil daarmee een weerlegging van Newtons verklaring geven.

'§ 395, Deze verklaring wordt door het volgende weersproken. Nemen we aan dat de stralen na het prisma gepasseerd te zijn met verschillende neiging aankomen; in de richting a b de violette in d e de rode. Na de reflectie zouden de stralen elkaar in L precies op dezelfde wijze treffen en wit geven als na een passage van het prisma zonder reflectie.' (ook pag. 138)

Het is een vreemde zaak dat Steiner hier plotseling van een *spiegeling* van de lichtstralen spreekt en niet van het oplichten van een wit papier. Dat is natuurkundig toch een heel andere zaak, hetgeen Frans Marx met recht opmerkt. Hij vergelijkt het rechter of schuiner beschenen worden van een stuk papier met het warmteverschil tussen de polen en de evenaar, waar de zon het oppervlak van de aarde ook onder een verschillende hoek beschijnt. Waarom zou Newton niet op basis van het zelfde principe het kleureffect mogen verklaren?



Schelling

Het protestantse christendom introduceert dan vanaf de verschijning voor Damascus een eerste kenniselement waarmee het zich onderscheidt en waarmee het zich afzet tegen de monolitische moederkerk; Paulus is de strijd bare bekeerling. Daarmee krijgt het echter een versplinterde, in steeds kleinere sekten uiteenvallende tendens, die tenslotte tot volledige individualisering leidt.

Het johanneïsche, toekomstig christendom, tenslotte, leeft in het begrip voor alle onderscheidingen in volle vrijheid. Het leeft vanuit een omvattend inzicht in wat voor de toekomst nodig is. Dit ziet Johannes in zijn visioenen van de Apocalyps te Patmos. Johannes is de leerling, dien de Heer liefhad en die op hoge leeftijd, teruggetrokken en verbannen op Patmos tot zijn toekomstbeelden komt; het is een verinnerlijkt christendom.

Schelling haalt nog vele trekken van de drie oerapostelen aan en laat zien hoe ze in de kerkgeschiedenis zijn terug te vinden. Uiteenzettingen in deze richting vindt men ook bij abt Joachim van Floris en Solowjow.

Filosofie als doorgangsweg

Volgens Schelling wordt het vermogen tot dit inzicht en begrip ontwikkeld door filosofische scholing. Hiermee wordt de filosofie tot doorgangsweg naar een door de heilige geest geleid, geïndividualiseerd christendom. Eén van de eerste vragen



Hegel

aan Steiner, die tenslotte tot de religieuze vernieuwing hebben geleid, was die naar het realiseren van een johanneïsch christendom.

Er zijn drie punten die de filosofie van Schelling interessant maken. Het belangrijkste is dat zijn werk uiteenzettingen met kerkelijk denkenden mogelijk maakt doordat hij de positieve kwaliteiten van het katholieke en het protestantse geloof aangeeft. Vanuit het verlangen de uitzichtloosheid die in de kerken heerst te overwinnen, vindt men daar dikwijls een grote grondigheid, strengheid en diepgang in het zoeken naar nieuwe wegen. Daarnaast is er het punt dat Schelling een historisch bekend filosoof, en het laatste punt is dat Schelling onafhankelijk van Steiner spreekt.

Schelling heeft laten zien hoe de filosofie kan leiden tot een hogere vorm van christendom. Naar mijn mening ligt hier een belangrijke taak voor de filosofie.

Bronnen

F.W.J. von Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*.
Idem, *Philosophie der Offenbarung*.
E. Kurras, *Ontmoetingen met Christus*. Uitg. Christofoor. ISBN 9062380131
F. Wiedmann, *Hegel*. Uitg. Het wereldvenster, Baarn. ISBN 902939581 8
E. Göbel, *Schelling, Künden einer neuen Epoche der Christendoms*.

De filosofie als weg tot een hogere vorm van het christendom

Schelling en het evangelie

In de nadagen van het Duitse idealisme doceert Schelling zijn 'Philosophie der Offenbarung'. Hij schetst het toekomstige geloof en geeft de taak die de filosofie hierin heeft te vervullen. 'Anthroposofie in abstracte vorm.'

Door B. Asselbergs

Kant bracht in de Europese filosofie het idealisme. Met Hegel werd het Duitse idealisme tot een duizelingwekkende hoogte opgevoerd. In dit idealisme kan de absolute geest zichzelf bevatten. Na de dood van Hegel in 1831 trad er snel verval in. Kan het reine denken het historisch optreden van Christus bevestigen? In deze discussie ontwikkelt zich een materialistisch denken en het idealisme raakt op de achtergrond.

In 1841 is er echter een korte opleving te bespeuren wanneer de oude Schelling naar Berlijn wordt genodigd. Een jaar lang geeft hij daar colleges onder de titel *Philosophie der Offenbarung*, waarvan Steiner heeft gezegd dat het anthroposofie was; anthroposofie in abstracte vorm.

De filosofische beginselen

Schellings lezingen beginnen met een korte uiteenzetting van de gehanteerde methode. Hij onderscheidt drie zijsvormen (Potenzen), die hij onder andere karakteriseert als 'willend-kunnend', 'nietwillen-kunnend' en 'vrij daar tussen zwevend'. Vervolgens wordt de geschiedenis van de mysteriën behandeld, ongeveer zoals Steiner dat later in zijn *Christentum als mystische Tatsache* doet. De lezingen culminerend in een filosofie der kerkgeschiedenis volgens een drieduidigheid die in de evangeliën al is te vinden.

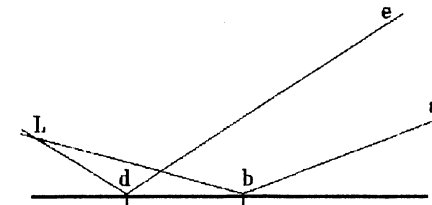
De fasen in het Christendom

Als eerste en tweede fase komen het katholieke en het protestantse christendom naar voren. De derde fase zou in de toekomst door bemiddeling van de idealistische filosofie tot ontwikkeling moeten komen. Er zou dan een volledige versmelting van het christendom met wetenschap en kennis moeten plaats vinden. Hier krijgt zijn beschouwing dus een profetisch karakter en stijgt zo boven de eigenlijke filosofie uit.

De drie oerapostelen

In het evangelie herkent men deze historische gestalten van het christendom in de drie 'oerapostelen': Petrus, Paulus en Johannes. In plaats dat Schelling de christelijke richtingen tegen elkaar afgegrenst en partij kiest, ziet hij in de oerapostelen historische, elkaar aanvullende fasen.

Zo legt het katholieke christendom vanaf de belijdenis van Petrus de rotsgrond voor de ecclesia. Het heeft nog een collectief karakter: 'Hoed mijn schapen' zegt de Opgestane tot Petrus. Het leidt tot een veruiterlijkt christendom dat ook voor de verleiding van de macht bezwijkt. Dit kunnen we zien wanneer Petrus in Gethsemane het zwaard grijpt, of bij de verloochening, wanneer hij bij de berechting met het dienstpersoneel heult.



Steiners schets van de lichtreflectie

De voorwaarden van Newtons proef deugen niet

Er treedt echter een probleem op, dat Newton niet noemt. Want zou Newtons verklaring kloppen, dan moet het papier nagenoeg in alle standen gekleurd oplichten. Er is dan namelijk voor elke kleur een voordelige positie van het papier. Het papier is echter in bijna alle standen wit. Alleen als het ongeveer parallel is aan de veronderstelde richting van het invallende licht, komt de kleur te voorschijn. Het papier komt dan als het ware in zijn eigen schaduw te liggen. De oneffenheden van het oppervlak werpen, als kleine bergen, hun schaduw in de minuscule dalen. Binnen de opzet van het geheel verliest de proef dus al haar waarde, want Newton probeerde nu juist de werking van schaduwen uit te sluiten. De terughoudendheid van Frans Marx hieromtrent lijkt me nergens voor nodig, hoezeer zijn kritiek op de voetnoot in eerste instantie m.i. terecht is.

Is de voetnoot als aanvulling bedoeld of is hij een vergissing?

Wat Rudolf Steiner met de voetnoot nastreefde is niet direct duidelijk. Ik kan er misschien wel een (weliswaar ietwat vergezochte) verklaring voor geven: Als Newton de juiste proefvoorwaarden had gegeven, dan had zoals boven reeds opgemerkt is, het vlak volkomen effen geweest moeten zijn. Maar dan hebben we wel degelijk met een *spiegeling* te maken! Een glad vlak spiegelt immers. Steiners voetnoot is dan een aanvulling op hetgeen Goethe zelf reeds had aangegeven: In een tekening geeft Goethe namelijk aan dat in de proef sprake is van een schaduwwerking. Hij tekent er expres een uitstekende pin op de rand van het papier bij, die een duidelijke schaduw op het papier werpt (zie pag. 255 van Teil 2). Dat is een mogelijkheid; je kan ook laten zien wat er in de proef zou gebeuren als de voorwaarden wel zouden kloppen. Vermijdt men elke schaduw, dan kan er in de schuine stand van het vlak alleen nog maar sprake van een spiegeling zijn. Steiner laat dan zien dat er dan volgens de beginselen van Newton toch geen kleuren op zullen treden.

Als het bovenstaande de motieven voor de voetnoot geweest waren, blijft het een vreemde zaak dat Steiner dit zelf niet nauwkeuriger heeft aangegeven. De voetnoot kan natuurlijk ook gewoon op een vergissing berusten.

Een andere vergissing

Mijn conclusie is dat Frans Marx' kritiek inhoudelijk correct was; het is alleen jammer dat hij de voetnoot aan de heruitgever en niet aan de vorige uitgever, Rudolf Steiner, toeschreef. In de opmerkingen vooraf in het eerste deel, geven de uitgevers immers aan dat een voetnoot zonder verdere indicaties van Steiner afkomstig is. (zie pag 41 Teil 1)

Verder is het opmerkelijk dat Frans Marx geen ruchtbaarheid wil geven aan de door Goethe ontdekte fout van Newtons proef.

De tweede kritiek

Het betreft hier een artikel van Frans Marx dat aanvankelijk voor een Duits antroposofisch tijdschrift is geschreven. Het is echter zonder duidelijke opgaaf van redenen geweigerd. De inhoud ervan konden de betrokken antroposofen volgens de schrijver niet weerleggen. Volgens Frans Marx is hier sprake van een geval van sektarisme; hij liet het hier niet bij en biedt nu hetzelfde stuk, als aanhangsel in zijn boek aan.

Met het artikel wilde Frans Marx laten zien dat het onder antroposofische wetenschappers slecht gesteld is met de kritische houding naar elkaar toe. Een houding die men bij wetenschappers toch mag verwachten: 'De grootste vijanden van een natuurkundige kunnen niet kritischer zijn dan zijn vrienden de mede-fysici.' (pag. 123) Naar aanleiding van een werk van Gerhard Ott over de kleurenleer roept Frans Marx uit: 'Waarom is er niemand onder de sofes die Ott aan zijn jasje trekt en hem vertelt dat hij bezig is zich belachelijk te maken?' (pag. 126) Dit werk gebruikt hij als voorbeeld van een wetenschappelijke prestatie die ver onder de maat zou zijn en waarop kritiek niet uit zou mogen blijven.

Na een uitvoerige inleiding over het verschil van de kleurenleren van Goethe en Newton geeft Frans Marx zijn kritiek op Ott. Hij hoeft dan nog maar enkele punten uit het geschrift aan te halen; op basis van de inleiding kan de lezer zelf onmiddellijk zijn oordeel vormen.

Wanneer men zo te werk gaat moet de inleiding natuurlijk wel door 'alle partijen' geaccepteerd kunnen worden. Frans Marx is zijn artikel dan ook met de volgende lange titel begonnen: 'Een *algemeen* (cursief TvDM) begrijpelijke uiteenzetting van enkele beginselen van Goethe's en Newtons kleurenleer en een kritiek op een geschrift van Ott.'

In dit commentaar zal ik me voornamelijk met deze 'algemene' inleiding bezighouden. Deze is m.i. *misleidend* en daarom ongeschikt om als uitgangspunt te kunnen dienen voor een beoordeling van Otts geschrift.

Twee manieren om over kleuren te spreken

In zijn inleiding doet Frans Marx het voorkomen alsof uit een door Goethe zelf geformuleerd beginsel afgeleid kan worden, dat deze helemaal niet in conflict had hoeven komen met Newton. Van Frans Marx kunnen beide onderzoekers ieder op hun eigen terrein volkomen gelijk krijgen: Newton sprak over het fysieke object dat aan een kleurwaarneming ten grondslag ligt en Goethe sprak over de kleur precies zoals ons oog ze ervaart: Violet, zien we als een mengsel van rood en blauw, terwijl het fysisch gesproken enkelvoudig kan zijn, namelijk een zogenaamde homogene kleur. Of andersom: wit is voor het zicht enkelvoudig, maar natuurkundig moeten we spreken van een evenwichtig mengsel van meerdere homogene kleuren.

Beide visies op de kleuren schijnen zo goed verenigbaar. Problemen ontstonden er volgens Frans Marx pas toen Goethe met behulp van zijn principes een verklaring wilde gaan geven voor het ontstaan van kleuren als licht gebroken wordt. Dat zijn de kleuren die we bijvoorbeeld zien als we door een prisma kijken of, als de natuur zelf de proefopstelling verzorgt, wanneer een regenboog verschijnt. 'De betekenis daarvan is alleen binnen de fysica, niet binnen het rijk van het fenomenale te bepalen.', aldus Frans Marx. (pag. 122)

De bewijsvoering van Frans Marx

Als de zaken er werkelijk zo uit zouden zien, dan wordt het inderdaad onbegrijpelijk dat iemand (Gerhard Ott) met de principes van Goethe de kleuren natuurkundig gaat onderzoeken en daarbij de beginselen van Newton tracht te vermijden.

Vanuit kennis theoretische overwegingen is het interessant om Frans Marx te volgen in de afleiding van zijn standpunt uit een door hem geciteerde passage van Goethe. De

Verkenning

Rubriek met het thema: filosofie en anthroposofie in andere tijdschriften.

Berliner Blätter

Er bestaat sinds 1988 een tijdschrift dat aan het kennistheoretisch-filosofisch en wetenschappelijk-methodologisch werk van Rudolf Steiner en Herbert Witzmann gewijd is. Het heet *Berliner Blätter* en verschijnt tweemaal per jaar. Hieronder volgt de inhoudsopgave van de verschenen nummers en de zakelijke gegevens.

Nr. 1

- Bewußtseinsart und Forschungsgrund der Strukturphänomenologie
- Der Erkenntniszug des Petrus
- Don Juan und Castaneda
- Psychologische Gefahren
- Philosophische Aphorismen

Nr. 2

- Philosophie und Anthroposophie
- Ein ruf im universitären Raum
- Der Erkenntnisfall im Paradies
- Poppers Drei-Welten-Theorie und das Leib-Seele-Problem
- Zur biologisch orientierten Erkenntnistheorie Rupert Riedls
- Buchbesprechung zu O. Sacks

Nr. 3

- Das Studium - zu H. Witzmanns sozialästhetischem Konzept
- Des Erkennen der Grundstruktur
- Angst und Resignation - zu Rudolf Steiners 'Die Philosophie der Freiheit'

Nr 4

- Philosophie als Weg
- Philosophie und Anthroposophie
- Erkenntniswissenschaftliche Forschung
- Zum Psychologiebegriff E. Husserls
- Erkennen und Erinnern

Herausgeber:

Berliner erkenntniswissenschaftliche Studienkreise

Redaktion:

Ch. Kussmaul-Schily
D-1000 Berlin 41, Bornstr. 11

Probenummer (1) DM 5,-

2 Hefte (Abo) DM 12,-

3 Hefte DM 18,-

Versand gegen Vorauszahlung:

C. Kussmaul-Schily (Sonderkto.)

Postgiroamt Berlin 11 22 03 -105

BLZ 100 100 10

Die Drei

Die Drei, Zeitschrift für Anthroposophie, 1990, Nr. 6 (juni). Ulrich Kaiser, Passagen zur Postmoderne, 10 pp.

Dit artikel over recente franse filosofie behandelt vooral het werk van Jean-François Lyotard.

Eveneens van U. Kaiser in dit nummer van *Die Drei* zijn twee recensies van werk van Heidegger (deel 65 van de Gesamt- ausgabe bij Klostermann) en van Michel Serres, een levende franse filosoof.

'In kennistheoretische bewoordingen gebeurde het volgende: toen ik het muziekje hoorde, zweefde er allerlei begrippen door mijn hoofd; in het bijzonder de begrippen: *geschreven door Mozart, geschreven door Haydn en geschreven door Beethoven*. Het juiste begrip, *geschreven door Stamitz*, was onder die begrippen, in tegenstelling tot wat Steiner in de tweede zin van het citaat zegt, in het geheel niet te vinden.'

Omdat Frans Marx de vertaalfout niet heeft opgemerkt ziet hij zich genoodzaakt om te betwijfelen, dat we van binnen begrippen kunnen *ontvangen*: '...we zijn het zelf die de begrippen vanuit een in ons geheugen opgeslagen bestand in het bewustzijn roepen.' Hij bekritiseert daarom de *tweede* zin van het citaat. De fout zit echter in de *derde* zin. In het origineel staat het volgende gedrukt:

'Den Ausgleich, die Vereinigung der beiden Elementen, des inneren und des äusseren, soll die Erkenntnis liefern.' (H. 5, alinea 21)

In de vertaling zijn onderwerp en lijdend voorwerp omgewisseld! De vereffening moet door de kennis verzorgd worden. Is mijn kennis echter niet toereikend, dan kunnen er meerdere intuïties na elkaar optreden tot de juiste gevonden is. Het voorbeeld strookt nu wel met het citaat. De muziek horende treedt er een intuïtie op: Mozart. De kennis waarover het denkende wezen beschikt kan de vereffening niet verzorgen. Een nieuwe intuïtie: Haydn; weer geen vereffening; de jonge Beethoven; weer mis, terug naar Mozart (nu via de herinnering misschien) en opnieuw blijkt de kennis ontoereikend te zijn. Het gevolg daarvan is een verlangen naar uitbreiding van de kennis: 'ik wacht in spanning op het einde...etc'. Natuurlijk vertrouwt hij de mededeling van de radio en er is een aanzet voor uitbreiding van de kennis gegeven. Wanneer hij nu nog meer over Stamitz en zijn muziek gaat onderzoeken is de kans groot dat een volgende maal direct de juiste intuïtie kan optreden.

De herinnering aan het gebeuren lijkt mij een onvoldoende waarborg voor de juiste intuïtie. Hoezeer ook men er telkens weer toe neigen kan te denken: deze, zo juist gehoorde, samenhang (hier: van een bepaalde melodie en de componist), onthoud ik wel; de ervaring dat men het even later toch vergeten is kent iedereen m.i. maar al te goed. Zou een in het geheugen opgeslagen bestand van begrippen aangenomen worden in plaats van de intuïtie, hoe is dan het verschil te verklaren tussen *echte* kennis van zaken en een *van buiten geleerd weten*? Voorzover men over ware kennis beschikt, voelt men zich *thuis* in de dingen. En men kan een nieuwe ervaring precies zoals Frans Marx het in het citaat opmerkt dan wel of *niet thuisbrengen*.

Enkele slotopmerkingen

Natuurlijk moest ik zeer onvolledig blijven in de behandeling van het boek en de uiteenzetting van Steiners kennisleer. In verband met de vraag of het wetenschappelijke kennen daadwerkelijk als een weten beschouwd kan worden, dat onderscheiden kan worden van persoonlijke bekentenissen, heb ik het één en ander naar voren gebracht. De rol die Steiner aan het *denken* toekent betekent, in tegenstelling tot wat in veel andere kennislere bewerd wordt, dat dat, wat *gekend* wordt, streng onderscheiden kan worden van dat, waarin we *geloven* of wat we slechts *veronderstellen*.

Ondanks de kritiek die ik op mijn beurt gemeend heb te moeten brengen, vond ik dat in Frans Marx' commentaar op Steiners kennisleer zoveel 'arbeid' van het denken gestopt was, dat een reactie op zijn werk niet uit mocht blijven. Dat hij in zijn cynische stijl nogal eens te ver gaat, vind ik jammer omdat het enerzijds de mensen die er iets aan zouden kunnen hebben afstoot en anderzijds die mensen aantrekt die hun afwijzende standpunt ten aanzien van de anthroposofie toch al gevormd hebben.

verdraaiing van de inhoud van deze passage, die hij voltrekt middels 'een kleine rechtzetting', is misschien wel kenmerkend voor een tegenwoordig veel voorkomende 'kritische houding' van wetenschappers. Volgens mij is het echter een vorm van uitermate onkritisch scepticisme.

Hier volgt het citaat waarnaar Frans Marx verwijst en waarin Goethe de betekenis van een zogenaamd 'oerfenomeen' aangeeft:

'Wat we in de ervaring gewaarworden zijn meestal slechts gevallen die met enige oplettendheid onder algemene empirische rubrieken gebracht kunnen worden. Deze op hun beurt vallen onder wetenschappelijke rubrieken die ons weer verder naar boven verwijzen, waarbij we van bepaalde noodzakelijke voorwaarden van het verschijnsel beter op de hoogte raken. Van af nu voegt *alles* (cursief TvdM) zich langzamerhand onder hogere regels en wetten, die zich niet door middel van woorden en hypothesen aan het verstand, maar als boven door fenomenen aan de aanschouwing openbaren. We noemen ze oerfenomenen omdat niets in het verschijnende boven hen ligt, zij echter volledig geschikt zijn er nu traspsgewijs, zoals we ze voorheen opstijgend bereikten, tot aan het meest triviale geval van de dagelijkse ervaring, van af te dalen.' (pag. 115-116; voor de originele tekst zie Farbenlehre 1, nr. 175, eveneens pag. 115-116)



Goethe

Frans Marx maakt op een zeer merkwaardige wijze gebruik van dit citaat. Ongeveer vijf bladzijden tekst verderop verwijst hij er naar terug om zijn stelling te onderbouwen dat Goethe de kleur slechts als een 'Angeschautes' wilde benaderen. De rechtvaardiging hiervan die nu juist in dit citaat wordt gegeven, verzwijgt Frans Marx en hij geeft een draai aan Goethe's bedoeling. Goethe wilde zich niet buiten het fenomenale begeven omdat zelfs de wetenschappelijke rubrieken ondergeschikt zijn aan een fenomeen. Frans Marx suggereert echter dat Goethe zich door zijn exclusieve aandacht voor de fenomenen zou afkeren van bepaalde gebieden omdat die buiten het rijk van het fenomenale gezocht moeten worden. Het gebied van de prismatische kleuren zou zo'n gebied zijn. (pag. 122) Frans Marx geeft niet aan waarom de prismatische kleuren, die we immers gewoon kunnen aanschouwen, buiten het bereik van Goethe liggen. Alleen het gegeven dat Goethe zich bewust tot het fenomenale beperkt brengt hij als een afdoend bewijs. Dit is ronduit misleidend.

Een 'kritisch' argument

Ik denk dat hier niet zozeer sprake is van een bewuste misleiding. Frans Marx gaf namelijk eerder aan dat hij Goethe niet helemaal wilde volgen:

'Een kleine rechtzetting is hier nodig: Goethe's uittaling "dat *alles* beetje bij beetje onder een oerfenomeen valt" is op zijn minst voorbarig omdat je immers niet kunt uitsluiten dat er ooit nog eens verschijnselen gevonden worden die niet onder zo'n

oerfenomeen gebracht kunnen worden.' (pag. 116)

Zou het bovenstaande inhoudelijk waar zijn, dan kan ik het toch niet accepteren als 'een kleine rechtzetting', want dan wordt de gehele passage onzinnig: Het oerfenomeen zou geen oerfenomeen meer zijn, want ik zou buiten het oerfenomeen om, om uitsluitel moeten vragen of bepaalde verschijnselen er wel of niet onder vallen. Het zogenaamde 'axiomatische karakter' van het oerfenomeen zou opgeheven worden. De inhoud van het citaat wordt dan dus volledig verworpen. Maar zou Frans Marx dit expliciet toegeven, dan zou hij in de problemen komen, omdat hij er dan niet meer naar terug zou kunnen verwijzen. Voor het eigen gebied, dat hij aan Goethe had toebedacht, kan hij zich dan nergens meer op baseren.

En nu de vraag of Goethe inderdaad voorbarig was. Is het nodig om van te voren rekening te houden met verschijnselen die niet onder een oerfenomeen kunnen vallen? Talloze verschijnselen vallen voor mij nog niet onder een oerfenomeen, en zolang ik geen reden heb om aan te nemen dat een oerfenomeen ontbreken moet, zal ik door zoeken. Zou ik weten dat er geen oerfenomeen kan zijn voor bepaalde verschijnselen, dan zoek ik er ook niet verder meer naar. Door een dergelijke kennis worden die verschijnselen onmiddellijk anders beoordeeld; ik denk hier bijvoorbeeld aan de uitingen van een mens. Hoe Goethe hier voorbarig geweest is en bijvoorbeeld fysica en psychologie door elkaar gooide, zou Frans Marx eerst eens moeten laten zien. Hoe kritisch en bezonnen zijn eis ook mag klinken, ik kan me er niets bij voorstellen.

De ontoelaatbare hypothese: 'das Trübe'

Frans Marx gaf echter het voorbeeld van de prismatische kleuren omdat Goethe hier ten onrechte van een eerder gevonden oerfenomeen gebruik zou hebben gemaakt. Goethe zou een hypothese gebruikt hebben hetgeen in strijd is met zijn eigen beginselen. In het citaat lezen we immers: 'Van af nu voegt alles zich langzamerhand onder hogere regels en wetten, die zich niet door middel van woorden en *hypothesen* aan het verstand, maar (...) door fenomenen aan de aanschouwing openbaren (cursief TvdM).' Volgens Frans Marx is het zogenaamde 'Trübe' een noodzakelijk, maar niet-aanschouwelijk element, zodra het oerfenomeen met de prismatische kleuren in verband wordt gebracht. Hiervoor duiken we even in de kleurenleer. Goethe denkt dat voor het ontstaan van iedere kleur een interactie tussen licht en duister nodig is. Met twee *oerfenomenen* is dit voor ons aanschouwelijk te maken. Bekijken we iets lichts door een relatief duister medium, dan neigt dit lichte naar geel, oranje en rood. Wordt andersom iets duisters gezien door een relatief lichter medium, dan wordt het blauwig, violet. Met behulp van deze oerfenomenen wordt deze gedachte van Goethe, dat licht en duister in een kleur actief zijn, systematisch bevestigd in velerlei experimenten. Het medium dat zowel licht als donker kan zijn en waar doorheen gekeken kan worden vormt het 'Trübe' waarvan hier sprake is. In sommige experimenten is dit medium eenvoudig te herkennen, bijvoorbeeld een met roet donker gemaakt glas, voor de zon. Het prisma van glas of water is ook zo'n medium het is ook drager van relatief lichtere en donkerdere delen. Hoe Frans Marx erbij komt dat hier het 'Trübe' onaanschouwelijk is en slechts als een hypothetisch element voor zou komen, begrijp ik niet. De verdeling van licht en duister in dit medium is wel minder statisch dan in een beroet glas. Deze is afhankelijk van de vorm en stand in de ruimte; ten opzichte van de lichtverdeling aldaar. Er zijn daarom meerdere mogelijkheden om het 'Trübe-karakter' van het prisma te beschrijven. Goethe doet het aan de hand van het effect van de zogenaamde 'Neben-bilder'. Hierop zal ik nu niet verder ingaan.

Het voorbeeld gaat dus niet op en het is wel degelijk mogelijk om ook bij de breking van licht, voor zover hierbij kleuren ontstaan het oerfenomeen te vinden.

dan de orgeldraaier op het zijne.' (pag. 42)

Ik denk te kunnen begrijpen dat de visie van Steiner op hem deze indruk heeft achtergelaten, ze wordt er echter geenszins in uitgedrukt. In het door Steiner geschetste bereik van de begrippen waarin wij ons denkende begeven, *mist* Frans Marx m.i. de *ruimte* van een *individuele* vrijheid. In een schaakpartij zoek ik door stevig na te denken naar de beste zet. Of de zet die ik uiteindelijk doe inderdaad de beste is zal ik bijna nooit zeker weten. Dat hoeft ik ook niet te weten. De door mij uitgekozen zet is waardevol omdat ik er *verantwoordelijk* voor ben en er eventueel nog origineel mee voor de dag kan komen. Mijn vrijheid zou ik in gevaar brengen als ik tot de waanvoorstelling gebracht zou worden, dat ik de *ideale schaakpartij* ten beste moet geven. Elke zet is dan precies voorgeschreven; voor individuele vrijheid is dan geen plaats meer.

De metafoor gaat echter niet op. Volgens Steiner is de invloed die ik op begrippen heb 100%. Op basis van *inzicht*, zorg ik er zelf voor dat er een ordening aanwezig is. Welke 'muziek' er daadwerkelijk gaat klinken, wordt niet bepaald door een, voor mij, onbekende maker van het orgeldraaiboek, maar hangt samen met de 'intuïties' die optreden zodra ik denkend tegenover mijn *waarnemingen* sta. Zonder eigenzinnigheid probeer ik mijn omgeving en mijzelf waar te nemen en te beoordelen. De vrijheidsruimte die nu ontstaat kan ik verder gebruiken voor de naar *mijn* oordeel voor goed gehouden daad te volbrengen.

Het kennen en de intuïtie

De 'Filosofie der Vrijheid' is zo opgebouwd dat op *basis van inzicht in het kenproces* het gebied van de menselijke vrijheid onderzocht wordt. Zo kan men dit werk goed opvatten als een antwoord op de filosofie van Immanuel Kant (1724-1804), waarin de opvattingen aangaande het menselijke handelen evenzeer ten nauwste samenhangen met die over de kennis. Bij Kant is echter geen plaats voor een *inhoudsvolle* 'intuïtie' als startpunt van het handelen. De hoogste soort van handelen begint bij de *eerbied* voor de morele wetten. Een rechtstreekse kennis van deze wetten hield Kant voor onmogelijk. Wel kan de wetenschap 'normen' geven, die behulpzaam kunnen zijn voor het goede handelen. Omdat de wetten een algemeen karakter hebben moet het persoonlijke in ieder geval uitgeschakeld worden. Je kan dan bijvoorbeeld als norm opstellen: Handel zo, zoals een ander in jouw plaats ook gehandeld zou kunnen hebben, of: gebruik een ander nooit als alleen maar het middel om je eigen doel te verwerkelijken.

In Steiners kennisleer werd een nauwkeurig begrip van de intuïtie gevormd, zodat dit een plaats in de wetenschap kan innemen. In het tweede deel van de Filosofie der Vrijheid werd dit begrip verder uitgewerkt in verband met de menselijke vrijheid.

Omtrent dit begrip is echter verwarring ontstaan. In de Nederlandse uitgave van de Filosofie der Vrijheid (Servire) komt namelijk een ogenschijnlijk kleine, maar toch ernstige vertaalfout voor. Hierdoor kan aan de intuïtie een absoluut verkeerde uitleg worden gegeven. De kritiek van Frans Marx, op basis van de foutieve vertaling, is m.i. daarom in hoofdzaak correct. Hij geeft de passage als volgt weer:

'Als denkende wezens, zich tegenover een object bevinden, schiet hen een begrip te binnen. Dat is hetgeen we van een object niet van buiten maar van binnen ontvangen. De vereffening van deze beide elementen, het innerlijke en het uiterlijke, levert wat men noemt het kennen. De daad van het kennen bestaat in de synthese van waarneming en begrip. De combinatie van deze twee is echter pas het hele ding.' (pag. 48)

Vervolgens geeft hij een voorbeeld waaruit de onzinnigheid van de passage blijkt: '...Ik hoor een leuk muziekje (op de radio) dat ik echter niet helemaal thuis kan brengen. Is het van Haydn of van de jonge Beethoven? Ik kom er maar niet uit. Zou het toch van Mozart kunnen zijn? Ik wacht in spanning op het einde en hoor tot mijn verrassing dat het een symfonietje van Stamitz was.'

Over de opbouw van Steiners betoog spreekt Frans Marx helemaal niet. De fragmenten worden ieder voor zich raadselachtig gevonden of soms zelfs voor bewuste misleidingen gehouden. Hoe verloopt het betoog echter in grote lijnen? Eerst wordt het denken, zonder er inhoudelijk iets van te zeggen, als een onvermijdelijk uitgangspunt gekenschetst. Er moet immers gedacht worden om het doet er niet toe *welk* uitgangspunt te formuleren. Dan wordt aannemelijk gemaakt dat het denken tenminste iets is wat we *door en door* kennen. We zijn bewust aanwezig bij iedere 'productiefase' ervan. Vervolgens spreekt Steiner expliciet uit dat hij aan het denken de eerste plaats wil toekennen binnen zijn filosofie. (Dit in tegenstelling tot het systeem van Hegel, waar het begrip nummer één staat.) Dit heeft tot gevolg dat het denken niet meer van iets anders bepalingen kan ontvangen; dat het soeverein is.

Daarmee zou nu op louter formele gronden de wijd verbreide opvatting dat het denken alleen als iets subjectiefs een bestaan kan hebben, buiten spel gezet kunnen worden. (M.b.t. Hegel, eveneens de opvatting, dat het een objectieve zaak zou zijn, waaraan het subject onderworpen is.) Dit wil Steiner niet de doorslag gevende reden laten zijn en daarom gaat hij alvast in op dit onderwerp. (De eigenlijke plaats van dit thema is in hoofdstuk 5, het kennen van de wereld, te vinden; alinea 18 over de denkende zelf-bepaling.) Hier schrijft hij alvast: 'Nu mogen we echter niet over het hoofd zien dat we onszelf alleen met behulp van het denken als subject bepalen en de mogelijkheid verkrijgen tegenover de objecten te gaan staan.' (H. 4, alinea 6) Het denken is iets buiten subject en object om. Het begrippenpaar: 'subject-object', wordt als door het denken gevormd opgevat en verklaart de situatie van mijn bewustzijn ten opzichte van de wereld. Frans Marx haakt hier af: 'Want mijn denken (dat wil zeggen ik zelf) bepaalt 'bestimmt' mij niet *zomaar* uit eigen soevereiniteit, als subject, maar omdat het zijn (mijn) streven is de waarheid te denken en die waarheid is dus dat ik *in feite* subject ben en tegenover de objecten sta en niet krachtens het denken zoals Steiner beweert.' (pag. 38) In zijn visie wordt dus helemaal niet gevraagd naar het 'hoe' van de feitelijke situatie van het 'ik'. Daarnaast is zijn voorstelling van Steiners visie foutief. Een bepaling geschiedt natuurlijk niet *zomaar*, hoewel er wel sprake van soevereiniteit is. Begrippen ontstaan niet willekeurig maar vertonen vanzelfsprekend: de *strengst denkbare* ordening.

Uitgaande van de *objectiviteit* van elke door het denken gelegde betrekking, stelt Frans Marx weer een bewijs samen om Steiners visie te weerleggen. 'Laten we dat eens op een voorbeeld gaan toepassen. Het object is nu Steiners filosofie (...). En het begrip is *nonsens*. Ik vertel u, sofische lezer, dat het denken zoals het zich in mij manifesteert het genoemde begrip (*nonsens*) op het genoemde object (Steiners filosofie) toepast.' De rest is duidelijk de 'sofische' lezer denkt dit niet, dus hebben Frans Marx en deze lezer ieder hun eigen denken. De aanname dat de betrekkingen objectief zouden zijn is weerlegd. Mijn weerlegging is analoog aan degene over de universele begrippen; ik kan best wel met Frans Marx hetzelfde meedenken, hoewel ik de juistheid van zijn oordeel betwijfel. Het is ook mogelijk dat ik niet mee kan denken, omdat de betrekking tussen beide begrippen (het object is ook een begrip binnen het denken) willekeurig is, maar dan was zijn weerlegging niet 'immanent'. Dan heeft hij zelf slechts een uitstekend voorbeeld van 'nonsens' gegeven.

De orgeldraaier

Frans Marx meent Steiners visie op het denken voldoende begrepen te hebben om er een metafoor van te geven:

'Zoals de orgeldraaier zich moet inspannen om de muziek, waar hij verder part noch deel aan heeft, uit het orgel te persen, zo moet de denker zich hard inspannen om te denken, zonder dat hij ook maar een greintje méér invloed op het resultaat daarvan heeft,

Gewoon Newton

Uit zijn uiteenzetting van de beginselen van beide kleurenleren, die voor iedereen begrijpelijk had moeten zijn, wordt duidelijk dat Frans Marx niet ziet wat Goethe tot zijn polemie met Newton heeft bewogen. Hoe staat het met zijn verhouding tot Newton? Dat wordt zichtbaar in zijn kritiek op Ott. Hij ziet niet in waarom Gerhard Ott een Newtoniaanse verklaring tracht te vermijden. Het onderwerp is weer de breking van het licht; nu niet in een prisma, maar in water:

'Heel anders dan Ott, die het verschijnsel voortijdig door een hypothetische (jawel, hypothetische) "Bedrängniss" (benauwdheid) van het licht in het optisch dichtere water wilde verklaren, zocht Newton *gewoon* (cursief TvDM) verder of er geen licht bestaat dat bij dezelfde proef een scherp omlijnd beeld (...) levert. En het is Newtons onsterfelijke verdienste dat hij dit *soort* (cursief TvDM) van licht, dat hij "homogeen" noemde inderdaad vond.'

In deze passage klinkt m.i. overduidelijk de gewenning aan Newtons kleurenleer door; deze is immers leerstof op school. Want waarom zou het *gewoon* zijn om door te zoeken naar een bepaalde soort van het licht? Het lijkt me eerder een hoogst ongewone zaak om binnen de fysica een verklaring te gaan *baseren* op de onderscheiding van een soort ergens van. Het is in de natuurkunde nu juist de bedoeling om de soort-verschillen, waarop de waarnemer stuit, te gaan verklaren uit algemenere beginsels. In dit opzicht is de golftheorie van Christiaan Huygens een verbetering. Ook in de biologie zien we bijvoorbeeld dat het onvoldoende is om *zomaar* bij de soorten, als de eerste beginselen, op te houden. Hoe zou men anders de vraag naar een evolutieleer kunnen begrijpen? Het is volgens mij om deze reden, dat Goethe de kleurenleer van Newton zo slecht bij de andere ontdekkingen van de natuurkunde vond aansluiten. Hij noemt het een achtergebleven gebied. (zie Zur Farbenlehre, pag. 5)

Conclusie

Na de inleiding volgt dan de verdere kritiek op Otts boek: Zur Entstehung der prismatischen Farben, der Farbenkreis Heft 4 (Verlag freies Geistesleben). Daar zal ik niet meer van zeggen dan dit, dat Frans Marx hierin, naar zijn mening opnieuw een onterecht gebruik van hypothesen moet constateren. In het volgende deel zal ik laten zien dat de vraag of een hypothese juist of onjuist gebruikt wordt het beste beantwoord kan worden op basis van een onderzoek van het kenproces. Frans Marx gaat er m.i. te veel van uit dat alle elementen van de wetenschappelijke inhoud uit het zintuiglijke afkomstig zijn. Wanneer Ott in verband met de interactie van licht en duister over 'krachten' of van een 'Bedrängniss' (zie laatste citaat) spreekt, ligt daarvoor een aanleiding in de begrippen.

De weerlegging van het artikel, die de redactie van het Duitse tijdschrift, aldus de schrijver, niet kon geven, lijkt me met het bovenstaande voldoende gegeven.

Aan de wijze waarop Frans Marx Goethe en Newton een plaats geeft in de wetenschap, wordt duidelijk dat hem een bepaald beeld voor ogen staat, van het karakter van de



Sir Isaac Newton (1689)

natuurwetenschap. Voor Goethe is daarin geen plaats. Het wezenlijke uit de door hem geciteerde passage over het oerfenomeen kan hij niet aanvaarden; hij meent een 'kleine rechtzetting' te moeten geven, waarvoor een concrete aanleiding echter ontbreekt.

Ik denk dat deze correctie op Goethe (dat deze voorbarig zou zijn, omdat je immers niet van tevoren kan weten of alle verschijnselen onder een oerfenomeen vallen) het gevolg is van een *zienswijze* ten aanzien van de ontwikkeling van kennis, die Frans Marx ontleend heeft aan zijn kennistheoretische studies. In het volgende deel zal dit mogen blijken; met name in de bespreking van de probleemstellingen van de Engelse filosoof David Hume.

DEEL II: Over de relatie tussen filosofie en anthroposofie

Na deze blik op de beide kleurenleren zullen we nu specifieker op de kennisleer ingaan. Via een kritiek op de kennisleer, waarvoor hij voornamelijk fragmenten uit Steiners 'Filosofie der Vrijheid' aanhaalt, wil Frans Marx de anthroposofen waarschuwen voor een wijd verbreid misverstand onder hen: '...het misverstand namelijk dat Steiners leer (de anthroposofie) een *wetenschap* is, voor zijn aanhangers dus, voor zover ze die leer kennen, een weten.' Op twee niveau's zou dit foutief zijn: 'Die suppositie (dat ze een wetenschap is) is zeker onjuist, even onjuist als die andere dat de inhoud van wetenschap een weten is.' (pag. 8)

Alvorens verder te gaan naar de inhoud van de kritiek zou ik algemener willen vragen, wat we van een filosofische kritiek mogen verwachten. Van tevoren kan om zuiver logische redenen, maar ook bevestigd door de praktijk van de wetenschapsbeoefening, ingezien worden dat het niet de taak van de filosofie kan zijn om uit te maken of een onderzoek dat bij een tak van de wetenschap is ondergebracht, daadwerkelijk wetenschappelijk is. De natuurwetenschappen of eventueel een anthroposofie, als geesteswetenschap, vragen niet aan de filosofen of ze wel wetenschappelijk zijn. Men zou immers in een oneindige reeks vragers en bevraagden terecht komen. Een wetenschapper zou namelijk slechts genoeg kunnen nemen met een wetenschappelijk antwoord van de filosoof. Maar waar moet dan uiteindelijk de filosofie aankloppen voor haar wetenschappelijkheidsverklaring? Iedere wetenschap behoort haar eigen beoordelingscriteria te hanteren. Deze leidt ze af van de kennis die reeds voorhanden is en waarvoor bepaalde onderzoeksmethoden gebruikt zijn.

De filosofie kan wel de betekenis van wetenschappelijke resultaten voor de bredere levensgebieden van de mens beoordelen. Daarom kan ik alleen ingaan op het tweede aspect van het misverstand. De vraag of de anthroposofie, zoals die heden bestaat, een wetenschap is moet ik aan de deskundige geesteswetenschapper over laten. Frans Marx is inconsequent ten aanzien van een even tevoren gedane uitlating, wanneer hij de wetenschappelijkheid van de anthroposofie ter discussie wil stellen. Hij schrijft namelijk: 'Op de anthroposofie als een niet-filosofische leer zal ik geen kritiek uitoefenen.'

Het bovenstaande neemt niet weg dat ook de anthroposofische kennis aan een filosofische beoordeling onderworpen kan worden. Gezien een passage uit het woord vooraf van de uitgave van 1918 van de Filosofie der Vrijheid wilde Steiner daarover geen misverstanden laten bestaan: 'In dit boek is nagestreefd om kennis van het geestelijke gebied voor het binnentreden in de geestelijke ervaringswereld te rechtvaardigen.' (einde derde alinea).

Alleen de vraagstelling, of er in de kennisleer fouten zitten waardoor anthroposofen hun kennis onterecht als een weten beschouwen, dat niet gelijkgesteld mag worden met een vorm van geloof, blijft als zinvolle vraag over.

van die weerlegging. Om de lezer, die het boek van Frans Marx niet bij de hand heeft, niet onnodig te belasten, geef ik daarover slechts kort mijn mening weer. Steiner wilde laten zien dat het fysisch en fysiologisch onderzoek aan de zintuigen en het menselijke organisme slechts *schijnbaar* aantoonde dat onze waarnemingsprikkels opgevat *dienen* te worden als louter veranderingen van onze organische gesteldheid. Ze zouden zo te snel van hun objectieve kwaliteit beroofd worden.

Frans Marx voert het zo uit, alsof Steiner de waarheid van dit bewijs af zou willen laten hangen van het wel of niet waar zijn van het uitgangspunt ervan: Omdat het naïef-realisme een onhoudbaar standpunt is, zou dit bewijs ongeldig zijn. En de bewering, dat Jantje huult, als het regent, is natuurlijk niet weerlegd als de zon schijnt. Zo'n logica is in Steiners betoog echter volstrekt niet aanwezig. Hij geeft echter aan dat de aanname van het naïef-realisme zelf een bestanddeel van de gevolgtrekking is; namelijk precies de ontkenning ervan: De zin, als het regent regent het niet, lijkt me los van het feit dat het regent of dat de zon schijnt zeer zeker wel problematisch. En precies zó ziet de logische structuur van het schijnbare bewijs er uit.

Twee dingen kunnen aldus geconcludeerd worden: 1: het kritisch idealisme wordt niet bewezen met het fysiologisch-psychologische bewijs; 2: het naïeve realisme is een onhoudbaar standpunt.

Een onjuiste opvatting van Frans Marx aangaande het laatste punt, dat Steiner het naïef realistische standpunt zou willen verdedigen, duikt bovendien op verschillende plaatsen in zijn boek als een verwarring stichtend spookbeeld op.

Het denken

'Begrippen ontstaan zelden of nooit door na te denken, maar berusten (meestal) op conventies.', stelt Frans Marx als een uitgemaakte waarheid vast (zie pag. 25). Hij heeft daarom geen enkele boodschap aan de filosofie van Steiner. Bovendien is zijn kritiek vanwege dit hardnekkig volgehouden standpunt m.i. nergens 'immanent'. Dat wil zeggen, dat hij niet nagaat of de filosofie die hij bekritiseert wel of niet voldoet aan de eigen uitgangspunten. Dit wordt in het bijzonder duidelijk aan de wijze waarop hij de passages die over het denken gaan, behandelt. Met de uitlating: 'Mijn denken heeft ten doel begrippen van het gebeuren te vormen.' (F.d.V., begin H. 3), is hij het beslist niet eens. En vanuit zijn standpunt bestrijdt hij alle passages die met deze uitlating samenhangen.

Dat begint reeds bij Steiners redenering dat eigenlijk aan alle filosofische 'oertegenstellingen' zoals: idee en werkelijkheid, subject en object, verschijning en ding op zich, ik en niet-ik enz., de tegenstelling van waarnemen en denken vooraf moet gaan. Volgens Frans Marx kan dat niet kloppen, omdat je dan eerst toch nog aan zou moeten geven bij *welk* denken je wilt beginnen. Aan de hand van vele voorbeelden beschrijft Frans Marx verschillende soorten van denken. Elke keer verschijnt het als een individuele doelgerichte handeling om de *waarheid* te achterhalen. Zo zoek ik in een schaakpartij naar wat *in waarheid* de best mogelijke zet is om van mijn tegenstander te winnen of althans niet te verliezen. En een dokter zoekt *in waarheid* naar het beste medicijn om te genezen. Zoals met de woorden 'de hond' niet rechtstreeks op een werkelijkheid kan worden gewezen, maar weldegelijk een werkelijkheid aangeduid wordt met de woorden 'deze hond' of 'die hond', zo mag je niet doen alsof je het over een werkelijkheid hebt als je zegt: 'het denken', je kan slechts spreken van 'het denken van deze of gene'. Het denken is een subjectieve aangelegenheid, een soort gesprek met jezelf. Je maakt voor jezelf zinnen. 'Je denkt nooit driehoek (een begrip) maar bijvoorbeeld: 'Deze driehoek heeft een rechte hoek.', een zin. (pag. 30)

In deze visie op het denken wordt er vanuit gegaan dat het denken de begrippen niet zelf *vormt*, maar via het subject door de begrippen (conventies) *gevormd wordt*.

principe met *bekende* elementen kan werken voor zijn reconstructie. Dat is bij een wetenschapper, die zo te werk gaat, niet zo, deze verkeert altijd in de *onzekerheid*, dat zijn hypothese wegens nieuwe feiten of meer nauwkeurige waarnemingen verworpen moet worden. In de kennisleer van Steiner worden aannames van onbekende waarnemings-elementen buitengesloten. De identificatie van een stelsel van waarnemingen (een voorwerp) vindt in de begripssfeer plaats. Dat in zijn tijd (1910) en jongstleden (eind 1986) de waarneming van een bepaalde lichtpunt aan de hemel in verband gebracht kon worden met bepaalde waarnemingen in 1682, was mogelijk op basis van de ideeën die over kometen en hun banen ontwikkeld zijn. En had mijnheer Halley niets van doen gehad met dergelijke ideeën, dan had dat lichtpuntje zeker nooit zijn naam gekregen.

Wanneer Frans Marx beweert dat Goethe en Gerard Ott (zie boven: de tweede kritiek.) in de zin van Steiners kennisleer van 'ontoelaatbare hypothesen' gebruik zouden hebben gemaakt, dan bewijst hij daarmee dat hij inderdaad het standpunt van David Hume niet heeft verlaten. Van het 'Trübe' heb ik al aangevoerd dat het een karakterisering is van normaal zichtbare elementen. Van Otts aanname van 'krachten' tussen licht en duister en zijn term 'Bedrängniss' kunnen we zeggen dat ze voortvloeien uit de inhoud van de gebezigde begrippen. Ze zijn niet direkt in de buitenwereld te vinden, als we ons streng aan het zintuiglijke houden. Als het verstand daarentegen een woordje mee mag spreken dan moeten we soms echter van 'krachten' spreken. 'Bedrängniss' kan dan de gevoelsuitdrukking zijn van de nu optredende *denkende beschouwing* of *beschouwde gedachte*. Er wordt echter geen aanname op zintuigelijk vlak gedaan om een specifieke begripsbepaling te kunnen rechtvaardigen die vervolgens binnen een theorie gebruikt wordt. Dat heeft Isaac Newton bijvoorbeeld *wél* gedaan. Het 'gekleurde lichtdeeltje' is een hypothese. Daarmee werd een bron van twijfel in de theorieën over het licht gecreëerd. Ook als men het licht vervolgens als een *golfbeweging* opvat, wordt deze onzekerheid niet principiële opgelost; het blijven hypothetische benaderingen. En bovendien verliest men *de eigen aard* van het object uit het oog. Zo worden bijvoorbeeld 'een radiogolf', 'licht' of 'ioniserende straling' (röntgen- en gammastralen) te gemakkelijk op één hoop gegooid omdat ze alle drie als *elektro-magnetische trillingen* beschouwd kunnen worden, waarvan de frequentie slechts verschilt. Deze benadering is niet onjuist, maar wel eenzijdig.

Waardebepaling van de directe ervaring van de zintuigen

Aangaande de betekenis die Steiner aan de 'waarnemingsindrukken' (in een kennisleer meestal de trouwe tegenspeler van het denken met zijn begrippen) verleende, is m.i. sprake van een foutieve interpretatie door Frans Marx. In verband met in omloop zijnde opvattingen over de algemene aard van onze waarnemingen heeft Steiner deze uitvoerig behandeld. Frans Marx begint zijn boek met een kritiek op dit punt. Daarvan moet echter gezegd worden dat hij het betoog van Steiner zeer onnauwkeurig gelezen heeft. Hij had m.i. het eerste hoofdstuk van zijn boek beter achterwege kunnen laten, want het is niets anders dan een gevecht tegen windmolens.

Hij neemt aan dat Steiner een bepaalde wereldbeschouwing (het kritisch idealisme van Kant) als weerlegd zou opvatten, omdat Steiner een bewijs, dat vóór deze wereldbeschouwing spreekt, weerlegd zou hebben. Dat zou echter, logisch gezien, een onvoldoende reden zijn, aldus Frans Marx.

In de tweede alinea van hoofdstuk 5 (van de F.d.V.) blijkt overduidelijk dat Steiner daar zelf ook zeer goed weet van heeft: 'De juistheid van het kritisch idealisme is niet hetzelfde als de overtuigingskracht van zijn bewijsvoering.' (vrij vertaald, TvdM) De weerlegging van deze wereldbeschouwing zal dan ook pas later uitgevoerd worden.

Daarnaast meent Frans Marx bovendien dat de weerlegging van dat ene bewijs, alweer om logische redenen, niet op gaat. Om dit aan te kunnen tonen parafraseert hij de stappen

Snelrecht toegepast op een niet kloppend bewijs

In zijn kritiek denkt Frans Marx zover te kunnen gaan dat hij de kennisleer van Steiner, in een handomdraai, volledig kan weerleggen. Hij zou een kort en krachtig bewijs van de onhoudbaarheid geleverd hebben. Het is dan ook heel begrijpelijk dat hij met enige trots eventuele tegenstanders uitdaagt om zijn bewijs te ontzenuwen: 'Er zullen sofien zijn die mijn conclusies niet kunnen aanvaarden. Laten zij zich verdedigen. Ik zal het hun daarbij gemakkelijk maken: als zij in staat zijn de hoofdstukken 1, 9 en 10 te weerleggen (dat wil zeggen dat zij een onweerlegbaar tegenargument geven) dan zal ik mijn hoofd in de schoot leggen.' (pag. 10)

In de genoemde hoofdstukken zijn de drie noodzakelijke stappen om tot een weerlegging te komen te vinden. In hoofdstuk 1 meent Frans Marx aan te kunnen tonen dat de kennisleer op losse schroeven staat. En hoofdstuk 9 bevat de directe voorbereiding voor het vonnis dat in hoofdstuk 10 voltrokken wordt.

Dat Frans Marx het mij op basis van de hoofdstukken 9 en 10 inderdaad gemakkelijk (waarschijnlijk in een andere zin dan hij bedoelde) gemaakt heeft voor een argument tegen zijn bewijs, zal ik nu laten zien. Daarbij is zijn uitdagende houding naar andersdenkenden eigenlijk nog wel het beste praktische bewijs voor zijn theoretisch ongelijk, zoals dadelijk zal blijken. (Op hoofdstuk 1, zal in verband met een korte bespreking van de betekenis van waarnemingen, later in worden gegaan.)

Om het geheel te kunnen volgen moet de lezer even vasthouden dat voor deze kennisleer het besef dat begrippen een 'universeel karakter' hebben ongeveer dienst doet als een *levensader*. Daarmee wordt bedoeld dat begrippen altijd door iedere mens gekend kunnen worden en nooit een exclusief persoonlijke bewustzijnsinhoud zijn. Frans Marx wil deze levensader doorsnijden en zegt te kunnen bewijzen dat ze niet universeel zijn. Als het hem lukt om van één enkel begrip aan te tonen dat het niet universeel is, is het pleit in zijn voordeel beslecht.

In hoofdstuk 9 zou hij zo'n begrip ten tonele voeren. Hij beweert dat zijn notie (begrip) afwijkt van dat van Steiner. Om *zich te verduidelijken* geeft hij een voorbeeld: 'Volgens mij behoort het begrip "viooltje" echter bij het woord "viooltje", is waar voor een viooltje, maar is er geen onderdeel van zoals Steiner blijkbaar denkt.' Hij kiest hier dus wel een heel bijzonder begrip, namelijk het begrip van (onze) begrippen. Maar dat is hier niet van belang; het gaat er slechts om dat het een begrip is dat anders is dan Steiners begrip van dezelfde zaak. Als ik het voorbeeld te mager vind omdat ik meer wil weten omtrent zijn notie, kan ik terecht op vele andere plaatsen van zijn boek. En daarmee ontzenuw ik op zeer concrete wijze het argument van hoofdstuk 10. Daar beweert hij namelijk dat het gegeven, dat verschillende mensen onderling afwijkende begrippen kunnen hebben, het universele karakter weerlegt. Dit argument is echter niet te gebruiken. Want om mij te laten zien dat zijn begrip afwijkt van dat van Steiner (of van mij) moet hij me eerst deelgenoot maken van zijn begrip. Zo word ik mede-eigenaar van dat begrip en beleef het universele karakter ervan. Het blijkt een ondoordacht vooroordeel te zijn, dat Frans Marx in hoofdstuk 10 probeert toe te passen. Alsof *onenigheid* met iemand over een begrip het universele karakter zou kunnen weerspreken: Je denkt immers te kunnen begrijpen waarom het begrip van de ander onjuist is. Het maakt in feite helemaal niet uit of er een ander bij betrokken is. Je gaat immers precies op dezelfde wijze ook bij je zelf na welke van twee begrippen de meest juiste is en na innerlijk beraad kies je voor het betere. Ik zal bijvoorbeeld nooit zeggen: dat begrip is daarom juist of onjuist omdat Frans Marx het bezit. Dat Frans Marx in de praktijk precies zo over zijn eigen denken houdt, blijkt uit zijn uitdagende houding naar de 'sofen' toe.

Over het ontstaan van begrippen

Hoe Frans Marx naar het begrip kijkt blijkt onder meer uit een korte passage uit hoofdstuk 2. Hij bekritiseert daar een voorbeeld van Rudolf Steiner. Het is afkomstig uit 'Waarnemen en Denken'. (uitg. Vrij Geestesleven Zeist) Steiner had de vraag gesteld wat er aan inhouden in het denken zou overblijven, als we alles wat er aan zintuiglijke inhouden in het bewustzijn gekomen is, wegdenken. Met behulp van een afbeelding van twee 'driehoeken', wil hij de lezer tot de overtuiging brengen, dat het gemeenschappelijke van de beide figuren niet gevonden kan worden als we ons streng aan het zintuiglijk waarneembare houden. Het begrip 'driehoek' dat voor de twee figuren het overeenkomstige opbouwprincipe is, is een gegeven dat we zelf in het denken hebben voortgebracht.

Frans Marx is een volstrekt andere mening toegedaan:

'Is dat nou allemaal zo? Als ik als leraar wiskunde de bovenstaande driehoeken op een bord teken en aan mijn eerste klasje, dat de driehoeken nog niet "gehad" heeft, vraag of zij iets gemeenschappelijks aan de getekende figuren zien dan zullen er misschien enkele slimmeriken zijn die zeggen dat beide figuren uit drie niet samenvallende lijnstukken bestaan waarvan elk tweetal een eindpunt gemeen heeft. Daarmee zeggen zij iets wat gewoon *gezien* kan worden. Ik zeg dan dat dergelijke figuren (die dus uit drie door lijnstukken verbonden punten bestaan) driehoeken *genoemd* worden. Het begrip driehoek ontstaat volgens dit verhaal dus door de *afpraak* om figuren met een bepaalde eigenschap driehoek te noemen. Als je een figuur voor je hebt en je wilt weten of het een driehoek is dan moet je dus niet bij je denken te rade gaan maar goed *kijken* of de figuur de genoemde eigenschap heeft.' (pag.19)

Volgens Frans Marx is 'driehoek' dus een naam die toegekend wordt aan objecten in verband met een *zintuiglijke* eigenschap, die die objecten bezitten. Anders zou hij met zijn hele beschrijving niet het tegendeel van Steiners opvatting poneren. De afspraak veroorzaakt volgens een hier niet nader aangegeven procedé het begrip. Tot aan deze afspraak heeft het denken geen wezenlijke rol gehad. Wanneer dat allemaal zou kloppen dan betekent dat dus, dat een leerling naar alle waarschijnlijkheid slimmer dan zijn klasgenoten is omdat hij of zij een beter stel ogen heeft! En verder is het onbegrijpelijk dat de slimmeriken, aangespoord om binnen het zintuiglijke naar het gemeenschappelijke te zoeken, dan niet ook naast de lijnstukken en de eindpunten op de propen komen met bijvoorbeeld de 'deeltjes krijt'. Beide figuren waren immers met krijt getekend.

Dat er niet over het krijt gerept werd, is meteen verklaard als men aanneemt dat de slimmere leerlingen niet zozeer opsomden wat ze zagen maar wat ze er bij dachten. In het denken verschijnen de begrippen in een onmiddellijke samenhang met en afhankelijkheid van andere begrippen. Alle leerlingen, niet alleen de slimmerikken, waren natuurlijk vertrouwd met het begrip 'driehoek'. (Want dat kennen de meeste kleuters al; denk bijvoorbeeld aan de eenvoudige puzzles, waarbij uitgespaarde vormen opgevuld moeten worden met de uitgezaagde vorm.) Echter voor de bepaalde samenhangen van dat vertrouwde begrip 'driehoek' met andere begrippen als 'lijnstuk', 'eindpunt' en 'getal' hadden de slimmeriken het, door de leraar van hen verlangde, gevoel.

Dan beweert Frans Marx dat voor het ontstaan van een dergelijk begrip de naamgeving als oorzaak aangemerkt mag worden. Dat lijkt mij hier zeker niet te kloppen, want nu de leerlingen toch aan het denken zijn gezet, zouden ze zelfs kritiek kunnen hebben op deze naamgeving. Hetgeen bewijst dat ze het begrip onafhankelijk van de naam reeds bezitten; het is heel goed denkbaar dat iemand uitroept: 'Waarom noemen we deze figuren niet "driezijde?"'.

Een omgekeerde volgorde, waarbij het begrip pas na de naamgeving optreedt, kan natuurlijk ook voorkomen. Je hoort dat iemand anders een naam gebruikt voor iets waarvoor bij jou het begrip nog ontbreekt. Je weet niet goed wat je erbij moet denken. Pas

na enige uitleg of na een eigen onderzoek daagt het begrip. Zulke voorvallen bewijzen overduidelijk dat *alleen* de naamgeving of een afspraak het begrip niet kunnen veroorzaken.

Aan kinderen is dit helemaal goed te zien: Vader zegt tegen zijn zoon: 'Kijk daar een schaap.' Het kind is recent in het bezit van het begrip 'dier' gekomen, maar nog niet toe aan de ondergeordende begrippen ervan. Enthousiast noemt Jantje nu bijna alle dieren 'schaap'. Hij kan ook iets verder zijn, hem daagt nu het soortbegrip en hij heeft pas een bevestiging ervan aan witte schapen ervaren, nu sluit Jantje overmoedig de zwarte schapen er van uit.

Een ander overbekend voorbeeld is dat van kinderen die op een gegeven moment alle mannen met 'papa' aanspreken; ze bezitten echter pas het begrip: 'man'.

Het probleem van David Hume wordt wel degelijk opgelost

Naast de begrippen van de bovenstaande voorbeelden, die Frans Marx onder de naam: 'object-begrippen', als een specifiek soort van begrippen onderscheiden wil zien, heb je te maken met begrippen als: *eenheid, tijd, oorzaak en werking*, etc.. Van deze wil Frans Marx niet beweren dat ze op basis van zintuiglijke eigenschappen worden gebruikt in onze kennis. Daarom zijn ze problematisch. Hij liet zich voor zijn kritiek op dit punt vooral inspireren door de engelse filosoof David Hume (1711 – 1776). Deze stelde bijvoorbeeld vast hoe problematisch onze aanname van het oorzakelijk verband is tussen twee na elkaar geobserveerde gebeurtenissen. Hoe kan ik nu zo zeker weten dat na de waargenomen eerste gebeurtenis de tweede in de toekomst noodzakelijk zal volgen? Vandaag kwam de zon op, maar is het absoluut zeker dat er een nieuwe morgen zal volgen? Frans Marx verwijt Rudolf Steiner dat hij in de 'Filosofie der Vrijheid', H. 4, de naam van deze filosoof niet vermeld heeft en aan diens presentatie van deze problematiek voorbij zou zijn gegaan (zie pag. 34 e.v.). Voor hem is zijn behandeling van de causaliteit aan de hand van de andere Engelse empirist Herbert Spencer onvoldoende. Het verwijt lijkt me ongegrond, want waarin verschilt de geschilderde visie van Herbert Spencer van David Humes opvatting? Ook hij beweert dat het verband tussen een oorzaak en werking eigenlijk op gewenning berust; m.i. was het de eigentijdse versie van Humes visie.

In Steiners filosofie kon deze problematiek niet op dezelfde wijze optreden, omdat hij dit vraagstuk eigenlijk veel radicaler had aangepakt. Hij liet zien dat zelfs de object-begrippen problematisch geweest zouden zijn als je binnen het zintuiglijke de volle inhoud had willen vinden die ze in onze kennis bezitten. In verband met Herbert Spencer kan hij daarom voor de noodzakelijke verbinding tussen oorzaak en gevolg verwijzen naar het niet-zintuiglijke deel van onze kennis: de begrippen (zie H.4, F.d.V.). De oplossing van het probleem moet dan dus gevonden worden binnen begripsinhouden, waarvan de *objectiviteit* even onomstreden zou moeten zijn, als voor een *empirist* de zintuiglijke waarnemingen zijn. En dat Steiner precies daarvoor alle moeite gedaan heeft, kan moeilijk bestreden worden.

Over de ontoelaatbare hypothese

Hetgeen boven voor de begrippen oorzaak en gevolg (werking) werd gezegd, kan gezegd worden in verband met het begrip 'eenheid'. Zonder de aanname van een wereld van 'dingen op zich' (Ding an sich) als de objectieve drager van onze, misschien wel subjectief ingeleurde, waarnemingen, wordt de zekerheid van een voor zich bestaande wereld verworpen. Werkt men in zijn kennismethode wel met een dergelijke aanname, dan ontkomt men er niet aan om langs een weg van *hypothesen* over de aard van het ding het één en ander aan de weet te komen. Men werkt dan als een *rechercheur*, die een voorval alleen door reconstructie kan achter halen. Alleen heeft deze het voordeel dat hij in