

Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 18 zomer 2003

MOEZAAL EN STILTE

Deugdzaamheid en de wijsheid,
een meditatie van Oswald Bergman Hansen

Wittgenstein en wetenschappelijke bewijzen
een beschouwing door Jelle van der Schuit

Redactie adres:

Janus

Witte de Withstraat 17

6712 HA Ede

Email:

filosofiejanusantroposofie@chello.nl

Colofon**JANUS**

Tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 18

REDACTIE

Rembert Amons
Jelle van der Schuit
Ad Tiemens

REDACTIEADRES

JANUS
Witte de Withstraat 17
6712 HA Ede

ABONNEMENTEN

Het abonnementgeld bedraagt 8 Euro 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 Euro
Er zijn nog oude nummers verkrijgbaar

VORMGEVING

Omslagontwerp:
Anita Lennaerts
Layout :
Ad Tiemens
Jorg Tiemens

CORRECTIE

Mechteld Camman

COPYWRITE

Wie meent dat onze publicatie zijn of haar rechten aantast, ver-
zoeken wij vriendelijk contact met ons op te nemen.

Ten geleide.....2

Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid 3

door O.B. Hansen ter gelegenheid van zijn vertaling van dit werk in
het Deens. Vertaald uit het Deens door Rudy Hansen

Wittgenstein in het licht van de wereldbeschouwingen (1).....31

door Jelle van der Schuit.

Colofon.....56

Ten geleide

Beste Lezer,

Zoals u hebt gemerkt is het inmiddels enige tijd geleden dat Janus is verschenen. Persoonlijke omstandigheden hebben hierbij een belangrijke rol gespeeld. Het be-eindigen van de serie over de twaalf wereldbeschouwingen door Jelle van der Schuit, heeft er verder toe bijgedragen dat een belangrijke bron van inhoudelijke kwaliteit ontbrak. In het vooruitzicht van een nieuwe bijdrage van Jelle besloten we daarom de verschijningsdatum nog verder op te schuiven. Al met al is het uitstel aardig opgelopen. Het lijkt ons daarom raadzaam ook in de toekomst de verschijningsdatum voor Janus niet vast te leggen, maar afhankelijk te maken van het moment waarop we voldoende artikelen verzameld hebben waarvan wij vinden dat zij interessant zijn voor de lezerskring van Janus. Wij hebben de indruk dat het plaatsen van vertaalde fragmenten uit het werk van Rudolf Steiner en het weergeven van verslagen van seminars of lezingen, niet in overeenstemming is met de aard van het tijdschrift. Zeker gezien de verschijningsfrequentie en de noodzakelijke bescheiden omvang, lijkt het ons goed de inhoud te beperken tot een klein aantal artikelen waarin de schrijver zijn persoonlijke verwerking van het thema Filosofie en Antroposofie weergeeft. Heel blij zijn wij daarom met Jelle's artikel over Wittgenstein. In deze Janus vindt u naast het artikel van Jelle van der Schuit de vertaling van de inleiding tot de Deense uitgave van de *Filosofie van de Vrijheid* van de hand van Oskar Borgman Hansen. Wij zijn Rudy Hansen zeer erkentelijk voor haar bereidheid de vertaling te verzorgen. Tenslotte doen wij bij deze een oproep om versterking van de redactie en/of een interessante bijdrage. De versterking van de redactie zou vooral welkom zijn wat betreft het vergaren en redigeren van inzendingen, geïnteresseerden kunnen contact opnemen met Janus (tel. R. Amons (030-6939450)).

Met vriendelijke groet,

De Redactie
[Rembert Amons]
[Ad Tiemens]

sche temperament ook in het teken van de aarde. Het blijkt mogelijk om het antropomorfisme in samenhang te brengen met het *melancholisch temperament*². In dit verband is het opmerkelijk dat Wittgenstein zijn leven lang sterk te kampen heeft gehad met zwaarmoedigheid.

Wellicht kan ook de zieletoon van het *theïsme*³ in het teken van de *zon* (opgevat als vaste ster) als invloed worden genoemd. De theïst is vooral onder de indruk van het goddelijke in de buitenwereld: alle verschijnselen in de wereld getuigen voor hem van God. De theïst wil zich oprichten in het bereik van de zonnestralen en ervaart dat een hoger wezen de natuur doordringt. Het theïsme kan als de wereldbeschouwing worden gezien die in het teken staat van het element *vuur*. De benadering van Wittgenstein is sterk gericht op de buitenwereld. Zijn verwantschap met het materialisme wijst ook in die richting: het materialisme is bij uitstek een wereldbeschouwing van de buitenwereld. Je krijgt echter niet de indruk dat Wittgenstein een pantheïstisch wereldbeeld voorstond, waarbij de gehele natuur een afspiegeling vormt van het goddelijke, maar wel is in zijn levenshouding is een sterke religieuze drijfveer waar te nemen. Hij had de sterke persoonlijke beleving dat een mens verantwoording moet afleggen tegenover God. Wellicht dat zo toch sprake is van theïsme. Het theïsme kan in verband worden gebracht met het temperament dat ook in het teken van het vuur staat, namelijk het *cholerische temperament*.⁴ De cholicus leeft sterk vanuit de vuurkracht van zijn *wil*. Vanuit deze samenhang is het opmerkelijk dat Wittgenstein naast een melancholisch temperament ook een krachtig cholerisch temperament te zien gaf.

noten

¹ Zie Steiner "Der menschliche und der kosmische Gedanke" (GA 151)

² Zie J. van der Schuit "De vier wereldbeschouwingen uit de wereld van de elementen" in JANUS jaargang 9, nummer 1

³ Onder de vier elementaire wereldbeschouwingen zijn drie wereldbeschouwingen die Steiner aanmerkt als zieletonen, namelijk *theïsme*, *intuitionisme* en *naturalisme*. Het *antropomorfisme* is vierde wereldbeschouwing.

⁴ Zie J. van der Schuit "De vier wereldbeschouwingen uit de wereld van de elementen" in JANUS jaargang 9, nummer 1

heid en stelt derhalve feiten centraal. Maar de “feiten” in de zin van Wittgenstein zijn niet de concrete feiten in de zin van de realist. Voor Wittgenstein gaat het namelijk om een abstract, theoretisch begrip waarvan hij ook geen voorbeelden geeft. De stijl van de *Tractatus* is sowieso buitengewoon abstract. De concrete werkelijkheid komt in de *Tractatus* niet aan bod. Wittgenstein acht het ook niet de taak van de logicus om zich rekenschap te geven van het concreet empirische.

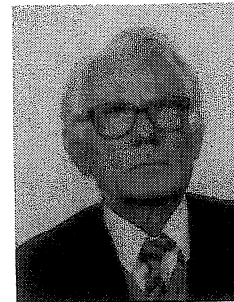
Wat betreft de zeven *planetaire* wereldbeschouwingen – de zogeheten wereldbeschouwingsstemmingen – kan er in de eerste fase vooral een affiniteit worden geconstateerd met het *occultisme* in het teken van de *maan*. Voor de occultist is het wezen van de dingen verborgen en niet bereikbaar via de uiterlijke waarneming en het gebruik van het verstand. Je zult andere kennismiddelen moet aangrijpen om tot het innerlijke gehalte der dingen door te dringen. De occultist signaleert de fundamentele beperkingen van het gewone kennisvermogen.

Wittgenstein heeft in zijn *Tractatus* er krachtig voor gepleit om het spreken te beperken tot het domein van de uiterlijk georiënteerde natuurwetenschappen. Gebieden als de logica, wiskunde, metafysica, religie, ethiek, esthetiek zijn niet bespreekbaar. Deze disciplines zijn tot een occulte status veroordeeld: het kenvermogen van de mens wordt te beperkt geacht om deze domeinen te kunnen begrijpen. De stemming van het occultisme harmonieert op zich goed met de wereldbeschouwing van het materialisme. In de astrologie is de samenhang bekend van de maan met de kreeft.

Wat betreft de vier *elementaire* wereldbeschouwingen is een verband aan te wijzen met het *antropomorfisme* waarvan de tegenhanger in de macrokosmos de *aarde* is; bedoeld is de op zichzelf staande aarde, dus niet in relatie met andere hemellichamen. Een antropomorfist is iemand die vooral gericht is op *zichzelf*, op datgene wat hij *in zichzelf*, *bij zichzelf* en *om zichzelf* kan ervaren. Het eigen perspectief is maatgevend. Wittgenstein was inderdaad sterk gefixeerd op zijn eigen opvattingen en had er in het algemeen moeite mee om zich in te leven in standpunten van anderen, laat staan dat hij er veel waardering voor kon opbrengen. Het antropomorfisme kan in verband worden gebracht met het element *aarde*. Onder de vier temperamenten staat het melancholi-

Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid

door O.B. Hansen ter gelegenheid van zijn vertaling van dit werk in het Deens. Vertaald uit het Deens door Rudy Hansen



O.B. Hansen
1924 - heden

Filosofie is een vak, een wetenschap. Er is een moeizame studie voor nodig om zo ver te komen dat men de eigenlijke filosofische literatuur kan lezen. Maar de studie van de filosofie is ook een zaak die ieder mens aangaat.

Het is een taak van de filosofie om uit te vinden wat de bedoeling van het leven is, om een levens- en een wereldbeschouwing op te bouwen. In onze tijd wordt het hiergenoemde verschil vaak in een strengere zin opgevat dan toen Rudolf Steiner zijn werk schreef. Hij noemt *De filosofie van de vrijheid*, *Hoofdpijnen van een*

moderne wereldbeschouwing, en het motto op het titelblad luidt: ‘Resultaten van waarnemingen in de ziel volgens de methode van de natuurwetenschap’. De schrijver wil dus zowel wetenschappelijk schrijven alsook bijdragen aan het vormen van een wereldbeschouwing. En hij was in zijn tijd niet de enige die van mening was, dat het mogelijk was om de twee gezichtspunten in één werk te verenigen. Eduard von Hartmann, met wie Rudolf Steiner een diepgaande discussie voert in zijn werk, had hetzelfde dubbele doel met zijn filosofie, en hetzelfde kunnen we zeggen van de iets vroegere Schopenhauer.

Tot wie richt zich *De filosofie van de vrijheid*? Tot mensen die een houvast in het leven zoeken, en ook tot wetenschappelijk geschoolde filosofen. De vrees zou bij ons kunnen opkomen dat een schrijver, die zo over zijn werk denkt, tussen twee stoelen gaat zitten, dat hij te oppervlakkig zal schrijven voor de geschoolde lezer en dat hij bij de leek een te grote kennis zal veronderstellen.

In de eerste tijd van de filosofie bestond er nog geen vakterminologie. Socrates begaf zich op de markt in gesprek met iedereen die met hem wilde spreken. Hij veronderstelde geen speciale kennis bij zijn gesprekspartners, alleen goede wil om een gesprek tot het eind toe

te voeren. Zijn filosofie richtte zich tot alle mensen die naar zelfkennis streefden of tot hen bij wie hij de drang naar zelfkennis kon wekken. Daarom kon hij ook spreken met iemand die wetenschappelijk geschoold was, zoals de mathematicus Theaitetos. De wetenschappelijk geschoolde is in de eerste plaats mens, dan pas wetenschapper. Daarom moet er ook een wetenschap zijn die zich richt tot zowel de leek als de wetenschappelijk geschoolde mens. De *Filosofie van de vrijheid* doet dit. Voor het begrijpen van het boek gelden bepaalde voorwaarden die lijken op de voorwaarden die golden voor de mensen met wie Socrates wilde spreken.

Het gaat in de eerste plaats om de wil om een gedachtengang tot het einde toe te doordenken. Weliswaar noemt Rudolf Steiner een groot aantal namen uit de geschiedenis van de filosofie, maar hij vermeldt ook de opvattingen die hij wil gaan bespreken. Het is daarom niet noodzakelijk om voorkennis te hebben aangaande de geciteerde denkers. Voor iemand die op het gebied van de filosofie een wetenschappelijke opleiding heeft, is het misschien zelfs moeilijker om zich de stof eigen te maken. Want vaak genoeg spreekt Rudolf Steiner iets niet direct uit waarvan de opmerkelijke lezer kan ontdekken dat het indirect uitgesproken is, zonder twijfel met een bewuste pedagogiek van de kant van Steiner. Hij valt zijn lekelezer niet lastig met vakproblemen die de lezer niet kent en die de geschoolde lezer zelf zou moeten kunnen oplossen op grond van de feitelijke tekst. Deze laatste is echter van mening dat de stof niet serieus genoeg behandeld is.

Descartes was de eerste die inzag dat we in een filosofie moeten beginnen met een onderzoek naar het fundament van het kenvermogen, naar de draagwijdte en de geldigheid daarvan. Hij wordt daarom vaak de stichter van de moderne filosofie genoemd. Zijn uitgangspunt is het feit dat hij vaak heeft gedacht dat iets waar was, wat later een vergissing bleek te zijn. Hij moet daarom uitgaan van de veronderstelling dat alles waarvan hij denkt dat het waar is, onjuist kan zijn. Om een vaste basis te vinden gaat hij uit van wat hij de methodische twijfel noemt. Hij betwijfelt alles wat hij als waar heeft aangenomen om zo mogelijk iets te vinden waaraan niet getwijfeld kan worden.

In de laatste generaties heeft men van verschillende zijden, vooral van analytische zijde naar voren gebracht, dat het logisch gezien niet mogelijk is om aan alles te twijfelen, want zelfs in de twijfel moet men

uit beweringen die de zintuiglijk waarneembare wereld te boven gaan. Volgens Wittgenstein biedt de logica het noodzakelijke raamwerk om over de wereld iets te kunnen zeggen; hij gaat ervan uit dat de zintuiglijke wereld in zich logisch geordend is.

Wittgenstein kon echter de spirituele dimensie van het zuivere denken niet vatten. Hij kwam op voor een benadering waarin de logica niet begrepen wordt vanuit het geestelijk vermogen van de mens, maar wordt gerechtvaardigd door een werkelijkheid *buiten de mens*. De logica vormt voor hem geen *innerlijke* realiteit; zij berust op de “natuurlijke” wetmatigheden van tekens op papier. Logica en wiskunde worden zo op een volstrekt *uiterlijke* wijze opgevat. Deze tendens tot veruiterlijking strookt niet met de innerlijke betekenis van de logica zelf, die berust op een geestelijke activiteit. In deze tendens kunnen we de sterke invloed bespeuren van de wereldbeschouwing van het *materialisme* in het teken van de *kreet*. Een materialistische benadering richt zich primair op de wereld in zijn uiterlijke verschijningsvorm. Aan innerlijke fenomenen kan de materialist geen zelfstandige, “dragende” betekenis toeschrijven.

Wittgenstein is geen materialist in de engere zin: hij claimt niet dat er voor hem alleen materie bestaat. Er is sprake van een meer verholde vorm van materialisme. In hoofdstuk X van de *Filosofie van de Vrijheid* geeft Steiner een voorbeeld van een materialist in meer bedekte zin. Hij past daar een ruimer criterium toe voor materialisme: je kunt ook spreken van materialisme wanneer de neiging bestaat om alleen begrippen te ontwikkelen die van toepassing zijn op materiële dingen.

Wittgenstein meent dat een beschrijving van iets alleen mogelijk is binnen de context van de materiële, zintuiglijk waarneembare werkelijkheid. Alles wat niet in deze context past, kan niet in woorden worden uitgedrukt en gaat dus het begripsvermogen van de mens te boven. Ook de logica zelf wordt gereduceerd tot een uiterlijke status, waarvan alleen de zichtbare buitenkant telt en wel als een samenhangend geheel van *zichtbare* tekens op papier. De oorsprong van de logica wordt zo buiten de mens gezocht als onderdeel van de *uiterlijke* werkelijkheid.

Men kan zich afvragen of Wittgenstein in de fase van de *Tractatus* ook niet een vertegenwoordiger van het *realisme* (in het teken van de *weegschaal*) genoemd kan worden. Hij stelt immers dat de wereld een totaliteit is van *feiten* (1.1). Een realist is uit op de concrete werkelijk-

schouwde disciplines kan men zich afvragen of ze wel onbespreekbaar zijn. Maar dan moet men wel het vertrouwen hebben om in te gaan op gebieden die de uiterlijk zichtbare wereld te boven gaan. Wittgenstein had dit vertrouwen duidelijk niet. Ethiek was voor hem onbespreekbaar, want morele waarden tref je niet aan in de uiterlijke wereld. Maar een morele gezindheid tref je wel aan wanneer je bereid bent om iemands gedrag in verband te brengen met innerlijk werkzame motieven. Wittgenstein achtte deze mogelijkheid *bij voorbaat* uitgesloten, omdat de dimensie van de innerlijkheid voor hem geen bespreekbaar domein vormde. Weliswaar erkent hij dat de hele wereld binnen een innerlijk, subjectief gezichtsveld besloten ligt- de wereld is *mijn* wereld -, maar deze subjectiviteit wordt opgevat als een *niet passeerbare grens*; het gebied daarachter is onbereikbaar voor het menselijk bevattingsvermogen. Hij komt er dan ook niet toe om de mens op te vatten als een geestelijke individualiteit, als een werkelijk ik. De vrijheid van de wil die hij voor de mens ziet weggelegd is niet de positieve vrijheid van het ik, maar de vrijheid die resulteert uit het ontbreken van de kennis van de toekomst.

Filosofie, ethiek, esthetica, religie, maar zelfs ook logica en wiskunde zijn geen domeinen van kennis meer en passen niet meer binnen de theoretische horizon. Ze verdwijnen naar een zich "stil" manifesterende achtergrond van een niet te doorgronden voelen en handelen.

Eerste fase in het licht van de wereldbeschouwingen

Wat betreft de twaalf *zodiakale* wereldbeschouwingen – de zogenoemde wereldbeschouwings-*nuances* – kan in de eerste plaats de invloed van de wereldbeschouwing van het *mathématisme* in het teken van de *tweeling* worden genoemd. Een mathematisist bekijkt de wereld bij voorkeur vanuit een wiskundig perspectief. Wittgenstein had in de eerste fase een fascinatie voor de ordening van het logische en het wiskundige. De vorm van de *Tractatus* doet zich voor als een streng mathematisch geschrift, een samenhangend geheel van *stellingen*. Ook inhoudelijk gesproken nemen opvattingen over logica en wiskunde een centrale plaats in. Logica en wiskunde zijn verwante disciplines. Beide zijn gebaseerd op de werkelijkheid van innerlijk tot stand gebrachte begripssamenhangen; ze berusten op een zuiver - dat wil zeggen niet empirisch georiënteerd - denken. Wiskunde en logica bestaan immers

iets veronderstellen, waaraan niet kan worden getwijfeld. Vooral heeft men beweerd dat de twijfel toch moet worden uitgedrukt in woorden, die op de een of andere manier veronderstellingen inhouden die niet te loochenen zijn.

Als we de eerste zinnen van de 'Filosofie van de vrijheid' lezen in het voorwoord dat Rudolf Steiner er in de tweede druk van 1918 aan toevoegde, zien we meteen dat hij zijn plaats inneemt in de stroom van de moderne filosofie. Hij wil onderzoeken of er iets bestaat dat we kunnen gebruiken als houvast, als de twijfel komt. Hij zegt dat de filosofie moet beginnen met de kennistheorie (echter zonder dit woord te gebruiken). Maar in tegenstelling tot Descartes zegt hij niet, dat men zelf als methode aan alles moet twijfelen. De twijfel komt bij de verschillende mensen op verschillende wijze op. Is er iets waarop we kunnen bouwen als hij komt? Rudolf Steiner stelt de vraag op een manier dat we kunnen zien, dat het iedereen aangaat. Hij stelt de vraag dus ook zo dat we kunnen zien dat het ook iemand aangaat die wil weten of de schrijver van het boek in de geest van de moderne filosofie schrijft, zoals die na Descartes tot ontwikkeling is gekomen. Hij vermijdt zelf het tikje dogmatiek dat Descartes volgens sommige mensen aan de dag legt met zijn eis, dat men aan alles moet kunnen twijfelen; voor Steiner is het voldoende om uit te gaan van de twijfel die nu op de een of andere manier moest opkomen, op verschillende wijze van persoon tot persoon.

'De filosofie van de vrijheid' richt zich tot alle mensen die kunnen lezen, filosofen en niet-filosofen. Het boek begint met het probleem dat alle mensen bezig kan houden: het probleem van het kenvermogen. Alle kennis van de mens heeft zijn oorsprong in twee bronnen: waarnemen en denken, in grote trekken kunnen we zeggen dat er twee fundamentele instellingen t.o.v. het kenvermogen zijn, afhankelijk van de bron waaraan een denker de grootste waarde hecht: de empiristen bouwen in hoofdzaak op de ervaring, terwijl de idealisten en rationalisten waarde hechten aan het denken. Een eenzijdige ontwikkeling van een van deze twee standpunten brengt bepaalde gevaren met zich mee, zoals Kant aantoonde in zijn voorwoord tot de tweede druk van zijn 'Kritik der reinen Vernunft'. Een ervaringsfilosofie die de betekenis van het denken miskent, wordt scepticisme. Een voorbeeld hiervan vinden we in de filosofie van Hume. Een idealisme dat de betekenis van de ervaring miskent, verwijdt zich van de werkelijkheid, wordt idealisme, in die

zin dat de wereld in schijn vervliegt. Het denken van Berkeley geeft ons hiervan het voorbeeld. Ik laat hier buiten beschouwing dat Hume zichzelf geen scepticus wil noemen en dat Berkeley zichzelf geen solipsist wil noemen, een aanhanger van de theorie dat de wereld alleen in zijn bewustzijn bestaat. Er zijn genoeg wetenschappers die wilden motiveren dat die twee denkers die standpunten zouden moeten innemen, als ze hun opvattingen maar heel consequent tot het einde toe volhielden. In de strijd aangaande de correcte interpretatie van hun gedachten wil ik niet mijn standpunt bepalen. Ik wil erop attent maken dat eenzijdigheden de tendens vertonen tot standpunten die rechtstreeks zinloos lijken. Zo gezien moet het probleem aangaande het kenvermogen van de mens voor een groot deel bestaan uit een afwegen van de relatieve betekenis die onze ervaring, vooral opgevat als getuigenis van onze zintuigen en ons denken, voor een deugdelijk begrip van de wereld moet hebben.

De spanning tussen idealisme en empirisme zien we al in de eerste tijden van de filosofie. In de filosofie van Plato zien we dat de werkelijkheid wordt beschreven als een ideeënwereld die berust in zichzelf. Tot een begrip van die wereld kunnen we de ervaring hoogstens gebruiken als een soort afzetpunt. Als we aan de waarheid van de zintuiglijke wereld geloven, zijn we als het ware gevangen die geboeid zijn in een grot. Deze gevangen moeten de schaduwwerkelijkheid van de zintuiglijke afbeeldingen voor de werkelijkheid houden. Voor Aristoteles is de werkelijkheid de wereld die we waarnemen met onze zintuigen, echter in samenwerking met de begrippen die een licht werpen op die zintuiglijke wereld. Maar: er is niets in het intellect dat niet eerst in de zintuigen was, zegt hij; een uitspraak die Plato niet geaccepteerd zou hebben.

Als we nu 'De filosofie van de vrijheid' bekijken, ontdekken we al gauw dat dit werk wordt gekarakteriseerd door een buitengewoon strenge opbouw. Dit wordt al duidelijk uit de titels van de opeenvolgende hoofdstukken. De twee eerste hoofdstukken zijn een soort voorbereiding. In het eerste hoofdstuk wordt ons duidelijk gemaakt dat het probleem van de vrijheid het hoofdthema van het boek is. Er wordt beschreven hoe de vrijheid niet opgevat moet worden, en de weg wordt aangeduid die we moeten gaan om op een vruchtbare wijze een antwoord op de vraag te kunnen vinden. Het volgende hoofdstuk gaat over

vert logische waarheden en onwaarheden op: tautologieën en contradicties.

De ontwikkeling van de logica is echter een richting opgegaan die voorbijgaat aan het centrale punt van de bovenzinnelijke realiteit van begrippen en het geestelijke begripsvermogen van de mens. In plaats van aandacht voor de spirituele, innerlijke oorsprong van de logica, probeert men in de formele logica het domein van de logica vast te leggen met behulp van een uiterlijk systeem van zintuiglijk waarneembare symbolen en formules. Daarmee is de logica veruiterlijkt: zij heeft een zintuiglijk waarneembare, materiele gedaante aangenomen. Maar deze uiterlijke vorm van de logica heeft op zichzelf geen zelfstandige draagkracht onafhankelijk van de mens, want uiteindelijk zal steeds weer menselijk begripsvermogen moeten worden geïnvesteerd om te kunnen rechtvaardigen in welke zin deze systemen bruikbare modellen zijn.

Wittgenstein was enthousiast om de logica in een uiterlijke waarneembare vorm te brengen. Het kwam hem voor dat daarmee kon worden voorkomen dat er nog een beroep zou moeten worden gedaan op menselijk inzicht. Evidentie achtte hij een ontoereikend criterium voor de logica. De speciaal voor de logica ingerichte symbolische systemen hebben in zijn ogen het voordeel dat ze zonder meer, d.w.z. zonder dat nog menselijk inzicht vereist is, ware logische beweringen kunnen voortbrengen.

Een spirituele opvatting van de logica leert echter dat inzicht en evidentie onontbeerlijk zijn voor het vatten van begripssamenhangen. Wat voor prachtige uiterlijke modellen er ook worden bedacht voor het hanteren van begripssamenhangen, uiteindelijk blijft het begrijpen een innerlijke aangelegenheid. Ook de ultieme logische rechtvaardigingsgrond van deze uiterlijke modellen van logica blijft die van het *innerlijke inzicht*.

Wittgenstein beperkt het gebied van het bespreekbare en denkbare tot dat van de uiterlijke wereld. Wat buiten de grenzen van deze wereld valt, acht hij niet voor rede vatbaar. Daarmee neemt hij een eenzijdig standpunt in, waarin alle aandacht uitgaat naar de uiterlijke, zintuiglijke wereld. Zoals we hebben gezien vormen de logica en wiskunde goed beschouwd tegenvoorbeelden van deze stellingname. Zij bespreken de realiteit van begripssamenhangen die niet uiterlijk gegeven zijn. Maar ook ten aanzien van de andere door Wittgenstein als onbespreekbaar be-

plines. Het valt te verdedigen dat logica en wiskunde berusten op het intellectuele vermogen van een mens, het geestelijke vermogen om te *begrijpen* en *begrippen* te vormen. Met onze zintuigen nemen we geen begrippen waar. Begrippen zijn geen dingen uit onze waarnemingswereld; begrippen bezitten een *bovenzintuiglijke* status. Als geestelijk wezen heeft de mens het vermogen om begrippen te vormen en wel door de activiteit van het denken. Zo is een begrip in de grond van de zaak geen *uiterlijk*, maar een *innerlijke* gegeven met een *geestelijke* signatuur. Een begrip wordt gevat door de mens en heeft een *objectieve* betekenis. Objectief in die zin dat de inhoud van een begrip in principe voor iedereen navolgbaar is. Zo kan bijvoorbeeld de aard van het begrip 'Ôbewering' in principe door iedereen op dezelfde wijze worden begrepen. We willen nog wat dieper op ingaan op de eigenlijke aard van de logica en de wiskunde.

Logica en wiskunde kunnen worden opgevat als wetenschappen die zich bezig houden met de objectieve samenhang van begrippen. Logische beweringen – tautologieën – vertegenwoordigen namelijk *algemeen geldige begripssamenhangen*; ze zijn de uitdrukking van bestaande begripssystemen. Dat geldt voor de logische stelling: "Het regent of het regent niet" waarvan de geldigheid voortvloeit uit de aard van het begrip 'Ôbewering'. Voor alle beweringen geldt immers dat ze waar of onwaar zijn, dus ook voor de bewering: "Het regent". Ook de logische bewering "Vrijgezellen zijn ongetrouwd." getuigt van een algemene begripssamenhang. Evenzo de wiskundige stelling: " $5 + 7 = 12$ ". Al deze beweringen zijn algemene regels uit bestaande begripssystemen. De rechtvaardiging van deze uitspraken berust op kennis van de betreffende begripssystemen. Wiskunde kan worden opgevat als een speciaal domein binnen de logica waar men te maken heeft met wiskundige begrippen, zoals getallen en meetkundige objecten. Logische beweringen hebben geen empirische strekking, maar dat betekent daarom nog niet dat ze nergens over gaan: ze gaan over de samenhangen van een gegeven conceptuele orde; ze hebben een conceptuele strekking. Begrippen en begripssystemen kan men als een *realiteit* opvatten, weliswaar geen empirische realiteit maar een bovenzinnelijke *conceptuele realiteit*. Ook voor logische beweringen kan zo toch een afbeeldingsrelatie worden vastgesteld, ze geven namelijk een beeld van het betreffende conceptuele systeem. Dit beeld kan passend zijn of niet. Dat le-

de vraag, waarom er eigenlijk problemen omtrent het kenvermogen voor ons ontstaan. Dit is te wijten aan de gespleten natuur van de mens, filosofisch uitgedrukt de omstandigheid dat een dualisme ons bij wijze van spreken opgedrongen wordt. Wij beleven de gespletenheid van ziel en lichaam, geest en materie, subject en object, of hoe we het ook willen uitdrukken. We zijn gespleten, we streven naar harmonie. In zekere zin vinden wij ditzelfde streven overal in wetenschap, kunst en religie: het streven om tegenstellingen en tegenstrijdigheden te overbruggen.

Als we er achter willen komen of de mens opgevat kan worden als een vrij mens, moeten we toch eerst onderzoeken of we er redelijkerwijze op kunnen vertrouwen dat we onze problemen zullen kunnen oplossen. Als we systematisch te werk willen gaan, moeten we vóór het probleem van de vrijheid het probleem van het kenvermogen onderzoeken. Het zal blijken dat het probleem van de vrijheid een bepaald karakter krijgt op basis van het antwoord dat we vinden op het probleem van het kenvermogen. Na de twee voorbereidende hoofdstukken begint dus in hoofdstuk drie een systematische zoektocht naar een oplossing van het probleem van het kenvermogen.

Het verwarrende probleem dat de filosofen steeds weer heeft geplaatst is het volgende: we streven naar een zekere kennis. We beginnen met iets dat een zeker uitgangspunt lijkt. Na een poosje blijkt het dat we bij ons onderzoek van een of meer veronderstellingen zijn uitgegaan en deze veronderstellingen kunnen we betwijfelen. We moeten van voren af aan beginnen. De fundamentele vraag komt bij ons op: kunnen we een zeker uitgangspunt vinden? Is kennis mogelijk zonder van tevoren iets als waar aan te nemen? Aristoteles stelt de vraag in zijn 'Metafysica'. Hij denkt een antwoord te vinden; maar latere tijden konden dit niet accepteren. Als uitgangspunt van de moderne filosofie stelt Descartes de vraag waar we het hierboven al over gehad hebben. Zijn hulpmiddel om de vraag te beantwoorden is wat hij de methodische twijfel noemt. Hij wil alles betwijfelen wat hij tot dusver als waar heeft aangenomen om zo mogelijk iets te ontdekken waaraan onmogelijk kan worden getwijfeld. Hij ontdekt dit in zijn 'cogito ergo sum', 'ik twijfel, dus ik besta'. Het denken komt tot uitdrukking in de vorm van twijfel. Ook dit werd verworpen door zijn navolgers.

Het is niet mijn bedoeling een overzicht van dit probleem in de geschiedenis van de filosofie te geven. Van de vele filosofen die zich

bezig gehouden hebben met de problematiek omtrent het begin van de kennis, noem ik daarom alleen Kant, Fichte, Hegel en Soren Kierkegaard ('Afsluitend onwetenschappelijk naschrift').

Rudolf Steiner heeft zich met dit probleem bezig gehouden in zijn dissertatie die in boekvorm uitkwam onder de titel: 'Wahrheit und Wissenschaft' in 1892. In 'De filosofie van de vrijheid' zegt hij hetzelfde in een iets vereenvoudigde vorm: alles wat wij tot uitdrukking brengen als kennis, brengen wij tot uitdrukking met behulp van het denken. De eerste wetenschappelijke vraag moet daarom gericht zijn op het denken: wat is denken, welke geldigheid heeft het, hoe steekhoudend is het? Ook al is de vraag nog zo eenvoudig gesteld, toch is ze, voor zover we weten, zo eenvoudig niet eerder gesteld in de geschiedenis. Dit hangt zeker samen met het feit dat Rudolf Steiner de eerste was die inzag dat het, om die vraag te kunnen beantwoorden, mogelijk zou moeten zijn om het denken waar te nemen, niet alleen maar er over na te denken: dit had Kant direct voor onmogelijk verklaard. Steiner laat zien dat dit mogelijk is, en hiermee wordt de verdere opbouw van het werk aangegeven: hoofdstuk drie gaat over het denken. In dat hoofdstuk toont Steiner aan dat het denken door zichzelf kan worden begrepen en dat de steekhoudendheid ervan kan worden bewezen op basis van het denken zelf. Niet de hersens denken maar het is de denkende mens, die in zijn activiteit zijn gedachten in overeenstemming brengt met de inhoud van die gedachten.

Rudolf Steiner maakt hier een scherp onderscheid tussen het denken als activiteit en de inhoud van het denken. Wat het denken is als activiteit, kunnen we in zijn volle omvang weten. Waar de inhoud vandaan komt, moeten we op een later moment proberen te begrijpen. Na dit hoofdstuk volgt met innerlijke noodzakelijkheid een hoofdstuk over de wereld beschouwd als de waarnemingsinhoud van het menselijke bewustzijn. Als we het denken bekijken door het denken zelf, is er niets verborgen wat we niet kunnen doorzien. Met al het overige in de wereld is het anders gesteld. Dit treedt ons van buitenaf tegemoet, wij hebben het niet zelf geproduceerd. Kunnen we die inhoud die van buiten komt, begrijpen? — Na het hoofdstuk over het denken, moet er een hoofdstuk volgen over de ervaring (de inhoud van onze waarnemingen, van onze beschouwing — een precieze omschrijving van het begrip is nog niet nodig). Hier duiken al die problemen op die er door de tijden heen toe

gooid (6.54).

Het is alsof een slang hiermee in zijn eigen staart bijt en zichzelf achteraf wil vernietigen. Wat te niet gedaan wordt is niet zozeer het bestaan van filosofie, logica, ethiek enz. op zich, maar wel de bespreekbaarheid van deze disciplines: er valt niets over te zeggen. Wel kunnen deze gebieden zich *in praktische zin* manifesteren door hun bijzondere aard *in zwiigende zin* te "tonen". Wittgenstein beperkt het theoretisch vermogen van de mens radicaal tot het begrijpen en bespreken van de uiterlijke wereld.

Dit betekent een enorme inperking van het menselijk begripsvermogen. De gebieden van filosofie, logica, ethiek enz. zijn veroordeeld tot een niet-wetenschappelijke status, het zijn geen domeinen meer van mogelijke kennis.

Met het schrijven van de Tractatus heeft Wittgenstein zelf de door hem vastgestelde grenzen ruimschoots overschreden, ook al ontkent hij achteraf de theoretische waarde van zijn eigen werk. Dit is een inconsequentie: volgens zijn eigen visie had hij moet zwijgen, waar hij een geschrift vol onbespreekbare zaken aanbiedt.

Wittgenstein was gefascineerd door de bijzondere status van de *logica* en de *wiskunde*: de ware beweringen uit deze gebieden vertegenwoordigen een zekerheid die uitspraken over de zintuiglijke wereld nooit kunnen bieden! Logica en wiskunde ontleen hun inhoud niet aan de empirische wereld. Ze zijn niet op de uiterlijke wereld gericht. De ware beweringen van de logica en wiskunde (tautologieën) zijn geen gewone beweringen. Wittgenstein stelt nu dat deze beweringen *nergens* over gaan en dat ze eigenlijk zelfs *geen gedachten* uitdrukken.

Deze laatste karakterisering komt wel heel vreemd over, omdat logische en wiskundige beweringen doorgaans worden gezien als gebieden waarin het denken juist op zo uitnemende wijze is vertegenwoordigd! Wittgenstein hield kennelijk vast aan zijn opvatting dat een gedachte een mogelijk beeld moet geven van de (uiterlijke) wereld, hetgeen bij de "gedachten" van logica en wiskunde duidelijk niet het geval is.

Hoezeer Wittgenstein zich ook heeft ingezet om de logica en de wiskunde te plaatsen, het is hem toch niet gelukt om tot de kern van deze gebieden door te dringen. Hij bleef aan de buitenkant staan en kon geen begrip opbrengen voor het *innerlijk, spirituele gehalte* van deze disci-

len. Het valt niet mee om de samenhang te doorgronden in deze sterk beknopte gedachtestructuur. Als geheel gezien ontbreekt een vloeiend, goed te volgen verloop van gedachten.

Behalve de droogheid en beknoptheid is ook het *hoge abstractie-niveau* een hindernis voor het volgen van de gedachtegang.

Wittgenstein gaat uit van veel

theoretische begrippen die niet aansluiten bij de ervaringswereld. Zo ontbreken concrete voorbeelden van elementaire dingen, namen, standen van zaken en beweringen. Zijn sterk theoretische benadering brengt hem tot een opvatting van de wereld en de taal die uitgaat van ondeelbare elementen (atomen). Uit niets blijkt dat deze elementen ook ervaarbaar zijn.

Een ander aspect van de denkwijze is de grote *stelligheid* waarmee de beweringen naar voren worden gebracht. Er is weinig ruimte voor bedenkingen. De Tractatus pretendeert de filosofische problemen voor goed op te lossen! Het is de stijl van iemand die vurig van zijn eigen overtuiging vervuld is en nu met kracht van zijn stellingname wil getuigen tegenover de wereld.

Centraal staat de tegenstelling tussen het *zegbare* en het *onzegbare*; het *denkbare* en het *ondenkbaar* en de daarop gebaseerde vermeende *beperking van het theorievermogen* van de mens. We kunnen alleen maar iets zeggen over de wereld, en wel de wereld van de natuurwetenschappen, dat wil zeggen de *uiterlijke waarneembare, zintuiglijke wereld*. Taal wordt opgevat als een instrument dat alleen maar te gebruiken is om iets af te beelden vanuit de zintuiglijke wereld. Voor iets anders wordt de taal eenvoudigweg niet geschikt geacht. Alles wat geen onderdeel is van de buitenwereld, is daarom onbespreekbaar. Zo zijn onbespreekbaar: filosofie, logica, ethiek, esthetiek, metafysica en religie. Alle beweringen op deze gebieden kunnen als ongegrond worden beschouwd: het zijn geen echte beweringen. Deze quasi-beweringen gaan niet over de wereld, ze gaan *nergens* over, ze drukken geen gedachten uit.

Eigenlijk geldt dat ook voor de beweringen van de Tractatus zelf. Wittgenstein is consequent genoeg om dit aan het eind van de Tractatus openlijk toe te geven: de stellingen van de Tractatus zijn als een ladder die, als hij eenmaal beklommen is, achteraf gezien kan worden wegge-

bijgedragen hebben van de filosofie een labyrint te maken waar we makkelijk in-, maar nooit meer uitkomen. We komen in het labyrint wanneer we ontdekken dat de dingen, die we aanvankelijk als waar moeten beschouwen, afhankelijk zijn van onze constitutie of ons waarnemingsapparaat. Hetzelfde ding ziet er voor verschillende mensen verschillend uit. Twee mensen zien b.v. één bepaald ding niet in dezelfde kleur. Welke kleur is de juiste? We kunnen niet ontkomen aan het feit dat we altijd een ding leren kennen door een waarneming die onze waarneming moet zijn. Maar wat is dan het ding zelf? Dat is het thema dat van alle kanten wordt bekeken in hoofdstuk vier. Het hoofdstuk eindigt met een negatief resultaat: het lijkt onmogelijk om te ontkomen aan de subjectiviteit die kleefte aan iedere waarneming.

De hoofdstukken drie en vier gaan over de twee bronnen tot kennis die de mens bezit en die altijd gekarakteriseerd zijn als de bronnen tot kennis. Hoofdstuk vijf begint met een herhaling van de complicaties die in hoofdstuk vier aan de orde kwamen, maar bereikt hier ondanks alles toch een resultaat. 'Het kennen van de wereld' is de titel van het hoofdstuk. Er wordt hier aangetoond dat het denken en de waarneming kunnen worden gecombineerd tot een kennen van de werkelijkheid. Het is misschien een van Rudolf Steiners grootste verdiensten dat hij heeft aangetoond hoe dit plaatsvindt. Maar voordat hij begint met een uiteenzetting over wat kennen is, laat hij de problemen culmineren door Fichte te citeren, waar hij spreekt over hoe de werkelijkheid in een droom verandert. Hiermee heeft hij onder woorden gebracht dat wij vreemdelingen worden in de wereld als we het naïve realisme moeten opgeven, de directe zekerheid dat de werkelijkheid is zoals wij die beleven. Die dubbelheid, de spanning tussen subject en object op de spits gedreven, is tegelijkertijd een logisch probleem en een smartelijk beleven.

De weg uit het probleem dat zowel gedacht als beleefd wordt, is gelegen in een ontwaken. Daarom brengt Rudolf Steiner vlak voor de oplossing het citaat van Fichte: het denken is werkelijkheid, luidt het antwoord; maar om tot dit inzicht te komen is het noodzakelijk dat men wakker is omtrent de wijze waarop het denken eigenlijk werkzaam is in het mensenleven. Het is een vooroordeel dat het denken subjectieve afbeeldingen geeft van de wereld van de ervaring of die wereld alleen maar registreert of systematiseert. Onze begrippen van de dingen zijn

het wezen van die dingen zelf. Op degene die het niet daarmee eens is, rust de bewijslast, niet op degene die dit beweert. Als wij de filosofie op die manier opvatten, is ze niet langer een speculatieve, beschouwende aangelegenheid, maar wordt een middel om de oplettendheid te scherpen, een weg tot een ontwaken.

Samenvattend kunnen we zeggen: door het denken wordt de mens uit zijn subjectiviteit opgeheven. Dat blijkt al uit de resultaten van hoofdstuk drie. Als we het denken toepassen op de wereld van onze ervaring, komen we tot de ontdekking dat, als we het tot dusver hebben gehad over onze begrippen, b.v. over ons begrip van een leeuw of een roos, dan is dat niet juist want de leeuw of de roos heeft zijn eigen begrip. Dat is alleen 'van ons' in die zin, dat we het ons individueel moeten eigen maken, als we de leeuw of de roos willen begrijpen. Verder brengt het begrip het wezen van de leeuw en van de roos tot uitdrukking. Kennis is kennis van het wezen. De begrippen horen bij de dingen, ze zijn hetzelfde voor alle mensen maar worden natuurlijk individueel op verschillende wijze opgevat. Daardoor kunnen er onder de mensen bij vragen naar de waarheid zowel vergissingen als meningsverschillen voorkomen. Dat er een vergissing mogelijk is, betekent niet dat ware kennis onmogelijk zou zijn.

De kennisleer die we hierboven hebben geschetst, wordt bovendien metafysica, een opvatting van de wereld, maar niet metafysica als de leer omtrent iets bovenzinlijks. Iemand die bekend is met de geschiedenis van de filosofie, zal ontdekken dat Steiners zienswijze verwant is met de kennisleer en metafysica van Aristoteles. Dat er ook afwijkingen hiervan zijn, kan ons niet verrassen. We zullen hiervan later een markant voorbeeld tegenkomen. Hier kunnen we zeggen: als we Rudolf Steiners filosofie een naam willen geven, kunnen we die passend empirisch idealisme noemen. Steiner gebruikt die naam echter niet zelf. Waar het Goethes zienswijze betreft, gebruikt hij de uitdrukking rationeel empirisme.

Hoofdstuk vijf geeft het hoogtepunt aan van het eerste deel van het werk. Hoofdstuk zes brengt een verdere ontwikkeling van wat er in het voorafgaande hoofdstuk is bereikt. Uit dat hoofdstuk wordt het duidelijk dat de wereld, die in zichzelf een eenheid is, door de menselijke waarneming in afzonderlijke delen wordt gesplitst. Wij nemen altijd slechts een fragment van de wereld waar. Door het denken voegen we

stappen hebben de dwingende kracht van noodzakelijkheid. Buiten de logica is alles toeval (6.3). Het verband tussen gebeurtenissen in de wereld is niet van logische aard. De toekomst laat zich namelijk niet logisch afleiden. Het geloof aan een causaal verband is misplaatst. Er is in de loop der dingen geen sprake van innerlijke noodzakelijkheid.

Dat je van *vrijheid van de wil* kunt spreken, is te danken aan de onmogelijkheid om de toekomst te kennen. Maar dit wilsvermogen blijkt niet echt verbonden met de wereld: de wereld is namelijk onafhankelijk van mijn wil. Dat er in de wereld dingen gebeuren die in overeenstemming zijn met mijn wil is niet te danken aan mijn wil: het is een genade van het lot en er is geen logische noodzaak voor aan te geven (6.373, 6.374).

Wittgenstein geeft ook een karakterisering van de *wiskunde*. De wiskunde berust op een logische methode (6.2). Alle wiskundige stellingen zijn eigenlijk vergelijkingen. Ze zijn door zichzelf te begrijpen. Ze staan op één lijn met de tautologieën van de logica. Er worden geen gedachten mee uitgedrukt! (6.21). Kennelijk bedoelt Wittgenstein met deze laatste stelling dat wiskunde geen afbeelding van de wereld is. Wiskundige stellingen worden dan ook geen echte beweringen genoemd, maar quasi-beweringen (6.2).

Wittgenstein meent dat de wereld eigenlijk *mijn* wereld is. De taal die ik begrijp is bepalend voor de grenzen van *mijn* wereld. Ik ben *mijn* wereld (5.63). De wereld en het leven zijn één (5.621). Wittgenstein kan echter niet meekomen met de opvatting in de psychologie dat er zoiets als een nader te bespreken en te analyseren ziel of subject bestaat. Hoogstens kan je van een *filosofisch ik* spreken, maar dan niet gezien als een deel van de wereld, maar als een *grens* van de wereld. Hij geeft het voorbeeld van het gezichtsveld van het oog, waarin het oog zelf geen deel van uitmaakt, maar er als ware de grens van vormt. Zo maakt het ik of subject ook geen onderdeel uit van de wereld (5.641) en is ook verder niet analyseerbaar. De menselijke subjectiviteit toont zich als een grens, maar is verder niet bespreekbaar.

Conclusie & evaluatie

De wijze van denken van Wittgenstein in de eerste fase van zijn filosofische werkzaamheid kan als volgt worden omschreven:

Er is sprake van een *droge, sterk gecompriëerde* stijl van denken: alle gedachten lijken te zijn ingedikt tot het formaat van kleine kristal-

(5.4731). Hij vindt het merkwaardig dat een zo exacte denker als Frege zich heeft kunnen beroepen op een graad van *evidentie* als criterium van een logische stelling (6.1271). Volgens Wittgenstein kun je volledig afgaan op de symbolen van logische stellingen om te beoordelen of ze waar zijn; de formele (uiterlijke) eigenschappen van de taal tonen dat de stellingen van de logica waar zijn (6.113, 6.12).

De gewone beweringen hebben betrekking op de wereld: ze zijn waar of ze zijn onwaar. Logisch ware beweringen hebben een bijzonder karakter, ze zijn namelijk *altijd* waar. Logische onware beweringen hebben ook een bijzonder karakter, ze zijn namelijk *nooit* waar. Gewone beweringen zijn bijvoorbeeld: "Het regent.", "Het regent niet.". Een logisch ware bewering is bijvoorbeeld: "Het regent of het regent niet.". Een logisch onware bewering is bijvoorbeeld: "Het regent en het regent niet.". Een logisch ware bewering heet een *tautologie*; een logisch onware bewering wordt een *contradictie* genoemd. Wittgenstein besteedt veel aandacht aan deze twee voor de logica kenmerkende soorten beweringen. Een tautologie zegt helemaal *niets* over de wereld, net zo min als de contradictie; ze hebben geen afbeeldende kwaliteit, zoals andere beweringen. Alle stellingen van de logica zijn tautologieën. Daarom zegt de logica *niets* over de wereld (4.461, 4.462, 5.43). Om een logische conclusie te trekken hoeft geen beroep te worden gedaan op de aard van de wereld. Het redeneren voltrekt zich geheel *onafhankelijk* van de wereld. Logica gaat *vooraf* aan iedere ervaring (5.552).

Wittgenstein beschouwt de logica als iets dat uitgaat boven de menselijke willekeur. Stelling 6.124: "*De logische stellingen beschrijven het geraamte van de wereld, of veeleer: ze geven het weer. Ze Ôgaan' over niets. [Ô] We zeiden dat veel in de symbolen die we gebruiken willekeurig is en veel niet. Alleen het laatste vindt uitdrukking in de logica: maar dat betekent dat niet wij in de logica met behulp van tekens uitdrukken wat we willen, maar dat de logica getuigt van de natuur van de natuurlijk noodzakelijke tekens: als we de logische syntaxis van een of andere tekentaal kennen, dan zijn reeds alle stellingen van de logica gegeven.*"

Overige gezichtspunten

In de logica kan *geen toeval* voorkomen (2.0121): alle logische

de afzonderlijke delen die we waarnemen, samen tot een geheel met de verdere inhoud van de wereld, die alleen op subjectieve wijze voor ons door de waarneming uit elkaar gescheurd is. We beleven ook onszelf als het ware geïsoleerd van de rest van de werkelijkheid. Zelfkennis voegt ons weer in het geheel, waar alleen het subjectieve beleven van ons zelf ons uitgescheurd heeft. Een voorbeeld dat niet van Rudolf Steiner stamt: ik kan van mening zijn dat ik een bepaalde betrekking zou moeten hebben maar ik kan ook inzien of ik er geschikt voor ben.

Hoofdstuk zes brengt nu een bepaling van het begrip van de menselijke individualiteit. De mens bevindt zich in de wereld en zijn kennis van zichzelf voegt hem ook bewust in de samenhang, waar zijn beleven of waarnemen hem heeft uitgescheurd.

Een mens is misschien van mening dat zijn gevoel of zijn wil belangrijkere factoren in het leven vormen dan zijn kennis. Maar gevoel en wil zijn alleen direct voor de persoon zelf van betekenis. De zelfkennis moet beslissen welke betekenis ons gevoel of onze wil voor de wereld kan hebben. Daarom kan gevoelsmystiek of wilsfilosofie (zoals b.v. die van Schopenhauer) ons geen kennis brengen, noch van de wereld, noch van onszelf. Onze gevoelens en onze wil dragen bij tot onze individualisering. Die moeten we niet opgeven, maar we moeten haar in overeenstemming brengen met de wereld door de kennis, d.w.z. door het denken.

Als de mens door een waarneming, die begrensd is in ruimte en tijd, zich een fragment van de werkelijkheid eigen maakt, is dit niet iets dat alleen maar voorbijgaat, dat weg is, als het moment weg is en de plaats een andere. Het wordt voor de bewuste persoon bewaard door de herinnering, door herinneringsvoorstellingen.

Het is een algemene opvatting dat we een begrip een gegeneraliseerde voorstelling kunnen noemen. Dat kan niet kloppen, want de begrippen kunnen ontstaan door het zuivere denken. Rudolf Steiner zet dit uiteen in zijn werk. Het is wel zonder meer duidelijk dat dit dermate een twistpunt is, dat er lange uiteenzettingen nodig zouden zijn om het op een voor de meerderheid van de huidige filosofen bevredigende manier te bewijzen. Dit is niet de plaats voor een dergelijke discussie. Maar voor iemand die Steiners gedachtengang kent, komt het niet meer als een verrassing dat hij zover komt in zijn uiteenzetting, dat hij moet zeggen dat de voorstelling een geïndividualiseerd begrip is. Dit heeft

natuurlijk verstrekkende gevolgen. Het is zeker voldoende dat we hier wijzen op die kwestie.

Toen Rudolf Steiner zijn boek schreef, was het nieuwkantianisme een stroming met zo'n sterke invloed, dat het voor hem noodzakelijk was om uitvoerig te spreken over de grenzen aan het kennen, die deze stroming beschouwt als een wezenlijke trek van ons kennen. Dit doet hij in hoofdstuk zeven. In onze tijd is dit hoofdstuk niet zo actueel meer. De filosofie heeft afstand genomen van Kant. Op een ander punt behoudt het hoofdstuk zijn betekenis: het laat duidelijk zien dat het niet juist is om te spreken over een 'ding op zichzelf', over een wereld die zich verbergt achter de wereld die we kennen, een wereld die ontoegankelijk is. Er bestaat één wereld: wij leven erin, wij handelen erin, wij kennen die wereld zoals hij is. De filosofie van Rudolf Steiner is een monisme, in tegenstelling tot het kantianisme, dat een dualisme is, ja in tegenstelling tot ieder dualisme.

Uit wat er bestaat, kunnen we niet opmaken wat er behoort te bestaan. Dat wordt duidelijk uitgesproken door David Hume en het wordt wel eens opgevat als een uitdrukking voor de zelfstandigheid van de ethica vergeleken met de metafysica of de wetenschap van de inrichting van het bestaan.

Op het eerste gezicht lijkt die uitspraak zonneklaar: of we het immoreel vinden om te liegen, moet niet afhankelijk zijn van de omstandigheid of er feitelijk wordt gelogen. Of mensen vaak liegen, zelden of nooit, kan niet van doorslaggevende betekenis zijn voor de morele waardering van onwaarheid. Er wordt vaak beweerd dat de twee voornaamste gebieden van de filosofie de theoretische en de praktische filosofie zijn (waarbij het woord praktisch dan hetzelfde betekent als ethisch) maar er wordt zelden nader uiteengezet dat die twee gebieden op de een of andere manier organisch zouden moeten samenhangen. Het feit dat de samenhang ontbreekt, kan schadelijke gevolgen hebben voor de logica op beide gebieden. Als de mens plichten en rechten heeft, moet de reden hiervoor op de een of andere manier gelegen zijn in het wezen van de mens; maar een dergelijke nadere verklaring geeft men zelden in onze tijd. Men heeft het over mensenrechten maar vertelt niet, waarom de mensen rechten zouden moeten hebben. Stenen en planten hebben geen rechten, dieren hebben ze eventueel. Wat dan in-

tekenis van al deze gebieden.

Logica

Een bewering kan een beeld van de wereld geven op basis van een gemeenschappelijke logische vorm. Volgens Wittgenstein kan deze logische vorm zelf niet worden beschreven, maar alleen worden *getoond* door de betreffende bewering. In de (ware) bewering spiegelt zich dan de wereld. De bewering is dankzij de logische vorm een beschrijving van de wereld, maar niet van de logische vorm zelf: deze is zelf onbespreekbaar.

Het tonen van de logische vorm kan het beste plaatsvinden in een speciaal daarvoor ingerichte tekentaal. De gewone taal verkleedt de gedachten: er komen als het ware lagen overheen, waarachter de zuivere, onverhulde, logische vorm schuil gaat. De gewone omgangstaal is een zeer gecompliceerd deel van het menselijk organisme, omgeven met allerlei stilzwijgende afspraken (4.002). Met het oog op de logische vorm kan beter een beroep worden gedaan op kunstmatige ontworpen talen, op speciaal ontwikkelde logische systemen.

Zo heeft Frege in zijn *Begriffsschrift* (1879) voor het eerst een symbolisch systeem ontwikkeld voor de propositiologica, de logica van beweringen. In de monumentale *Principia Mathematica* van Russel & Whitehead is een alternatief symbolisch systeem voor de propositiologica ontworpen. Een leidende gedachte bij de ontwikkeling van deze systemen was om het proces van redeneren *formeel* vast te leggen, dat wil zeggen te verbinden aan manipulatieregels van uiterlijk zichtbare symbolen. Het redeneren wordt daarmee uiterlijk zichtbaar en beheersbaar. De zogenoemde *formele logica* betekende een belangrijke vernieuwing binnen de ontwikkeling van de logica, waarbij voor de rechtvaardiging van de redeneerstappen voortaan een beroep kon worden gedaan op *uiterlijk* vast te leggen criteria in plaats van een beroep op *inzicht* en op een *innerlijk* begripsvermogen.

Wittgenstein sluit zich bij de ontwikkeling van de formele logica aan. Zo betreurt hij het dat in de *Principia Mathematica* definities en stellingen in woorden voorkomen in plaats van in louter symbolen (5.452). Ook is hij er een voorstander van dat het menselijke *inzicht*, de *evidentie* overbodig wordt binnen de logica, en wel door de taal van de logica zo in te richten dat iedere logische fout verhinderd wordt

van het *verhelderen van gedachten*. Troebele gedachten kunnen dankzij de filosofie een duidelijke en scherpe begrenzing krijgen. Filosofie kan zo de grenzen van de natuurwetenschap afbakenen en duidelijkheid scheppen in dat wat wel en niet te zeggen is, in dat wat wel en niet te denken is. Zo wordt de tegenstelling verduidelijkt en verscherpt tussen het *zegbare* en *onzegbare*, het *denkbare* en het *ondenkbare*. Dat doet de filosofie niet door dingen te *beweren*, maar door dingen te *tonen*. Het tonen van iets is geen theoretische aangelegenheid, maar een praktische kwestie.

Voor Wittgenstein is de filosofie sterk gekoppeld aan de logica. Ook de logica is geen leer (6.13). Ook de logica is geen gebied waarbinnen dingen

beweerd worden – zoals in de natuurwetenschap – maar waar dingen *getoond* worden. We komen hier in het volgende gedeelte op terug.

Behalve de filosofie en de logica zijn er nog meer gebieden die geen beschrijvende betekenis blijken te hebben. Dat geldt ook voor de *ethiek* en de *esthetiek* die Wittgenstein als één beschouwt. Wanneer we iets goed of mooi noemen dan zeggen we niets over datgene dat deel uitmaakt van de uiterlijke wereld: de wereld kent alleen feiten, maar geen waarden. Dit geldt ook voor *metafysica* waarbij gepoogd wordt iets te zeggen over dat wat het uiterlijke, fysieke vlak te boven gaat. We mogen aannemen dat ook de *religie* in dit kader thuishoort; de religie wordt niet expliciet genoemd. Het spreken over het goddelijke heeft geen theoretische betekenis ten opzichte van de uiterlijke wereld. Al deze gebieden horen dus thuis in het domein van het onzegbare, ondenkbare. Dat wil overigens niet zeggen dat Wittgenstein deze gebieden daarom niet van belang acht.

Zoals we al zagen wil Wittgenstein het praktisch belang van de filosofie en de logica niet betwisten. Het gaat hem er niet om deze gebieden volledig te ondermijnen en teniet te doen, maar hij wil wel hun prenties en hun wijze van uitoefening aan de kaak stellen. Deze disciplines kunnen geen theoretisch pretenties hebben en de aanpak ervan moet erop gericht zijn om geen beweringen te doen, maar om daadwerkelijk dingen te tonen.

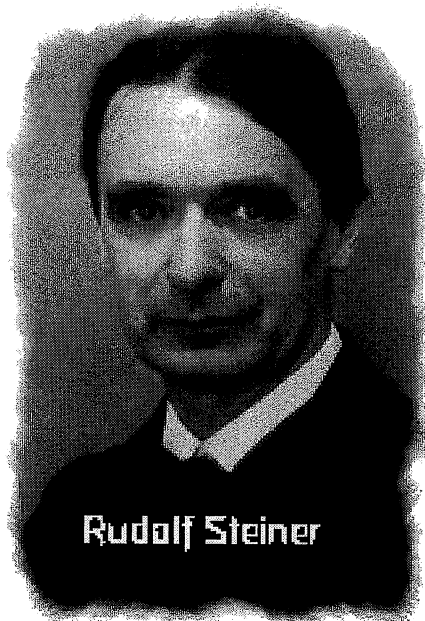
Zo respecteert hij ook de praktische betekenis van ethiek, esthetiek en religie. Ze zijn zelfs voor de echte levensproblemen veel belangrijker dan de natuurwetenschappen. Wat hij wel betwist is de theoretische be-

derdaad het geval is, moet wel afhankelijk zijn van het wezen van stenen, planten, dieren en mensen. Maar als dat klopt, dan lijkt het toch wel of de wetenschap, die gaat over wat er moet zijn, afhankelijk is van een wetenschap van wat er feitelijk is. De grote beoefenaars van de metafysica, te beginnen met Plato en Aristoteles, hebben dan ook geprobeerd om de ethiek af te leiden van de wetenschap van het wezen van de mens. Voor Plato is het goede zonder meer identiek met wat er in waarheid bestaat.

Rudolf Steiner is een van de filosofen voor wie er een innerlijke samenhang bestaat tussen de wetenschap van het wezen van de mens en van de wereld en de ethiek. Daarom is het eerste deel van 'De filosofie van de vrijheid', dat gaat over het probleem van het kenvermogen, een noodzakelijke voorbereiding voor het tweede deel dat de fundamentele ethische problemen behandelt met het zwaartepunt in het probleem van de vrijheid van de mens.

De titel van het eerste hoofdstuk van het tweede deel van het boek luidt: 'De factoren van het leven'. Dit is een voortzetting van een thema uit het zesde hoofdstuk: de betekenis van het denken, het voelen en het willen in het leven van de mens. Men zegt dat voor de naïeve mens het gevoel en de wil een grotere betekenis voor de mens hebben dan het denken. Naïef betekent in dit verband: nog ongerefecteerd, zoals naïef realisme ook de naam is van het ongerefecteerde realisme dat het object van de waarneming als de volle realiteit beschouwt. Mystiek en wilsfilosofie zijn voorbeelden van naïef realisme: ze zien niet dat gevoel en wil als rechtstreeks beleefde factoren in het leven alleen betekenis hebben voor het individu, niet voor de wereld, of niet noodzakelijk voor de wereld. Bij de mysticus en de wilsfilosoof (Schopenhauer) komt de inhoud van wat ze beleven in de plaats van wat ze zouden moeten inzien. Het denken is de hoogste zielekracht in het leven van de mens, een omstandigheid die vaak wordt miskend maar die toch alleen wordt miskend door iemand die het niet in zijn volle betekenis opvat. Als men zegt dat het denken het zieleleven uitdroogt, 'is dat alleen maar de krachtig merkbare schaduw van zijn werkelijkheid, die doorweven met licht en warmte doordringt in de verschijnselen der wereld'.

Hoofdstuk negen is het middelpunt van het boek. Al het voorafgaande is op dit hoofdstuk gericht en in wat hierna komt worden de re-



Rudolf Steiner

sultaten die in hoofdstuk negen zijn bereikt, verder tot ontwikkeling gebracht.

Omdat *De filosofie van de vrijheid* een ervaringsfilosofie is, moeten we het probleem aangaande de ethiek, de moraliteit als volgt formuleren. Waar vinden wij het morele in de mens, zoals hij overeenkomstig zijn natuur nu eenmaal is. Niet, hoe de mens moet zijn, maar hoe de mens is, luidt de vraag. Met andere woorden: Hoe ontstaan de besluiten in de mens, die leiden tot zijn handelingen? Er zijn natuurlijk handelingen, die onvrij zijn. Als alles in het leven

van de mens tot uitdrukking komt onder de dwang van de onvrijheid, heeft het geen zin om over iets moreels te spreken. Bestaat er dan vrijheid in het leven van de mens? We willen proberen een systematisch overzicht te geven van de handelingsmogelijkheden van de mens.

Bij iedere handeling is er sprake van twee elementen: het blijvende en het voorbijgaande dat we vinden in de motieven, die komen en gaan. Het temperament kan onze handelingen bepalen; maar de melancholicus is niet altijd bedroefd, alleen zo nu en dan. De motieven bepalen de concrete handelingen, maar iemand die soms honger heeft en soms eet, eet niet altijd. Welke invloed heeft dan het permanente samen met het voorbijgaande op onze handelingen? - op deze wijze moeten we het probleem formuleren.

Het permanente, dat bepaalt op welke wijze de verschillende motieven in de verschillende mensen tot concrete handelingen leiden, noemt Steiner de karakterologische aanleg, dispositie. Hier kunnen we vier groepen onderscheiden: de driften, de gevoelens (het tempera-

de samenstellende elementaire beweringen. Wittgenstein drukt dat in stelling 5 zo uit: "*De bewering is een waarheidsfunctie van de elementaire beweringen [Ö]*". Hierbij steunt Wittgenstein op de door Frege en Russell ontwikkelde logica van beweringen, de *propositiologische*. Beweringen kunnen op verschillende wijze logisch met elkaar worden verbonden door middel van *logische connectieven*, zoals "en", "of". De (on)waarheid van de samenstelling hangt dan op specifieke wijze af van de (on)waarheid van de samenstellende beweringen. Bij het gebruik van "en" is de gehele bewering waar als beide onderdelen waar zijn. Bij het gebruik van "of" (in niet exclusieve zin) is de gehele bewering waar als tenminste één van beide onderdelen waar is. Volgens Wittgenstein kun je de logische connectieven niet als namen opvatten: ze representeren niets in de werkelijkheid (4.0312).

Wittgenstein probeert op deze wijze – in feite nog veel ingewikkelder dan hier uiteengezet is – te laten zien hoe beweringen iets kunnen zeggen over de wereld. Dat verloopt op basis van elementaire beweringen. Deze staan in een relatie van overeenstemming met de elementaire samenhangen van de dingen in de wereld, een overeenstemming in structuur, in logische vorm. De gewone beweringen zijn in principe te ontleden tot een logisch geheel van elementaire beweringen - in principe: de daadwerkelijke ontleding blijft achterwege; het betreft hier slechts een theoretische suggestie. Dit standpunt kan een vorm van *logisch atomisme* worden genoemd.

Het zegbare tegenover het onzegbare; zeggen en tonen

Zo kan de wereld via ware beweringen worden beschreven. Deze ware beweringen vormen met elkaar het geheel van de *natuurwetenschappen*. De wereld die zo te beschrijven valt, is de *uiterlijke* wereld. De natuurwetenschappen hebben wat dat betreft veel te zeggen. Maar alles wat geen natuurwetenschap is, daarover is eigenlijk niets te zeggen. Zo is de filosofie zelf geen natuurwetenschap (4.111) Wat de filosofie zegt, kan niet worden opgevat als een beschrijving van de wereld. Het doel van de filosofie is niet het leveren van een bijzonder soort van ware beweringen (van diepgaande aard). Filosofie hoort thuis in het gebied dat zich niet laat zeggen, het gebied van het *onzegbare*. Filosofie is geen leer (4.112).

Maar wat is filosofie dan wel? Filosofie is een activiteit, de activiteit

Dat geldt ook voor de gedachte: de gedachte is daarom *waar* of *onwaar*.

Mogelijkheid van analyse

Een gedachte geeft op zichzelf een *mogelijke* stand van zaken weer; de gedachte hoeft namelijk niet per se waar te zijn. Een gedachte wordt uitgedrukt in een bewering (beweerzin). In de beweerzin is de gedachte zintuiglijk waarneembaar (zichtbaar in schrift, dan wel hoorbaar in klank). De elementen van de beweerzin (de woorden), verhouden zich op een bepaalde manier tot elkaar. Volgens Wittgenstein is het mogelijk om een gedachte zo uit te drukken door middel van een beweerzin dat de voorwerpen (dingen) van de gedachte overeenkomen met de elementen van de beweerzin. De taalelementen zijn dan enkelvoudige (niet samengestelde) tekens. Wittgenstein noemt ze *namen*. De naam vertegenwoordigt in de beweerzin het voorwerp. Het voorwerp is dan de *betekenis* van de naam. Een naam is niet verder te analyseren, zij geldt als een oerteken. Ook van deze bijzonder categorie namen wordt geen voorbeeld gegeven.

Volgens Wittgenstein moet het mogelijk zijn om beweringen te analyseren tot het niveau van elementaire beweringen. Een *elementaire bewering* kun je opvatten als een samenhang, een aaneenschakeling van namen (4.22). Een elementaire bewering beweert het bestaan van één (elementaire) stand van zaken. Theoretisch gezien moet dit elementaire niveau bestaan, maar Wittgenstein geeft nergens ook maar één voorbeeld van een elementaire bewering. Hij acht het ook niet de taak van de logicus om concrete uitspraken te doen over de werkelijkheid. We weten dus niet wat een elementaire stand van zaken concreet inhoudt. Maar voor Wittgenstein is het duidelijk dat ze er zijn: hoe complex de wereld ook is, er zijn altijd voorwerpen (dingen) en standen van zaken (dingen in een samenhang). De namen die Wittgenstein op het oog heeft als de pure vertegenwoordigers van dingen moeten niet verward worden met de namen in de gebruikelijke zin. Gewone namen benoemen dingen die samengesteld zijn. Het is Wittgenstein echter te doen om de benaming van enkelvoudige dingen. Het gaat hier om een abstract, zuiver theoretisch begrip van naam.

Alle beweringen zijn of zelf elementaire beweringen of een samenstelling van elementaire beweringen. Of een samengestelde bewering waar of onwaar is, hangt volledig af van de waarheid of onwaarheid van

ment), de praktische ervaring en tenslotte het zuivere denken (de praktische rede).

De motieven voor een handeling zijn voorstellingen en begrippen. Gevoelens kunnen geen motieven zijn, maar omdat ze gebonden zijn aan de persoonlijkheid kunnen de gevoelens de doorslag geven of een bepaald motief resulteert in een handeling of niet. Als ik het voorstel krijg om te gaan wandelen, is de wandeling het motief. Of het wordt gerealiseerd kan afhankelijk zijn van mijn instelling wat betreft het maken van een wandeling. Het denkbeeld om een wandeling te maken is het motief, als ik de weg waarlangs de wandeling ons zal leiden, voor me heb, samen met mijn voorstelling omtrent het weer, de afstanden en de eenzaamheid onderweg, waar ik van houd of niet van houd. Het begrip van de wandeling neemt de plaats in van de voorstellingen, als de gedachte wat betreft het belang van lichaamsbeweging voor de gezondheid voor mij de doorslag geeft. Op welke wijze verschijnen nu de motieven in ons bewustzijn?

Onze motieven kunnen ontstaan doordat we een autoriteit gehoorzamen, of dat nu één bepaalde persoon is, of de autoriteit van een kerk, de staat of van Onze-Lieve-Heer. In geen enkel geval dat een mens handelt onder invloed van een autoriteit, is er sprake van een vrije handeling. Men kan het motief ook ontleen aan morele principes. Maar van iemand die zijn handelingen bouwt op één bepaald moreel principe, kunnen we ook niet zeggen dat hij vrij is. Met zijn keuze van het morele principe heeft de bewuste persoon ook de gedragslijn vastgelegd voor de rest van zijn leven. Maar motieven kunnen ook morele intuïties zijn, die voortkomen uit het zuivere denken.

Wanneer wij denken, zijn we wat het denken zelf betreft niet afhankelijk van ons verleden (maar wel wat betreft onze kennis van de inhoud van onze gedachten). Als we daarom hierboven hebben gezegd, dat we het zuivere denken konden beschouwen als een karakterologische voorwaarde voor onze besluiten, dan moeten we die uitspraak modificeren. Het denken wordt in zijn oorzaak niet bepaald door het verleden, het heeft zijn waarheid wanneer het geactualiseerd wordt. Als we dus handelen op grond van het zuivere denken, dan is dit hetzelfde als handelen op grond van morele intuïties, d.w.z. karakter en motief smelten samen tot één geheel. Wanneer dit plaatsvindt, handelt de mens vrij. Hij kiest zijn motieven, terwijl hij zich er van bewust is

waarom hij juist die motieven kiest.

Als de hierboven genoemde vrijheid mogelijk is, moeten we de vrijheidsmoraal in de plaats zetten van de plichtmoraal. We zouden dit paradoxaal als volgt kunnen uitdrukken: een plichtmoraal kan geen moraal zijn. Dit moeten we op zo'n manier opvatten, dat de plicht zich noodzakelijkerwijs moet voordoen als iets dat ons van buitenaf wordt opgedrongen. Ook al reikt hij iets aan wat ik in zekere zin als iets goeds moet beschouwen, een plichtmatige handeling is toch niet mijn eigen. Als ik heb ingezien dat de plicht iets goeds is, dan maak ik me de bevelen eigen alsof het mijn eigen motieven waren, en ik handel dan niet omdat ik moet, maar omdat ik wil.

Kant wilde de plicht baseren op het verstand van de individuele mens. Hij kon het verstand niet op andere wijze vertolken dan als de instantie die mij tot het inzicht brengt dat ik moet handelen als alle andere mensen. Mijn verstand vertelt mij in zo'n geval dat ik geen vertrouwen in mijn eigen hoedanigheden mag hebben. De plichtmoraal van Kant is zowel de verzelfstandiging van het verstand als de zelfmoord van het verstand.

Hiertegenover staat de vrijheidsmoraal van Steiner. Hiervan kunnen we het volgende voorbeeld noemen: het is beter om niet te stelen omdat men het niet wil, dan om niet te stelen omdat men niet mag stelen. Daartegenover staat dan de voor de hand liggende tegenwerping, dat als ik mijn eigen ingeving volg, ik niet steel, wanneer ik dit niet wil, maar steel, wanneer ik het wil. Maar dat berust op een misverstand, want stelen kunnen we niet met recht een morele intuïtie noemen. Er bestaat een ideeënwereld waaraan alle mensen deel hebben. Er zullen zich geen tegenstrijdigheden voordoen tussen de morele intuïties van de verschillende mensen, maar zij zullen handelen op basis van verschillende intuïties. Vrije mensen raken nooit in een moreel conflict met elkaar, luidt een van Rudolf Steiners stellingen. Vrije mensen vullen elkaar aan; in die zin is het een geluk voor de mensheid dat sommigen timmerman willen worden, anderen leraren, weer anderen kunstenaars, terwijl de mensheid ten onder zou moeten gaan, als iedereen b.v. boer zou willen worden (want de boeren zouden geen tractoren en geen ploegen kunnen krijgen). Op die manier vullen de mensen elkaar aan in hun morele handelingen, en ze hebben geen bevelen nodig die hen ertoe zouden brengen om hun natuur prijs te geven, wanneer ze maar hun ei-

begrepen als een afbeeldingsrelatie. Een bewering is een *afbeelding* van de wereld. Maar er zijn ook andere vormen van afbeelding mogelijk, b.v. een modeltrein. Wittgenstein onderzoekt de voorwaarden voor de mogelijkheid van een afbeelding. Hij gaat daarbij in op de aard van de wereld.

De wereld is niet de totaliteit van *dingen* maar van *feiten* (1.1). Een ding, voorwerp (Duits: *Ding, Gegenstand*) beschouwt Wittgenstein als iets dat *elementair* is: vast, onveranderlijk (2.027) en enkelvoudig. Een feit is een (bestaande) *stand van zaken* (Duits: *Sachverhalt*), d.w.z. een *verbinding van dingen* (2), ook wel een *configuratie van dingen* (2.0272), de manier waarop dingen "aan elkaar geketend zijn". Deze configuratie is het wisselende, het veranderlijke (2.0271). Het gaat dus in de wereld niet zozeer om de (vaste) dingen, maar om de dingen *in hun (wisselende) samenhang*. Hoe de dingen van één feit met elkaar samenhangen wordt ook wel de *structuur* genoemd. Er worden geen voorbeelden gegeven van dergelijke elementaire dingen en feiten.

De dingen (voorwerpen) zijn bepalend voor de stand van zaken waarin ze kunnen voorkomen (2.0123). Ze vormen de substantie van de wereld (2.021). De configuratie van dingen is bepalend voor materiele eigenschappen. Op zichzelf zijn dingen kleurloos (2.0232). Een ding is alleen bepalend voor de vorm, d.w.z. de wijze van optreden in een configuratie (2.0141). Pas vanuit een configuratie kun je te maken hebben met ruimte, tijd en kleur (2.0251). Ondanks deze verdere karakterisering blijft het begrip "ding" een erg abstract en raadselachtig gegeven.

Van een feit – een samenhangend geheel van dingen – kunnen we een *beeld* maken, d.w.z. dat a) de elementen van het beeld overeenkomen met de dingen van het feit en b) dat de structuur van de elementen van het beeld overeenkomt met de structuur van de dingen van het feit. Het beeld is een *afbeelding* van de werkelijkheid op basis van een gemeenschappelijke structuur. Deze gemeenschappelijke structuur wordt de *logische vorm* van de afbeelding genoemd. Er zijn verschillende vormen van afbeeldingen mogelijk. Zo kun je een ruimtelijk beeld maken (bijvoorbeeld een plattegrond als beeld van een stad, een grammofoonplaat als beeld van een klankverloop). Een bijzondere vorm van afbeelding van de wereld is het *logische beeld* ofwel de *gedachte*. Een beeld – in welke zin dan ook – stemt al dan niet overeen met de werkelijkheid (d.w.z. het deel van de wereld, waarvan het een beeld wordt geacht).

grens liggen en dus eigenlijk niet bespreekbaar zijn.

Wittgenstein wil geen aanspraak maken op originaliteit en zegt veel verschuldigd te zijn aan het werk van Frege en Russell. De manier waarop hij zijn gedachten heeft uitgedrukt acht hij voor verbetering vatbaar, maar hij is ervan overtuigd dat de waarheid van deze gedachten onaantastbaar en definitief is. Hij acht de filosofische problemen in wezen opgelost! Hiermee neemt Wittgenstein en wel zeer aanmatigend en overmoedig standpunt in. Overigens relativeert hij onmiddellijk het belang van deze oplossing: eigenlijk is er weinig mee bereikt.

De Tractatus is een betrekkelijk klein boekwerk en bestaat uit een zeer streng en zorgvuldig opgebouwd geheel van beweringen. Alle beweringen zijn genummerd, waarbij de nummering zelf hiërarchisch is opgezet. Bewering 1.1 kan opgevat worden als een toelichting op bewering 1; bewering 1.11 is weer een toelichting op bewering 1.1 en zo voorts. Op sommige plaatsen gaat de toelichting zelfs tot vijf lagen diep! Veel nummers betreffen een enkele bewering, maar in vele gevallen gaat het om een wat uitgebreidere toelichting.

Wittgenstein spreekt van Sätze, d.w.z. beweringen (evt. beweerzinnen). Je kunt het ook vertalen met: *stellingen*. Het karakter van de Tractatus is inderdaad heel stellig. Er wordt voortdurend met stelligheid allerlei dingen beweerd: *zó is het*. Het heeft qua uitstraling het karakter van een wiskundige verhandeling. De toelichtingen die worden gegeven zijn meestal nadere uitwerkingen van het eerder gestelde. Echte verdedigingen met argumentaties tref je niet veel aan. De mathematische opzet is dus meer formeel dan inhoudelijk. Zelden worden "bewijzen" van de stellingen geboden.

Er zijn 7 hoofdstellingen. Stelling 7 luidt: als volgt: "*Waarover men niet spreken kan daarover moet men zwijgen*". Met deze stelling wordt het werk zonder verder commentaar afgesloten. Deze slotsom onderstreept het belang dat Wittgenstein hechtte aan het demarcatieprobleem: wat kan er *wel* en wat kan er *niet* gezegd worden? Wittgenstein concentreert zich op de mogelijkheid van beweringen.

Mogelijkheid van afbeelden

Waarop berust de mogelijkheid van een bewering? Op de mogelijkheid om via taal iets te zeggen dat overeen kan komen met de wereld. Deze mogelijkheid van overeenkomst tussen bewering en wereld wordt

gen diepste wezen hebben gevonden. Er zijn twee oorzaken, die tot conflicten kunnen leiden: de mensen volgen hun driften of ze volgen de bevelen van de autoriteiten.

Nu moeten we dus nog bewijzen, dat dit juist is. Als we hierin willen slagen, moeten we erop attent maken, dat een vrije handeling niet alleen gekenmerkt wordt door het feit, dat hij is gericht op een bepaald resultaat. Hij is gericht op een *doel waarin een idee of een intuïtie tot uitdrukking komt*. In hun intuïtieve handelingen moeten de mensen het met elkaar eens zijn. Want de mens die handelt, moet worden geleid door liefde tot de handeling waarvan iedereen de intuïtie kan inzien. Als ik een ding wens te bezitten, kan dat een egoïstische wens zijn, en ik kan in conflict raken met andere mensen die hetzelfde ding wensen te bezitten. Als ik in het bezit wil komen van iets dat naar mijn mening van mij is, dan is het mijn intuïtie dat ik over mijn eigen dingen kan beschikken. Niemand kan me dit kwalijk nemen. De mensen kunnen eventueel vragen, of het bewuste ding *met recht* als het mijne kan worden beschouwd. Als hierover onenigheid bestaat, moeten we door middel van een nader onderzoek tot een resultaat kunnen komen. Als er bij het gehele sociale systeem een vraagteken gezet wordt, moeten we de juiste vragen kunnen stellen. Niet: Welk sociaal systeem wens ik? Maar: Welk sociaal systeem is gezond naar de mening van de mensen die in die bewuste maatschappij moeten leven? Vrije mensen verlangen niet dat hun medemensen het met hen eens zullen zijn, maar ze verwachten het omdat het in de menselijke natuur ligt, luidt een zin in dit negende hoofdstuk.

Jezus zegt dat de moraal die hij verkondigt, de wet niet opheft, maar vervult, want de wet is er ter wille van de mensen, niet de mensen ter wille van de wet. De moraal waarvan Rudolf Steiner in hoofdstuk negen de juistheid tracht aan te tonen, kunnen we een liefdemoraal noemen, die in overeenstemming is met de christelijke, maar berust op een empirisch onderzoek van het wezen van de mens.

In het gebruik van het woord metafysica is er sprake van enige onzekerheid. Gedeeltelijk komt hierin een streven naar een volledige, allesomvattende wereld- of levensbeschouwing tot uitdrukking. Maar in engere zin wordt het vaak gebruikt omtrent theorieën die aannemen dat er een wereld bestaat achter de wereld waarin we leven en die we kennen. Metafysica is dan het dualisme dat inhoudt dat er een wereld op

zichzelf bestaat, waartoe het menselijke inzicht geen of eventueel slechts gedeeltelijk toegang heeft. We kunnen weten, dat er een dergelijke wereld bestaat, maar meer ook niet. Er is hier echter sprake van een aantal zienswijzen met een vrij grote variatiebreedte, waarop ik niet verder hoef in te gaan.

In hoofdstuk tien en elf van *De filosofie van de vrijheid* wordt het monisme, dat in principe al beschreven is, nog verder uitgediept. Er bestaat geen wereld behalve die, waarin de mens leeft en die hij leert begrijpen door waarnemen en denken. Daarom moeten we alle andere gedachten, dat de mensen de doeleinden van hun handelingen zouden ontleenen aan een andere wereld, laten varen. Eveneens moeten we de gedachte omtrent een doelgerichtheid in de natuur laten varen. Hoofdstuk elf bevat een scherpe afrekening met het denkbeeld dat er in de natuur zelf doelen gelegen zijn. In de natuur zijn geen doelen gelegen. Een stier heeft geen horens om te kunnen stoten, maar stoot omdat hij horens heeft. Evenmin heeft de natuur bepaalde doeleinden in de mens gelegd, waarvan het zijn plicht zou zijn om ze na te streven. De mens richt zich in zijn leven op de doelen die hij zichzelf stelt, en niet op andere. Als we het hier hebben over de mens, dan bedoelen we daarmee de individuele mens. De mensheid als zodanig heeft geen andere doelen dan de doelen van de afzonderlijke individuen tezamen. In dat hoofdstuk wordt er afgerekend met de leer van de doelgerichtheid, de teleologie, die een algemene trek is in de filosofie van Aristoteles. Hier tegenin zet Rudolf Steiner nauwkeurig uiteen dat alleen mensen zichzelf doelen stellen, d.w.z. dat bij hen een voorstelling of een denkbeeld omtrent iets wat in de toekomst ligt invloed uitoefent op iets wat eraan voorafgaat. Het denkbeeld van de doelgerichtheid houdt in dat het volgende invloed kan uitoefenen op het voorafgaande. In handelingen van mensen zien we dat zo iets wordt gerealiseerd, verder nergens. Het is een belangrijke taak voor het wetenschappelijk onderzoek in de toekomst om de verhouding tussen Rudolf Steiner en Aristoteles in detail uiteen te zetten.

In hoofdstuk twaalf zien we Rudolf Steiner als een denker die op een realistische manier alles in een groot verband ziet. De vraag luidt hier: Wat is er nodig opdat de doeleinden, de idealen, die de mens in zijn leven heeft, gerealiseerd kunnen worden? Maakt het leven het mogelijk, dat ze gerealiseerd worden? Wat het laatste betreft, moeten we zeggen dat het de mens is, die zich een doel stelt. Die doeleinden wor-

dige, sobere manier van uitdrukken. Wel verwerkte hij graag metaforen in zijn aforismen.

Wittgenstein zonderde zich graag van de wereld af om zich in alle rust, zonder enige afleiding te kunnen wijden aan zijn eigen gedachten. Hij had sowieso een afkeer van grote gezelschappen. Zijn gevoelige, moeilijke natuur en eigenzinnige gedrag maakte hem ook niet bijzonder geliefd bij anderen. Zelf was hij kieskeurig in de mensen met wie wilde omgaan. In eenmaal ontstane vriendschappen was hij niet oppervlakkig, maar intens betrokken.

Het gemoedsleven van Wittgenstein wordt getekend door donkere, sombere kleuren. Hij was doorgaans negatief gestemd over zijn eigen bestaan en over de beschaving om hem heen. Regelmatig kwam bij hem de gedachte van zelfdoding op. Ook had hij periodes waarin hij kampte met een enorme doodsangst. Hij kon de voorstelling niet van zich afzetten dat hij zou sterven nog voordat hij in de gelegenheid was geweest om met zijn wijsgerige ideeën naar buiten te kunnen treden en dat op die manier zijn leven tevergeefs zou zijn geweest. Wittgenstein was ook extreem bang dat hij het slachtoffer van plagiaat zou worden of dat anderen zijn opvattingen niet goed zouden weergeven. Sowieso had hij meestal de indruk dat vrijwel niemand hem begreep.

Tractatus Logico-Philosophicus

Inleiding

De *Tractatus* is een zeer gecompliceerd geschrift en het is niet mogelijk om een volledige samenvatting van de inhoud ervan te geven. Er zal worden volstaan met de bespreking van een aantal karakteristieke punten.

Volgens de inleiding betreft het geen leerboek: iemand die niet zelf al soortgelijke gedachten heeft gehad, zal het niet kunnen begrijpen: het is dus een boek voor ingewijden en niet voor leken. Wittgenstein kondigt aan dat de filosofische problemen behandeld zullen worden en dat zal worden aangetoond dat deze problemen berusten op misverstanden van de *logica* van onze taal. Vanuit de logica van de taal kunnen we er achter komen wat *wel* en wat *niet* gezegd kan worden. Er kan dan een grens getrokken worden wat met taal kan worden uitgedrukt. Wat buiten die grens ligt is dan eenvoudig onzin. In de *Tractatus* wordt betoogd dat veel filosofische problemen buiten deze

een academische loopbaan: ze konden volgens hem bijvoorbeeld veel beter in een fabriek gaan werken. Zo volgde een vriend van Wittgenstein dit advies regelrecht op.

Wittgenstein vond het hoogst belangrijk om een fatsoenlijk leven te leiden, hij had een sterk besef van *moraliteit*. Maar hij had regelmatig het pijnlijke gevoel dat hij zelf tot ellendige diepten gezonken was en dat het in morele zin beroerd met hem gesteld was. Voor een deel kan de door Wittgenstein gevoelde immoraliteit in verband worden gebracht met het door hem moeilijk te accepteren gegeven dat hij homoseksueel geaard was. In zijn leven heeft Wittgenstein verschillende relaties met mannen gehad. Ook had Wittgenstein er grote problemen mee dat hij tegen diverse mensen gelogen had over de mate van zijn Joodse afkomst. Hij had doen voorkomen dat hij slechts één in plaats van drie Joodse voorouders had. Dat resulteerde later in uitgebreide, overdreven aan-doende bekentenissen tegenover degenen die hij verkeerd had ingelicht.

Zijn besef van moraliteit hangt nauw samen met een sterk besef van *religie*. Wittgenstein was weliswaar geen praktiserend kerklid – voor de conventionele geloofsrichtingen had hij maar weinig waardering – maar hij was toch diep doordrongen van een goddelijke dimensie van het bestaan. Hij had het gevoel dat de mens zich moet verantwoorden ten opzichte van een hoger wezen. Tegelijkertijd had hij doorgaans het gevoel dat hij zelf schromelijk tekortschoot in zijn geloof en niet in staat was om die offers te brengen die een waarachtig geloof vereist. Geloof is volgens hem in het geheel geen kwestie van weten, maar berust op het vermogen tot de juiste handelingen. Nadat tijdens de Eerste Wereldoorlog zijn religieus bewustzijn sterk was opgeleefd, komt Wittgenstein na de oorlog tot het radicale besluit om zijn bezittingen weg te schenken en een eenvoudig, ascetisch leven te leiden. Verschillende malen in zijn leven heeft hij zelfs overwogen om in een klooster te treden.

Wittgenstein had een gevoelige, nerveuze natuur. Hij hield veel van muziek; op latere leeftijd is hij nog klarinet gaan spelen. Ook aan de formulering van zijn gedachten besteedde hij veel esthetische zorg. Volgens hem is de filosofie verwant aan de kunst. Zijn werk wordt ook wel in literaire zin bewonderd. In zijn tweede wijsgerige fase bracht hij zijn gedachten tot uitdrukking in de vorm van aforismen. In zijn schrijfstijl is in het algemeen een duidelijke voorkeur waar te nemen voor een bon-

den door de natuur noch bevorderd, noch tegengewerkt. Als ik mijn huis op zand bouw, en het instort, moet ik niet het zand de schuld geven, maar inzien, dat ik beter had moeten nadenken. Hiermee hebben we dus gezegd, wat ook vanzelf spreekt, dat ik niet zo maar iets kan doen. Wat is er dan voor nodig dat ik mijn idealen kan realiseren? Ik moet op de hoogte zijn van de werkelijkheid. Als ik me interesseer voor de wereld om mij heen, en die dus leer kennen, krijg ik inzicht in twee capaciteiten, die ik moet bezitten om in deze wereld werkzaam te kunnen zijn als ik me eerst mijn doelen heb gesteld: Morele fantasie en morele techniek.

Als ik een vraag voel omtrent iets of een gebeurtenis, is de werkelijkheid een feit. Als ik wil handelen, is mijn denkbeeld, ideaal of de morele intuïtie, hoe we het nu ook noemen, gegeven en dit wil ik omzetten in werkelijkheid, realiseren. Ik wil iets maken of een reeks gebeurtenissen op gang brengen. Maar het is niet mogelijk om zonder meer iets denkbeeldigs om te zetten in stoffelijke realiteit. Het denkbeeld als zodanig kunnen we niet realiseren, we kunnen er alleen een vaste vorm aan geven door bepaalde handelingen. Door welke handeling krijgt mijn ideële intuïtie vaste vorm? De morele fantasie moet mij vóór mijn handeling een voorstelling kunnen geven van een bepaalde handeling, die uitdrukking geeft aan mijn intuïtie en die bovendien te verwezenlijken is.

Teleurgestelde idealisten zullen vaak mensen zijn, die geen morele fantasie hebben; die eigenschap ontbreekt überhaupt bij zoveel mensen in onze tijd. Misschien zou die beter gedijen als de mensen op de hoogte waren van het bestaan ervan en zich er om die reden voor zouden interesseren om die eigenschap te beoefenen. Morele fantasie is een van de meest vruchtbare begrippen die we vinden in de filosofie van Rudolf Steiner.

Een paar voorbeelden, van klein tot groot, kunnen het gebruik van dit begrip illustreren. Laten we eens veronderstellen, dat we een cadeau willen geven. Uitgedrukt in een begrip zeggen we dan: Iemand een plezier doen met een cadeau. Wat voor een cadeau? Een cadeau, waar ik, de gever, blij mee ben, of een waar de ontvanger blij mee is. Natuurlijk het laatste. Het is duidelijk een taak voor onze fantasie om het cadeau te vinden, waarmee juist de ontvanger aan wie ik het cadeau wil schenken, blij zal zijn. Zou ik, als filosoof, misschien een boek over

Plato als verjaarscadeau moeten geven aan mijn vrouw, die zich niet interesseert voor filosofie? Dat hoef ik niet eens in overweging te nemen. Dan is een bos bloemen beter. Maar iets wat nog beter is: Het is me opgevallen dat het licht op haar bureau nu niet zo best is. Ze heeft het zelf niet ontdekt. Ik mag hopen, dat ze blij zal zijn met een nieuwe bureau-lamp.

Een voorbeeld op een wat grotere schaal. Laten we, om te toetsen welke betekenis *De filosofie van de vrijheid* voor een realistische ethiek kan hebben, eens de vrede als ideaal beschouwen. Voor iemand die lijdt onder onvrede en verlangt naar vrede is er nog geen ethisch, geen moreel probleem. Dat ontstaat op het moment, dat bij iemand de vraag opkomt wat zijn houding moet zijn in een situatie waar er sprake is van oorlog of vrede. Uitsluitend de handelingen vormen het gebied van de morele problemen. We moeten daarom ook meteen goed beseffen dat het probleem ook op geen enkele manier kan bestaan in het vellen van algemene oordelen omtrent de toelaatbaarheid van de oorlog of het immorele in de oorlogvoering. Iemand die zich over zo iets uitlaat, heeft namens alle mensen de waarheid in pacht. Het ethische individualisme neemt afstand van alle autoriteiten. Iemand die dit aanhangt zal daarom ook niet proberen om zelf als morele autoriteit op te treden.

Evenmin mag het zijn taak zijn een moreel oordeel over iemand anders te vellen. Andere mensen moeten met hun God of geweten of politieke theorieën of morele fantasie uitmaken, op welke wijze ze willen handelen. De enige relevante vraag voor ieder mens afzonderlijk is, waarmee hij of zij zelf kan bijdragen tot bevordering van de vrede. Morele oordelen vallen hier niet onder, maar natuurlijk wel de invloed die we op andere mensen uitoefenen op grond van ons idealisme, of een andere invloed, juridisch, politiek of wat dan ook.

Waar het om gaat is dus dit: Ik wil de vrede bevorderen. Wat kan ik hiervoor doen? Dat ik wil werken voor de vrede betekent nog niet, dat ik een morele intuïtie heb. Vrede is meer dan een abstracte definitie zoals b.v.: vrede is het ontbreken van oorlog. Vrede is een toestand van overeenstemming en begrip. 'Van een staat, waarvan de onderdanen uitsluitend niet naar de wapens grijpen omdat ze bang zijn, moeten we eerder zeggen dat die zich niet in oorlog bevindt dan dat er vrede heerst, want vrede is niet alleen het ontbreken van oorlog; vrede is een deugd, die voortkomt uit geestkracht... De staat, waarin de vrede afhankelijk is

soonlijkheid. Hoewel klein van stuk en tenger gebouwd, kon hij met zijn vurige blik en felle reacties in gezelschap krachtig aanwezig zijn. Hij was vervuld van een grote ernst en gedrevenheid en hij had in het algemeen een hekel aan onbenullige en oppervlakkige zaken.

Wittgenstein wilde instaan voor een *integere* levensstijl zonder concessies. Vanuit zijn hoge idealen was hij veeleisend voor zichzelf en voor zijn omgeving. Dat maakte de omgang met hem niet eenvoudig. Hij kon bot uitvallen met forse kritiek. Tact en mildheid stonden hem ver. Ook had hij weinig geduld voor het onbegrip van anderen. Domheid stond hem tegen. Hij koesterde ook een zekere minachting voor mensen uit het gewone volk. Wellicht door zijn afkomst uit de gegoede burgerij bezat hij een elitaire grondhouding. Hij beschouwde ook zelf zijn trots als een zwak onderdeel van zijn karakter.

Wittgenstein had een driftige en opvliegende natuur. Zijn temperament draagt een opvallend *cholerische* signatuur. Het element *vuur* stond bij hem voorop: het heilig vuur om zijn missie te volbrengen en anderen van zijn opvattingen te overtuigen. Met gloedvolle overgave en vastberaden concentratie, die het karakter van een obsessie kon aannemen, wierp hij zich op de ontwarring van filosofische problemen. Dat leverde een eigen aanpak en eigen oplossingen op. Voor de ideeën van anderen had hij doorgaans betrekkelijk weinig belangstelling en weinig waardering.

Wittgenstein kon veel mensen afstoten, maar er waren ook velen die juist in de ban raakten van zijn persoonlijkheid en zijn denkbeelden. Zijn krachtig zelfbewustzijn, onconventionele gedrag en originele ideeën oefenden een intrigerende invloed uit. Overigens was Wittgenstein zelf beducht voor volgelingen en er niet op uit om school te maken. Wittgenstein was geen man voor open discussies met gelijkwaardige gesprekspartners: hij had te veel de neiging om het gesprek te gaan domineren vanuit zijn eigen opvattingen, er bleef doorgaans maar weinig ruimte over voor de ander.

Het vermogen om zijn omgeving naar zijn hand te zetten, blijkt uit de enorme invloed die hij al als jong student had op zijn hoogleraren, in het bijzonder Russell en Moore. Ook in later tijd wist Wittgenstein door zijn dwingende persoonlijkheid in te grijpen in het leven van anderen, zoals sommigen van zijn studenten. Verschillenden van hen heeft hij bijvoorbeeld met succes ervan kunnen weerhouden om te kiezen voor

de meeste bewaard zijn gebleven. Bovendien zijn er een paar college-dictaten overgeleverd: "*The Blue & Brown Books*"; het zijn aantekeningen die door Wittgenstein aan een paar studenten speciaal zijn gedicteerd met het doel van mogelijke verspreiding. In deze geschriften blijkt dat Wittgenstein zijn opvattingen van de *Tractatus* voor het grootste deel heeft verlaten en op weg is naar een geheel andere stijl van filosoferen.

In 1935 overweegt Wittgenstein om naar de Sovjet-Unie te emigreren om daar als arbeider zich verdienstelijk te maken, maar na twee weken in Rusland te hebben doorgebracht keert hij op zijn schreden terug.

In 1936 trekt Wittgenstein zich weer een tijdlang terug in zijn zelf gebouwde huisje in Noorwegen en begint een serie nieuwe aantekeningen in het Duits die het begin vormen van het postuum verschenen "*Philosophische Untersuchungen*". In de jaren daarop breidt hij deze notities verder uit en hoewel hij het plan heeft om er een publicatie van te maken, lukt dit niet meer tijdens zijn leven. Zijn perfectionisme vormt daarbij een grote hindernis. Ook bekruipt hem regelmatig de gedachte dat men toch niet in staat is hem te begrijpen.

In 1939 volgt hij Moore op als professor in de filosofie in Cambridge. Als de Tweede Wereldoorlog uitbreekt geeft Wittgenstein zijn hoogleraarsbestaan op om – naar het hem voorkomt – nuttiger werk te kunnen doen, onder meer in een ziekenhuis te Londen. De toch al tot neerslachtigheid neigende Wittgenstein, wordt in de oorlogsjaren extra geplaagd door gevoelens van schuld, leegte en eenzaamheid. Zo overlijdt in 1941 onverwachts een goede vriend van hem van wie hij – zeker ook door eigen toedoen – de laatste jaren verwijderd was geraakt. Ook het feit dat zijn familie gebukt gaat onder het nazi-bewind, terwijl hij zelf veilig in Engeland woont, draagt bij aan zijn schuldgevoel. Na de oorlog hervat hij zijn colleges, maar met groeiende tegenzin; in 1947 legt hij zijn professoraat neer. Wel blijft hij werken aan zijn filosofische aantekeningen en leeft afgezonderd op verschillende plaatsen in Ierland.

In 1949 wordt tijdens een bezoek in Amerika ontdekt dat hij aan prostaatkanker lijdt. Tot aan zijn dood in 1951 blijft hij bij vlagen wijsgerige notities maken, de laatste jaren rond het thema "zekerheid".

Persoonlijkheid

De volwassen Wittgenstein was een opvallende, *dominante* per-

van de afgestomptheid van de onderdanen, die zich laten drijven als vee, alleen maar om te leren gehoorzamen, verdient eerder de naam woestijn dan staat." Dit zegt Spinoza in zijn *Verhandeling over de staat* (hfdst. 4, § 4). De morele intuïtie heeft iemand die heeft ingezien wat het wezen van de vrede is. Daarbij hoort een heel systeem van begrippen die met elkaar zijn verweven. In het citaat van Spinoza is er sprake van de interne vrede in de staat. Een ander aspect is de verhouding tussen de staten onderling. Die twee kanten van de vrede zijn zeker verwant maar niet identiek.

Iemand die wil vechten voor de vrede, moet dus in de eerste plaats goed beseffen wat hij eigenlijk wil, zich ervan verzekeren dat het woord dat hij gebruikt geen lege dop is, maar een begrip dat leeft in zijn ziel. Spreken over de vrede zonder op de hoogte te zijn van de omstandigheden waaronder hij kan worden gesticht, blijven dus holle frasen. Pas wanneer ik het levende begrip omtrent de vrede heb, begint mijn werk voor die vrede. En we weten nu, dat het gaat om wat ieder mens afzonderlijk tot stand kan brengen. We moeten ophouden met te vertellen wat "men" moet doen, of wat "wij" moeten doen. Als ik zeg wat men moet doen, verplaats ik het probleem buiten mezelf. Het zijn dan de anderen die moeten handelen, en met mijn "men" geef ik hun een volmacht die ze zeker liever niet hadden gekregen. En als we het hebben over "wij" moeten we vragen wat er bedoeld wordt met het woord "wij". Al te vaak geloven mensen, die "wij" zeggen, dat ze hetzelfde willen. Ze maken zich de verschillen niet duidelijk, ze beseffen niet, hoe vaak onzichtbare machten aan de touwtjes trekken, als men in gemeenschap denkt, dat men zijn eigen besluiten neemt.

Op deze wijze staan we ieder afzonderlijk tegenover de vraag: Wat kan ik doen voor de vrede? Ik geloof, dat ik de morele intuïtie heb. Het volgende wat ik moet doen is de werkelijkheid bestuderen, waarin ik werkzaam wil zijn. Als mijn streven reëel wil zijn, moet ik immers een bepaalde plek op aarde in mijn gedachten hebben, een bepaalde situatie. Ik moet me interesseren voor de werkelijkheid, zoals die is, en ik moet er vooral aan denken iedere morele beoordeling van die werkelijkheid achterwege te laten. Het morele oordeel verbetert de situatie niet. Misschien moeten we liever zeggen, dat dit alleen het geval is, als het tot resultaat heeft, dat degene, tegen wie het oordeel was gericht, kan inzien dat het terecht was. Als ik wil werken voor de vrede, kan er geen vijandschap van me uitgaan.

Vrede kan niet de enige morele intuïtie zijn, waarop mijn handelingen zijn gebaseerd; ik wil ook nog veel meer. Het lijkt alsof de morele intuïties met elkaar in conflict kunnen komen. Maar dat is een illusie. In hun essentie vormen ze een harmonisch geheel. Maar als ik hun relatief juiste plaats in mijn eigen handelingen wil bepalen, kan ik in conflict komen met mijzelf. Als een gerechtvaardigde interesse in het bewaren van de zelfstandigheid van het land het met zich mee lijkt te brengen dat een oorlog onvermijdelijk is, terwijl ik nog steeds voor de vrede wil werken, dan ligt het conflict tussen die twee intuïties in mij, niet in de wereld.

Als ik wil handelen, moet ik mijn handelingen met elkaar in verband brengen. En daarmee moet ik de fantasie hebben, die mij in staat stelt me de verwezenlijking van mijn idealen voor te stellen. Iemand die voor de vrede wil werken, zal voornamelijk de rol van bemiddelaar toebedeeld krijgen: het kunnen vinden van voorstellen, die door beide partijen geaccepteerd kunnen worden. Dat is nu juist de taak van de morele fantasie. De verwezenlijking vereist dan ook nog morele techniek: De kennis en de capaciteit om alles wat tot dusver alleen zichtbaar is geworden in de wereld van de fantasie, om te zetten in werkelijkheid, te realiseren.

Is de wereld dan op zo'n manier ingericht, dat de mens zijn idealen kan verwezenlijken? Hoofdstuk dertien is een lang hoofdstuk over optimisme en pessimisme. Voor een groot deel was dit noodzakelijk vanwege de intellectuele situatie op het tijdstip, dat het boek werd geschreven. Een discussie aangaande de pessimistische wereldbeschouwing van Eduard von Hartmann was om zo te zeggen onvermijdelijk. Maar behalve dat is het hoofdstuk ook een door de opbouw van het boek gemotiveerde voortzetting van het voorafgaande hoofdstuk. In pessimisme en optimisme komt de gemeenschappelijke vraag tot uitdrukking, of er een overschot van lust of van onlust in de wereld is. Rudolf Steiner beweert dat die vraag niet van doorslaggevende betekenis kan zijn voor de handelingen der mensen. In de praktijk van het leven gaat het om de vraag of iemand de kracht bezit om verder te werken, ondanks het verzet dat eventueel tegen zijn streven zou opkomen. Dit geldt zowel op het meest elementaire vlak, het loutere overleven, als ook voor de verwezenlijking van de hoogste idealen.

Hoofdstuk veertien "Individualiteit en soort" hangt evenals

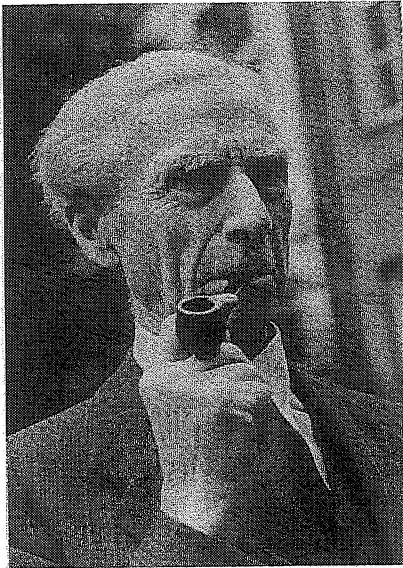
omzwervingen toch verschijnen: in een Duitse tijdschrift (1921) en in een tweetalige Engelse editie (1922). In 1926 staakt Wittgenstein zijn werkzaamheden in het onderwijs en beschouwt deze nieuw koers als een mislukking. Deze uitkomst versterkt de sombere teneur van zijn geleefdheid. Hij wordt innerlijk gesterkt door de hem geboden mogelijkheid om een huis te helpen ontwerpen voor één van zijn zusters in Wenen. Het wordt een huis in een zeer sobere, strakke, "integere" stijl, verwant aan de architectuur van de nieuwe zakelijkheid waarmee Adolf Loos naam heeft gemaakt. Iedere versiering ontbreekt. Voor de verlichting wordt gebruik gemaakt van een kale gloeilamp.

In Wenen maakt hij kennis met de "*Wiener Kreise*", de Weense Kring onder leiding van *Moritz Schlick*. Deze wijsgerige stroming maakt zich sterk voor een wetenschappelijke benadering van de filosofie en is wars van elke vorm van metafysica. Schlick ziet in de *Tractatus* van Wittgenstein een krachtig document in de strijd tegen noch logisch, noch empirisch te staven beweringen, ofwel de strijd tegen onzin. De contacten tussen Wittgenstein en leden van de kring blijven echter beperkt.

Een lezing van de Nederlandse wiskundige *Brouwer* in Wenen (1928) geeft Wittgenstein een nieuwe impuls om zich weer te gaan bezighouden met de filosofie. Volgens Brouwer is de wiskunde niet gebaseerd op de logica, zoals Frege en Russell beweren. Wittgenstein deelt deze kritiek. Brouwer zelf acht de rol van de logica binnen de wiskunde van slechts secundaire betekenis. Wiskunde wordt door hem gezien als een constructie van de menselijke geest.

Wittgenstein besluit om terug te keren naar Engeland en de draad van de filosofie weer op te pakken. In 1929 vertrekt hij naar Cambridge. Op grond van de *Tractatus* wordt hem nog in hetzelfde jaar de titel *Doctor of Philosophy* toegekend. Vanaf 1930 krijgt Wittgenstein de gelegenheid om colleges te geven en onderzoek te doen. Het academisch klimaat stoot hem in de grond van de zaak af: hij vindt het maar een doodse bedoening, het leeft niet. Zijn eigen manier van lesgeven is onconventioneel: hij maakt geen gebruik van aantekeningen en het is alsof hij zijn gedachten ter plekke vorm geeft in een moeizame monoloog. Veel wisselwerking met de studenten is er niet.

Behalve een artikel zal Wittgenstein bij zijn leven verder niets publiceren. Wel schrijft hij talloze schriften vol met aantekeningen, waarvan



Bertrand Russel (1872 - 1970)

in dienst van het Oostenrijkse leger. Hij maakt er de verschrikkingen mee van de oorlog, eerst in de achterhoede, maar later ook als officier in de frontlinies. Meerdere malen wordt hij onderscheiden voor zijn heldhaftige, plichtsgetrouwe opstelling. In het leger leidt hij een vrij afgezonderd bestaan. Ondanks alle ontberingen lukt het hem om tijd te besteden aan de uitwerking van zijn gedachten over logica. In 1918 wordt hij krijgsgevangene gemaakt in Italië en blijft daar tot de zomer van 1919 geïnterneerd in een kamp bij Monte Cassino. In die tijd legt hij de laatste hand aan het manuscript

van de *Tractatus*. In dit geschrift meent Wittgenstein de belangrijkste problemen van de filosofie definitief te hebben opgelost.

Door de oorlogservaringen is Wittgenstein een ander mens geworden. Hij wil een eenvoudig leven lijden zonder veel bezittingen – mogelijk was hij geïnspireerd door een boek van Tolstoj over de evangeliën – en schenkt het grote vermogen dat hij had geërfd na de dood van zijn vader aan een aantal van zijn zusters, met de gedachte dat zij die al veel geld hebben door wat meer geld niet verder bedorven worden. Wittgenstein keert de filosofie de rug toe, de belangrijkste problemen acht hij immers door hem zelf opgelost. Hij volgt een opleiding voor onderwijzer en werkt jarenlang in het lager onderwijs op afgelegen plaatsen in Oostenrijk. Hij komt er snel achter dat dit werk veel minder ideaal is dan hij zich had voorgesteld en klaagt steen en been over de laagheid van plaatselijke bevolking. De ouders op hun beurt klagen over de strenge aanpak van Wittgenstein, waarin lijfstraffen naar het schijnt niet worden geschuwd.

Vooraf dankzij de inspanningen van Russell kan de *Tractatus* na veel

hoofdstuk dertien samen met de tijdsomstandigheden maar is ook een consequente voortzetting van het voorafgaande. Het bevat een geëngageerde bijdrage over de emancipatie van de vrouw. Het verschijnsel wordt tevens gemotiveerd. Waar het hier om gaat is het ethische individualisme: ieder mens wordt in zekere mate bepaald door de omstandigheid, dat hij bij een bepaalde groep hoort: land, ras, geslacht. We moeten het als een vooruitgang zien, dat de betekenis hiervan afneemt. De ontwikkeling tot vrijheid betekent tevens een geringer worden van de betekenis van de groepen. De emancipatie van de vrouw houdt dus niet in dat er een andere vrouwenrol uitgedacht moet worden dan de tot dusver bestaande. Het moet inhouden, dat de vrouwen bevrijd worden van de omstandigheid, dat ze een bepaalde rol toebedeeld krijgen en zich daardoor niet zo zelfstandig mogelijk kunnen ontwikkelen.

In “De consequenties van het monisme” wordt het werk samengevat: Iemand die leeft in de werkelijkheid, doordrongen van de gedachten die, als ze zich verenigen met de totaliteit van de gedachtewereld, het wezen van het heelal uitmaken, leeft met dat bewuste leven in het heelal ook in God. God is niet buiten de mens. Hij is in de mens. Of liever gezegd: Hij kan in de mens zijn. Er kan geen plicht of moraal bestaan waarvan de bron is gelegen in iets buiten de mens die leeft in God.

De filosofie van de vrijheid is op grote schaal verspreid. Ongeveer twee jaar geleden was het boek gedrukt in minstens 275.000 exemplaren in het Duits en was het vertaald in minstens veertien talen. Desondanks heeft het slechts in geringe mate de aandacht van de academisch gevormde filosofen getrokken. Betekent dit misschien dat we hier in werkelijkheid te maken hebben met een werk dat zich het meest richt tot leken, om maar eens dit woord te gebruiken, een werk, dat misschien helemaal niet de aandacht van de wetenschappelijke filosofen verdient? Bij Alfred Kröner Verlag in Stuttgart verscheen in 1999 een *Grosses Werklexikon der Philosophie*, een werk waarin de filosofen werden voorgesteld via een inhoudsoverzicht van een aantal hoofdwerken, die past bij de betekenis, die de redactie hen heeft toegekend. Rudolf Steiner wordt hier gerepresenteerd met *De filosofie van de vrijheid* en met zijn filosofisch-historische werk *De raadsels van de filosofie*. De schrijver van deze artikelen, Michael Kirn, professor in Ham-

burg, vraagt zich af, waarom het werk nog niet “een plaats heeft gekregen in de gesprekken van de filosofen in de negentiende eeuw”. Hij is van mening dat het werk bijna een “alledaagse vorm” heeft, wat hiertoe misschien heeft bijgedragen. Bovendien zouden Steiners zuiver filosofische werken op de achtergrond zijn geraakt, ten gunste van zijn latere omvangrijke werkzaamheid op zoveel gebieden van het culturele leven. Dat Steiner geen plaats heeft gekregen in het gesprek der filosofen is echter niet helemaal waar. Het feit dat Kirn met zijn artikel een bijdrage levert in een gerenommeerd filosofisch werk is een van de dingen die ons de betrekkelijkheid hiervan laten inzien. We kunnen hier ook verwijzen naar de artikelen over Rudolf Steiner in andere bekende naslagwerken (b.v. in de Franse filosofische encyclopedie, die enige jaren geleden werd uitgegeven door PUF). Maar wat Kirn over de vorm van het werk zegt, wordt in zekere zin bevestigd door het volgende: Een van de leerlingen van Rudolf Steiner was Hans Erhard Lauer, die studeerde bij de filosoof Karl Jaspers, met wie hij verschillende gesprekken had over Rudolf Steiner en zijn werk. Dit was voor Jaspers een aanleiding om Lauer te vragen hem een paar werken van Steiner te bezorgen, en dat had tot resultaat, dat Jaspers *De filosofie van de vrijheid* van hem leende. Na geruime tijd gaf Jaspers het boek terug met de opmerking, dat hij er niets mee kon beginnen - “alleen al vanwege de stijl”. Het is zeker karakteristiek, dat een filosoof met een dergelijke wijde horizon, als Jaspers in andere gevallen had, niets kon beginnen met Steiners filosofie vanwege de stijl. De stijl verhinderde hem dus om hoe dan ook door te dringen tot de inhoud. We kunnen niet al te veel afgaan op een mondelinge opmerking, die iets heel anders is dan een bespreking die berekend is op publicatie. Maar iets heeft de uitspraak van Jaspers ons toch te vertellen. Zonder twijfel is er iets in Steiners stijl, dat op de wetenschappelijke geschoolde lezer een vreemde indruk moet maken. Rudolf Steiner wil juist schrijven voor alle mensen die kunnen denken. Hij schrijft voor een brede kring lezers en juist daardoor kan het gebeuren dat hij de geschoolde filosofen afstoot, maar dat is nog niet alles. Rudolf Steiner vertelt veel meer dan hij argumenteert. En dat hangt samen met het doel van het boek en is van betekenis voor alle lezers: hij wilde de lezers de ogen openen. Daarom *moet* hij op veel plaatsen op een provocerende manier schrijven. Het boek bevat een aantal beweringen, die zouden kunnen wijzen op een niet strenge gedachtegang.

vredenheid van zijn vader - voor de studie *werktuigbouwkunde* in Berlijn. In het vervolg hiervan trekt hij in 1908 op 19-jarige leeftijd naar Manchester voor de studie van *aërodynamica*. De luchtvaart verkeert dan nog in een pril stadium. Na enige tijd start Wittgenstein een onderzoek naar de ontwikkeling van een nieuw type vliegtuigmotor.

Maar zijn technische loopbaan geef hij op, want hij raakt in de ban van een geheel ander vakgebied, namelijk: de studie van de *grondslagen van de wiskunde en de logica*. Hij maakt kennis met het werk van *Bertrand Russell* en reist zelfs in 1911 naar Jena voor een persoonlijk onderhoud met *Gottlob Frege*. Russell en Frege waren beiden autoriteiten op het gebied van wiskunde en logica. Frege raadt hem aan om bij Russell te gaan studeren. Wittgenstein volgt dit advies op en schrijft zich begin 1912 in als student in Cambridge. Russell raakt al snel onder de indruk van de bijzondere persoonlijkheid en talenten van Wittgenstein. Er ontstaat een intensieve samenwerking. Russell ziet in Wittgenstein zijn mogelijke opvolger op het terrein van de logica. Zelf acht hij zich niet meer goed in staat om echt fundamenteel werk te doen op dat gebied: hij kan de benodigde intellectuele concentratie en scherpzinnigheid niet meer opbrengen. Wittgenstein stort zich vol overgave en vasthoudendheid op de problemen van de logica en ontgroeit snel het stadium van leerling.

Hij wil graag baanbrekend werk verrichten op dit gebied. Zijn heilig vuur voor de logica wordt regelmatig overschaduwed door sombere gevoelens. Hij heeft op zulke momenten een sterk negatief gekleurd beeld van zichzelf en denkt als mens enorm tekort te schieten. Ook is hij vaak bang lichamelijk of geestelijk in te storten voordat hij in staat is geweest om zijn vernieuwende ideeën te hebben uitgewerkt.

Zijn voormalige leraar wordt al spoedig overvleugeld door de eigen opvattingen van Wittgenstein. Om zich beter op de logica te kunnen concentreren trekt hij zich zelfs een jaar lang terug op een afgelegen plek in Noorwegen. Op zijn dringende uitnodiging komt in deze periode *G.E. Moore* - evenals Russell hoogleraar filosofie in Cambridge - hem daar opzoeken. Wittgenstein dicteert hem - nota bene als student - zijn nieuwste ideeën over logica! Zij vormen de aanzet voor zijn eerste boek: de *Tractatus Logico-Philosophicus*.

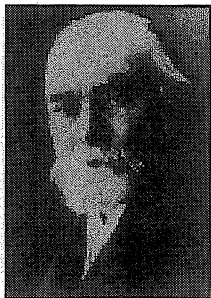
Dan breekt in 1914 de Eerste Wereldoorlog uit. Wittgenstein, op dat moment toevallig in Wenen, treedt al na een paar dagen als vrijwilliger

lijkheid niet zinvol kan worden gesproken, omdat zij zich niet lenen voor de logische afbeeldingsrelatie. Dat betreft het gebied van het ethische, het esthetische en waarschijnlijk ook het religieuze. Maar ook logica en wiskunde zelf zijn volgens hem in de grond van de zaak niet bespreekbaar. Al deze gebieden gaan het kennis- en bevattingsvermogen van de mens te boven. Toch acht Wittgenstein deze domeinen van betekenis voor de mens: ze *tonen* zich, maar je kunt er eigenlijk niet over *spreken*. Zijn opvattingen over logica worden nader toegelicht. Daarbij blijkt dat Wittgenstein geneigd was de logica op een uiterlijke wijze te rechtvaardigen zonder beroep op een innerlijk geestelijk vermogen van de mens. Een aantal overige gezichtspunten uit de *Tractatus* worden vervolgens besproken.

Op grond van het behandelde worden conclusies getrokken en een evaluatie uitgevoerd. Tenslotte volgt een interpretatie van de eerste fase van het denken van Wittgenstein in het licht van de wereldbeschouwingen.

Korte biografie

Ludwig Wittgenstein wordt in 1881 geboren in Wenen als jongste zoon van een vooraanstaande familie. Zijn vader heeft een technische achtergrond en is een man met veel ondernemersgeest. Hij maakt uiteindelijk fortuin in de staalindustrie. Ludwig geniet een elitaire opvoeding in luxe omgeving. Zijn lager onderwijs wordt verzorgd door privé-leraren. Thuis wordt vooral dankzij zijn moeder veel aan cultuur gedaan. Zijn vader treedt op als mecenas van Weense kunstenaars. Ook het muzikale leven floreert in de salons van de familie Wittgenstein. In zijn jonge jaren komt Ludwig over als een tamelijk meegaande jongen die zijn omgeving graag tevredenstelt. Hij toont talent voor technische zaken.



Gottlob Frege
(1848 - 1925)

Gedurende drie jaar doorloopt hij de Realschule in Linz. Ludwig voelt zich er ongelukkig en neemt in sociaal opzicht een wat geïsoleerde positie in. Zonder een diploma te hebben behaald verlaat hij deze school en kiest dan – tot grote te-

Een treffend voorbeeld van het bovenstaande vinden we in een formulering in hoofdstuk acht. We kunnen hier lezen, dat het ik door zijn denken deel neemt aan “het universele leven van de kosmos” (“das allgemeine Weltleben”). Als men als geschoold filosoof zo ver is gekomen, moet een dergelijke uitdrukking protest uitlokken. “Het universele leven van de kosmos”: bestaat er iets als het leven van de kosmos? Het begrip wordt niet nader uiteengezet, het staat er alleen maar. Er is geen motivering voor nodig, als we spreken over kosmische processen. Maar het gaat toch niet aan om over een kosmisch leven te spreken zonder dat dit begrip wordt verklaard. Overal in het boek worden ook andere begrippen geïntroduceerd zonder enige verklaring. Maar wanneer we als lezer attent zijn gemaakt op dit geval, moeten we ons toch afvragen of we dat moeten verklaren door: een niet strenge gedachtegang bij een schrijver, die zich in alle andere gevallen onderscheidt door een grote nauwkeurigheid. Dan ontdekken we dat we de juistheid van die begrippen kunnen verdedigen op grond van wat er tot dusver is uiteengezet. Alleen is de motivering *indirect* gegeven op grond van alles wat er aan voorafgaat. De voorafgaande zeven hoofdstukken laten zien dat het juist is om te spreken over een kosmisch leven. Rudolf Steiner wil zijn lezer wakker maken. Daarom *argumenteert* hij, als hij kritiek uitoefent. Wanneer hij zijn eigen zienswijze uiteenzet, *vertelt* hij voor de mensen, die in staat zijn om te zien en te luisteren.

Een treffend voorbeeld van het zojuist genoemde vinden we in het begin van hoofdstuk vier, waar Steiner “de ideeën” introduceert en alleen maar zegt, dat ideeën kwalitatief niet verschillen van begrippen, maar alleen rijkere, vollere en meer omvattende begrippen zijn. Ook dit is een bewering die een merkwaardige onwetendheid wat betreft elementaire logica aan het licht zou kunnen brengen bij de schrijver. Maar alleen de wetenschappelijk geschoolde filosoof zal raar opkijken, niet de onacademische lezer. Is het voor de geschoolde filosoof mogelijk samen met de schrijver verder te gaan? Of kunnen we het wel begrijpen als hij het boek met een schouderophalen weglegt? Ook hier gaat het erom om *op te letten*.

Hoeveel bladzijden gebruikt Kant niet in zijn “*Kritik der reinen Vernunft*” om te bewijzen, dat er een kwalitatief verschil bestaat tussen begrippen en ideeën? De ideeën zijn volgens hem de allesomvattende begrippen, waarmee we onze kennis tot een einde trachten te brengen,

die de begrippen niet kunnen brengen. Dergelijke ideeën zijn “wereld” of “God”. Echter is volgens Kant een voleindiging onmogelijk. Om die reden worden de begrippen “constitutief” gebruikt, de ideeën alleen “regulatief”, zoals Kant het uitdrukt. Er bestaat dus een kwalitatief verschil. Dat weet iedereen die drie of misschien vier jaar filosofie als zijn vak heeft gestudeerd, of in ieder geval hoort hij het te weten. Hoe moeten we het dan verklaren dat Rudolf Steiner verzuimt hier nader op in te gaan? Iemand die een dergelijke vraag stelt, moet niet over het hoofd zien, dat Steiner juist op die plaats schrijft over zijn “differentie” met Hegel. Met een dergelijke formulering laat hij ons zien, dat hij zich nauw verwant voelt met Hegel, maar hij moet ons attent maken op het verschil. Hoe moet de verhouding tussen begrip en idee eruitzien voor iemand die Hegels opvattingen in zijn denken heeft opgenomen? Een dergelijke denker kan met recht zeggen, dat het kwalitatieve verschil tussen begrip en idee, dat essentieel is voor Kant, opgeheven is bij Hegel.

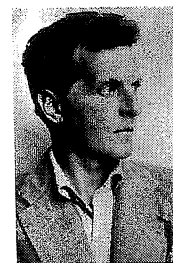
Als Steiner zegt, dat er geen kwalitatief verschil bestaat tussen begrippen en ideeën, dan heeft een lezer die niet filosofisch geschoold is, daar geen moeite mee. Maar filosofie is ook een vak. Iemand die filosofisch geschoold is behoort zijn vak te kennen. Maar een groot aantal is blijven staan bij Kant en niet tot aan Hegel gekomen. Steiner schrijft voor de leek en hij schrijft voor de kenner. Hij schrijft niet voor de halfgeleerde.

De ondertitel van *De filosofie van de vrijheid* luidt, zoals we al gezien hebben, “Hoofdpijnen van een moderne wereldbeschouwing”. Het is de moeite waard om op te merken in hoe hoge mate essentiële karaktertrekken van de moderne wetenschappelijke filosofie overeenstemmen met Steiners denken. Steiner kwam al met opvattingen, die ongeveer een generatie na zijn werk werden uitgesproken, en die haastig de filosofische orde van de dag bepaalden. Hier moeten we niet op de laatste plaats denken aan zijn antimetafysische instelling. Hier betekent metafysica, zoals we al eerder hebben opgemerkt een filosofie, die zich wil bezig houden met een wereld, waarvan men aanneemt, dat ze achter onze ervaringen ligt. Zo’n wereld bestaat niet, zegt Steiner. Een dergelijke wereld kunnen we ons niet voorstellen zeggen zulke nauwkeurige analytische filosofen als de logische positivisten. Deze denkers nemen afstand van het scherpe onderscheid tussen zogenoemde pri-

Wittgenstein in het licht van de wereldbeschouwingen (1)

door Jelle van der Schuit

Inleiding



Ludwig Wittgenstein
(1881 – 1951)

In een tweetal artikelen wordt gepoogd om de persoonlijkheid en stijl van filosoferen van Ludwig Wittgenstein (1881 – 1951) te interpreteren vanuit het perspectief van de wereldbeschouwingen die door Rudolf Steiner zijn onderscheiden. In 1914 heeft Steiner een reeks voordrachten gehouden waarin hij een geheel van wereldbeschouwingen naar voren bracht dat uit verschillende lagen is opgebouwd en in samenhang staat met de krachten van de macrokosmos¹. Hij onderscheidde in totaal 23 wereldbeschouwingen: 12 wereldbeschouwing in samenhang met de *dierenriem*, 7 wereldbeschouwingen in samenhang met de *planeetsferen* en 4 wereldbeschouwingen die in verband kunnen worden gebracht met de vier *elementen*.

Er wordt allereerst een schets gegeven van het leven en werk van Wittgenstein. Daarna wordt ingegaan op de aard van zijn persoonlijkheid. In zijn filosofische ontwikkeling worden over het algemeen twee fasen onderscheiden. De eerste fase mondt uit in het boek *Tractatus Logico-Philosophicus* (kortweg: de *Tractatus*). Voor de tweede fase is het postuum verschenen werk *Philosophische Untersuchungen* kenmerkend. Dit artikel richt zich op de eerste fase. In een volgende artikel zal de tweede fase centraal staan en zullen beide fasen met elkaar worden vergeleken.

De *Tractatus* is een zeer gecompliceerd geschrift. De bespreking van dit werk is als volgt ingedeeld. Na een inleiding wordt ingegaan op de relatie tussen taal en werkelijkheid die Wittgenstein met het begrip afbeelding benadert. In de afbeeldingsrelatie onderscheidt hij elementaire bestanddelen die – theoretisch gesproken – via analyse kunnen worden onderscheiden. Deze theoretische mogelijkheid van elementaire analyse wordt nader bekeken. Onder invloed van zijn benadering komt Wittgenstein tot de slotsom dat over bepaalde gebieden van de werke-

kennis bevat op welk gebied dan ook, ook niet op het wetenschappelijke. Maar in een paar opmerkingen zegt hij dat iemand die het geestelijke kan ervaren in de vorm van gedachten, zich heeft voorbereid om een bovenzinnelijke ervaring te begrijpen die niet met de gewone zintuigen wordt opgedaan. Met nadenken kunnen we het bestaan van een bovenzinnelijke wereld noch bewijzen noch weerleggen. Iemand die het geestelijke ervaart in de vorm van gedachten, heeft zich voorbereid om het ook te vinden in een bovenzinnelijke vorm. Daarom is *De filosofie van de vrijheid* aan de ene kant onafhankelijk van Steiners latere antroposofische werken en is ze er aan de andere kant toch nauw mee verbonden. Dat sommigen spreken over Steiners 'voor-antroposofische tijd', is helemaal ongegrond.

maire en secundaire zintuiglijk waarneembare kwaliteiten en wel met argumenten die nauw verwant zijn met die van Steiner in *De filosofie van de vrijheid*. Ja, zelfs zulke belangrijke analyses als die van Gilbert Ryles in zijn *The Concept of Mind* vinden we in een bijna identieke vorm terug in *De filosofie van de vrijheid*. Ik denk hier aan de kritische beoordeling van de zintuiglijke waarneming als een proces dat plaatsvindt in de stoffelijke wereld. De zorgvuldigheid waarmee Rudolf Steiner de analyses, waarnaar hier wordt verwezen, ten uitvoer brengt, geeft hem recht op een plaats onder streng wetenschappelijke filosofen.

In *De filosofie van de vrijheid* komen verschillende onderwerpen ter sprake, en het werk toont verwantschap met verschillende denkrichtingen uit de geschiedenis van de filosofie. Dit leidde tot de kritiek dat het werk eclectisch zou zijn, dat wil zeggen een samenraapsel van elementen die van her en der bij elkaar gehaald zijn, zonder dat deze elementen zijn verwerkt tot een organisch geheel. Die bedenking staat in een recensie in *Literarisches Centralblatt für Deutschland* van 15-9-1894 (vgl. *Dokumente zur Philosophie der Freiheit*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1974, blz. 466). Deze kritiek houdt geen stand. Ten eerste is, zoals we al eerder in deze inleiding hebben opgemerkt, *De filosofie van de vrijheid* een werk met een buitengewoon strenge compositie. Ten tweede is er sprake van een voortgaande beweging in de verschillende hoofdstukken, waardoor we ook de verschillende onderdelen in een klassiek architectonische volgorde kunnen zien. Niemand die zich ook maar enigszins heeft ingeleefd in het werk, kan de innerlijke samenhang in twijfel trekken. Dat het woord 'eclectisch' heeft kunnen klinken, hangt zeker samen met de omstandigheid dat er in het werk zo veel grote thema's uit de filosofie worden behandeld, die in hun stoffrijkdom veel meer bevatten dan men van de titel kan verwachten, een omstandigheid die het de lezer eventueel wat moeilijk kan maken om het werk in zijn geheel in zich op te nemen.

Kant formuleert in zijn *Kritik der reinen Vernunft* drie filosofische vragen: Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? In *De filosofie van de vrijheid* beantwoordt Rudolf Steiner deze vragen als volgt. Wat de eerste vraag betreft meent hij in tegenstelling tot Kant te kunnen aantonen dat ons kenvermogen ons niet alleen vertrouwd kan maken met de oppervlakte van de dingen, maar ons tot het wezen der dingen brengt. Er zijn geen principiële grenzen aan ons kennen, alleen

relatieve grenzen, die overwonnen kunnen worden. De tweede vraag moeten we op een andere manier stellen dan Kant dit doet. Iemand die de weg vindt naar het wezen zowel van de uiterlijke dingen als van zichzelf, kan de plicht in een ander licht stellen. Hij kan de wetsmoraal van het Oude Testament verlaten en de liefdemoraal van het Nieuwe Testament volgen, als hij op een zuiver menslievende grondslag, zonder in theologische begrippen te denken, zich durft te laten leiden door zijn eigen morele intuïties. Hij handelt niet omdat hij moet, maar omdat hij wil. En wat de derde vraag betreft, zal hij met Spinoza zeggen dat de volledige bevrediging in het leven niet moet worden verschoven naar een toekomst, maar hier en nu gevonden kan worden. 'De zaligheid is niet de beloning van de deugd, maar de deugd zelf,' zegt Spinoza. Onverwacht toont Steiner hier ook een zekere overeenkomst met bepaalde tendensen in de protestantse theologie van de laatste tijd. Het christendom is in zijn ware wezen voor hier en nu, niet voor het hiernamaals.

Ik heb hier in deze inleiding de nadruk gelegd op een verwantschap tussen de fundamentele gedachten in *De filosofie van de vrijheid* aan de ene kant en de antimetafysische tendensen in het logische empirisme en in zekere theologische stromingen aan de andere kant (als een keerpunt in de tijd). Ik heb echter nooit kunnen ontdekken dat men van die zijde deze verwantschap heeft opgemerkt. Waarom is het zo moeilijk iets in te zien wat zo reeël voorhanden is? Allen brengen hun overtuigingen tot uitdrukking met behulp van het denken. Rudolf Steiner kent het denken een betekenis toe waarmee men het in de genoemde stromingen niet eens is. Men zou een gesprek moeten kunnen voeren met zowel de empiristen, die in *hun* monisme consequent in scepticisme belanden, als met de theologen die in *hun* hier-en-nu-theologie belanden in materialisme, waarbij 'God' het gevaar loopt een leeg woord te worden.

Het denken van Rudolf Steiner moeten we in de eerste plaats in samenhang zien met het aristotelische. Ondanks alle problemen bij het vertolken van de *Metafysica* van Aristoteles kunnen we zonder de argumenten geweld aan te doen een rechte lijn zien van een begrijpen van het 'zijnde als zijnde' naar het kennen van een god. Het kennen van alles wat er kan bestaan in ons leven, moet volgens Aristoteles ons ten slotte brengen tot het kennen van de enige God. In het laatste hoofdstuk van *De filosofie van de vrijheid* laat Rudolf Steiner zien dat alle kennis,

op de juiste manier begrepen en doorleefd, kennis van God is. Het grote verschil tussen Aristoteles en Steiner bestaat hierin dat voor de eerstgenoemde God het doel is waar alles, de mens zowel als al het overige in de wereld, naar toe streeft. Voor Steiner is God geen doel in de natuur, buiten de mens. De mens vindt dat doel in zichzelf: 'De mens verenigt zich wanneer hij denkt met het gemeenschappelijke oerwezen dat alle mensen doordringt.'

Wanneer de mensen op deze wijze in vrijheid een gemeenschappelijk oerwezen kunnen ervaren, kunnen ze ook met recht verwachten dat ze overeenstemming kunnen vinden in de doelen die ze zich stellen. Dus nogmaals: 'De vrije mens verlangt van zijn medemensen geen overeenstemming, maar hij verwacht die omdat zij in de menselijke natuur verankerd is.' Zoals we hier al eerder opmerkten, gaat Rudolf Steiner zo ver dat hij zegt dat morele conflicten tussen vrije mensen uitgesloten zijn. Zijn *Filosofie van de vrijheid* wil een praktische weg zijn om onenigheid tussen mensen te overwinnen. Of een onbevooroordeelde lezer in staat zal zijn de schrijver op dit punt te volgen, is zeker niet het minst belangrijke standpunt van waaruit het werk beoordeeld moet worden.

In een brief noemt Rudolf Steiner

De filosofie van de vrijheid een 'Diesseitigkeitslehre'. Dit is een andere uitdrukking voor wat hij zo dikwijls 'monisme' noemt. Er verbergt zich geen wereld aan gene zijde van de wereld die we kennen. In deze wereld is het geestelijke aanwezig. De wereld die wij kennen – we kunnen evengoed zeggen: die wij ervaren. In deze wereld ervaren wij het geestelijke in de vorm van gedachten. Nu moeten we gewoon afwachten wat we zullen ervaren. We kunnen dit niet uitdenken. Bestaan er zoogdieren met zes poten? We kennen ze niet, en we zullen waarschijnlijk niet verwachten dat ze bestaan. Maar als we er een paar vinden op een eiland in de Stille Oceaan, kan niemand redelijkerwijs beweren dat ze niet bestaan, omdat het onmogelijk is dat ze bestaan.

In een groot aantal latere werken spreekt Rudolf Steiner over de ervaringen van een bovenzinnelijke wereld die mogelijk zijn. Hij spreekt over een antroposofie, die hij een weg naar het geestelijke in het heelal noemt, en dat geestelijke moeten de mensen in bovenzinnelijke ervaringen kunnen beleven. In *De filosofie van de vrijheid* spreekt hij over dit alles niet, want hij brengt een zienswijze die geen enkele vak-