

Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 20 zomer 2010

Filosofie van de vrijheid II,
inleiding van Oskar Borgman Hansen bij Noorse vertaling

Ik ben
artikel van Jan van Gils

Christologische grondslagen
van de filosofie van de vrijheid, door Gerard Hermans

Redactie adres:
Janus
Witte de Withstraat 17
6712 HA Ede
Email: filosofiejanusantroposofie@chello.nl

Novemberconferentie over 'Vrijheid en liefde in de Filosofie van de vrijheid'

Op zaterdag 13 november 2010 is in Driebergen een eendaagse conferentie over 'Vrijheid en liefde in de Filosofie van de vrijheid'. Jaap Sijmons spreekt over het christelijk denken, Henk Verhoog over het principe van de driedigheid, Christine Gruwez over de opstanding in het denken en Rudolf Steiner als tijdgenoot en Ron Dunselman spreekt over Filosofie van de vrijheid als levensboek. Annet Lans verzorgt muzikale activiteiten. Gerard Hermans is de dagvoorzitter.

Praktische gegevens:

Plaats: Antropia, Cultuur- en congrescentrum, Hoofdstraat 8, Driebergen

Datum: 13 november 2010

Kosten: € 60,-, incl. koffie en thee; lunch € 16,10 Indien de deelnemersbijdrage een bezwaar is, kunt u een gemotiveerd schriftelijk verzoek indienen bij AViN, Boslaan 15, 3701 CH, Zeist

Aanmelding: klik hier (digitaal aanmelden heeft de voorkeur).

Schriftelijk aanmelden (met volledige adresgegevens!): AViN, Boslaan 15, 3701 CH, Zeist

Inlichtingen: Gerard Hermans: tel. 020-4284745, hermans.gerard@gmail.com Kitty Steinbuch: tel. 0343-512491, steinb@dds.nl

Ten Geleide-----3

Ik Ben-----5

door Jan van Gils

Samenvatting-----5

'Ik Ben' is van R. Descartes – 'Ik Denk' van I. Kant-----5

Het beeld van de mens bij Descartes----- 6

Een drievoudig ontwikkelingsbeeld van de ziel in Ethica 3, 4 en 5-10

De hartstochten in Ethica III van Spinoza-----12

De passies bij Descartes----- 13

De denkgrondstemming bij Spinoza en Descartes----- 14

Descartes en Kant-----15

Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid (deel II)-----17

door Oskar Borgman Hansen bij de vertaling van dit werk in het Noors. Vertaling uit het Noors: Rudi Hansen

Een behandeling van de inhoud van de 'Filosofie van de vrijheid'-18

Eerste deel: de methode:-----19

VOORWOORD-----20

HOOFDSTUK 1-----21

HOOFDSTUK 2-----21

HOOFDSTUK 3-----22

HOOFDSTUK 4-----26

HOOFDSTUK 5-----30

HOOFDSTUK 6-----33

TWEDE DEEL, ACHTSTE HOOFDSTUK-----35

HOOFDSTUK 9-----36

HOOFDSTUK 10----- 39

HOOFDSTUK 11----- 40

HOOFDSTUK 12----- 40

HOOFDSTUK 13----- 41

HOOFDSTUK 14----- 42

DE CONSEQUENTIES VAN HET MONISME-----43

Eerste aanhangsel-----	43
Tweede aanhangsel-----	44
Perspectieven-----	50
Het leven. Begrip en werkelijkheid-----	57
Tot slot-----	59

De christologische grondslagen van de Filosofie van de vrijheid-----	60
door Gerard Hermans, juli 2007	

Gedachten-monisme-----	68
door Fred van Vleuten	

Toevoeging 1:-----	73
Toevoeging 2:-----	74

Colofon-----	75
--------------	----

Colofon

JANUS

Tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 20

REDACTIE

Jan van Gils
Rembert Amons
Ad Tiemens

REDACTIEADRES

JANUS
Witte de Withstraat 17
6712 HA Ede

ABONNEMENTEN

Het abonnementsgeld bedraagt € 8 voor twee nummers
het gironummer is: 2741887 ten name van JANUS

LOSSE NUMMERS

De prijs van een nummer van JANUS in de losse
verkoop is € 4,50
Er zijn nog oude nummers verkrijgbaar

VORMGEVING

Omslagontwerp: Anita Lennaerts
Layout: Ad Tiemens

COPYWRITE

Wie meent dat onze publicatie haar of zijn rechten
aantast, verzoeken wij vriendelijk contact met ons op te
nemen

Uit: Tertium Organum, Ouspensky (1912).

TOEVOEGING 2:

Gedachten-monisme en denken als grondslag voor vrijheid

In de aankondiging van het seminar over monisme in 2003 werd de problematiek als volgt omschreven: Het is geen vanzelfsprekendheid dat de begrippen, waar ieder mens door zijn denken bewustzijn van heeft, in feite één universele en samenhangende begrippenwereld vormen. En het is evenmin vanzelfsprekend dat in de totale menselijke ervaringswereld de begrippen net zo'n belangrijke plaats innemen als de waarnemingen. Waarneming en begrip vormen zelfs een eenheid, ook al kan het een worsteling zijn om die eenheid te vinden. Deze eenheidsgedachte qua begrippenwereld en ervaringswereld noemt Rudolf Steiner (1861-1925) 'monisme' en wordt in zijn werk 'De filosofie van de vrijheid' ontwikkeld. Dit doet hij door de denkprocessen, die zich afspelen in het eigen bewustzijn, te observeren en tot begrip te brengen. Daarbij zet hij zich af tegen ook nu nog gangbare monistische of dualistisch georiënteerde opvattingen over denken en waarnemen, zoals het monisme van de materialist of van de speculatieve spiritualist, of de kantiaanse dualistische constructie van de onkenbare wereld 'op zich' versus de vervormde afspiegeling daarvan in het menselijk bewustzijn.

Hoe kunnen we deze ontwikkelingsweg, die Steiner in zijn filosofie van de vrijheid beschrijft, volbewust ook zelf gaan op grond van eigen ervaringen?

Het menselijk denken wordt ook nu nog soms opgevat als een onvrij hersenproces op zuiver materiële grondslag. Volgens Steiner geldt dat niet voor de meest zuivere vorm van denken. Welke ervaringen liggen hieraan ten grondslag? En wat kan denken dan te maken hebben met vrije wil?

fdv-juli-2007

Ten Geleide

Voor u ligt nummer 20 van Janus. Met de uitgave van nummer 18 besloten we de frequentie van Janus niet vast te stellen maar afhankelijk te maken van de beschikbaarheid van geschikte artikelen. Er ligt echter wel veel tijd tussen de uitgave van 18, 19 en 20. Toch zijn we blij weer een nummer van Janus aan u te kunnen presenteren. Inmiddels hebben wij ons beraden over de voortgang van Janus. Hierbij gaan onze gedachten uit naar een overdracht naar een bestaande groep waarin het opnieuw een inbedding kan vinden. Er was nog even de overweging om het zelf voort te zetten en uitbreiding van de redactie te zoeken maar ook dat bleek niet reëel in deze fase. Hierover hadden we contact gezocht met Jan van Gils, die behulpzaam is geweest bij dit nummer. Hij was leerkracht exacte vakken op de Vrije School, en heeft later filosofie gestudeerd in Rotterdam, waar hij nu les in geeft. Voor dit nummer heeft hij een artikel geschreven waarin hij een aspect van de filosofie van Descartes, Spinoza en Kant bespreekt. Jan bewerkte ook het vervolg van de inleiding op de Filosofie der Vrijheid. In nummer 19 hebben we het eerste deel van deze inleiding gepubliceerd. Het betreft de inleiding van Oskar Borgmann Hanssen bij de Noorse uitgave van de filosofie van de Vrijheid. Rudy Hanssen heeft deze inleiding in het Nederlands vertaald. Het vervolg van deze inleiding behandelt de structuur van het boek en de afzonderlijke hoofdstukken. Een belangrijk fenomeen waar Rudolf Steiner in zijn filosofie op wijst is het 'denken over het denken'. De auteurs Gerard Hermans en Fred van Vleuten hebben hierover een artikel geschreven. Gerard zet gloedvol de christologische grondslagen van de Filosofie van de Vrijheid uiteen, hij doet hierbij zowel recht aan de filosofie als aan de antroposofie. Het sluit mooi aan bij de intenties van Janus dat ooit in het leven is geroepen om op het grensgebied van deze disciplines te acteren. Gerard schrijft er niet alleen gloedvol, hij organiseert ook samen met anderen een conferentie over dit onderwerp. Zie voor meer informatie blz 76. Fred schrijft over het monisme. In zijn stuk vormt 'denken over het denken' het hart. Voor zover iets over dit nummer, wat de toekomst aangaat, zouden wij graag al het materiaal

en het archief overdragen aan een passende opvolger. Er was ook nog de overweging om de artikelen van Jelle van der Schuit over de 12 denkrichtingen te bundelen en dat in katern uit te geven, daarnaast was er de optie om alle nummers online beschikbaar te stellen. Gezien de ontwikkelingen van de laatste jaren achten wij het aan de tijd om het geheel over te dragen of ons nader te bezinnen op een waardige afsluiting van dit project. Ik wens u veel leesplezier bij dit nummer

Namens de redactie

Ad Tiemens

proces noemen we, het kenproces. Wetenschap van dit proces van kennen, noemen we 'kentheorie' en als we dit proces bij onszelf proefondervindelijk vaststellen, hebben we een vast beginpunt voor onze wetenschapsbeoefening. Een waar filosofisch avontuur kan dan beginnen.

Fred van der Vleuten, maart 2004.

TOEVOEGING 1:

Uit het voorafgaande blijkt dat het waarnemen aan het denken voorafgaat. Ook in het waarnemen is een bepaalde ontwikkeling aan te tonen. Illustratief zijn de resultaten van bevindingen die zijn opgedaan bij blinden, die (door een geslaagde operatie) pas beginnen te zien. In het (Russische) tijdschrift Slepetz ("De Blinde" 1912) komt een beschrijving voor van een rechtstreekse waarneming, hoe blindgeborenen leren zien na de operatie, die hen het gezicht gaf. Een zeventien-jarige jongen, die zijn gezichtsvermogen herkreeg na de verwijdering van grauwe staar, heeft de volgende indrukken:

Op de derde dag na de operatie werd hem gevraagd wat hij zag. Hij antwoordde, dat hij een geweldige lichtzee zag en vage daarop bewegende voorwerpen. Deze voorwerpen onderscheidde hij niet. Eerst na vier dagen begon hij ze te onderscheiden en na verloop van twee weken, toen zijn ogen aan het licht gewend waren, begon hij praktisch zijn gezichtsvermogen te gebruiken ter onderscheiding van voorwerpen. Alle kleuren van het spectrum werden hem getoond en hij leerde ze spoedig uit elkaar houden, behalve geel en groen, die hij lange tijd bleef verwisselen. Een kubus, een bol en een piramide zag hij, toen ze voor hem geplaatst werden, als een vierkant, een platte schijf en een driehoek. Toen een platte schijf naast de bol werd gezet zag hij geen verschil tussen die twee. Op de vraag welke indruk de twee soorten figuren in eerste aanleg op hem maakten, antwoordde hij, dat hij dadelijk het verschil had opgemerkt tussen de kubus en de bol en had begrepen, dat het geen tekeningen waren, maar dat hij niet aan ze had gezien in welke relatie zij stonden met het vierkant en de cirkel, totdat hij het verlangen in zich voelde opkomen ze met zijn vingertoppen te betasten. Toen men hem toestond de kubus, de bol en de piramide in zijn handen te nemen, kende hij deze lichamen onmiddellijk door de aanraking en verbaasde zich erover, dat hij ze met zijn gezichtsvermogen niet kon herkennen. Hij miste ruimtegevoel, perspectief. Alle voorwerpen schenen hem plat toe; hoewel hij wist, dat de neus uitsteekt en de ogen in kassen liggen, scheen hem het menselijk gelaat plat toe. Hij was heel blij met zijn herwonnen gezichtsvermogen, maar in het begin vermoede hem het gebruik ervan; de indrukken benauwden hem en putten hem uit. Daarom zocht hij soms, hoewel zijn gezicht volmaakt was, zijn toevlucht tot het tastgevoel, om 'uit te rusten'.

voorstellingen en gedachtensprongen die niet opgemerkt of gecorrigeerd worden. In het dagelijks leven is dat geen groot probleem. Voor een zuiver filosofisch onderzoek of het opbouwen van een kentheorie moet dit probleem echter overwonnen worden door de gedachtengangen volstrekt helder en controleerbaar te voltrekken. Wil ik iets werkelijk kunnen begrijpen, dan moet het in mijn bewustzijn glashelder voor me staan. Ik streef dan naar een zuiver begrip, een begrip dat niet vertroebeld is, niet 'onzuiver' mag zijn door vage voorstellingen, niet afhankelijk van een dagelijkse stemming. Via het begrijpen van het begrip kunnen we ook tot de bevinding van 'gedachten-monisme' komen. In het dagelijks leven werken we al met dit soort van monisme. We gaan in de praktijk van het leven steeds impliciet uit van de eenheid en samenhang van waarneming en begrip. Bij alle waarnemingen die we als vanzelf begrijpen, handelen we vanuit het besef dat onze waarnemingen 'waar' zijn, dat wil zeggen 'realiteit' zijn.

Kennis van deze eenheid en samenhang van waarneming en begrip veronderstelt de vaardigheid een goed onderscheid te kunnen maken van het noodzakelijke in de denkinhouden en het bijkomstige. Dit onderscheidingsvermogen laat zien hoe we de eenheid ervaren! Een voorbeeld dat laat zien hoe sterk de waarneming met het vormen van begrippen samenhangt is de blindgeborene die op latere leeftijd een succesvolle operatie ondergaat en ziende wordt: de begrippen behorende bij het zien, ontbreken en dus is het schier onmogelijk om werkelijk 'iets te zien', terwijl 'technisch' toch alles goed functioneert. Via de oude weg van waarnemen (gehoor/tastzin), kan die ex-blinde veel beter 'zien'. Hier hebben we meteen ook een voorbeeld van een samenhang tussen het universele en het bijzondere. De wetmatigheden van het zien in het algemeen komen tot uitdrukking in het zien van een persoon en staan in betrekking tot de individualiteit: daardoor komt er dan nog het specifieke, individuele, stempel bij...

Voor een individu worden de, in potentie, eindeloze (algemene) mogelijkheden beperkt, bepaald en gevormd door de (unieke) levensweg die gegaan wordt.

In het geval van gedachtenvorming worden uit de algemene gedachtenwereld specifieke gedachten gehaald (geïndividualiseerd) en getoetst of ze bij de concrete waarnemingen passen. Dit

Ik Ben

door Jan van Gils

SAMENVATTING:

Descartes heeft een viervoudig, in plaats van een dualistisch, beeld van de mens. In zijn filosofie ligt het accent op de kennisleer die uitgaat van de (zintuiglijke) ervaring en duaal daaraan het denken. Centraal bij Descartes staat een antropologische ervaring, namelijk het beleven van het 'ik ben'. Het is later Immanuel Kant die het accent legt op het 'ik denk' dat geïnternaliseerd wordt en alle bewustzijnsacten begeleidt. Spinoza is de eerste filosoof die de structuur van de ziel, vanuit een ontwikkelingsperspectief bekijkt en komt tot een drievoudige ontwikkeling van de ziel, namelijk: Leven vanuit de hartstochten, vanuit het verstand, en vanuit de vrijheid.

'IK BEN' IS VAN R. DESCARTES – 'IK DENK' VAN I. KANT

De uitdrukking, Cogito ergo sum, 'ik denk, dus ik ben', schrijft men alom toe aan R. Descartes. Meestal koppelt men meteen zijn dualistisch ontologisch mensbeeld van lichaam en geest daaraan vast.



René Descartes
1596 - 1650

Bij nadere lezing van het werk van Descartes komt echter een ander beeld naar voren. Was Descartes wel een Cartesiaan? Descartes legt in zijn meditatie het accent op het vinden van het *Archimedische punt* dat hij het 'Ik Ben' noemt. Het is een beleving die ook Luther had toen hij verantwoording aflegde. De aan hem toegeschreven woorden "*Hier sta ik en kan niet anders! God helpe mij, amen!*" drukt een beleving van het 'Ik Ben' uit. Met het uitspreken van deze beleving komt binnen de kennisleer de object/ subject tegenstelling in de filosofie. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen innerlijk en uiterlijk. God heeft de

natuur geschapen, maar vervolgens wel verlaten, de natuur is als een werkstuk dat af is en dat de maker achtergelaten heeft. Echter innerlijk heeft de mens nog verbinding met deze wijsheidsvolle, waarheidsvolle scheppende wereld. Denkend kan de mens daarom de wereld in zijn grondvesten doorzien. Bij Descartes zijn die grondvesten vooral van wiskundige aard. Hoe meer wiskunde in de beschrijving van de natuur hoe meer waarheid. Het in zichzelf waarheidsvolle denken richt zich op de wereld en bij Descartes staat God garant voor de juistheid van de gedachten die de wereld in doorzichtig maken. Het centrale punt in de Meditaties van Descartes is het vinden van het 'Ik Ben'. Dit 'Ik Ben' is een denkend ding. Vanuit dit 'Ik Ben' dat zelf een denkend ding is kan Descartes, via de weg van de methodische twijfel tot zekere kennis komen. Het denken is bij Descartes gericht op de zintuiglijke wereld en niet meer op de bovenzinnelijke wereld, zoals in de Middeleeuwen, bij Thomas en Dante het geval was. Het is belangrijk om bij Descartes een onderscheid te maken tussen zijn antropologie en zijn kennisleer. Zoals alle kennisleer baseert hij die ook op twee peilers, namelijk de ervaring en het denken. Descartes noemt ze de *res extensa* (alles wat uitgebreid is) en *res cogitans* (het denken). Dit kennistheoretisch onderscheid brengt mensen er toe vaak, meestal, ook zijn mensbeeld als tweevoudig en dualistisch te denken, maar dat is niet in overeenstemming met zijn eigen woorden.

HET BEELD VAN DE MENS BIJ DESCARTES.

Het mensbeeld bij Descartes heeft een viervoudige structuur. Zijn antropologische onderscheiding is als volgt: **de geest, de ziel, de levensgeesten en de fysiologie**. Het onderscheid tussen de geest en de ziel is van oudsher gegeven. In de ziel is de geest werkzaam. De ziel omvat het gewaarworden, belevingen, emoties, interactie, voorstellingsbeelden, locale herinneringen ed. de geest die karakteristiek is voor de mens heeft betrekking op de activiteit van het overdenken, bezinnen, ethische handelen, hogere gevoelens zoals liefde, zelfbewustzijn enz.. In de Nieuwe Tijd vanaf 1450 ervaart men de geest als de directe beleving van de werkzaamheid van het 'Ik Ben' in de ziel. Het 'geestelijke ik' is in de Nieuwe Tijd het Archimedische

1986). Dit misverstand berust op het feit dat de rol van het denken veel ingewikkelder en subtieler is dan aanvankelijk lijkt. Als ik louter waarneem en niets méér doe dan dat, dan doe ik niets anders dan registreren en mag ik geen enkele duiding of interpretatie toelaten. Ik merk dan dat bij elke gewone waarneming ogenblikkelijk ook een begrip opduikt en het opduiken van een begrip, het herkennen van wat ik zie of hoor, laat zien dat het denkvermogen ook op die zeer snelle manier subtiel actief is (en niet alleen bij het langzaam bewust opbouwen van een gedachtengang). Dat is de reden dat we bij Steiner moeten spreken van een 'gedachten-monisme'. Voor het beleven van de mens ontstaat de werkelijkheid in het kennen: het proces van samengaan van waarneming en begrip. Gedachten-monisme is de ervaring en daaruit voortvloeiende overtuiging dat de gedachten/begrippen één samenhangend weefsel vormen. De algemene aanduiding van spiritualistisch-monisme krijgt hier een bijzondere invulling met de term 'gedachten-monisme'.

Aan het eind van zijn boek *Filosofie van de Vrijheid* beschrijft Steiner deze bepaalde vorm van monisme: gedachten-monisme als eenheid van de gedachtenwereld en als in eenheid met de waarnemingswereld! Dus waarnemingswereld en gedachtenwereld vormen één geheel, maar ook de gedachtenwereld op zichzelf vormt één geheel: we zien hier dus een 'dubbele eenheid'!

Nu nog iets over het 'denken over het denken'. In een mooie aanzet is dit in de vorm van een doctoraalscriptie in 2002 uitgewerkt door drs. J. van Rijswijk. (Doctoraalscriptie Wijsbegeerte Universiteit van Utrecht, 30 augustus 2002)

In het denken, in het denkproces, liggen bepaalde zaken gecontroleerd vast: dat zijn de wetmatigheden in het denken. Op het zuivere denkniveau zijn de verschillende invalshoeken van de gewone gedachtengangen en redeneringen te herkennen. Door een gedachtengang te gaan, kan een intuïtie volbewust beleefd worden. Dat dit meestal niet gebeurt, heeft te maken met het feit dat onze aandacht zich doorgaans uitsluitend richt op de inhoud van de gedachtengang en niet op het specifieke proces dat een zuivere gedachtengang doormaakt. Zuiver staat hier tegenover het gewone 'onzuivere' denken: het gewone alledaagse denken is 'vervuild' met allerlei onbewuste of onzuivere

de mens één werkelijkheid ontstaat die een volledige eenheid vormt. We leven maar in één werkelijkheid, dat kunnen we op elk moment zelf ervaren, dus

het veronderstellen van nog andere gebieden (metafysica, hypothetische veronderstellingen, speculatieve filosofie) is filosofisch of wetenschappelijk niet te funderen. In de dissertatie *Waarheid en Wetenschap* (1892) legt Steiner het filosofisch fundament voor een kentheorie die leidt tot inzicht in de (monistische) aard van het menselijk bewustzijn. In *Filosofie van de Vrijheid* werkt Steiner zijn kentheorie uit en om tot een vorm van gedachten-monisme.

De term monisme bevat drie kanten: de kentheoretische, waarin de eenheid van waarneming en begrip duidelijk wordt. De moreel monistische, waarin de eenheid van motief en handelen verschijnt. Ten derde de eenheid van kennis-ideeën en handelings-ideeën, die een eenheid vormen omdat ze uit

eenzelfde bron (de ideeënwereld) stammen. (Ziegler 2003)

Het voert hier te ver om op al deze drie kanten van het monisme in te gaan, maar we kunnen wel het kentheoretische deel onder de loep nemen.

Naast het materialistisch en spiritualistisch monisme van rond 1900 is er ook nog het naïef realisme en het kritisch idealisme. Die worden soms als opvatting ook ‘absoluut illusionisme’ en ‘transcendentiaal realisme’ (Eduard von Hartmann) genoemd.

Deze laatst genoemde filosofische opvattingen proberen voet aan de grond te krijgen door alleen de waarnemingen te onderzoeken, maar kunnen op die manier, kentheoretisch gezien, nergens een vast punt vinden. En wat is er minder wetenschappelijk dan het ontbreken van een vast en betrouwbaar uitgangspunt?

Die samenhang in die ene werkelijkheid van waarneming en begrip, dat vaste punt, is nu juist precies in de gedachten- en begrippenwereld te vinden. In het denken, dat op een speciale manier actief is bij het waarnemen, maar ook bij het denken over het denken, vinden we een betrouwbaar en vast uitgangspunt. Soms komen we de opvatting tegen dat bij de waarneming niet gedacht wordt of dat alleen de waarneming al structuur en ordening laat zien (Vroon/Draaisma

punt in de ziel geworden. Doordat de ‘Geest’, als denkende substantie in de ziel werkzaam wordt, zijn blijvende voorstellingsbeelden en rationele relaties te doorzien. Dit onderscheid van geest en ziel is na Descartes langzaam verloren gegaan en met Hume is de beleving van de werking van de geest, als goddelijke metafysische substantie, ten einde. De ervaring van de *levensgeesten* is rond 1628 al grotendeels uit het bewustzijnsveld verdwenen toen Harvey en aansluitend Spinoza en Leibniz, het hart als een pomp voorstelde. Descartes spreekt echter naast de beschrijving van de fysiologie over de levensgeesten, dit is ‘*een uiterst fijne lucht of wind*’¹. Om dit begrip toegankelijk te maken en het niet af te doen als een fantasie of als een beeld voor de uiterlijke chemie, wil ik een aantal citaten van de visie van Descartes aanhalen. Zo spreekt Descartes over ‘*een warmtestroom die vanuit het hart door het lichaam stroomt*’, hij schrijft ‘*dat vuur is het lichamelijke principe van alle bewegingen van onze ledematen*’². Het bloed brengt ‘*de warmte die het in het hart verkrijgt naar alle andere lichaamsdelen en voedt het ze*’. Het huidige naturalistische paradigma doet deze beschrijvingen als middeleeuws af, maar moderne ontwikkelingen in de integrale geneeskunde en in de holistische wetenschap wijzen mogelijk weer in deze richting. Hieronder volgt een beschrijving van de levensgeesten volgens Chauvin³: ‘*Lichaamsgeesten betekent primair een ‘fijne’ en ‘beweeglijke’ lichamelijke ‘substantie’ in een bezielde lichaam, die uit de voortbrengende geest, die in het zaad verborgen is, voortkomt en in overeenstemming met de lichaamsmassa daarmee in alle delen verenigd is om alle taken die zowel voor de soort als voor het individu noodzakelijk zijn, te verrichten. In het lichaam zijn er drie te onderscheiden geesten werkzaam, spiritus vitalis, die vanuit de lever via de aderen het leven voedt, de natuurlijke geest die vanuit het hart werkzaam is en de levensgeest, spiritus animalis, die zich vanuit de hersenen via de zenuwen beweegt*’. Deze lichaamsgeesten of levensgeesten vormen een direct met het lichaam verbonden eenheid die men ook wel etherlichaam, energielichaam of levenslichaam noemt. Dit begrip van de levenskrachten, dat nog actueel is in het vitalisme en ook verwant is met het etherbegrip in de natuurkunde, is tot aan het begin

1 De uitgelezen Descartes. Ruler 1999. p292 (Art. 8)

2 Ruler 1999. p. 293

3 Spinoza B. Ethica. Bakker Amsterdam. 2002. p.570

van de 20^{ste} eeuw nog een punt van discussie geweest maar is daarna uit het discours verdwenen. Sinds de twintigste eeuw typeert men de mens veelal als een eenzijdig naturalistische verschijning. In de loop van de twintigste eeuw ontstaat de gedeconstrueerde filosofie van Descartes, namelijk het beeld van de mens als een empirisch-transcendentiaal dubbelwezen. Op een typische Jezuïtische manier beschrijft men de interpretatie van Descartes als een absoluut dualisme van lichaam en geest. Maar is Descartes wel een Cartesiaan? Is het Cartesianisme niet eerder een eenzijdige 19^{de} / 20^{ste} eeuwse deconstructie van de geschriften van Descartes? Ten aanzien van de algemeen verwoorde en aanvaarde scheiding van de ziel van het lichaam bij Descartes het volgende citaat uit *'De Passies van de ziel'* (art. 30) *'Om al die dingen te begrijpen moet men weten dat de ziel echt met het hele lichaam verbonden is en dat men in feite niet kan zeggen dat ze zich in een bepaald deel bevindt met uitsluiting van de andere, aangezien het lichaam één en in zeker zin ondeelbaar is, gezien de onderlinge verhouding van de organen'*⁴. En t.a.v. de pijnappelklier is Descartes heel genuanceerd en exact. Het is zeker niet het enige contactpunt van de ziel met het lichaam, maar het meest uitgesproken en bijzondere. In art. 31 schrijft Descartes: *'Men moet ook weten dat de ziel wel met het hele, lichaam verbonden is, maar dat er toch een lichaamsdeel bestaat waarin ze haar werking meer in het bijzonder uitoefent dan in alle andere. Doorgaans gelooft men dat de hersenen dat lichaamsdeel vormen, of misschien het hart. . . . maar een kleine klier binnen in de hersenen . . . de kleinste beweging van de klier de loop van die geesten kunnen beïnvloeden. Omgekeerd kunnen de kleinste veranderingen in de stroming van de geesten de bewegingen van die klier sterk beïnvloeden'*⁵.

Descartes spreekt over *'de fijne stoffelijkheid'*, over *'beweging'* en over de *'activiteit van de levensgeesten'*. Naast de uiterlijke fysiologie is er voor Descartes een bewegingsprincipe, een beweging, iets dat de beweging zelf is, zoals Aristoteles over de onbewogen beweging spreekt. Het is niet iets dat beweegt, maar het heeft de natuur *'beweging'* te zijn. In het bijzonder de pijnappelklier is gevoelig voor deze meervoudige stroom van *'beweging'* die gestructureerd door het lichaam stroomt. In

prominente verdediger van een materialistisch monisme dat zich met name baseert op de evolutietheorie. Zie o.a. *Woordenboek Filosofie* (1992).

Voor de monist die, als verklaringgrondslag voor het bestaan, één uitgangspunt gevonden heeft, blijft er natuurlijk onderscheid tussen geest en materie bestaan. De dualist echter ziet dat geest en materie dusdanige niet te verenigen zaken zijn, dat hij vindt dat er principieel twee heel verschillende 'oorzaken' aan het bestaan van mens en wereld ten grondslag liggen.

Eind 18de, begin 19de eeuw kon 'monisme' een filosofie, een wetenschap of een religie omvatten. In de filosofie bestaan er vele soorten monismen: materialistisch monisme, dat alles uit de materie wil verklaren, spiritualistisch monisme, dat alles uit de geest wil verklaren, het idealistisch monisme dat de eenheid in de geest zoekt of de eenheid in de verschijnselen, en in de religieuze traditie leert het monotheïsme dat God één is, terwijl de schepping samengesteld is.

In Engeland bestond ongeveer een eeuw geleden het tijdschrift 'The Monist': dit laat zien dat men niet alleen in Duitsland maar in heel Europa bezig was met dit thema. Als vooraanstaand bioloog en filosoof was in Duitsland dus Ernst Haeckel degene die eind 19de eeuw de evolutiegedachte uitdroeg. In 1904 had Haeckel 'Thesen zur Organisation des Monismus' laten verschijnen, waarin hij opriep om een monistenbond te stichten, wat in 1906 geschiedde: de uit één geheel bestaande wereldbeschouwing die volledig overeenstemt met de natuur heeft volgens hem louter en alleen in het wetenschappelijk kennen een vaste grond. Een wetenschappelijk kennen dat de menselijke rede heeft verworven door kritische ervaring. (Hemleben over Haeckel, 1962). Haeckel noemde zijn wereldbeschouwing 'monisme' daartegenover staat de filosoof Rudolf Steiner (1861 - 1925) die op Haeckel reageert met zijn spiritualistisch monisme in zijn boek *Filosofie van de Vrijheid* (1894). In zijn kentheorie komt Steiner tot de bevinding dat door het waarnemingsproces enerzijds en het gedachtenproces anderzijds er voor

4 Ruler 1999, p. 304

5 Ruler 1999, p. 305

Gedachten-monisme

door Fred van Vleuten

‘Het succesvol beoefenen van de natuurwetenschap mag niet tot het besluit voeren van een materialistische visie. Natuurwetenschap en materialisme liggen niet in elkaars verlengde!’

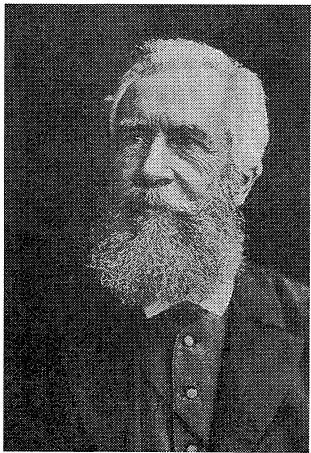
Prof. Dr. A.G.M. van Melsen in ‘De naturalistische visie op de mens’, een hoofdstuk uit ‘Wijsgerige bezinning op de mens’ 1963 (Uitg.: Desclée De Brouwer). [pagina 42]

Toelichting:

Als we, net als van Melsen, ons bezinnen op de natuurwetenschappelijke activiteit als menselijke activiteit, dan worden we in meervoudig opzicht voor het zijnsmysterie geplaatst. Waarom is alles zoals het is? De beperking van de natuurwetenschap zit in het feit dat ze altijd uitgaat van en terugkeert naar de gegeven materiële natuur (niveau 1 of zijnsmysterie één). Een tweede niveau (tweede zijnsmysterie) is de mens als beoefenaar van wetenschap: hierin verschijnt de geestelijkheid van de mens als het wezen dat zich rekenschap geeft van de dingen en ze niet zo maar neemt.

Een derde (zijns)niveau treffen we aan bij de mens die niet alleen natuurwetenschap beoefent, maar ook over zijn beoefening nadenkt.

fvdv.



Ernst Haeckel
1834-1919

Monisme komt van het Grieks ‘monos’ dat ‘enig’ betekent. Monisme staat vaak tegenover dualisme, van het Latijn ‘duo’ (twee).

Filosofen en wetenschappers die slechts één grondslag voor het bestaan van mens en wereld accepteren, kunnen monisten genoemd worden (bijvoorbeeld Thales van Milete en Spinoza).

Descartes (maar ook Kant) is een bekend voorbeeld van een dualist omdat hij als grondslag voor de mens lichaam en geest accepteert.

Rond 1900 is Ernst Haeckel (1834-1919) in het Duitse taalgebied de meest

de natuur noemt men dit de ether en in de Chinese filosofie is dit de CHI energie die over de meridianen stroomt. In het discours van Descartes was het spreken over ‘levensgeesten’ niet alleen vanzelfsprekend, maar gezien de methode die Descartes hanteert moeten we het nog tot de directe ervaring rekenen.

De samenhang en de werking van deze vier geledingen duidt Descartes op een heel causale wijze, die mentegenwoordig als mechanistisch duidt. Het geestelijke is voor Descartes het principe dat in-zich de waarheid helder en welonderscheiden kan ervaren en staat in grote tegenstelling tot het bezielde en levende lichaam, dat als automaat, machine geduid wordt. Let wel in een tijd dat er nog nauwelijks machines waren. Een machine betekende in die tijd eerder een ding, een middel, waardoor een Godheid ten tonele gevoerd werd, apó mēkhanēs ēs theós, in het Latijn deus ex machina⁶. Ook de duiding dat dieren machines moeten wij in dit licht zien, dieren zijn zonder cogito, zijn geestloos, maar hebben wel een ziel, levensgeesten en een fysiologie.

Bij zijn tijdgenoot Spinoza komt dit begrip van de levensgeesten niet voor als deel van de ervaring⁷. Misschien, omdat hij dit niet weet, maar waarschijnlijk omdat zijn Ethica gaat over de conatus-verhoging van de ziel die leidt tot vrijheid. Kijkt men naar de grondhouding van Descartes en Spinoza, dan is Descartes erop gericht om de wereld, inclusief de mens, te beschrijven vanuit het nieuwe paradigma van het ‘Ik Ben’ en is Spinoza erop gericht om de vrijheid te onderbouwen. De filosofie van Descartes is primair gericht op het verkrijgen van zekere kennis, vanuit de centrale beleving van het ‘ik ben’. De filosofie van Spinoza is primair antropologisch, hij wil een zeker fundament geven voor de ontwikkeling van ziel die immanent verankerd is in de gedetermineerde natuur. Op dit laatste legt men vaak het accent en bestempelt Spinoza

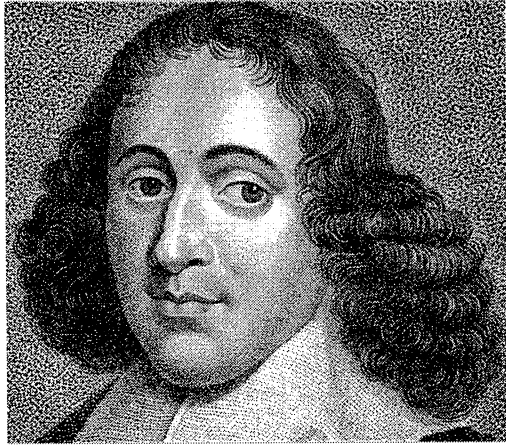
⁶ Zie etymologisch woordenboek. Ontleend aan het Franse woord machine [1370; BvW], ontleend aan Latijn māchina ‘werktuig, vinding, samenzwering’, dat op zijn beurt is ontleend aan Dorisch-Grieks māchanā ‘middel, werktuig’ (Attisch mēchanē). Als werktuig in meer technische na het midden van de 17^{de} eeuw.

⁷ Spinoza B. Ethica. Bakker Amsterdam. 2002. P.550 Deze koppeling van de hartstochten met de levensgeesten ontbreekt bij Spinoza.

onterecht als atheïst en determinist.

EEN DRIEVOUDIG ONTWIKKELINGSBEELD VAN DE ZIEL IN ETHICA 3, 4 EN 5

Spinoza legt in boek I, van zijn hoofdwerk de Ethica, de basis voor zijn immanente filosofie, in boek II grondvest hij de samenhang van



Baruch Spinoza
1632 - 1677

de tweevoudige differentie van het epistemologische proces en in boek III en verder gaat het over de ontwikkeling van de ziel. De titels van de laatste drie boeken zijn: Ethica III *'De oorsprong en de natuur van de hartstochten'*, Ethica IV *'De menselijke slavernij met andere woorden de krachten van de hartstochten'*, Ethica V *'De macht van het verstand met andere woorden de menselijke vrijheid'*.

Boek III beschrijft de ziel zoals Heidegger het oneigenlijke zijn beschrijft. Het is de ziel in zijn alledaagsheid, waarin de ziel nog grotendeels gevangen is in de wetmatigheden van het *'men'* van de passies. Men verkeert in een *'droomtoestand'*, waar allerlei gebeurt en waar het leven je overkomt. Heidegger typeert het als *'een bedrijvige gewaarwordende en reagerende zijnsstaat'*. Een willekeurige stelling uit Boek III wijst in deze richting. Bijvoorbeeld E3, p42. *'Wie uit liefde of gedreven door hoop op roem iemand een dienst bewijst, wordt bedroefd als hij ziet dat de weldaad hem niet in dank wordt afgenomen'*.

Boek IV beschrijft de overgang van de mens die in slavernij onderworpen is aan zijn hartstochten, naar *'het moment dat de mensen algemene beelden begonnen te vormen'*⁸. Bij Heidegger is dit de objectiverende verstandelijke wetenschappelijke houding die de wereld duidt en ordent. In deze verstandsactiviteit is men geconcentreerd op

⁸ Ethica. p.343

daarvoor niet meer (alleen) maatgevend is, zal de Filosofie van de vrijheid als een kostbare parel van onvergankelijke waarde blijven.⁹

- 1 Dit artikel is grotendeels gebaseerd op de gelijknamige conferentie in het Goetheanum, Hemelvaart 2007, met voordrachten van: Sergej Prokofieff, Karen Swassjan, Friedwart Husemann, Ralf Gleide, Ursula Hausen, Peter Selg en Valentin Wember.
- 2 Dit werkt R. Steiner vooral uit in zijn proefschrift *Waarheid en wetenschap, voorspel voor een filosofie van de vrijheid* (1892).
- 3 R. Steiner, *Kerngedachten van de antroposofie: de Michaël-Christus beleving bij de mens*.
- 4 S.O. Prokofieff, *Rudolf Steiner en de grondvesting van de nieuwe mysteriën* (1982), blz. 54 en 57,58.
- 5 R. Steiner, *Karmaonderzoek 4: voordracht 12 aug. 1924*.
- 6 R. Steiner, *Filosofie van de vrijheid: hoofdstuk 9*, blz. 133.
- 7 Uiteraard sluit dit de invloed van andere motieven en inspiraties niet uit.
- 8 W.J. Stein / R. Steiner: *Dokumentation eines wegweisendes Zusammenwirkens, das "Haager Gespräch"*, blz. 299.
- 9 Voor wie verder wil studeren op het verband tussen de Filosofie van de vrijheid en de grote antroposofische inhouden wil de schrijver graag twee boeken van Sergej Prokofieff aanbevelen:
Anthroposophie und die 'Philosophie der Freiheit' (Anthroposophie und ihre Erkenntnismethode)
en
Der Hüter der Schwelle und die 'Philosophie der Freiheit' (Über die Beziehung der 'Philosophie der Freiheit' zu dem Fünften Evangelium).

werkgebied wijst. Dit verschijnen is een gevolg van de krachten van het Hemelvaartmysterie. De waarneming van de grote wachter op de drempel brengt als innerlijk antwoord onze morele fantasie voort. Deze bron van de morele fantasie wordt in de Filosofie van de vrijheid niet beschreven.

Samenvattend kunnen we de weg van de Filosofie van de vrijheid in drie stappen indelen. De weg start vanuit het gezuiverde denken. In deze fase oefent de mens zijn denkconcentratie en denkwaarneming. De innerlijke wereld van het denken wordt steeds helderder. Het innerlijke onderzoek gaat verder op weg naar de morele fantasie. De mens zoekt intuïties en ideeën die mogelijk compleet nieuw zijn, maar waar hij zich toe aangetrokken voelt en die zijn voorstellingen vorm gaan geven. Vervolgens worden de motieven zo concreet dat er een handeling uit volgt eenvoudigweg omdat de mens het motief en daarom de handeling liefheeft. Het is frappant om hier een uitspraak van Rudolf Steiner over de grondsteenspreuk, tijdens de kerstbijeenkomst van 1924, naast te leggen: “de substantie van de grondsteenspreuk bestaat uit mensen-wereld-liefde, zijn vorm bestaat uit mensen-wereld-imaginaties en zijn licht uit mensen-wereld-denken”. Het licht van de grondsteenspreuk maakt alle facetten van zijn inhoud voor ons zichtbaar. Zijn vorm brengt ons dicht bij tal van imaginaties uit de antroposofie. Zijn substantie kan ons vervullen met de liefde ons voor deze zaken in te zetten. Deze vergelijking kan maar tot één conclusie leiden: het hoogtepunt van Rudolf Steiners vroege werk en de meest verstrekkende daad in zijn verdere leven (de kerstbijeenkomst van 1924) liggen consequent in elkaars verlengde. De Filosofie van de vrijheid was voor Rudolf Steiner een levensboek in de zin dat hij de daarin beschreven werkelijkheid van de vrijheid realiseerde door de antroposofie te scheppen op aarde. Walter Johannes Stein stelde Rudolf Steiner eens de vraag: “Wat zal er na duizenden jaren van uw werk overblijven?” Het bekende antwoord van Rudolf Steiner luidde: “Niets als de Filosofie van de vrijheid. Maar daarin is al het andere vervat. Wanneer iemand de daarin beschreven ontwikkeling naar vrijheid realiseert, vindt hij de gehele inhoud van de antroposofie.”⁸ Uit dit citaat kunnen we de grote toekomst van de antroposofie afleiden. Terwijl de antroposofische inhouden na duizenden jaren al zoveel verder ontwikkeld zullen zijn, dat Rudolf Steiners werk

de wereld waardoor de Heideggeriaanse zijnsvergetelheid optimaal gestalte krijgt. De definities aan het begin van boek IV laten deze verstandsactiviteit overduidelijk naar voren komen. Def 1: ‘*Onder ‘goed’ versta ik iets waarvan wij zeker weten dat het ons van nut is.*’. Stelling 6 toont heel karakteristiek de eerste en tweede fase van ontwikkeling van de ziel namelijk: ‘*De kennis van goed en kwaad is hetzelfde als de hartstocht van blijdschap of droefheid, voorzover wij ons daarvan bewust zijn.*’⁹.

Boek V noemt Spinoza het tweede deel van de Ethica waarin hij de menselijke vrijheid beschrijft. In het woord vooraf schrijft Spinoza: ‘*In dit deel zal ik dus de macht van de rede behandelen door te laten zien hoe de rede de hartstochten kan beïnvloeden, en verder wat geestelijke vrijheid of gelukzaligheid inhoudt.*’. Deze fase noemt Heidegger ‘Het eigenlijke *da-sein* waarin het *da-sein* tot zichzelf komt’. Deze drie duidingen zijn voor Heidegger drie gelijkoorspronkelijke structuren waarin zich de *ontslotenheid* van het zijn van het *da-sein* zelf voltrekt, namelijk *Befindlichkeit*, *Verstehen* en *Rede*. Alle drie zijn existentieel van aard maar kennen ook hun existentiële kant. Zo is de existentiële kant van *Verstehen* de uitleg. In de uitleg, die existentieel wortelt in het *Verstehen*, wordt het *Verstehen* niet iets anders, maar juist zichzelf. Dit is precies wat Spinoza ook wil benadrukken, dat de ziel en de geest, maar ook de hartstochten en de omgevormde hartstochten allen tot de ene natuur behoren. In het verlengde hiervan kan men ook aan Hegel denken, die de geest van opgenomen en gevangen in de natuur tot een toestand van *an-und für-sich* laat ontwikkelen. Hegel beschrijft ook deze drie fasen van ontwikkeling van de ziel naar de geestelijke vrijheid. Deze indeling van de ziel in drie ontwikkelingsstappen kan men ook vinden bij Kierkegaard¹⁰, Steiner¹¹ en bij Jaspers¹².

Kijkt men vanuit dit perspectief naar de vijf boeken van de Ethica, dan krijgt de cesuur die Spinoza genomen heeft in boek III een diepere betekenis. Het doorzien, onderkennen en beschrijven van de ontwikkeling van de ziel, uit de natuurtoestand naar de vrijheid, moest

9 Ethica p.359

10 S. Kierkegaard. Drie niveaus van bestaan: esthetisch, ethisch, religieus. S. Kierkegaard : Of/Of.

11 R. Steiner. Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewußtseinsseele. Theosofie GA 9.

12 K. Jaspers. Gegenstandsbewusstsein, Selbstbewusstsein, daseiendesbewusstsein. Philosophie I

eerst helderder voor zijn geestesoog komen voordat hij deze op een heldere 'meetkundige' wijze uit kon werken. Op deze wijze vallen vorm en inhoud van het boek de Ethica samen.

DE HARTSTOCHTEN IN ETHICA III VAN SPINOZA

Spinoza keert zich tegen de dominante stoïcijnse gedachte, dat gevoelens niet tot de essentie van de menselijke natuur behoren en men ze daarom moet onderdrukken. Ook wil Spinoza niet zoals Descartes alle oude kennis van Aristoteles en de scholastiek overboord zetten maar er juist op voortbouwen. Toch gaat Spinoza niet over tot een geschiedkundige behandeling, maar hij gaat volgens zijn specifieke definiërende en bewijzende methode te werk. Spinoza wil de passies een plaats geven binnen de constitutie van het wezen van de mens die, naar lichaam, ziel en geest in-de-wereld staat. Voor Spinoza behoren de passies op dezelfde manier tot de natuur als alle andere dingen. In het woord vooraf van boek III schrijft hij: *'De hartstochten ... volgen uit dezelfde noodzakelijke kracht van de natuur als de overige individuele dingen... ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betrof het een vraagstuk van lijnen, vlakken en lichamen.'*

Spinoza onderscheidt, in zijn Ethica, drie primaire passies namelijk de **begeerte** en aansluitend het tweetal **blijdschap** en **droefheid** (E3. def.31). Alle andere passies (zie definities van de hartstochten in Ethica 3 en site van Meijer¹³.) relateert hij hieraan en omschrijft ze als zodanig. Burgersdijk¹⁴ zegt hierover: *'De hartstocht is geen vermogen van de ziel of een dispositie, maar een beweging waaruit morele disposities of deugden ontstaan. De hartstochten zijn uit drie bewegingen samengesteld namelijk – het verstand, het hart en rest van het lichaam dat door de levensgeesten en het bloed wordt bewogen. Toch maakt het hart in eigenlijke en formele zin het wezen van de hartstocht uit'*. Spinoza verlaat hier niet alleen de Aristotelische traditie maar ook die van de Stoa en Descartes. Hij plaatst hiermee de passies in het licht van zijn centrale thema namelijk het verhogen van

verandering op. Als gevolg van het Hemelvaartmysterie werden de geestelijke krachten uit de zonnesfeer zó met de aarde verbonden dat deze via de weg van het levende denken bewust beleefbaar werden. Met andere woorden deze denkkrachten konden meegenomen worden in de geestelijke wereld, zonder dat ze in de zonnesfeer op zouden moeten lossen. Daarvoor moest de menselijke intelligentie, de bewustzijnsziel, nog wel een verdere ontwikkeling doormaken tot aan het einde van de 19e eeuw. De ontwikkeling verliep dus zo dat de denkkrachten zich eerst helemaal aanpasten aan de vormen van het fysieke lichaam, waarbij ook de laatste resten helderziendheid verloren gingen. Dit was noodzakelijk omdat het Ik-bewustzijn bij de mens berust op de vorm van het fysieke lichaam. Van daaruit kan dankzij het Mysterie van Golgotha een nieuwe verbinding van denkkrachten met het etherlichaam ontstaan. In de ontwikkeling van Aristoteles naar Rudolf Steiner zien we dit op de meest ideale manier plaatsvinden. Zodoende ontstond de merkwaardige configuratie dat juist op het moment dat de Europese filosofie extreem materialistisch geworden was en de mensheid onbewust de drempel van de geestelijke wereld naderde en deze daarna onbewust overschreed, dat juist op dát moment de krachten van het zuivere denken sterk genoeg werden om de drempel van de geestelijke wereld te benaderen en deze, na een ontwikkeling tot een levend denken, te overschrijden. Want terwijl vrijwel alle zielekrachten zeer sterk veranderen aan de andere zijde van de drempel, blijven de denkkrachten zoals we ze in het eerste deel van de Filosofie van de vrijheid kunnen bestuderen, onveranderd. Aan de andere zijde van de drempel bestaat geen tweedeling meer in innerlijk, uiterlijk, in subjectief, objectief, in geest, natuur, etc. Dit is precies het dualisme dat in het denk-monisme overwonnen is en waardoor deze denkkraft aan beide zijden van de drempel even geldig is. Het tweede deel van de Filosofie van de vrijheid beschrijft in filosofische vorm de processen die de ziel aan de andere zijde van de drempel ervaren kan. Het is bepaald niet zo dat we "vrolijk" de drempel overgaan en daar eens rustig alles op ons laten inwerken. In De weg tot inzicht in hogere werelden wordt beschreven hoe al kort na het overschrijden van de drempel alle beelden verbleken en in alle ernst de grote wachter aan de drempel verschijnt die ons op de aarde als ons

13 R.W. Meijer. Spinoza's Ethica. A systematical presentation of the emotions.

<http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/essay2.htm#section1>

14 B. de Spinoza. Ethica. Amsterdam 2002. Noot 13 p.548

kunnen we stellen dat Eduard von Hartmann de enige lezer van de Filosofie van de vrijheid was in 1894. Hij richtte in het boek een slachtveld vol kritische kanttekeningen aan en stuurde het retour: het was een Unphilosophie. Een aannemelijke verklaring voor zijn irritatie is dat hij zijn onbewuste wereldnatuur in bewuste vorm terugvond en daarbij zonder het te beseffen slachtoffer werd van angst voor het onbewuste. Ondertussen moet het voor Rudolf Steiner een pijnlijke ervaring geweest zijn om dit boek dat hij met heel zijn wezen bevochten had, zo gediskwalificeerd te zien worden. Wie weet hoe het verder gegaan zou zijn wanneer Rudolf Steiner wel aangenomen was in de toenmalige cultuur. We kunnen ons voorstellen dat zulke symptomen als het complete onbegrip bij Von Hartmann of ook het bezwijken van Nietzsche aan een geestesziekte, het hem steeds duidelijker maakten dat hij niet verder kon komen met alleen filosofische begrippen. Het weerwoord van Rudolf Steiner op Die Philosophie des Unbewussten bestond, geheel in de zin van de Filosofie van de vrijheid, in een daad en wel in het schrijven van de Theosofie. De Theosofie beschrijft inderdaad in heldere en overzichtelijke begrippen, als een bijna filosofisch werk, de wereld van lichaam, ziel en geest. Net zo kunnen we De weg tot inzicht in hogere werelden als een antwoord beschouwen op Nietzsche en zijn levensweg, wanneer we de ware bestemming van de mens en de ontwikkeling van deugden en vrije wil zoals in dit boek beschreven daarnaast leggen.⁷

De filosofie van Europa heeft zodoende een bijzondere geschiedenis. Voor Plato was de geestelijke wereld een realiteit, maar hij dacht met krachten van het etherlichaam. Een grote rijkdom aan beelden uit de mysterieuwsheid kon hij in filosofische vorm voor het nageslacht bewaren, maar de hogere geestelijke werelden waren voor de beeldkrachten van het etherlichaam niet meer bereikbaar. Net zoals het etherlichaam na de dood oplost, zouden deze krachten oplossen in de zonneseer. Voor Aristoteles was de waarheid van de geest aan het fysieke lichaam gebonden. Hij ontdekte en beschreef de logica in het denken en richtte het denken op de fysieke wereld. Dit was een noodzakelijke stap voor de evolutie van de denkkrachten die zich verder voortzette tot en met Fichte en Hegel. Door het Mysterie van Golgotha en het daaropvolgende Hemelvaartmysterie trad er echter een essentiële

de conatus om tot een '*ongestoorde en verheven blijmoedigheid*' te komen. Conatus is een centraal begrip bij Spinoza, het betreft de staat van mens-zijn, in hoeverre hij meer mens aan het worden is, meer een betekenisvol leven gaat leiden, en dit steeds in het licht van de *eeuwigheid* van de *mensheid* zou Sartre zeggen.

DE PASSIES BIJ DESCARTES

Descartes onderscheidt zes primaire passies namelijk: verwondering en liefde/ haat en een tweede drietal verlangen en vreugde/ verdriet.

De zes oorspronkelijke passies bij Descartes	
Verwondering	
Liefde	Haat
Verlangen	
Vreugde	Verdriet

De ordening van de passies kunnen we in twee gelijkzijdige driehoeken ordenen. Spinoza onderscheidt t.o.v. Descartes alleen het tweede drietal. Spinoza noemt bij de opsomming van de passies de begeerte als eerste en laat hierop de *blijdschap* en *droefheid* als primair tweetal volgen. Voor Spinoza is de centrale passie de *begeerte* en voor Descartes de *verwondering*.

Descartes beschrijft de passies vanuit het oogpunt van **kennisverwerving**. Dit in tegenstelling tot oudere indelingen die hun onderscheiding baseren op twee neigingen van het sensitieve deel van de ziel, namelijk het begerige en het driftige. Deze oudere indelingen gingen uit van de directe ervaring zonder reflectie, vanuit de drift tot **leven**. Spinoza gaat meer uit van de ontwikkeling van de ziel en stelt de begeerte dan ook als primaire passie. Descartes gaat uit van een beschrijving van het landschap van de ziel en bemerkt hoe de levensgeesten in zijn lichaam stromen, dit aspect is bij Spinoza vrijwel geheel verdwenen. Ook ten aanzien van de beschrijving

van de passies heeft dit zijn gevolgen. Spinoza beschrijft de passies vanuit de blikrichting van de verhoging van de conatus, vanuit de ontwikkeling van de ziel naar vrijheid dat zich in het spanningsveld van *Himmelhoch jauchzend - zu Tode betriibt* afspeelt, of te wel tussen de begeerte naar blijdschap en de noodzakelijke droefheid. Descartes daarentegen geeft de passies een plaats vanuit het perspectief van de ontwikkeling van kennis, op de kennisweg is verwondering, voor de geïsoleerde ervaring, de eerste fase van het kenproces. Daarna sluiten zich hier achting/minachting, vervolgens verlangen en daarna pas de typisch emotionele passies van vreugde en verdriet, aan. De klassieke positionering van de passies ging veelal uit van de directe gewaarwording en de reactie hierop, in de vorm van begeerte en drift. Samenvattend: De klassieke filosofie ging, wat de passies aangaat, uit van de primaire levenservaring, van de levensdrift en de primaire begeerte die direct uit het lichaam voortkwam. Descartes zoekt naar ware kennis, de primaire passie van het kennisproces is al vanaf Plato de verwondering. Spinoza legt het accent op die passies die de ziel leiden naar de vrijheid.

DE DENKGRONDSTEMMING BIJ SPINOZA EN DESCARTES

De grote verscheidenheid aan denkers kan men onderscheiden in drie groepen die diep in de mens verankerd lijken te zijn. De twee meest bekende denkgrondstemmingen zijn die Plato en Aristoteles. Het transcendente en immanente denken. Er is echter nog een derde denkgrondstemming namelijk waarbij men denkt vanuit ontwikkeling. De drie te onderscheiden denkgrondstemmingen noem ik: de gnostische, de hermetische en de mystische. De eerste gaat uit van een dualiteit tussen de geestelijke wereld en de aarde. Het Platonisme en de leer van Augustinus zijn hier zeer karakteristieke voorbeelden van. Tegenover de gnostische staat de mystische die monistisch van aard is. De mystische grondhoudingen streeft naar de éénwording van het geestelijke deel van de mens met zijn aarde gebonden ziel. De gnostische kan men ook de wetenschappelijke en de mystische de ambachtelijke of technologische grondhoudingen noemen. De hermetische grondhoudingen staat tussen beide in en gaat niet eenzijdig

“ik ben”. Hetzelfde principe is te vinden in de bekende uitspraak van Paulus “eens zullen wij zien wij van aangezicht tot aangezicht; nu ken ik ten dele, maar dan zal ik geheel kennen, gelijk ik zelf gekend ben.” Aanvankelijk breidde het christendom zich vooral uit door de kracht van het geloof. Het bleek moeilijk de gebeurtenissen begripsmatig te doordringen. De westerse, christelijke filosofie zag God als de drager van al het zijn. God was de volmaakte substantie die door zichzelf bestaat. Maar de ontwikkeling van de wereld is in een nieuwe fase gekomen en de centrale positie van “het zijn” werd overgenomen door “het bewustzijn”. Wie is de drager van het bewustzijn? Fichte kwam tot een absolute Ik-filosofie, een geïdealiseerd Ik, losstaand van mogelijke ervaring met de wereld om zich heen. Hegel formuleerde een fenomenologie van de geest, een biografie van de wereldgeest als een lijdend voorwerp; hij verzweeg de vraag naar de drager van het bewustzijn. John Stuart Mill's System of Logic werd een schandaal omdat het begrip God er niet in voorkwam en in één voetnoot werd gesteld: “in God moeten we geloven”. Eduard von Hartmann ontwierp Die Philosophie des Unbewussten wat erop neer kwam dat een onbewuste wereldnatuur in de plaats van God werd gesteld. Friedrich Nietzsche tenslotte, bekritiseerde met alle macht overgeleverde vormen van moraliteit. De morele principes waren in zijn ogen failliet gegaan waardoor de mens “God had gedood”. Maar hij kon er niets anders voor in de plaats geven dan een onbestemde (boven)menselijke wil tot macht over zichzelf.

Er ontstond tegen het einde van de 19e eeuw een soort ecologische catastrofe voor het Christus- bewustzijn. De vraag was: hoe kan het Christus-bewustzijn tot zichzelf terugkeren, hoe kan het tot een opstanding van het Christus-bewustzijn komen? In ieder geval zou daarvoor een filosofisch bewustzijn nodig zijn dat géén vooronderstellingen gebruikte, zodat heel de last, heel het karma van de westerse filosofie dit niet zou vertroebelen. Vergelijkbaar met het karma-vrije lichaam van Jezus voor de Christus zou alleen in een levend denken de opstanding van het Christus-bewustzijn kunnen plaatsvinden. Rudolf Steiner beschouwde Eduard von Hartmann als de meest vooraanstaande filosoof in Duitsland en stuurde hem met de meeste hoogachting zijn Filosofie van de vrijheid. Met enige overdrijving

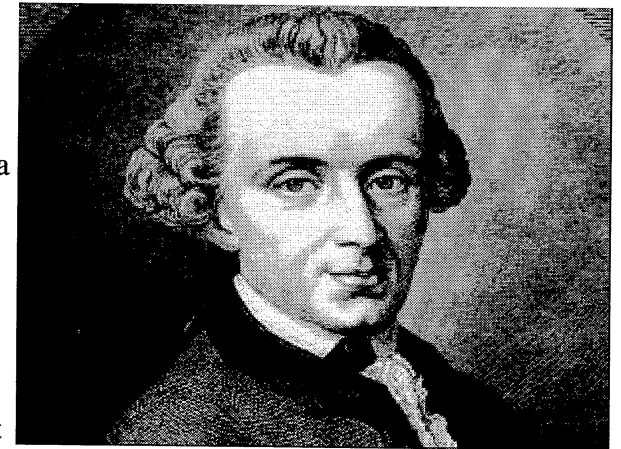
van christelijke, humane principes als onvrij wordt geschetst⁶. Een hoofdthema van het tweede deel van de Filosofie van de vrijheid is echter dat iedere handeling die wordt uitgevoerd op basis van een aangeleerd, een uit de uiterlijke wereld overgenomen of opgenomen idee een onvrije handeling is en in ruimere zin is daarmee de problematische achtergrond van ideologieën blootgelegd: een belangrijke vaststelling! Ook wanneer de mens uit blinde drift of vanuit hartstochten handelt, is hij onvrij. Uiteindelijk is in al deze gevallen het motief voor het handelen afkomstig uit de zintuiglijke wereld, waartoe ook het menselijke lichaam behoort.

Daartegenover stelt de Filosofie van de vrijheid dat de mens door het zuivere denken, dat wil zeggen een denken dat niet meer op zintuigindrukken is gebaseerd, een andere richting kan inslaan. Innerlijk kan de mens zijn morele fantasie aan het werk zetten. In zijn fantasie zoekt de mens naar voorstellingen die als motief voor toekomstige handelingen kunnen dienen. Omdat hij vanuit het gezuiverde denken deze weg is ingeslagen, zoekt hij motieven die hem in moreel opzicht aantrekken en die hem tot handelingen inspireren eenvoudigweg omdat hij ze liefheeft. Op deze weg ontstaat er dus uitgaande van vrije innerlijke activiteit liefde in de uiterlijke wereld. Het gebied dat nu in het proces is betrokken, het morele gebied, is een geestelijk gebied, een kosmisch gebied en deze verwerking maakt dat de vrije individuele handeling in samenklank kan geraken met de morele, geestelijke wereld. Alleen via dit oermenselijke principe kan individuele vrijheid samengaan met een liefdevolle samenleving. Tegelijkertijd is het geschetste proces een proces dat de lichamelijke liefde omvormt. In het traditionele christendom hebben we te maken met de dualistische visie van het aardse leven en het hiernamaals. De Filosofie van de vrijheid representeert een monistische visie: ideeën en natuur behoren tot één en dezelfde wereld. Deze monistische visie kunnen we in principe ook in de Bijbel vinden. Mozes beleeft God in het Oude Testament als “Ik ben de ik ben”. Wanneer we de eerste “ik ben” als werkzaam, actief beschouwen, het tweede “ik ben” als lijdend, ondergaand, dan kunnen we in overeenstemming met de Aristotelische categorieënleer deze zin monistisch interpreteren: het actieve “ik ben” is een denkend “ik ben”, het lijdende “ik ben” is een waarnemend

op in de geest en ook niet in de eigen ziel. Het hermetisme houdt het midden tussen het isoleren van de geest van de wereld en het verzinken in jezelf. Het hermetisme verbindt zich met de natuur, met de medemens. Binnen het hermetisme zou een wetenschapsfilosofie het midden houden tussen empirisme en idealisme. Het is een groot verschil of men streeft naar absolute kennis of naar verheffing en eenwording van de ziel. De alles omvattende waarheid die opgaat in een transcendente werkelijkheid staat loodrecht op de grondhouding die erop gericht is om in de immanente éénwording van de eigen ziel met de wereldziel, één te zijn met het AL. Dit is de oppositie tussen Descartes en Spinoza. Descartes is dualist en is primair een wetenschapper, terwijl Spinoza vraagt naar de éénwording van de mens met de wereld met de natuur op een ethische wijze. Spinoza richt zich op de verhoging van de conatus die uiteindelijk leidt naar de vrijheid.

DESCARTES EN KANT

Wat de ontwikkeling van het filosofische denken en van de emancipatie van de mensheid aangaat, sta ik op het standpunt van een voortgaande psychische en geestelijke evolutie. Er is niet alleen verandering er is ontwikkeling. Inzicht krijgen in de idee van ontwikkeling is echter geen gemakkelijke



I
Immanuel Kant
1724 - 1804

opgave. Hiervoor is het nodig om het kennisproces nauwgezet in kaart te brengen en aan het huidige rationeel- empirische denken een uitbreiding te geven. Dit rationeel- empirische denken heeft zijn wortels in het empirisme en in de filosofie van Kant. Het empirisme van Locke

en Hume kan de verbinding van het denken met de wereld niet meer ervaren. Kant doet hier nog een schep bovenop door alle kennen op een solipsistische wijze in de mens te verleggen. Zowel de voorstellingen van de ervaringen als het denken liggen als oordelende bewustzijnsacten in het verstand van de mens. Deze vondst noemt hij een Copernicaanse wending. Gedachten die het denken ontwikkelt zeggen niets meer over hoe de wereld is, maar hoe de mens de wereld ziet in het perspectief van universele ordeningscategorieën die in ieder mens werkzaam zijn. Het 'ik' begeleidt dit universele denken altijd. Deze denkhouding is nu algemeen geworden en is als zodanig voor iedereen erfahrbaar. Wij ervaren ons denken veelal als een subjectieve activiteit, waarbij wij dan door intersubjectiviteit met elkaar communiceren. Dit staat echter heel ver van het cogito van Descartes vandaan. Bij Descartes was het cogito een wereldprincipe dat met de wijsheid van de wereld en van God verbonden was. Alle kennis was daardoor wereldkennis. Tegenwoordig duidt men het Cartesiaanse cogito echter op een Kantiaanse wijze en mede om die rede is de mogelijkheid van waarheidsdenken dat in contact is met de wereld, in de loop van de 20^{ste} eeuw een zachte dood gestorven. Het 'Ik Ben' van Descartes is in de loop van de geschiedenis vereenzelvigd met het cogito en is geworden tot het in zichzelf verankerde 'ik denk' principe. Dat tevens de zetel is geworden van het eigen privé domein dat ieder mens tegenwoordig kan ervaren. In het verstandelijke 'ik denk' zetelen onze inzichten en meningen en kunnen wij veel weten en ook verstandelijk eigen maken en vervolgens weer verwoorden. De tijdsvraag is ook hier; welke historische stap moet gemaakt worden om deze verworvenheid weer met de wereld in verbinding te brengen?

Drs Jan v Gils

overigens niet het geval is.

In de uitzonderingstoestand wordt objectieve waarneming identiek aan subjectieve denkactie, waardoor we tot het inzicht kunnen komen dat onze begrippen niet minder tot de wereld van de dingen buiten ons (de natuur) behoren dan de inhouden die ons via de zintuigen bereiken. De uitzonderings- toestand is daarom het uitgangspunt voor de overwinning van het materialistische denken. Maar: dit inzicht is ook een vaardigheid, niet alleen theorie, alleen door innerlijke concentratie is na te gaan dat dit zo is. We zien hier nog een overeenkomst met De weg tot inzicht in hogere werelden, dit keer met de concentratie- en meditatieoefeningen daarin. Misschien is dit tegelijkertijd het struikelblok voor de gangbare filosofische wetenschap.

In antroposofische termen kunnen we bij het denken de tegenkracht Lucifer vaststellen: in de toepassing van begrippen kunnen we ons vergissen, onze voorstellingen kunnen in de war raken. Bij het waarnemen stellen we de tegenkracht van Ahriman vast: aan de harde feiten van het leven kunnen we ons niet onttrekken, de buitenwereld wil zich laten gelden als enige werkelijkheid. In de uitzonderingstoestand is de invloed van deze tegenkrachten maximaal teruggedrongen: de waarnemingskant is gezuiverd van zintuiglijke inhouden, de denkkant wordt direct waargenomen. Hierdoor heeft deze toestand een echt michaëlsch karakter. Want in onze tijd wil Michaël de mens een innerlijke weg tonen tussen de luciferische en ahrimanische krachten die het mogelijk maakt de Christus-impuls te begrijpen en van daaruit te beleven³. Dit maakt de Filosofie van de vrijheid met recht het eerste michaëlsche boek van de moderne tijd⁴; het beschrijft de Michaël-openbaring in zuiver filosofische begrippen. Rudolf Steiner beschreef later in zijn leven dat op het moment van het schrijven van de Filosofie van de vrijheid Michaël als achter een ragfijne sluier voor hem waarneembaar was⁵. Dat hij geen antroposofische begrippen gebruikte, betekent niet dat hij niet over bovenzinnelijke waarnemingen beschikte.

1

In verband met het christendom vinden we in de Filosofie van de vrijheid slechts enkele zijdelingse opmerkingen. Uit hun context gelicht zouden ze misschien als kritische opmerkingen geïnterpreteerd kunnen worden, bijvoorbeeld wanneer het automatistisch uitvoeren

De christologische grondslagen van de Filosofie van de vrijheid¹

door Gerard Hermans, juli 2007.

De Filosofie van de vrijheid (1894) van Rudolf Steiner is aan de ene kant een filosofisch werk, waarin denkfouten bij Spinoza, Kant, Fichte, Hartmann en vele andere filosofen meesterlijk worden weerlegd, waarin het karakter van waarnemen, denken, voorstellen, maar ook van voelen en willen, vanuit allerlei gezichtspunten wordt geanalyseerd en waarin het nieuwe begrip morele fantasie wordt ingevoerd als het oermenselijke scheppingsprincipe. Van de andere kant merk je dat het theoretisch "begrijpen" van de Filosofie van de vrijheid niet voldoende recht doet aan het boek. De glasheldere gedachtegang die je tijdens de studie van het boek kunt volgen, is niet gemakkelijk te reproduceren; je merkt dat de wezenlijke betekenis van de Filosofie van de vrijheid vooral op momenten van innerlijke activiteit beleefbaar is. In dit opzicht lijkt de Filosofie van de vrijheid op een ander boek van Rudolf Steiner: De weg tot inzicht in hogere werelden. Telkens wanneer je een gedeelte eruit leest, relateer je de tekst aan je eigen situatie, je eigen leven; je ontdekt telkens nieuwe betekenis. Voor beide werken geldt bij uitstek dat het scholingsboeken, levensboeken zijn.

Een belangrijke rol speelt in de Filosofie van de vrijheid de zogenaamde "uitzonderingstoestand". Dit is een toestand in het menselijke bewustzijn waarbij een mens zijn eigen denken waarneemt. Opgelet: deze waarneming is niet mogelijk tijdens het "normale" denken, maar alleen in een terugblik op een eerdere gedachte. Tijdens de terugblik wordt de inhoud van het denken, in woorden, begrippen of voorstellingen, zoveel mogelijk met behulp van de wil naar de achtergrond gedrongen: de denkrachten zelf verschijnen nu als een waarnemingsveld. Alle zintuigindrukken, alle aannames vooraf zijn uitgewist; de mens heeft het punt bereikt waar "per constructie" geen vooronderstellingen meer aanwezig kunnen zijn². Op grond daarvan is de uitzonderingstoestand het uitgangspunt voor alle verdere vormen van kennis. Alleen al deze essentiële ontdekking zou Rudolf Steiner een plaats in ieder filosofielexicon moeten garanderen, wat in werkelijkheid

Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid (deel II)

door Oskar Borgman Hansen bij de vertaling van dit werk in het Noors. Vertaling uit het Noors: Rudi Hansen.

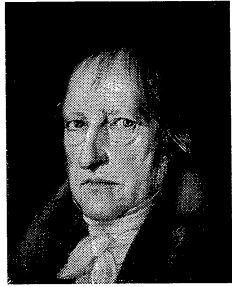


Rudolf Steiner
1861-1925

Rudolf Steiner zou zijn boeken waarschijnlijk niet geschreven hebben als hij niet bepaalde verwachtingen had gekoesterd dat kippen zonder kop ziende mensen zouden kunnen worden. Een vergelijking tussen bepaalde trekken bij Hegel en Steiner kan ons hierbij misschien een hulp zijn. Steiner is in veel opzichten nauw verwant met Hegel in zijn filosofie, Hegel moeten we een filosofische realist noemen; eveneens ligt het voor de hand die benaming voor Steiner te gebruiken. Evenals Steiner zoekt Hegel de geest. Hegels filosofie bereikt zijn toppunt in de geestesfilosofie. De twee eerste delen van zijn systeem zijn de logica

en de natuurfilosofie. Die banen de weg tot de geestesfilosofie. Hierin schildert Hegel de subjectieve, de objectieve en de absolute geest. Tot onze verrassing zien we dan dat Steiner de filosofie van Hegel geesteloos noemt, volstrekt geesteloos zelfs. Dit is alleen mogelijk als één woord twee verschillende dingen kan betekenen. Wat is dat voor een geest, die we niet kunnen vinden bij Hegel, maar waarvan Steiner van mening is, dat hij een plaats heeft in zijn eigen filosofie? De substantie is subject, zegt Hegel. Met andere woorden: wat er bestaat, de existente wereld, is subject, is geest. Hegel heeft een begrip van de geest. Maar via zijn begrip ziet hij geen bovenzinnelijke wereld. Nergens, voor zover ik tot nu toe heb kunnen ontdekken, vinden we bij Hegel verwijzingen naar de bovenzinnelijke wereld. Hij kent die wereld niet.

Hegel is van mening dat de mens in het bezit is van een ziel en een



*Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
1770 - 1831*

geest. Tegen het eind van zijn leven stelde iemand hem de vraag of de ziel onsterfelijk is. Hij beantwoordde de vraag niet en in het verder zo omvangrijke oeuvre is de vraag niet beantwoord. We moeten ons afvragen of we van alles wat er geschreven en uitgegeven is, kunnen afleiden wat het standpunt van Hegel was in die kwestie. We kunnen niet ontkennen dat er mensen zijn, die denken dat ze de onsterfelijkheid in Hegels filosofie kunnen vinden. Maar het zijn er niet veel die die mening hebben. Het klinkt misschien een beetje vreemd, maar ik ben er toch vrijwel zeker van dat de vraag Hegel helemaal niet interesseerde.

Kunnen we dan via de ideeën de bovenzinnelijke wereld zien in Rudolf Steiners uiteenzettingen in de 'Filosofie van de vrijheid'? In hoofdstuk vier staat de volgende zin: 'Het subject leeft van de genade van het denken'. Ik zal later nog terugkomen op die zin om hem te bekijken in het verband waarin hij staat. Hier citeer ik hem om te laten zien: die zin vertelt ons dat het menselijk subject, het bewuste wezen, zoals we ons zelf beleven in ons eigen wezen, niet bestaat uit kracht van het lichaam, maar uit kracht van een geestelijk proces, dat zichzelf draagt. Het bestaat vóór de geboorte en na de dood. Zoals we gezien hebben, noemt Rudolf Steiner een deel van de moderne mensen kippen. Het gaat hier over kippen, die kunnen lezen. Kunnen ze zien wat de inhoud is, wat de eigenlijke inhoud is van de geciteerde zin? Door deze vraag komen we voor de volgende te staan: kan het boek van Rudolf Steiner de kippen die kunnen lezen, maar die niet de eigenlijke inhoud zien van wat ze lezen, kan dit boek de kippen helpen om ziende mensen te worden?

EEN BEHANDELING VAN DE INHOUD VAN DE 'FILOSOFIE VAN DE VRIJHEID'

Het is nu de juiste plaats om uitvoerig de feitelijke inhoud te behandelen van dit geschrift.

Niemand zal ontkennen dat het boek moeilijk toegankelijk is, maar de

De titel luidt: 'Über den Gewinn unserer Anschauungen von Goethes naturwissenschaftlichem Arbeiten' (G.A.30). Dit artikel hoort tot de beste hulpmiddelen tot een begrip van Goethes en Steiners biologische opvattingen.

TOT SLOT.

Vrije mensen voelen dat ze de kracht hebben om de wereld te nemen zoals hij is, zoals hij ieder moment is geworden, en zij hebben bepaalde denkbeelden om mee te werken om de wereld te veranderen in een vruchtbare richting; op een manier waarop die wereld in staat is anders te worden en ze weten dat ze dit het beste kunnen doen in samenwerking met andere vrije mensen. Zij weten dat de mensen die nog niet vrij zijn, in de gelegenheid zijn om zich te ontwikkelen tot vrije mensen. Het is de taak van vrije mensen zich ervoor in te spannen dat het vertrouwen tussen de mensen onderling een beter tehuis op aarde kan krijgen. Zij weten dat het vertrouwen tussen de mensen tot de ware natuur van de mens hoort.

Steiner eerst een beschrijving van een algemene kentheorie en daarna schildert hij de toepassing van de algemene theorie op de verschillende gebieden van het bestaan, eerst de anorganische natuur, daarna de organische natuur en tenslotte psychologie en geestesleven. We hebben hier een paar gedachten nodig, die worden beschreven in het hoofdstuk over de organische natuur.

Kant ging ervan uit, zoals we gezien hebben, dat de kennis van de mens begrensd was. Maar die kennis was volgens zijn opvatting mogelijk. We hebben een natuurwetenschap, die we moeten beschouwen als een zekere wetenschap. Maar die dringt niet door tot de kern van de dingen. De wetenschap bevat niet de levende natuur: de biologie zal als wetenschap nooit dezelfde mate van zekerheid kunnen bereiken als de fysica; want de levende natuur staat dit niet toe, zegt Kant. Goethe vocht met het probleem aangaande een wetenschap van de organismen, en beweerde dat hij het zelf had opgelost. Rudolf Steiner pakt dat op. Hij maakt erop attent dat er nu, dat wil zeggen in zijn tijd, waarschijnlijk niemand meer is, die er aan twijfelt dat er een wetenschappelijke biologie kan bestaan. Maar die kan bestaan doordat men de biologische fenomenen volgens dezelfde methode behandelt die toegepast wordt in de wetenschappen van de anorganische natuur. Goethe verlangde dat er een nieuwe methode toegepast zou worden, die in overeenstemming moest zijn met het essentiële element in de organismen. In de plantkunde realiseerde hij dit met zijn idee van de oerplant. Rudolf Steiner sluit zich op dit punt bij Goethe aan. En hij denkt hiermee aan iets exacts. Een vaag idee omtrent levenskracht kan hij niet goedkeuren. Goethe was geen aanhanger van het vitalisme, de leer van het bestaan van de zogenaamde levenskracht, en Rudolf Steiner was geen aanhanger van het vitalisme. Maar allebei lieten gelden dat we een exacte kennis van de levende natuur kunnen ontwikkelen.

Ik wil nu niet nader ingaan op Steiners zeer uitvoerige gedachten omtrent deze kwestie. In plaats hiervan verwijs ik hierbij naar een later artikel van Rudolf Steiner. Het staat in het 12^{de} deel van het 'Goethe-Jahrbuch' uit het jaar 1891 en bevat een bewerking van materiaal, dat pas kort geleden toegankelijk is geworden en waarvan Steiner dus niet op de hoogte was toen hij schreef wat hierboven is besproken.

lezer de behandeling niet nodig vindt, kan dit overslaan en verder gaan met het volgende deel of volstaan met het lezen van de hoofdstukken, die hem interesseren.

De behandeling van het boek zal een soort combinatie van referaat en vertolking zijn.

Bij het bestuderen van het boek kan het misschien een hulpmiddel zijn dat men een duidelijk inzicht krijgt in de opbouw van het boek. Er gaat een weg van het ene hoofdstuk naar het andere, die kon eigenlijk niet anders zijn. Dit zal blijken, als we de indeling in hoofdstukken wat nader gaan beschouwen.

Het boek bestaat uit twee delen. Het thema van de titel is de vrijheid. Voordat de schrijver met dit onderwerp aan de slag gaat, moet hij onderzoeken of wij kunnen verwachten dat we onze vragen kunnen beantwoorden en ook de methode die we onder de gegeven omstandigheden willen toepassen, moeten wij onderzoeken. Dus het eerste deel: Een onderzoek naar de methode. Tweede deel: de probleemstelling zelf.

EERSTE DEEL: DE METHODE:

Alles wat binnen de horizon van ons bewustzijn komt, is afkomstig van één van de twee begrippen: we nemen het waar en we denken er over. De bronnen van onze kennis zijn dus waarnemen en denken, we moeten ze allebei onderzoeken. Wat we waarnemen via onze zintuigen, bekijken we met behulp van ons denken. De eerste vraag moet dan zijn of we dit met recht doen en hoe we dit eigenlijk doen. We beginnen met het denken te onderzoeken, het is noodzakelijk hiermee te beginnen. We zien daar de volgende opbouw:

Twee inleidende hoofdstukken (die we zo meteen zullen bekijken)

3. Een hoofdstuk over het denken.

4. Een hoofdstuk over de inhoud van onze waarnemingen, we zouden kunnen zeggen, een hoofdstuk over de wereld. Het blijkt dat dit hoofdstuk moet eindigen zonder resultaat.

5. Kunnen we misschien ondanks alles tot een inzicht in de wereld komen? Antwoord: Ja zeker, dat kunnen we.

De hoofdstukken 3-5 zijn dus de kernhoofdstukken van het eerste deel.

6^{de} en 7^{de} hoofdstuk: Vervolg op wat er is bereikt in het voorafgaande. weede deel:

8. Resumé van het eerste deel waarbij de resultaten uitgebreider worden behandeld.

9. Het belangrijkste hoofdstuk van het boek, alles wat hieraan is voorafgegaan verwijst naar dit hoofdstuk, het bevat het antwoord op de vraag die we gesteld hebben: De mens *is* niet vrij, maar is in staat steeds meer vrij te worden. Maar *wat* die vrijheid is, moeten we op de juiste manier opvatten.

10^{de}-14^{de} hoofdstuk: Uitdieping en aanvulling van de inhoud van hoofdstuk 9. De consequenties van het monisme: samenvatting van het hele werk in een enorme synthese.

Eerste aanhangsel: Beantwoording van een aantal bezwaren, die Steiner zelf niet zwaarwegend vindt, maar waaraan hij niet wil voorbijgaan om niet aan de kritiek onderworpen te worden, dat hij ze niet *kan* beantwoorden.

Tweede aanhangsel: Inleiding tot de eerste druk, die de schrijver nu liever in de vorm van een aanhangsel brengt.

Na dit overzicht volgt nu een verslag van de inhoud van de verschillende delen.

VOORWOORD.

Het voorwoord is geschreven bij de heruitgave en gedateerd april 1918. In dit voorwoord staat dat het boek twee vragen behandelt: 'Wurzelfragen'. De ene of het mogelijk is in ons innerlijk leven een gebied te vinden dat tot steun kan zijn bij alles wat de mens in twijfel en onzekerheid kan brengen, een gebied waarop men kan bouwen. De andere is de vraag betreffende de vrijheid: is de mens een vrij wezen of is het onderworpen aan de noodzaak van de natuur.

We zullen op deze vragen geen theoretisch antwoord geven, maar een antwoord dat ons kan helpen in ons leven.

van de Vrijheid om ze zelf te ontdekken of er aan voorbij te gaan zonder ze te bemerken.

HET LEVEN. BEGRIP EN WERKELIJKHEID.

Het leven is geen apart onderwerp in de 'Filosofie van de vrijheid'. Maar er wordt herhaaldelijk over het leven gesproken. We hebben al geciteerd: 'Het subject leeft door de genade van het denken.' We hebben de plaats geciteerd, waar Rudolf Steiner spreekt over het leven in het denken, en wij hebben gezien dat hij de uitdrukking 'het algemene wereldleven' gebruikt. In het laatste hoofdstuk van het boek, de tweede bijlagen, kunnen we lezen: 'Het leven heeft veel gebieden. Op ieder gebied komen er speciale wetenschappen tot ontwikkeling. Maar het leven zelf is een eenheid en hoe meer de wetenschappen ernaar streven om zich in die verschillende gebieden te verdiepen, des te meer distantiëren zij zich van de opvatting van het levende wereldgeheel. Er moet een vorm van kennis zijn die ernaar streeft in de verschillende wetenschappen de elementen te vinden die de mens weer terug brengen naar het volle wereldleven.'

Citaten als bovengenoemde kunnen aanleiding geven tot veel vragen. Als er staat dat het leven zelf een eenheid is, moet de schrijver wel het leven bedoelen als het totaal van het bestaan van de mens, individueel en sociaal. Maar dit wordt vervolgens in verband gebracht met 'het levende wereldgeheel'. Aangenomen dat dit zin heeft, dan moet er dus ook een wereldleven zijn onafhankelijk van het mensenleven. En als er sprake is van het leven als een geheel, is dit dan alleen een metafoor (wat het zeker in elk geval is) of bestaat er een verband het leven zoals het hier bedoeld is en het leven in de zuiver biologische betekenis? Ik stel voor dat we proberen om de vragen te beantwoorden voordat we beginnen ze te bekritisieren.

Ik kan niet bepalen of de vragen die we hier te berde gebracht hebben, beantwoord kunnen worden op basis van de tekst van de 'Filosofie van de vrijheid' alleen. Als we erbij betrekken wat Rudolf Steiner ergens anders heeft gezegd, kan dit een grote hulp zijn om ze te begrijpen. Ik wil twee andere plaatsen als hulpmiddel gebruiken. De eerste is 'Grondtrekken van een kennistheorie' van 1886. In dit werk geeft

ze meer omvatten dan begrippen. Nu weten we uit de logica dat als de omvang van een begrip groter wordt, de inhoud kleiner wordt en omgekeerd. Als we kijken naar de reeks leeuw-roofdier-zoogdier-dier-organisme, dan zien we dadelijk dat bij iedere stap die wordt gedaan, de omvang groter wordt. Organisme is oneindig omvattender dan leeuw. Maar tegelijkertijd wordt de inhoud kleiner. We weten veel minder over een wezen, als we alleen maar weten dat het een roofdier is, dan als we weten dat het een leeuw is, en we weten nog minder als we 'slechts' weten dat het een organisme is.

Nu ligt het voor de hand, dat we tegen Rudolf Steiner zeggen: hoe kan jij zeggen, dat de begrippen groter worden, zowel wat omvang als inhoud betreft en daardoor ideeën worden? En omdat we die vraag niet aan Rudolf Steiner kunnen stellen, leggen we het boek geïrriteerd weg. Want hij was toch verplicht om dit probleem te belichten in plaats van iets totaal onacceptabels te zeggen.

De potentiële lezer komt dus door een spontane indruk tot de opvatting dat Rudolf Steiner zich schuldig maakt aan een inconsequent en onnauwkeurig denken. Maar als hij dit bezwaar tegenover de schrijver van het boek had kunnen uitspreken, zou die misschien gezegd hebben: ergens anders in het boek heb ik gezegd, dat ik over de inhoud van de begrippen anders denk dan de meeste wijsgeren van onze tijd. Als je in aanmerking neemt wat ik op die andere plaatsen heb gezegd, zul je zien dat alles op de juiste manier met elkaar samenhangt. Dit raadt de schrijver zijn lezers aan, en niet alleen degene die voor de eerste keer erover denkt om het boek te gaan bestuderen, maar ook degene die het vele jaren heeft bestudeerd. Want ook de kenner van de 'Filosofie van de vrijheid' heeft grote problemen met de blijkbaar onnauwkeurige en inconsequente plaatsen. Hij zal ook ontdekt hebben dat een gedeelte van wat in het begin inconsequent leek, van karakter verandert. Hij krijgt een dieper begrip en de problemen worden opgelost. De aandachtige lezer heeft dus veel problemen, als hij zich het boek eigen wil maken. Hij moet dan tegen zichzelf zeggen, dat de problemen eventueel zijn problemen zijn. Maar hij mag ook de mogelijkheid niet uitsluiten dat de schrijver inderdaad onnauwkeurig of inconsequent is. de schrijver van deze regels zou zelf een aantal dergelijke problemen kunnen opnoemen, maar laat dit achterwege en laat het over aan de lezer van de Filosofie

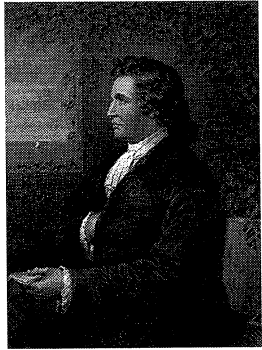
HOOFDSTUK 1

De kwestie van de vrijheid is het voornaamste onderwerp van het boek. In het filosofische debat tot nu toe heeft men het in de eerste plaats behandeld als of er sprake zou zijn van twee mogelijkheden: of de mens heeft de vrijheid, en wel de vrijheid om te kiezen, of hij is in zijn handelingen onderworpen aan een noodzaak. De vrije wil moet hierin gelegen zijn, dat men kan handelen of niet handelen geheel volgens zijn eigen wil.

Hiertegenover staat de opvatting, dat we altijd handelen op grond van motieven, en dat die noodzakelijkerwijs voortkomen uit onze natuur. We kiezen niet ons karakter. Ons karakter is bepaald. Steiner komt met een lang citaat van Spinoza om die gedachtegang te illustreren. Er staat hier, dat de mens vastzit in de illusie van de vrijheid, omdat hij zich niet bewust is van de oorzaken van zijn handelingen, maar alleen van de drang. Iemand die dronken is, zegt iets, waar hij later spijt van heeft, omdat hij niet weet, dat het de noodzaak van zijn wezen is die in zijn dronken toestand spreekt. Rudolf Steiner zegt over dit citaat, dat het duidelijk is dat de dronkaard niet vrij is. Maar niet alle handelingen van de mens kunnen we op één lijn stellen met die van een dronkaard. Het is zeker vaak zo, dat we ons niet bewust zijn van de motieven en krachten die ons bewegen. Maar hoe zit het, wanneer we handelen op grond van volledig bewuste motieven? Als de handeling ontstaat uit het denken, moet het ons duidelijk kunnen worden, of de mens in zijn gedachtegang aan uiterlijke omstandigheden gebonden is.

HOOFDSTUK 2.

Het hoofdstuk begint met een citaat uit Goethe's Faust als motto. Het is de plaats, waar Faust uitroept dat er twee zielen in zijn borst wonen, twee zielen die onderling in strijd zijn. Wat de mens ertoe brengt de wetenschap te beoefenen, is de drang om een brug te bouwen over de innerlijke gespletenheid van de mens. Die komt op veel verschillende manieren tot uitdrukking. We hebben veel vormen van dualisme: men vestigt de aandacht op/er de aandacht op het feit dat er sprake is van twee zelfstandige principes in het leven en in de wereld en we zien



*Johann Wolfgang von
Goethe
1749 -1832*

dat er voortdurend naar gestreefd wordt de tegenstellingen te verenigen, een monisme te bereiken, de overtuiging, dat ze een hogere eenheid vormen, die de tegenstellingen met elkaar in overeenstemming brengt. Rudolf Steiner noemt enige woordparen, waarmee men de verschillende soorten dualisme heeft aangegeven: geest-materie, subject-object, het denken-fenomeen, ik-wereld. Hij noemt pogingen om de tegenstellingen te overbruggen, die we bijvoorbeeld in materialisme en spiritualisme vinden en hij laat zien waarom de pogingen tot nu toe ontoereikend waren.

Het materialisme kan niet verklaren op welke manier de materie zou kunnen denken, de spiritualist heeft geen begrip voor de materie als zelfstandig fenomeen.

Wat Steiner hier zegt moeten we niet opvatten in de zin van streng wetenschappelijke uiteenzettingen; het zijn voorbeelden van de manieren waarop de mens de gespletenheid kan beleven en de pogingen om die op verschillende manieren op te heffen. Door in ons bewustzijn het element te vinden dat meer is dan bewustzijn, dat ook wereld is, vinden we de weg uit de gespletenheid. Hiermee is de weg gebaad naar het eigenlijke onderzoek van het werk. Dit begint in het volgende hoofdstuk.

HOOFDSTUK 3.

Waarnemen en denken vormen het uitgangspunt van het geestelijk streven van de mens, voorzover de mens zich daarvan bewust is. Andere tegenstellingen beleven we door onze ervaring, en we denken erover. Als we in staat willen zijn om ze teniet te doen, moeten we inzien, in welke verhouding waarneming en denken tot elkaar staan. In ons beleven komt de waarneming eerst. Die is bepaald. Maar we denken over hetgeen we hebben waargenomen. Als we systematisch te werk willen gaan, moeten we dus proberen het wezen van het denken te

wetenschappelijke kritiek over het algemeen nog in de kinderschoenen staat. 'Jahrbuch für anthroposophische Kritik', dat wordt uitgegeven door Lorenzo Ravagli bij Trithemius Verlag in München, heeft sinds 1999 waardevolle bijdragen geleverd.

In tegenstelling tot de wetenschappelijke kritiek hebben we iets, wat ik de primaire kritiek zou willen noemen. We vormen ons een eerste indruk van het werk vóór we beginnen aan een meer diepgaande studie – of dit misschien juist niet doen, omdat we vinden dat het geen zin heeft. Karl Jaspers vond geen reden om zich met het werk bezig te houden 'alleen al vanwege de stijl'.

Het is gemakkelijk om in te zien dat de 'Filosofie van de vrijheid' bepaalde trekken heeft die direct opvallen en die niet uitnodigen tot een meer diepgaande studie. Er worden bijvoorbeeld begrippen gebruikt, die een vage indruk maken en die niet verklaard worden in de tekst. Wat moet een 'modern mens' beginnen met 'het algemene wereldleven'? Of laten we er eens aannemen dat iemand die overweegt het boek te gaan bestuderen, het in handen krijgt en er alleen maar in bladert. Dan wordt zijn aandacht getrokken door het begin van hoofdstuk 4. Daar kunnen we lezen over de verhouding tussen begrippen en ideeën. Die zijn niet kwalitatief verschillend, leest hij. Als hij iets van filosofie afweet, zal het meteen bij hem opkomen, dat Kant er veel werk van maakt om het verschil tussen begrippen en ideeën aan te tonen. Het eerste wordt 'constitutief' gebruikt, ideeën daarentegen 'regulatief'. Als onze potentiële lezer, die hiervan op de hoogte is, nog meer thuis is in de filosofie, dan weet hij ook dat Hegel, die immers na Kant kwam, het daar helemaal niet mee eens was. Dan weet hij dat de gehele verhouding tussen begrippen en ideeën er anders uitziet in een gecompliceerde discussie, die staat in Hegels 'Wissenschaft und Logik'. Maar dan vraagt hij zich af: 'Weet de schrijver van het boek, waaraan hij nu misschien wil gaan beginnen, dan niet dat hij iets heel problematisch schrijft? Zou hij niet verplicht zijn om te motiveren om welke reden hij iets zegt, dat zo problematisch is en waarover de filosofen door de tijden heen hebben gediscussieerd?' En nog meer acuut wordt dit probleem in het licht van het volgende: nadat hij heeft verklaard dat er geen kwalitatief verschil is tussen begrippen en ideeën, zegt hij, dat ideeën meer inhoud hebben, dat ze meer zeggen en dat

tegendeel, er is hier sprake van een ervaring, die men juist in het denken opdoet, de ervaring van het denken in de vorm van een geschenk van de geestelijke wereld. Aan het eind van het boek in 'De consequenties van het monisme' bereikt het werk van Rudolf Steiner tenslotte zijn hoogtepunt door te verwijzen naar het van gedachte-inhoud vervulde leven als het leven in God, een samensmelting van religie en wetenschap. En tenslotte zegt hij in het laatste, tweede aanhangsel dat we de filosofie moeten beschouwen als een begripskunst. Hij zegt dit op zo'n manier dat het duidelijk wordt dat hij graag zou zien dat zijn werk als een kunstwerk werd beschouwd en beoordeeld, niet alleen maar als een wetenschappelijk werk. Later in het boek laat Steiner dus zien dat zijn korte vermelding omtrent een eenheid van wetenschap, godsdienst en kunst in hoofdstuk 2 geheel ontwikkeld kan worden. – En wij begrijpen dat de ironische opmerkingen, die wij citeerden, een kritiek op de religie van het naïeve realisme inhouden en verder niets. Ik liet iemand uit onze tijd de bronnen vinden tot Rudolf Steiners latere bijdrage in de 'Filosofie van de vrijheid'. Voor ons, die later zijn gekomen, is het gemakkelijker om nu, nu het gehele levenswerk is voltooid, de samenhang te zien. Niet iedereen kan die zien. Maar het is gerechtvaardigd om te zeggen dat iemand die het heeft over een breuk in de ontwikkeling van Rudolf Steiner, niet in staat is om de samenhang te zien die er in feite wel is. En daarom lijkt het me terecht er aan te herinneren – wat al eerder ter sprake is gekomen – dat men als men de ontwikkelingsgedachte op de juiste manier begrijpt, niet kan verwachten door speculaties de latere ontwikkelingsstadia te kunnen afleiden van de vroegere; maar wanneer de latere stadia aangebroken zijn, kan men de samenhang zien met de vroegere. Dit geldt ook voor de ontwikkeling van de individuele mens.

Kritiek

Dit is niet de juiste plaats om nader in te gaan op een wetenschappelijke kritiek van de 'Filosofie van de vrijheid'. Zijn tegenstelling tot Kant hebben we al geschetst. Die schets zouden we kunnen uitbreiden tot een groot aantal dissertaties, waarbij we nauwkeurig citaten uit de werken van die twee wijsgeren met elkaar vergeleken. Want in dit geval zouden we ook andere geschriften, die we tot nu toe nog niet hebben besproken, erbij moeten betrekken. We moeten overigens hierbij opmerken dat de

begrijpen vóór we kunnen verwachten iets anders te begrijpen, dus al onze waarnemingen, zonder uitzondering, moeten we begrijpen met behulp van het denken. Nu is het karakteristiek voor het denken dat we niet denken over het denken zelf, terwijl we denken over alle andere dingen waarvan we ons bewust zijn. De waarneming komt het eerst. We zien dat een biljartbal weg gestoten wordt door een andere en zich vervolgens in beweging zet. Waarom doet hij dat? Als we daarnaar vragen, moeten we begrippen uit de mechanica te hulp nemen. We hebben ons begrippen gevormd van de wetmatigheden die gelden voor mechanische bewegingen. Die begrippen gebruiken we bij de waarneming die in de tijd het eerst is gekomen. Wat geeft ons het recht hiertoe? Dat moet de eerste vraag zijn, de vraag aangaande het wezen van het denken.

Als we aan het eind van een dag alles wat ons beziggehouden heeft, de revue laten passeren, kunnen we ontdekken dat we over alles en nog wat gedacht hebben, de indeling van de dag, ons werk, over wat we die avond zullen gaan doen, de boodschappen die we moesten doen. Maar één ding is bijna zeker: we hebben niet gedacht over het denken zelf dat ons gedurende de hele dag bezig heeft gehouden. Het denken zelf, dat zo belangrijk is in ons leven zien we over het hoofd. We moeten dus eerst een uitzonderingstoestand laten intreden, namelijk die dat we kunnen denken over het denken, wat we anders vergeten. Die uitzonderingstoestand zou moeten bestaan in een poging het denken zelf waar te nemen in plaats van het te gebruiken om ons in iets anders te verdiepen.

Door de tijden heen hebben veel mensen gespeculeerd over het denken. Het was iets nieuws, toen Rudolf Steiner erop aandrong om het denken waar te nemen. En dit leek eigenlijk onmogelijk, omdat het denken zich altijd bezig houdt met iets anders dan met zichzelf. Het is alleen mogelijk door een kunstgreep. Die kunstgreep noemt Rudolf Steiner de uitzonderingstoestand: het waarnemen van iets dat we eerder gedacht hebben, niet het actuele denken. Dat dit mogelijk is, hebben we te danken aan het feit dat we het denken zelf kunnen waarnemen met behulp van het denken, een denken dat kwalitatief hetzelfde is als het denken dat waargenomen wordt, ook al is de inhoud anders/niet hetzelfde.

Als het ware vanzelf komen we te staan tegenover twee gegevens, die meestal over het hoofd gezien worden, maar die van beslissende betekenis zijn: het denken is een activiteit die gericht is op een inhoud. Die activiteit moeten we waarnemen. Als we denken weten we waarom we denken op de manier waarop we dit doen. Als we ontdekt hebben wat het denken is als activiteit weten we, hoe we kunnen weten waarom we denken op de manier waarop we dit doen.

Dit klinkt bijzonder ingewikkeld; desondanks geeft Rudolf Steiner een eenvoudig voorbeeld, zo eenvoudig, dat we het misschien over het hoofd zien, of althans niet stilstaan bij de betekenis ervan: waarom denken we, dat bij een onweer de bliksem eerder komt dan de donder? Rudolf Steiner geeft geen antwoord op die vraag, wat voor de hand ligt. Hij kan dit niet doen namens zijn lezers. Ik, als lezer, moet reageren met de woorden dat ik niet heb nagedacht over de gestelde vraag. Als dat het geval zou zijn, moet ik zelf een ander voorbeeld vinden. Maar als ik nu van mening ben dat de bliksem vóór de donder komt, moet ik voor mij zelf een reden daartoe hebben. Als mijn eerste gedachte is, dat hij dat altijd doet, kunnen we spoedig inzien, dat we dit niet kunnen gebruiken als verklaring. Het zou alleen een generalisatie zijn die niet zou kunnen garanderen dat wat er tot nu toe heeft gegolden, ook zou gelden voor het volgende onweer. Als dit duidelijk is geworden, vind ik misschien de volgende verklaring, die ik eigenlijk al eerder bedacht heb: het licht beweegt zich met een grotere snelheid dan het geluid. Daarom zal er een verschil optreden, zo gauw we ons verwijderen van de plaats waar de bliksem ingeslagen is en dat verschil wordt groter met de afstand. Ik heb een verklaring gevonden die geldt voor mij. Wat ik gedaan heb is het volgende: in mijn gedachten heb ik me laten leiden door de inhoud van de begrippen. Alleen de inhoud bepaalt mijn activiteit, niets anders. En dit laat ons het beslissende punt zien: als we denken, weten we waarom we denken op de manier dat we dit doen, we laten ons in ons denken leiden door de inhoud van onze begrippen.

Al klinkt dit nog zo eenvoudig, het is toch van doorslaggevend belang. Als we die ontdekking hebben gedaan, weten we ook, dat we niet langer kunnen zeggen wat eventueel vroeger onze mening is geweest, dat onze hersens denken. Mijn ervaringen tonen aan dat dit niet het

in de pas opgerichte sectie van de Theosofische Vereniging op zich te nemen; zoals we al vermeld hebben vond dit plaats in 1902. Van die post werd hij ontheven in 1913. In het zelfde jaar werd de grondsteen gelegd van een gebouw voor de beweging, die was ontstaan uit zijn werkzaamheid en die de naam antroposofie kreeg. Het gebouw in Dornach, in Zwitserland, werd in september 1920 in gebruik genomen. Onder de openingsplechtigheid hield Rudolf Steiner de 26^{ste} september een voordracht over de antroposofie als een eenheid van kunst, wetenschap en religie. Hij stelt hier de vraag, waarom die drie stromingen, de voornaamste stromingen in het culturele leven, uit elkaar zijn gegaan, zodat ze, zoals de situatie nu is in het jaar 1920, eerder elkaar tegenwerken dan dat ze elkaar aanvullen... Hij verklaart het fenomeen door elk van de drie stromingen een karakteristieke benaming te geven die het eerste ogenblik zeker een verrassende indruk maakt: de religie is atheïstisch geworden, de wetenschap agnostisch en de kunst akosmisch.

Met de uitdrukking atheïstische theologie wil Rudolf Steiner zeggen dat de theologie haar spirituele inhoud verloren heeft. Hij noemt hierbij Harnack als voorbeeld, de protestantse theoloog, die openlijk zegt, dat de bijbel alleen het bestaan bevestigt van de mens Jezus, niet Christus als de zoon van God. De agnostische wetenschap is de wetenschap die er vanaf ziet om tot inzicht te komen in het wezen van de dingen om in plaats daarvan op Kantiaanse manier zich te beperken tot het krijgen van inzicht in de wetmatigheden, die de fenomenen verklaren, de buitenkant. En tenslotte is de akosmische kunst de kunst waarin de subjectiviteit van de kunstenaar tot uitdrukking komt, die niet zijn wortels heeft in het kosmische. Het zou de taak van de kunst moeten zijn om het waarneembare materiaal, dat de stof van het kunstwerk is als het ware in een geestelijke vorm tot verschijning te brengen. – Tot zover een beknopte weergave van enige gedachten van Rudolf Steiner uit het jaar 1920.

In de 'Filosofie van de vrijheid' vinden we in een wetenschappelijk werk een religieuze uitdrukking in hoofdstuk 4, waar staat dat het subject leeft door de genade van het denken. Hiermee is geen geloofsregel bedoeld, die men moet accepteren zonder inzicht. In

ten behoefte van een sociale vernieuwing op grond van wat hij noemde de driegeleding van het organisme van de maatschappij.

Een andere lezer zegt: 'Het is prachtig wat hij zegt over de vrijheid.

Maar hij zegt ook heel realistisch, dat wij ons slechts moeizaam bevrijden van het keurslijf van de maatschappij. Als het juist is wat er in dat boek staat, hebben we waarachtig een pedagogische vernieuwing nodig. Kunnen de leraren zowel natuurlijke autoriteiten zijn – want autoriteit moeten ze immers hebben – en bovendien de vrijheid van het kind respecteren? Die leraar moet toch wel een bijzonder diep inzicht hebben in het wezen van het kind en buitengewoon hard werken aan zijn eigen zelfopvoeding!' Vele jaren later stichtte Rudolf Steiner een nieuwe pedagogie.

Een derde lezer zegt: 'Er staan een paar interessante dingen in het begin van hoofdstuk 2. er staat dat religie, kunst en wetenschap in gelijke mate hetzelfde doel beogen, een brug slaan over de tegenstelling tussen het ik en de wereld. Maar dit is alleen maar een vage aanduiding. Hoe zal dit verder tot ontwikkeling gebracht worden?' En die lezer zal dan misschien wat verder in het boek een paar ironische opmerkingen over de religie vinden. In hoofdstuk 10 wordt er gesproken over de bekrompen mens die één enkele andere persoon als autoriteit beschouwt. Het is een vooruitgang als men in plaats van één andere persoon als autoriteit bijvoorbeeld de staat als zodanig beschouwt. Maar het wordt voor die ene persoon duidelijk dat de autoriteiten net zulke zwakke mensen zijn als hij zelf, "en hij zal bij een hogere macht te rade gaan, bij een goddelijk wezen, waaraan hij echter zintuiglijk waarneembare eigenschappen toekent. Dit wezen moet de ideële inhoud voor zijn morele leven weer op aanschouwelijke wijze aan hem kenbaar maken; God verschijnt bijvoorbeeld in het brandende braambos of hij gaat in levenden lijve als mens onder mensen rond en zegt in verstaanbare taal wat zij wel en wat niet moeten doen." De vrije mens bereikt in zijn ontwikkeling nog een hoger stadium en vindt zijn motieven tot handelen in zichzelf. Kunnen we de vrijheid, zoals die hier wordt opgevat, verenigen met een religieuze wereldbeschouwing? –dat moeten we ons afvragen. Uit de opmerkingen in hoofdstuk 2 zouden we kunnen opmaken dat we die vraag bevestigend moeten beantwoorden. Men had Rudolf Steiner gevraagd de functie van secretaris generaal

geval kan zijn. Stellig gebeurt er iets in de hersens, als we denken, maar daarvan hoeven we niet op de hoogte te zijn. Als ik mijn gedachten heb uiteengezet voor iemand anders, kan die mij misschien attent maken op een dwaling. Maar hij kan mij niet iets vertellen over een foutief proces in mijn hersens. Hij zal het geval op correcte wijze uiteenzetten en ik kan zijn gedachtegang volgen: het denken komt in de grond van de zaak voor alle mensen op hetzelfde neer.

Dit betekent ook dat we voortaan iedere verklaring in de trant van het volgende moeten laten varen: men zegt van iemand dat hij denkt op de wijze waarop hij dit doet, omdat hij jong is, oud, een Engelsman, een man of een vrouw. Dat is allemaal onzin. Als iemand van een bepaalde mening is, omdat hij een man is, betekent dit, dat hij niet heeft gedacht, maar dat hij zich wat zijn gezichtspunt betreft, heeft laten leiden door iets anders dan het denken, dit zou bijvoorbeeld sympathie of antipathie kunnen zijn.

Naar aanleiding van het voorbeeld bliksem-donder schreef ik hierboven: 'Ik heb een verklaring gevonden, die geldt voor mij'. Rudolf Steiner zegt, dat het wat het denken aangaat geen verschil uitmaakt, of ik de juiste begrippen heb, of niet. Zoals ik het geval beschreef waren de begrippen omtrent de snelheid van het licht en van het geluid mijn uitgangspunt, begrippen die ik al had. Als het later zou blijken dat die begrippen foutief waren, moet ik ze herzien, als ik dit ontdek. Maar het denken verbindt de beschikbare begrippen op een zakelijke manier. Het resultaat kan dus best relatief zijn, het geldt voor mij. Maar dat is van geen belang voor het wezen van het denken, dat bestaat in het feit dat men de begrippen in hun onderlinge verhouding in overeenstemming brengt met de inhoud van die begrippen. Het resultaat van dat onderzoek is dat het denken 'zichzelf draagt', het heeft geen andere verklaring nodig. Alleen moet het, als we dit zeggen, ons duidelijk zijn, dat het hier niet gaat over het associatieve denken, waarmee we te maken hebben, als iets opduikt in ons bewustzijn. Denken aan iets houdt een heel andere manier van denken in dan wanneer we denken: $7 + 5 = 12$. Maar hier moeten we ook duidelijk inzien, dat we lang niet altijd denken: $7 + 5 = 12$, wanneer we de woorden uitspreken. Automatisch herhalen wat we een keer hebben geleerd is ook geen denken. We kunnen ons voorstellen dat iemand zegt $a^2 + b^2 = c^2$. Iemand

vraagt de betrokkene waarom hij van die mening is, en dan antwoordt hij misschien dat hij dit heeft geleerd op school. Dit antwoord houdt de mogelijkheid in, dat hij zich vergist. Maar dan gaat hij moeizaam driehoeken construeren en hij denkt daarbij aan de omstandigheden die hier van kracht zijn, en dan ziet hij de waarheid in. Als hij dan die formule herhaalt en men hem nu zou vragen waarom hij van die mening is, dan zou zijn antwoord moeten zijn: ik ben het niet van mening, ik heb het ingezien.

Het denken heeft dus behalve zichzelf niets nodig om het te verklaren. We kunnen zeggen: het is een deel van de werkelijkheid, een slip ('Zipfel') van de werkelijkheid, die zichzelf draagt.

HOOFDSTUK 4.

Het denken komt tot stand door ons zelf, de inhoud van onze waarnemingen is bepaald, die komen van buiten. Daarom zijn we vertrouwd met ons denken, ook vóór we begonnen zijn er over na te denken; wij leven dikwijls in het vertrouwen dat we ons kunnen bedienen van het denken, vóór we hebben geprobeerd het waar te nemen. Met al het overige is het anders gesteld. Wat we nu de inhoud van onze waarnemingen noemen, is niet alleen alles wat we waarnemen met onze lichamelijke zintuigen. Het zijn ook onze gevoelens en impulsen tot onze handelingen. Voor onze gevoelens gebruiken we soms het woord passies. Passies zijn hartstochten. Tegenover onze passies zijn we passief, we zijn er aan onderworpen. Daarom kunnen we onszelf afvragen waarom we voelen op de manier, waarop we dit doen. Dus horen de gevoelens tot de waarnemingen. We hoeven ons niet meer af te vragen waarom we denken $a^2 + b^2 = c^2$ als we dit werkelijk denken en het niet alleen automatisch herhalen van vroeger. Op welke manier kunnen we nu de inhoud van onze waarnemingen begrijpen? Dat wordt de volgende vraag. Wat betreft onze waarnemingen in het algemeen zijn we om te beginnen wat met een term uit de filosofie wordt genoemd: naïeve realisten: wat we waarnemen is werkelijkheid, zoals we het waarnemen. De vragen komen in ons op omtrent de afzonderlijke, concrete waarnemingen. Waarom regent het juist nu? Waarom werd ik vandaag wakker in een slecht humeur en was het verder de hele

kennis van de hand gewezen en in 'Kritik der reinen Vernunft' is het een resultaat, dat we in de buitenwereld misschien vaag een 'Ding an sich' kunnen onderscheiden, dat we kunnen weten dat er zo iets bestaat als een overigens onbekende X. Als Rudolf Steiner die meningen allebei van de hand heeft gewezen, ligt de weg voor hem open voor zijn eigenlijke werkzaamheid in het openbaar. Dat verklaart de uitdrukking: de 'Filosofie van de vrijheid' is een keerpunt in het leven van Rudolf Steiner. Toen hij het boek schreef, was hij 32 jaar. Hierna kon hij nog ruim 31 jaar werken.

Na de uitgave van 'de vrijheidsfilosofie' voelde Rudolf Steiner zich geïsoleerd in Weimar. In een brief van 23-12-1894 zegt hij, dat hij zich 'vollständig kaltgestellt' voelt, en hij zegt dat zijn chef hem heeft vergeleken met Socrates, die de mens verleidt door hen dingen te vertellen waarvoor hun oren niet rijp zijn. Zoals ik al eerder heb verteld, gaat hij in 1897 in Berlijn wonen, waar hij, ondanks het feit dat hij contact had met veel mensen, zich eenzaam voelde. Ondanks het feit dat hij tot op zekere hoogte erkend werd, werd hij zo weinig begrepen, dat hij moest vragen: 'Moet men verstommen?' In plaats van te verstommen overwon hij de weerstand en breidde hij zijn werkterrein uit. De 'Filosofie van de vrijheid' bevat de kiem tot alle mogelijke dingen, die nu tot ontwikkeling komen.

Laten we eens het gedachte-experiment doen, dat we met het weten, waarvan we heden in het bezit kunnen zijn, worden verplaatst naar Berlijn in het jaar 1900. We zijn immers veel knapper dan de mensen uit die tijd, omdat we in ons hoofd namelijk alles hebben wat die mensen niet hadden. Maar nu, in 1900 leren we de 'Filosofie van de vrijheid' kennen en lezen het werk met begrip. 'Dat boek roept om een sociale vernieuwing,' zeggen we dan. 'Als samenwerking iets is wat bij de ontwikkeling van de mens hoort, zoals hij zegt, dan moeten we de machtsverhouding van de maatschappij veranderen. We moeten macht veranderen in samenwerking. Dat willen de socialisten ook, dat zeggen ze tenminste; maar hun filosofie wordt immers toch een nieuw soort onderdrukking, als hij gerealiseerd wordt in het dagelijks leven. Zou men na dat boek gelezen te hebben, niet met succes kunnen streven naar iets in de trant van een socialistisch individualisme of een individualistisch socialisme?' – Vele jaren later werkte Rudolf Steiner

terugkeer tot het aristotelisme, een rationeel empirisme, maar met een toevoeging, die pas mogelijk was in de tijd na Descartes: Aristoteles kon niet, zoals Steiner, de werkzaamheid in het actieve ik schilderen, dat *leeft* in het denken.

Als ik me veroorloof de uitdrukking aristotelisme te gebruiken dan moet ik eraan toevoegen dat die niet alleen is uitgebreid, maar ook in enkele opzichten herzien. De heftige confrontatie met teleologische begrippen in hoofdstuk 11 is een confrontatie met de Aristoteles, die het als juist beschouwde om aan te nemen dat er doeleinden in de natuur lagen, niet alleen in de handelingen van de mens.

PERSPECTIEVEN.

Dat Rudolf Steiner vanaf het jaar 1900 spreekt over inzicht in een bovenzinnelijke wereld ligt precies in het verlengde van de fundamentele gedachten in de 'Filosofie van de vrijheid'. Men hoeft zich niet te laten weerhouden de weg naar de geestelijke waarnemingswereld te betreden als men de gedachten in het filosofische werk in zich opgenomen heeft, zegt Steiner in de uitgave van 1918. Met de uitgave van de 'Filosofie van de vrijheid' hebben we daarentegen, zo niet een breuk (in geen enkel opzicht) dan toch een keerpunt in Rudolf Steiners werkzaamheid. Met dat boek heeft hij vaste voet in de wereld gekregen en zichzelf gevonden, zodat hij de kracht heeft tot een veel meer naar buiten gerichte bijdrage in het culturele leven dan wat hij vóór die tijd kon presteren. Samenvattend kunnen we zeggen: Rudolf Steiner heeft wat hemzelf betreft de twee belangrijkste vragen uit zijn kinderjaren en zijn jeugd beantwoord, doordat hij zo duidelijk heeft gezien dat hij het ook kan uitspreken, op een manier dat iedereen het kan begrijpen, dat wij in ons binnenste een werkelijkheid hebben en dat we geest aantreffen in de buitenwereld.

Wat hem zelf betreft, heeft hij vaste voet in de wereld gekregen, om die uitdrukking te herhalen en daardoor is hij ook in de gelegenheid gesteld om in een filosofische vorm Kants gedachten omtrent de grenzen van de kennis van de mens van de hand te wijzen.

In het geschrift 'Träume eines Geistersehers' uit het jaar 1766 heeft Kant met Swedenborg als voorbeeld een eventuele bovenzinnelijke

ochtend?

Als we vragen stellen aangaande de dingen die we waarnemen, komen we al gauw tot de ontdekking dat we ze niet zonder meer kunnen opvatten op de manier waarop ze er op het eerste gezicht uitzien. Een Griekse filosoof kwam eens tot de ontdekking dat de maan groter was dan de Peloponnesus. De dingen vertonen zich aan ons in een omvang, die onder meer wordt bepaald door de afstand. De meeste mensen vinden honing zoet, anderen bitter. We moeten constateren, dat de dingen die we waarnemen een subjectieve kant hebben.

Met het bovenstaande referaat ben ik vooruitgelopen op iets, dat niet direct in het begin van het hoofdstuk staat. Dit heb ik gedaan om de lezers door middel van een bepaald voorbeeld attent te maken op de strenge compositie van het boek. Ik kan me voorstellen dat iemand die deze regels leest, geen bezwaar maakte, toen hij las wat ik heb geschreven. Maar nu vraag ik: heb ik het recht de uitdrukking subjectief te gebruiken? Heb ik dat begrip uitgelegd? In het hoofdstuk zelf staat er eerst een verklaring van de begrippen subjectief-objectief. Er heeft zich een tendens voorgedaan om de fundamentele kennistheoretische vraag te stellen in de vorm van de vraag of het mogelijk is van het subjectieve naar het objectieve te komen, of het mogelijk is de splitsing subjectief-objectief te overwinnen. Maar we moeten die vraag niet stellen, vóór we de begrippen subject en object nauwkeuriger hebben beschreven en dat doet Steiner in het begin van het hoofdstuk.

Het eerste wat ter sprake komt in hoofdstuk 4 is het feit, dat begrippen en ideeën afkomstig zijn uit het denken, maar na een waarneming komen; het is echter niet zo dat we die begrippen en ideeën kunnen afleiden van die waarneming. Ik zie een beweging en ik denk dat die een oorzaak moet hebben. Het begrip oorzaak kunnen we niet afleiden van de waarneming. Het denken en de waarneming ontmoeten elkaar in het bewustzijn van de mens en we kunnen al gauw inzien dat het bewustzijn van de mens zelfbewustzijn moet zijn, omdat het denkend bewustzijn is. Het denken kan van zijn eigen activiteit het voorwerp van zijn beschouwing maken. Degene die denkt voelt zich dan als het subject die zijn plaats inneemt tegenover de activiteit die hij tot object maakt via zijn beschouwing. Hier is het nu van beslissende betekenis dat we ons voelen als het subject, omdat we kunnen denken. Het denken

brengt ons de begrippen subject en object tot bewustzijn. Daarom zegt men: 'Het denken ligt aan gene zijde van subject en object'. En we hebben begrepen, waarom het het beslissende punt is dat we in de eerste plaats het denken onderzocht hebben. Omdat we de dingen in de juiste volgorde hebben beschouwd, kunnen we tot het belangrijke inzicht komen: 'Het subject leeft bij de genade van het denken'.

Nu gaan we iets behandelen dat al eerder ter sprake is gekomen, het beschouwen van onze waarnemingen, waarvan we hebben gezegd dat ze tenminste een subjectieve kant hebben. Als we dit inzien, hebben we al het naïeve realisme verlaten, maar vermoedelijk alleen tot op zekere hoogte, waarschijnlijk niet consequent in alle opzichten. Als we het hebben over naïef realisme, is dat niet minachtend bedoeld. Naïef betekent hier het oorspronkelijke waarover we niet verder nagedacht hebben: we kunnen immers zien dat de dingen zijn zoals ze zijn. De bloem is rood, omdat ik zie dat hij rood is. Maar we lezen dat er mensen bestaan die kleurenblind zijn en dat feit leert ons dat we de dingen op verschillende wijze zien. Dus weten we tenminste in theorie dat de dingen nog niet hoeven te zijn zoals ze aan ons verschijnen.

Nu krijgen we een ingewikkelde behandeling van de vraag omtrent onze mogelijkheden om tot inzicht te komen, hoe de dingen die we waarnemen in werkelijkheid zijn. Het ziet er naar uit dat de hele wetenschap van die tijd het er over eens was, dat er dingen bestaan in de wereld, dat die onze zintuigen beïnvloeden, en dat die invloeden onze belevenissen veroorzaken. Die theorie treffen we aan in veel variaties. Steiner behandelt de theorie grondig en wel met een vernietigende kritiek en het deel van het hoofdstuk dat het eigenlijke thema ervan behandelt, eindigt zonder resultaat.

In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat we door het denken te onderzoeken met behulp van het denken het wezen van het denken kunnen begrijpen. In dit hoofdstuk zien we dat door onze waarnemingen te onderzoeken op basis van de inhoud van die waarnemingen de verhouding van de waarnemingen tot de werkelijkheid ons niet duidelijk wordt. De lezer heeft ingewikkelde gedachtegangen gevolgd. Die hebben niet tot een resultaat geleid.

We kunnen ons afvragen waarom Rudolf Steiner zoveel energie gebruikt om die theorieën te weerleggen die hij dan toch moet laten

maakt wat het is. Dat zegt Aristoteles. Dat zegt Kant inderdaad ook, maar met de belangrijke wijziging dat wij het ding om zo te zeggen die vorm opdringen. De begrippen zijn in de eerste plaats onze begrippen. En Kant kan hiervoor een argument aanvoeren. Aristoteles leefde vóór het tijdperk waarin de splitsing tussen subjectief en objectief plaats vond. Kant is een van de belangrijkste vertegenwoordigers van die splitsing. Kant zegt: 'Iedereen die denkt, moet zeggen: ik denk.' Maar dit 'ik denk' zweeft als het ware op de achtergrond, het begeleidt al het overige, wat in het bewustzijn verschijnt. Het denkende ik voegt de verspreide waarnemingen samen, ordent ze. En wat dat denkende ik is, daarin kunnen we geen inzicht krijgen. De uitdrukking dat het zweeft op de achtergrond is bijzonder treffend. Door dat ik wordt het grote aantal/de veelheid aan waarnemingen samengevat. Nu moeten we het ons niet te gemakkelijk maken. Laten we Kant zelf aan het woord komen. 'Een verstand dat in het bezit is van een zelfbewustzijn waardoor de veelheid in de waarneming gelijktijdig gegeven zou zijn, een verstand met een voorstelling, waarbij de objecten van die voorstelling gelijktijdig zouden bestaan, zou geen behoefte hebben aan een bijzondere synthese van de veelheid tot een eenheid van het bewustzijn, de synthese, die het verstand van de mens, dat alleen denkt, niet waarneemt, nodig heeft.'

Hier tegenin zegt Steiner: 'Jawel, het verstand van de mens denkt niet alleen, het neemt ook waar, of liever gezegd, het *kan* ook waarnemen.' Het neemt waar bij het intreden van de uitzonderingstoestand. Als het denken zijn eigen activiteit waarneemt, ontdekt die dat dat denken een deel van de werkelijkheid is. 'Het denken ligt buiten subject en object' hebben we vroeger al eens geciteerd. Hiermee is de splitsing tussen subject en object, die we bij Kant aantreffen, opgeheven.

We zien de wereld zoals hij is, dat is tenslotte het resultaat van onze gedachtegang. Het Kantianisme is overwonnen: de begrippen zijn de begrippen van de dingen zelf vóór ze door ons inzicht onze begrippen worden. Het begrip leeuw bestaat in werkelijkheid, het is niet onze uitvinding.

Wij hebben ons vroeger afgevraagd of Steiner in de 'Filosofie van de vrijheid' de wetenschap verder heeft gebracht. Dit heeft hij door het Kantianisme te overwinnen, zoals we hier hebben geschetst. Dat is een

houdt in dat het het vuur blust. We kunnen niet ontsnappen uit de gevangenis van onze begrippen zoals onze natuurwetten en de alles overkoepelende begrippen, die hij categorieën noemt, zoals oorzaak en gevolg. De begrippen geven ons een veilig gevoel, we bewegen ons veilig met die begrippen; maar het zijn slechts onze begrippen, ze houden ons weg van de eigenlijke werkelijkheid. De naam kriticisme verklaart, dat er sprake is van een kritische bezinning op het niveau van ons inzicht: we kunnen iets inzien, wetmatigheden, maar niet alles, niet het wezen van de dingen.

In de 'Kritiek der reinen Vernunft' zegt Kant: 'waarnemingen zonder begrippen zijn blind, begrippen zonder waarnemingen zijn leeg'. De filosofie van Rudolf Steiner bevestigt het eerste en bestrijdt het tweede. Dat de waarneming zonder begrip blind is, betekent dat het pas het begrip is dat ons überhaupt vertelt, wat we waarnemen: het een of ander verschijnt in ons gezichtsveld. Met behulp van het begrip dat we hebben, identificeren we het en herkennen we in het waargenomene een hond. Op het ogenblik dat ik 'hond' zeg, moet ik al het begrip hond hebben. Het lijkt dan misschien alsof het begrip eerder komt dan de waarneming. Maar Kant zegt dat, wat de tijd betreft, de waarneming eerst komt. Dat is een aristotelisch element. Rudolf Steiner zegt hetzelfde in de 'Filosofie van de vrijheid'. We hebben eerder geleerd dat iets dat er zodanig uitziet en zich zodanig gedraagt, een hond is. Toen wij als klein kind voor het eerst een hond zagen, wisten we niet al van te voren dat dit een hond was.

Iets in onze kennis komt echter niet uit onze ervaring. We horen een geluid en denken: dat moet een oorzaak hebben. 'Oorzaak' komt niet voor in onze ervaring, maar is een zuiver begrip. Ook hier is er overeenstemming tussen Kant en Steiner. Het verschil bestaat in het feit, dat Kant dit begrip op zich zelf leeg noemt. We gebruiken het om de inhoud van onze waarneming te ordenen, het voegt er niets nieuws aan toe. Steiner is van een andere mening. Hij laat gelden, dat het begrip een inhoud heeft. Hebben we middelen om in te zien wat het juiste is? Bij het doorlopen van de inhoud van de 'Filosofie van de vrijheid' hebben we die kwestie behandeld in hoofdstuk 5. Het is noodzakelijk dat we hierop nu, in dit nieuwe verband op terugkomen.

Het begrip is de vorm van het ding, het is hetgeen wat van het ding

liggen. Een voor de hand liggend antwoord op die vraag is dat die theorieën alle in hoge mate de filosofie, de fysica en de fysiologie beheersten. Maar hierbij komt nog, dat het zozeer voor de hand ligt om aan te nemen, dat er dingen zijn, die onze zintuigen beïnvloeden en dat de afbeeldingen van onze waarnemingen tot stand komen doordat er die invloed op wordt uitgeoefend. We moeten de kwestie van alle kanten bekijken om onszelf te weerleggen.

Als we de lezer moeten vragen om zichzelf te weerleggen, zullen we de gedachtegang hier alleen in ruwe trekken weergeven. Want wat Rudolf Steiner ruim 100 jaar geleden tegensprak grijpt nu overal om zich heen, daar het vrijwel algemeen wordt geaccepteerd, dat we de wereld niet beleven zoals hij is, maar dat we alleen iets subjectiefs beleven, iets dat 'in ons bewustzijn is'. Allen die een gewone openbare school hebben doorlopen, hebben geleerd, dat kleuren, geuren en smaak in werkelijkheid niet bestaan. In de atoomwereld van vandaag bestaan die eigenschappen niet. Natuurlijk zijn er fysici en filosofen die dit heel geraffineerd kunnen interpreteren. De meesten vatten het zonder meer letterlijk op. En die worden getroffen door Rudolf Steiners kritiek. De gedachtegang is diepgeworteld. Aan de ene kant lijkt hij niet redelijk, aan de andere kant kunnen we hem niet goed buiten beschouwing laten. Daarom is het vandaag de dag nuttig het karwei op zich te nemen om de kritiek in details te begrijpen. Hier volgt nu alleen een korte schets van Rudolf Steiners argumentatie.

In de buitenwereld bevindt zich een ding dat onze zintuigen beïnvloedt. Vanuit het zintuig, bijvoorbeeld het oog, worden er via de zenuwen bepaalde prikkels naar de hersens gezonden, en in de hersens ontstaat een afbeelding van het ding en die afbeelding wordt weer op de wereld geprojecteerd, en we geloven dat wat 'in ons' is, in de wereld is. Naar aanleiding hiervan zegt Steiner nu, dat men er bij deze argumentatie vanuit gaat dat men de zintuigen en het zenuwstelsel opvat in de zin van het naïeve realisme. Die zijn dan werkelijk, terwijl de dingen waardoor ze beïnvloed moeten worden, onze voorstellingen zijn. Verder maakt Steiner de tegenwerping dat de gedachtegang een sprong inhoudt. Er

staat dat het voorstellingsbeeld ontstaat in de hersens. Hiermee wordt niet verklaard hoe fysiologische processen bewustzijnsbeelden zouden kunnen laten ontstaan.

HOOFDSTUK 5.

Dit hoofdstuk is het belangrijkste van het eerste deel van het werk. De hoofdstukken 6 en 7, waarmee het eerste deel eindigt, kunnen we beschouwen als een vervolg van hoofdstuk 5 en dit hoofdstuk legt de grondslag tot het hoogtepunt van het tweede deel dat we al in hoofdstuk 9 aantreffen.

Het hoofdstuk begint met een hernieuwde behandeling van het probleem uit het vorige hoofdstuk. Dit bevatte een kritiek van de opvatting, dat we niet de dingen zelf beleven, maar onze voorstellingen van de dingen. De argumenten die men omtrent dit gezichtspunt in het algemeen aanvoert, werden verworpen. Maar het kan immers gebeuren dat men verkeerd argumenteert voor iets, dat ondanks het feit dat de argumentatie niet steekhoudend is, toch juist is. Daarom moeten we de kwestie nogmaals onderzoeken, en nogmaals raken we op dood spoor. We zitten nog steeds gevangen in de subjectiviteit, het kritische idealisme, dat tot een bepaalde belevenis kan leiden: 'Ik ben ingesloten in de wereld van mijn voorstellingen en ik kan er niet uit komen'. Voor iemand die dit beleeft, wordt het hele bestaan een droom, ja een droom zonder een werkelijkheid die de inhoud van de droom zou moeten zijn en zonder een individualiteit, die droomt, zoals Steiner het aanhaalt met een citaat van Fichte. Het dualisme, dat in hoofdstuk 2 werd gekarakteriseerd, bereikt hier zijn hoogtepunt.

Tegenover de droom kennen we de waaktoestand, die ons uit de droom haalt. Ik droom bijvoorbeeld dat ik wijn drink en word wakker met gehoest. Fichte heeft de volgende opvatting van het droombeeld: we beleven dat we dromen en in die droom weten we dat er geen toestand bestaat die overeenkomt met het wakker zijn. De gewone toestand, de waaktoestand zou een droom zijn zonder mogelijkheid om wakker te worden.

Iemand die zo iets zegt, ziet over het hoofd dat er werkelijk iets bestaat dat wakkerder is dan de waarneming binnen de gewone bewustzijnstoestand, en dat iets is het denken.

we zeggen dat het aristotelisme van de late middeleeuwen door de toonaangevende persoonlijkheden als verstijfd wordt ervaren. Door Descartes krijgt de filosofie dan een nieuwe impuls. Doordat zijn blik naar binnen gericht is, naar het denken ontstaat er een nieuwe, verzwakte vorm van het platonisme; de technische naam wordt rationalisme. Maar de blikrichting verandert nog een keer en in de achttiende eeuw ontstaat er, naast de verschillende soorten van populaire filosofie uit de tijd van de Verlichting, een radicaal empirisme. De werkelijkheid komt overeen met onze waarnemingen. Ideeën of begrippen kunnen we geen werkelijkheid toekennen, zelfs geen vaste functie in de vorm van middelen in een proces om tot inzicht te komen. Vanuit een zakelijk oogpunt gezien kunnen we er eigenlijk niet aan twifelen dat het empirisme het sterkst staat. Maar op de manier waarop het door Hume tot ontwikkeling wordt gebracht, leidt het tot een scepticisme, dat we bijna niet kunnen vermijden, hoe absurd het ook lijkt in zijn consequenties: als de werkelijkheid identiek is met de ervaring en verder niets, kunnen we niets anders weten dan wat we ervaren. De toekomst hebben we niet ervaren. Hoe zullen de dingen in de toekomst plaats vinden? Hoe zouden we dat kunnen weten? Wordt het vuur aangewakkerd, als we water op de vlammen gooien? Dat water tot op de dag van vandaag het vuur heeft uitgedoofd, garandeert toch niet dat het dit ook in de toekomst zal doen evenmin garandeert het feit dat de intercity naar Amsterdam tot op de dag van vandaag iedere dag om 15.27 uur is vertrokken, een garantie zou zijn voor de dienstregeling in de toekomst. Het is toch best mogelijk dat die trein morgen niet om 15.27 uur vertrekt. Waarom zou het in hogere mate vaststaan, dat water het vuur morgen uitdooft? Vermoedelijk zullen de meeste mensen zeggen dat dit twee verschillende dingen zijn. Maar het is niet zo eenvoudig om te zeggen waarin dit verschil zou moeten bestaan. Hier brengt Kant een van de belangrijkste omwentelingen in de geschiedenis van de filosofie teweeg. Hij noemt zijn filosofie criticisme, het is een eigenaardig soort aristotelisme. Kant laat gelden dat wij nu eenmaal de werkelijkheid begrijpen met behulp van de begrippen die we hebben. Als we water op het vuur gooien en dit dan oplaait en zich verspreidt, ja dan moeten we heel gewoon zeggen dat hetgeen waarvan we dachten dat het water was, geen water was. Want het begrip water

die alles *wil* betwijfelen. We kunnen afwachten wat het leven met zich meebrengt. Iemand die tevreden is heeft de filosofie niet nodig. Maar de onzekerheid doet zich bij de verschillende mensen op verschillende manieren voelen. Daarom moet de individuele mens vragen, of er iets is, waar hij of zij op kan bouwen, als de onzekerheid zich in de een of andere gedaante heeft voorgedaan. Zijn uitgangspunt komt dus overeen met dat van Descartes, maar het staat dichterbij het praktische leven. Maar ook voor Steiner wordt het een kentheoretisch uitgangspunt, en op de manier waarop het wordt behandeld in de 'Filosofie van de vrijheid', komt het overeen met de vraag in de dissertatie. Op deze wijze heeft Steiner zijn werk een plaats gegeven in de stroom waarin Descartes de filosofie heeft geleid. Maar die stroom is toch ook een voortzetting van de grote hoofdstroming die leidt tot de grote filosofie in de vorm waarin we die door de hele geschiedenis heen tegenkomen. De grote fundamentele vraag in de filosofie gaat over de verhouding tussen waarneming en denken. Die vraag vinden we vanaf de Griekse filosofie. Descartes voegt er in zijn behandeling van dit probleem iets nieuws aan toe. Uit de Griekse filosofie hebben we de drie hoofdstromingen, die we moeten beschrijven op grond van de verhouding tussen wat we waarnemen en wat we denken; de ideeënleer van Plato, de inhoud van de gedachten is de ware werkelijkheid, het materialisme of empirisme, stoofsmiden opvatting die tenslotte leidt tot het sofisme, b.v. bij Protagoras wat we zonder meer ervaren, is de enige werkelijkheid, of als inhoud van onze belevenissen, of in de vorm dat we het bestaan van een vaste materie ervaren, Demokritos.

En tenslotte de derde stroming: met onze ervaringen als uitgangspunt komen we tot een geestelijke werkelijkheid; maar de volle werkelijkheid bevat beide elementen, bestaat uit dingen die vorm en stof bevatten, iets algemeen en iets individueel. Dat is de filosofie van Aristoteles. De filosofie die door Aristoteles wordt geïnaugureerd zet Rudolf Steiner voort.

We kunnen de drie stromingen door de tijden heen volgen. In de middeleeuwen strijden het platonisme en het aristotelisme om de overmacht, in de vroege middeleeuwen heerst het platonisme, Thomas van Aquino verplaatst het zwaartepunt in de richting van het aristotelisme. Als we ons beperken tot de grote lijnen, kunnen

We begonnen met de inhoud van de wereld die we waarnemen te onderzoeken, zonder de juiste eerste vraag te stellen, die had moeten luiden: hoe is de verhouding van het denken tot onze waarnemingen. We moeten nu het naïeve realisme bekijken in het licht van de resultaten, die we in hoofdstuk 3 bereikten. De fout in het kritische idealisme was dat dit zich genoodzaakt ziet om het naïeve realisme te verwerpen, maar desalniettemin op een inconsequente manier iets ervan vasthoudt.

We preciseren daarom waar het in het naïeve realisme om gaat: we nemen de dingen waar zoals ze zijn. We zeggen dat er een rode bloem in een vaas op tafel staat, en we kunnen dit zeggen omdat we haar immers zien. Die is daar, of we haar nu zien of niet, en wat we denken over de bloem en de vaas is iets, dat wij eraan toevoegen, dat is alleen in ons. Volgens deze redenering zou de wereld kant-en-klaar zijn in al zijn substanties en krachten zonder het denken van de mens. En Steiner stelt nu de beslissende vraag: 'Met welk recht verklaren jullie, dat de wereld kant-en-klaar is zonder het denken?'

Op dit punt zal de kritische lezer zijn lectuur plotseling onderbreken en tegen de schrijver zeggen: 'Luister eens, jij wilt ons iets vertellen en nu vraag je, met welk recht we een andere mening hebben dan jij. Jij moet bewijzen wat je zegt. Dit is geen faire manier van argumenteren.'

Die tegenwerping houdt geen steek, want Rudolf Steiner argumenteert niet. Hij wil, zoals de kritische lezer ook zei, vertellen. Hij wil dat de mensen hun ogen goed gebruiken. Kijk eens om je heen! roept hij ze toe. Met zijn schijnbaar onterechte vraag wil Rudolf Steiner zijn lezer wakker schudden, hij wil dat hij inziet, dat hij, de kritische lezer (die hier dezelfde is als de naïeve realist of de kritische idealist) iets heeft verondersteld dat geen steek houdt, dat het denken buiten de werkelijkheid ligt. Hier moeten we de opmerking plaatsen, die in hoofdstuk 3 naar voren is gebracht: 'Het ligt in de bijzondere natuur van het denken, dat degene die denkt, het denken vergeet terwijl hij het in de praktijk brengt. Niet het denken houdt hem bezig, maar het voorwerp van zijn denken, dat hij bekijkt. Het eerste wat we waarnemen omtrent het denken, is dus dat het het element in ons gewone normale geestesleven is, dat niet waargenomen wordt.' Hier, in hoofdstuk 5, horen we vervolgens, dat we ook hier moeten letten op de betekenis van

het denken in zijn ontmoeting met de waarneming. Door ons denken voegen we begrippen toe aan hetgeen we waarnemen, en die begrippen zijn niet onze begrippen, zoals we tot nu toe onterecht hebben aangenomen – ze horen daarentegen tot het ding zelf, ze zijn een deel van de werkelijkheid.

Wat er nu volgt zijn eerder concentratieoefeningen dan argumenten.

We komen tot de ontdekking dat de volle werkelijkheid bestaat uit waarnemingsinhoud + begrip, dat het begrip van de leeuw hetzelfde is als het wezen van de leeuw zelf.

Een ding leren kennen is het begrip ervan vinden, dat we vanwege onze organisatie niet ontvangen op hetzelfde ogenblik dat we het zien, maar pas later.

Rudolf Steiner construeert twee hypothetische wezens, bij wie de waarnemingen in een andere verhouding staan tot de begrippen dan bij de mens. Op die manier wil hij de kennis/het inzicht van de mens aanschouwelijk maken.

In hoofdstuk 4 lezen we: 'Wij moeten ons voorstellen dat uit het niets een wezen met een volmaakt functionerende menselijke intelligentie zou ontstaan en tegenover de wereld zou komen te staan. Wat dit wezen dan gewaar zou worden, voordat het zijn denken aan het werk zou zetten, dat is de zuivere inhoud van de observatie/waarneming. De wereld zou voor dit wezen dan louter en alleen een onsamenhangend aggregaat van *gewaarwordingobjecten* zijn: kleuren, klanken, tast-, warmte-, smaak- en reuksensaties... Dit aggregaat is de inhoud van de zuivere waarneming, waaraan iedere gedachte ontbreekt'.

In hoofdstuk 5 ontmoeten we een ander wezen, een wezen dat de waarneming en de inhoud van het denken niet op verschillende momenten ontvangt. 'Het getuigt van een heel willekeurige, op toevalligheden afgaande zienswijze om van een waarnemingsbeeld dat zich op een bepaalde tijd vertoont te zeggen: *dat* is de zaak. Evenmin is het correct om alle waarneembare eigenschappen voor "de zaak" te houden. Het zou best mogelijk zijn, dat een geest tegelijk met de waarneming en verbonden daarmee ook het begrip zou ontvangen. Een dergelijke geest zou helemaal niet op het idee komen het begrip te beschouwen als iets dat niet bij de zaak hoort. Hij zou het begrip een met de zaak onlosmakelijk verbonden bestaan moeten toeschrijven'.

ondersteuning van wat de laatste zin van het werk wordt: 'Wij moeten ons invoelend tegenover de idee kunnen plaatsen, anders worden wij door haar geknecht.'

De plaats van het werk in de geschiedenis van de filosofie.

De filosofische schrijver schrijft niet in een leegte alsof hij zonder meer zijn gedachten wilde mededelen. De filosofie heeft haar problemen, de filosofie is een vak, en het filosofische werk moet onder andere ook beoordeeld worden vanuit een vakkundig gezichtspunt. We zullen daarom proberen om de 'Filosofie van de vrijheid' te plaatsen in het vakkundige verband van het werk. Alleen door een dergelijke plaatsing kunnen we zien, of het de wetenschap bevordert, ja of het redelijk is om die vraag te stellen op grond van de premissen van het werk zelf. Als de ondertitel van het boek luidt: 'Een moderne wereldbeschouwing', dan kunnen we uit de omstandigheid, dat er op niet mis te verstane wijze wordt verwezen naar de evolutieleer van het Darwinisme en Häckelianisme, opmaken dat Rudolf Steiner in dat zeer belangrijke opzicht was verankerd in zijn (eigen) tijd. Het werk verwijst naar het leven in God; maar wil laten zien dat dit plaats vindt in overeenstemming met de mogelijkheden die gelegen zijn in die moderne evolutieleer, niet in conflict daarmee.

Maar het werk is ook 'modern' in een belangrijker opzicht. In het algemeen wordt Descartes de grondlegger van de moderne filosofie genoemd, zonder twijfel met recht. De reden hiervan is gelegen in de manier waarop hij zijn onderzoek begint. Hij vraagt of wij kunnen komen tot een zeker weten. Dit is een noodzakelijke vraag, omdat we zo vaak achteraf hebben moeten inzien, dat we ons vergist hebben. Hij begint daarom met wat hij de methodische twijfel noemt. We stellen kritische vragen bij alles, waarvan we het eerste ogenblik hebben aangenomen dat het waar was. In zijn dissertatie vraagt Rudolf Steiner dienovereenkomstig of we kunnen komen tot een onvoorwaardelijke kennis, en hij beantwoordt de vraag bevestigend. De kennistheorie is in dit geval de eerste wetenschap.

In het voorwoord bij de tweede druk vraagt Rudolf Steiner of er iets is waarop we kunnen bouwen, als het leven ons in twijfel en onzekerheid heeft geleid. De vraag is niet zo abstract als bij Descartes,

waarnemen'. Als we dus een stoel zien, moeten we eigenlijk zeggen, dat er sprake is van twee stoelen, ons beeld van de stoel en de stoel zelf. Op grond van die bewering kunnen er ingewikkelde vragen ontstaan over het aantal dingen in de kamer, als er meerdere mensen bij elkaar zijn. Voor Steiner zijn dit spitsvondige vragen en hij verwerpt de hele manier van vragen, vanuit zijn gedachtegang: als we een stoel zien en inzien dat het een stoel is, kunnen we in geen geval met recht over twee stoelen spreken, maar alleen over de ene stoel, die we zien en waar we over denken, we moeten ons alleen realiseren, dat het bij de hele stoel hoort, dat de waarneming aangevuld wordt met het begrip dat bij de stoel hoort.

Belangrijker dan het bovenstaande is misschien de vraag hoe we het bewustzijn van andere mensen kunnen benaderen, andermans psyche. Rudolf Steiner laat gelden dat ons eigen bewustzijn, wanneer we samen met andere mensen zijn, voor een ogenblik wordt uitgeschakeld en het bewustzijn van de ander is in ons, maar dat vindt plaats in een wisselwerking die zo snel gaat dat die makkelijk aan onze aandacht ontsnapt.

TWEDE AANHANGSEL.

Een paar bladzijden, destijds de inleiding tot de eerste druk, maar die Rudolf Steiner nu, in 1918 minder belangrijk vindt, waarom hij ze nu, op een paar regels na, aan het eind van het boek plaats.

De verschillende wetenschappen hebben ieder hun afzonderlijk gebied van het leven, waarop ze behandeld worden. Er moet een wetenschap zijn die de verschillende wetenschappen samenvat in een totaalvisie, een dergelijke wetenschap moet 'organisch levend' zijn. De compositieleer bevat regels voor het werk van de componist. De componist moet de regels beheersen, dat beheersen van de regels veronderstelt kennis. Als een componist componeert, moet die kennis in dienst staan van het leven. In dezelfde zin moet de filosofie een kunstzinnig gebruik van wetenschappelijke ideeën worden als materiaal en van een wetenschappelijke methode als wetenschappelijke techniek voor de filosofie in de vorm van een begripskunst. 'Alle werkelijke filosofen waren begripskunstenaars' staat er, dat kan dienen ter

Via onze waarnemingen ontvangen we een deel van de werkelijkheid. Via ons denken verbinden we dat deel met de rest van de werkelijkheid. Als we inzien, dat een gebeurtenis een oorzaak heeft, betekent dit, dat een wetmatigheid zich aan ons *vertoont* in ons denken. Wij construeren die wetmatigheid niet.

De werkelijkheid verschijnt voor ons doordat we twee 'helften' van die werkelijkheid samenvoegen, onze waarnemingen en het begrip. Dat geldt ook voor de werkelijkheid, die de individuele, bewuste mens zelf is, en de gehele gedachtegang kunnen we misschien het allerbeste illustreren door het volgende. Wij hebben een ik-gevoel en we hebben een ik-waarneming. Maar we weten ook dat dit aangevuld moet worden met iets anders: in ons ik-gevoel zijn we afgezonderd van de buitenwereld, door onze zelfkennis verbinden we ons met de wereld. Ik voel eventueel dat ik in mijn firma een bepaalde hogere functie zou moeten uitoefenen. Iemand anders vertelt mij, dat ik niet de nodige kwalificaties heb. Maar ik kan ook zelf wel zien, dat ik ze niet heb. Misschien word ik door sterke gevoelens verhinderd om tot zelfkennis te komen. Maar juist het inzicht dat de gevoelens de hinderpaal zijn, bevestigt dat zelfkennis in principe mogelijk is.

HOOFDSTUK 6.

Dit hoofdstuk rondt het vorige af. Sommige mensen zeggen, dat we de wereld niet kunnen leren kennen, omdat we niet de wereld zijn. Maar Rudolf Steiner zegt, dat we de wereld zijn. Als subject staan wij buiten de wereld. Maar subject en object vormen samen een eenheid, ze bepalen elkaar. Als 'wereldkenner' kan ik het element vinden dat die twee begrippen verenigt. Indien ik als individu eens oog in oog heb gestaan met een ding en heb ingezien wat het is door het begrip ervan te vinden: dat dier is een leeuw – en indien de waarneming dan eindigt, bewaar ik een voorstelling in mijn herinnering. Wat is de voorstelling? De Kantiaans getinte wijsgeren noemen de gehele inhoud van het bewustzijn voorstelling. Rudolf Steiner beschouwt het geïndividualiseerde begrip als voorstelling. De soort leeuw bestaat in de wereld en het begrip van de leeuw is hetzelfde als zijn wezen, dat ik ken als zoöloog. Maar in de vorm van een voorstelling loop ik rond met het

beeld van de een of andere leeuw, die ik heb gezien. Die voorstelling is subjectief. Ik spreek over mijn voorstellingen. Ik zou niet moeten spreken over mijn begrippen. Maar ik spreek over mijn ervaring, het totaal van het inzicht dat ik heb verworven in mijn ontmoeting met de wereld. Als ik veel beleef, maar het beleefde laat verdwijnen uit het bewustzijn zonder dat ik het me eigen heb gemaakt via het begrip, krijg ik weinig of geen ervaring. 'De toerist die gedachteloos rondtrekt en de professor die in abstracte denksystemen opgaat, zijn weinigen van beiden in staat veel ervaring te verwerven.'

Maar de mens is niet alleen een verstandswezen. Het verbindt zich met de werkelijkheid, omdat het gevoelens heeft, en omdat het gevoelens heeft oefent het invloed uit op de werkelijkheid en verandert die door zijn wil. Het gevoel is zelfs het middel waardoor de begrippen om te beginnen concreet leven krijgen.

Hoofdstuk 6 is een confrontatie met het denkbeeld van Kant aangaande het ding op zichzelf. 'Das Ding an sich', zoals de technische term luidt; we weten dat het bestaat, maar we kunnen het niet leren kennen volgens Kant. Uit het voorafgaande is gebleken dat we leven in een wereld die we kunnen leren kennen. Kants idee was van grote betekenis toen Steiner zijn werk schreef, en hij vond het noodzakelijk om uitvoerig op het geval in te gaan. In de filosofie is deze kwestie in onze tijd bij wijze van spreken niet actueel. We willen het hier daarom kort houden. Kant is van mening dat we alles wat we beleven moeten beschouwen als fenomeen, als iets dat zich vertoont, dat verschijnt. 'Erscheinung'. Er is dus iets, dat zich niet vertoont, niet verschijnt, dat verborgen blijft. Dat noemt hij het ding op zichzelf.

Rudolf Steiner beschouwt dit als een 'Unbegriff', een denkbeeld in de vorm van een denkbeeld, maar zonder inhoud. In het eerste deel van de 'Filosofie van de vrijheid' hebben we gezien dat we het wezen van een ding kunnen leren kennen, niet omdat dit aanwezig is in een andere wereld, waarvan we het bestaan kunnen aannemen, zoals gebruikelijk was in de vroege mystiek, maar als een deel van de wereld, waarin we leven en die we kennen. We hebben een monisme bereikt, een 'Diesseitigkeitsphilosophie'. In het kader van die filosofie kunnen we in tegenstelling tot Kant zeggen dat de mens het wezen van de dingen kan leren kennen.

tot de emancipatie van de vrouw in het sociale leven. Maar Rudolf Steiner vraagt niet naar de plaats van de vrouw in de maatschappij, net zo min als het zin heeft om te vragen naar de plaats van de man. Als de vrouwen vrij zijn, wordt hun plaats bepaald door het totaal van de prestaties van de verschillende vrouwen afzonderlijk. Het gaat om plaats van de vrouwen, niet van de vrouw in de maatschappij ... Het hoofdstuk eindigt met een beschouwing over de manier waarop we de vrije individualiteiten moeten begrijpen. Niet volgens de methode die we toepassen bij dingen: we vinden de begrippen met behulp waarvan we ze kunnen begrijpen op basis van ons denken. Nee, vrije individualiteiten begrijpen we op grond van hun eigen begrippen: we moeten hen begrijpen, zoals zij zichzelf begrijpen.

DE CONSEQUENTIES VAN HET MONISME.

Een monumentale samenvatting van het gehele werk. Het bereikt zijn hoogtepunt in de volgende woorden: 'De mens verenigt zich wanneer hij denkt met het gemeenschappelijk oerwezen dat alle mensen doordringt. Het van gedachte-inhoud vervulde leven in de werkelijkheid is tegelijkertijd het leven in God: Rudolf Steiner heeft geen definitie van God gegeven, geen theorie over Hem. Hij heeft laten zien, dat de wakkere mens op zodanig kan leven, met inzicht in de wereld dat we het moeten beschouwen als het leven in God. De mens die op die manier leeft zal geen impulsen tot zijn handelingen in een andere wereld zoeken, maar realiseren wat hij zich zelf ten doel stelt, op grond van deze wereld, in deze wereld.'

EERSTE AANHANGSEL.

Dit aanhangsel is opgenomen in de uitgave van 1918, niet omdat Rudolf Steiner vindt dat het in een organisch verband staat met het overige werk, maar omdat er filosofen waren, die dachten dat Steiner een paar vragen die ze stelden uit de weg wilde gaan als hij ze niet beantwoordde.

De kritische realisten (Eduard von Hartmann) zijn van mening 'dat we niet de dingen zelf zien, maar een afbeelding van de dingen

de keuze tussen optimisme en pessimisme is. Het pessimisme trad sterk op de voorgrond in het Duitse cultuurleven toen Rudolf Steiner zijn boek schreef. Een vroege representant van dit pessimisme was Schopenhauer; in de tijd van Rudolf Steiner was Eduard von Hartmann de toonaangevende figuur. Steiner sluit zich aan bij zijn opvatting dat het mogelijk is het rekensommetje op te stellen en de vraag te beantwoorden of de lust groter is dan de onlust of omgekeerd. Maar hij legt er de nadruk op, dat deze vraag helemaal niet de beslissende factor is voor de mensen, als ze de balans van hun leven opmaken. De vraag of hun wil sterk genoeg is om de tegenslagen die ze ondervinden te verduren, dat is de beslissende factor. Voor Ed. von Hartmann is de smart een kosmisch principe, hij gaat ervan uit dat het goddelijke wezen lijdt en dat het de taak van de mens is om Gods lijdensweg te verkorten. Rudolf Steiner heeft dienaangaande twee bezwaren tegen von Hartmann: de eerste, die ik al heb genoemd, dat het voor de mens helemaal niet van beslissende betekenis is wat het grootst is. De ander dat von Hartmann zijn rekensommetje gebruikt bij een metafysische theorie waarbij het doel van de mens in het leven wordt bepaald door een transcendentiaal wezen. Dit wezen is een postulaat dat van de hand gewezen moet worden.

HOOFDSTUK 14.

De mens is niet alleen een individu, hij hoort ook tot een bepaalde soort. En we kunnen ons afvragen of de kenmerken van zijn soort niet zo sterk zijn, dat er geen plaats meer overblijft voor de eigenlijke individualiteit. We horen tot een bepaald volk, een sociale klasse enz. Zijn de eigenschappen die we langs deze weg krijgen, niet zo uitgesproken, dat ze een ontplooiing van de individualiteit in de weg staan? Rudolf Steiner beantwoordt de vraag met een duidelijk nee. Het zijn allemaal voorbereidende factoren. De mens kan via die voorbereidingen zich ontwikkelen tot een individualiteit. Maar de soorteigenschappen en de krachten die een ontplooiing van de eigen individualiteit willen verhinderen zijn toch sterk. Niet in de laatste plaats is het nadelig voor de vrouwen, omdat haar plaats in de maatschappij wordt bepaald door het feit dat ze juist een vrouw is. Het hoofdstuk is een warme bijdrage

TWEEDE DEEL, ACHTSTE HOOFDSTUK.

Dit hoofdstuk is een samenvatting van het eerste deel van het werk waarbij de blik in de eerste plaats wordt gericht op de betekenis van het gevoel en de wil in het leven van de mens. Er zijn gevoelsmystici en wilsfilosofen, die in het gevoel, respectievelijk de wil een realistischer uitdrukking van de persoonlijkheid van de mens zien dan in het denken. Maar het is alleen voor de individuele mens zelf dat het er zo kan uitzien. Als het gevoel en de wil in alle opzichten werkelijk willen worden, moeten ook deze zielenkrachten, zoals al het overige, dat zich voordoet als een waarneming, een directe belevenis, aangevuld worden met de overeenkomstige begrippen. Alleen het denken geeft het gevoel en de wil de juiste plaats in het grote geheel van de wereld. Op zich zelf zijn gevoelsmystiek en wilsfilosofie twee soorten van naïef realisme en zij zijn inconsequente soorten van naïef realisme, doordat ze speciale soorten van belevenissen eigenlijk belangrijk noemen waarbij ze andere factoren van de werkelijkheid, die toch in dezelfde mate werkelijk zijn als de beide genoemde zielenkrachten negeren. Een bijzondere betekenis moeten we hier hechten aan de toevoeging bij de uitgave van 1918. Hier wordt de vraag gesteld om welke reden het lijkt alsof het denken de ziel uitdroogt in tegenstelling tot de beide andere zielenkrachten. En het antwoord luidt: als het denken ontsnapt aan de bewuste waarneming, blijft het abstracte over, het lijkt van het levende denken. We denken om resultaten te bereiken. Als we de resultaten die we bereikt hebben vasthouden, houden we vat aan 'het lijk', dat nu geen leven heeft. Iemand die leven in het denken ervaart, ervaart dat dit denken met licht en warmte in de werkelijkheid duikt. Want het denken dat dit kan, in de werkelijkheid duiken, doet dit met een kracht, die we geestelijke liefde moeten noemen. In het levende denken hebben zowel gevoel als wil hun plaats. En het denken geeft hun leven. Heeft Rudolf Steiner het er al eerder over gehad, om welke reden het voor ons terecht zou zijn om te spreken van 'levend denken'? Ja, dat die uitdrukking terecht is, blijkt al uit hetgeen in hoofdstuk 3 wordt gezegd over het verschil tussen het denken als kracht en de inhoud van het denken.

HOOFDSTUK 9.

In dat hoofdstuk wordt eindelijk het hoofdthema van het boek besproken: de vrijheid van de mens. Al het voorgaande was op dit hoofdstuk gericht en zonder dit hoofdstuk zou een voortzetting niet mogelijk zijn. We moeten onderzoeken of er zich in de reële mens die leeft in zijn lichaam, iets bevindt wat we vrijheid kunnen noemen. Het antwoord kunnen we alleen vinden, als we een mening hebben aangaande de verhouding tussen het denken van de mens en het lichaam als organisme. Veel impulsen tot handelen komen voort uit het organisme. Maar het denken is hiervan niet afhankelijk.

Het denken is een functie die we niet kunnen verklaren op basis van het menselijke organisme; in tegendeel, als het denken plaats vindt wordt het organisme teruggedrongen, de functies van het organisme worden vervangen door het denken. Het hongergevoel komt voort uit ons organisme. Het denken ontstaat niet in mij op dezelfde manier als de honger, in tegendeel, als ik wil denken, moet ik oppassen dat de honger zich niet op een storende manier laat gelden in het denkproces. Een ander voorbeeld: ik vecht tegen mijn vermoeidheid en houd mezelf wakker, zodat ik kan denken. Nog een voorbeeld: mijn tegenzin tegen het een of ander brengt mij in de verleiding een onrechtvaardig oordeel te vellen. Ik overwin mijn tegenzin en stel mij daardoor in staat om de situatie te zien, zoals hij is.

Nu is het juiste ogenblik aangebroken om te onderzoeken hoe onze handelingen tot stand komen. En we moeten ons eerst realiseren, dat er bij iedere handeling twee factoren in aanmerking komen: we willen het een of ander, we hebben een motief. Maar de mogelijke motieven hebben een verschillende werking op verschillende mensen overeenkomstig hun karakter. Iemand vraagt ons of we zin hebben om een wandeling te maken. De wandeling is dan het motief. Sommige mensen nemen dit voorstel aan, anderen slaan het af, afhankelijk van wat voor mensen het zijn. Karakterologische aanleg (of drijfveer, zoals Steiner ook zegt) en motief zijn de twee factoren, die zich hier doen gelden. Op welke manier dit plaats vindt moeten we zo nauwkeurig mogelijk onderzoeken.

de fantasie om de verschillende handelingen te ontdekken, waarbij we niet het resultaat op zich zelf beschouwen als datgene waar het om gaat, maar waarbij het resultaat werkelijk een uitdrukking is van intuïtie. Men zou de indruk kunnen krijgen dat de filosofie van vrijheid, die Rudolf Steiner uiteenzet niet in overeenstemming kon zijn met de biologische ontwikkelingsleer. Hoe zou de mens als geestelijk vrij wezen zich ontwikkeld hebben uit primitievere voorouders, indien de ontwikkeling heeft plaats gevonden, zoals Darwin en Hæckel die beschrijven in hun werken? (Rudolf Steiner zegt, dat hij het eens is met de centrale idee in de ontwikkelingsleer, maar is verder van mening dat de ontwikkeling in een concreet geval op een andere manier beschreven moet worden dan bij de genoemde natuurvorsers.)

Het antwoord van Rudolf Steiner op de tegenwerping kunnen we in het kort samengevat weergeven als volgt: als men het vroege stadium van het verloop van een ontwikkeling kent, kan men niet uit dit vroege stadium de latere afleiden. Nadat de latere stadia zijn ingetreden, kan men het verband zien tussen alle stadia van de ontwikkeling tot op dat ogenblik. Wat er kan ontstaan, moet men overlaten aan de waarneming, aan de ervaring. De waarneming toont ons de vrijheid als een kenmerk van de handelingen van de mens in hun volmaakte vorm.

‘Het ethische individualisme is op deze wijze de kroon op het werk dat Darwin en Hæckel tot stand wilden brengen. Het doel van Darwin en Hæckel was op het gebied van de natuurwetenschap. Het is een vergeestelijkte ontwikkelingsleer, maar in dit geval op het gebied van de ethiek.’

HOOFDSTUK 13.

Het dertiende hoofdstuk is het langste van het boek; maar hier kunnen we het beknopt behandelen. Het probleem van het pessimisme was aan de orde van de dag, toen het werk verscheen. We kunnen niet langer zeggen dat het aan de orde van de dag is en wat noodzakelijk is om de hoofdlijnen van het boek te kunnen begrijpen kunnen we in een paar zinnen samenvatten.

Is het totaal van lust in het leven groter dan het totaal van onlust? – dat is de vraag voor de mensen voor wie het probleem van het leven

HOOFDSTUK 11.

Dit hoofdstuk is een directe voortzetting van het voorafgaande. Het overwinnen van de teleologische leer komt ter sprake, de opvatting, dat er zich aangeboren doeleinden bevinden in de natuur en in het menselijk leven. Het overwinnen van die gedachtegang is een thema dat we door de hele geschiedenis heen tegenkomen. Het ligt zo voor de hand om aan te nemen dat de natuur is ingericht met het oog op een verwezenlijking van bepaalde doeleinden, op dezelfde manier als de mens handelt met zijn doeleinden voor ogen. De stier heeft hoorns om ermee te stoten, zegt men. Nee, zegt Steiner in overeenstemming met de stroming, die hij hier karakteriseert, nee, de stier stoot, omdat hij hoorns heeft. Het monisme moet het doelmatigheidsbegrip verwerpen op alle gebieden van het leven met de handelingen van de mens als enige uitzondering. Wat de verschillende mensen zich ten doel stellen, daarvan kan er hier sprake zijn. Er kan geen sprake zijn van doeleinden, die doeleinden zouden zijn voor de mensheid als zodanig.

HOOFDSTUK 12

De morele intuïtie heeft het karakter van iets algemeen. We vinden er geen voorbeeld van een concrete handeling. Het werkzaam zijn voor de vrede of voor rechtvaardigheid zou de intuïtie kunnen zijn. Maar als men niet in staat is om te weten hoe men te werk moet gaan, werkt dat verlamdend. Het algemene ideaal leiden tot concrete handelingen. Het is de taak van de morele fantasie om de voorstellingen te vinden, die als voorbeeld kunnen dienen tot verwezenlijking van de intuïtie. Iemand wil bijvoorbeeld werken voor een goede zaak door het financieel te ondersteunen. De bewuste persoon heeft geen geld. Hij steelt. Maar hij zal zonder twijfel zelf ontdekken dat dit er niet mee door kan. Maar waarom is dit het geval, vragen wij, als hij vrij is en het doel is goed, zoals wij hebben aangenomen? Het kan er niet mee door, want doordat hij steelt, schendt hij een ander ideaal. Stelen kan niet het gevolg zijn van een morele intuïtie. Het voorbeeld laat zien dat onze verschillende intuïties noodzakelijkerwijs met elkaar in verband moeten staan, ze kunnen niet ieder afgezonderd van het geheel staan. Het is de taak van

Waarneming, gevoel, denken op grond van een ervaring en tenslotte het zuivere denken zijn de vier groepen van blijvende aanleg.

Van het eerste is sprake als iets dat zich aan ons vertoont via een van onze zintuigen bewerkt dat we spontaan op een bepaalde manier reageren. We horen een geluid en richten onze blik op de plaats waar het geluid vandaan komt. Het temperament moeten we tot de tweede groep rekenen. De opvliegende en de melancholieke mens reageren in dezelfde situatie op verschillende wijze. We moeten dus zeggen dat zij afhankelijk zijn van hun karakter. Overwegingen op grond van onze ervaring geven een grotere speelruimte voor variaties in onze handelingen, maar ook hier houden we ons aan een zeker patroon dat is bepaald onder invloed van onze ervaringen: met een zekere speelruimte aan variaties handelen we gewoonlijk zus of zo. Tenslotte kunnen we ook onze handelingen laten bepalen door het zuivere denken. In de filosofie gebruikt men voor dit denken de uitdrukking praktische rede. Geen waarneming en niets wat afkomstig is van ons organisme laat zich gelden. We zijn afhankelijk van een aanleg, maar desondanks is die aanleg niet louter individueel: het denken is algemeen, het is universeel, maar het verschijnt in mij in een individuele vorm. De aanleg die zich hier laat gelden, kan men morele intuïtie noemen. Hij wordt niet bepaald door iets dat in het verleden is gebeurd. Het denken dat op dit ogenblik werkzaam is, bepaalt ons handelen in de huidige situatie. De motieven kunnen voorstellingen en begrippen zijn: voorstellingen van wat wij als goed voor ons zelf beschouwen, dus egoïsme, hetzij in de vorm van zuiver egoïsme, hetzij als wijsheidsmoraal. De begrippen kunnen motief zijn in de vorm van een plichtgebod dat afkomstig is van een autoriteit: hoofd van een gezin, staat, God. Ook het geweten kan motief zijn. Ook morele principes, waarop we ons leven baseren, kunnen motief zijn, bijvoorbeeld zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen, of culturele vooruitgang als dit een doorgaand motief in ons leven is. Maar het motief kan ook een morele intuïtie zijn. In verschillende situaties neem ik een besluit tot verschillende handelingen op grond van mijn morele intuïties. Ik ga niet door het leven langs een vaste route. We hebben hier een peil bereikt waar karakterologische aanleg en motief samenvallen. Op het ogenblik zelf nemen we een besluit op grond van ons denken. Iemand die dit heeft bereikt, is vrij, is

bevrijd.

Rudolf Steiner laat door middel van een voorbeeld zien, hoe we dit moeten opvatten: 'Het kan voorkomen dat iemand onder bepaalde omstandigheden het bevorderen van de culturele vooruitgang, onder andere het bevorderen van het algemeen welzijn, in een derde geval het bevorderen van zijn eigen welzijn als juist beschouwt en laat dit het motief van zijn handeling zijn. Als echter alle andere beweegredenen pas op de tweede plaats komen, dan komt het eerst en vooral op de ideële intuïtie zelf aan. Daarmee geven de andere motieven hun leidende rol op en blijft alleen het ideële gehalte van de handeling als werkzaam motief over.'

Iemand zou kunnen vragen of het niet egoïstisch is rekening te houden met zijn eigen welzijn. Het antwoord is eenvoudig: dit kan het zijn, maar dit hoeft niet noodzakelijkerwijs het geval te zijn. Als ik inzie, dat het nu gerechtvaardigd is dat ik rekening houd met mijn eigen welzijn zullen ook andere mensen dit kunnen inzien: het denken is hetzelfde voor ons allemaal, en de morele intuïtie heeft zijn oorsprong in het denken.

Rudolf Steiner noemt zijn opvatting ethisch individualisme. Hij zegt niet dat de mensen vrij zijn, maar dat ze het kunnen worden en dat de vrijheid de hoogste vorm is waarin de mens verwezenlijkt kan worden. In de vrijheid is de mens zichzelf. De druk of de dwang van de staat of de sociale omgeving en de dwang van het organisme, de driften, zijn de twee vormen van onvrijheid, die er bestaan. De onvrijheid veroorzaakt vaak conflicten. Vrije mensen raken niet in conflict met elkaar, want zij handelen op basis van dezelfde gedachtewereld, ieder met zijn eigen individuele intuïties, maar op een manier dat die niet met elkaar in conflict komen. Ze vullen elkaar aan. Het is een geluk voor de mensheid, dat sommigen boer willen worden, anderen bakker en weer anderen leraar.

Kant noemt de ethische handeling vrij. Maar wat voor hem vrijheid is, houdt in, dat we daarin handelen op basis van het verstand, dat het algemene is: je moet zó handelen, dat je kunt wensen dat het richtsnoer voor je handeling een algemene wet wordt. Kant ziet niet in, dat het algemene geïndividualiseerd kan worden.

Men zou kunnen zeggen, dat het begrijpen van de idee van de vrijheid

inhoudt dat men inzielt op welke manier de plichtethiek vrijheidsethiek kan worden.

'Leven uit liefde tot de daad en laten leven uit begrip voor andermans wil is het leidmotief van vrije mensen.' Dit is Steiners vrijheidsideaal, een ideaal dat afkomstig is uit de natuur van de mens. En Steiner zegt dit vlak na de geciteerde plaats in een klassieke ongecompliceerde formulering: 'Zou de oergrond van de verdraagzaamheid niet in het wezen van de mens liggen, dan zou hij met geen mogelijkheid door uiterlijke wetten kunnen worden ingeprent. Alleen omdat de menselijke individuen één van geest zijn, kunnen zij ook naast elkaar leven. De vrije mens leeft vanuit het vertrouwen dat de andere vrije mens samen met hem tot één geestelijke wereld behoort en dat zij elkaar in hun intenties zullen vinden. De vrije mens verlangt van zijn medemensen geen overeenstemming, maar verwacht die omdat zij in de menselijke natuur verankerd is.'

HOOFDSTUK 10.

Het eerste deel van de 'Filosofie van de vrijheid' wil behalve veel andere dingen ook laten aantonen dat het een onding is om over een wereld aan gene zijde te spreken. Het wil een monisme motiveren. In het tiende hoofdstuk laat Steiner zien, op welke manier zijn opvatting van de ethiek hiermee overeenkomt: er zijn wijsgeren die beweren dat de ethiek afkomstig is van een absoluut, bovenaards wezen. Het zou dan de taak van de mens zijn in overeenstemming te zijn met een zekere morele wereldorde. Hiertegenover zegt Steiner, dat we weliswaar moeten erkennen dat de onvrijheid van de naïeve mens een voorlopig gerechtvaardigde omstandigheid is. Iemand die niet vrij is moet de motieven tot zijn handelingen ontvangen van andere mensen, autoriteiten zoals de kerk en de staat. Maar we moeten er van afzien om te spreken over een verwezenlijking van een morele wereldorde, die de mens de doeleinden van zijn leven zou kunnen voorschrijven.