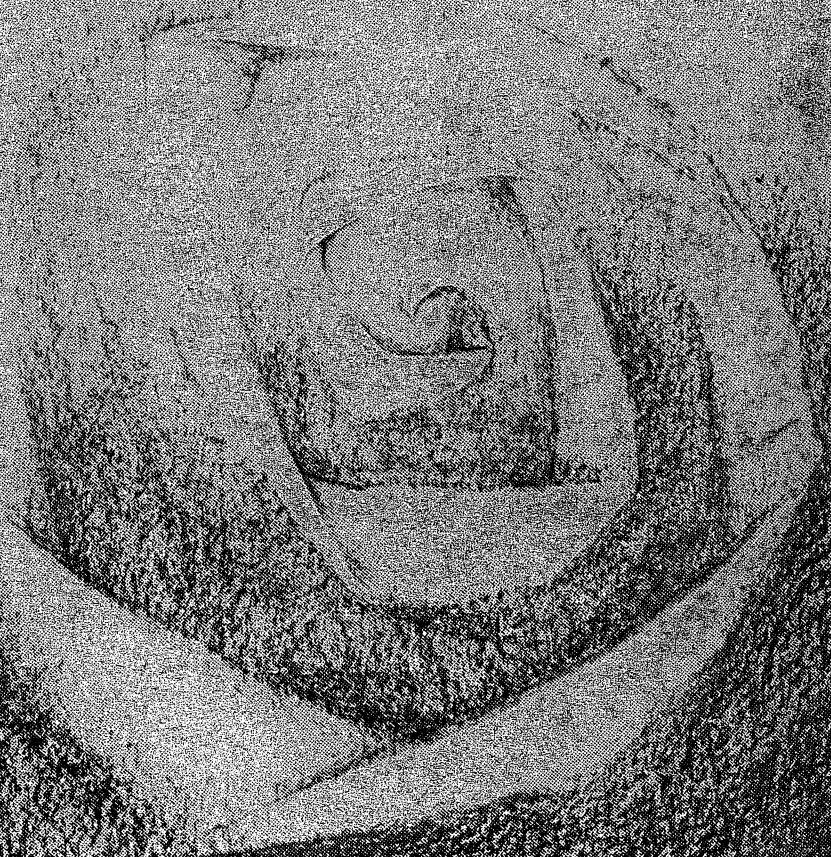


Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie
jaargang 3 - nummer 1 - 1993



COLOFON

JANUS

Tijdschrift voor filosofie en antroposofie
3e jaargang, Nr. 1
Verschijnt 2x per jaar

REDACTIE

Pim Blomaard
Arnold Kaat
Jelle van der Schuit

REDACTIEADRES

J. van der Schuit
Takwier 9
2318 AB Leiden
071 - 21 16 32

ABONNEMENTEN

een abonnement loopt per kalenderjaar en is
te verkrijgen door overmaking van f 10,--
op gironummer 41 109 39,
ten name van J. van der Schuit, Leiden
onder vermelding van JANUS 1993

LOSSE NUMMERS

de prijs van een nummer van JANUS in de losse
verkoop bedraagt f 6,--

VORMGEVING

de omslag van JANUS is ontworpen door
Anita Lennaerts

INHOUD

JANUS, 3e Jaargang, Nummer 1

Ten geleide

door de *redactie* 2

Dynamisme, wereldbeschouwing in het teken van de Schorpioen/Adelaar

door *Jelle van der Schuit* 3

Nietzsche als dynamist

door *Pim Blomaard* 23

De aard van de antroposofische geschiedwetenschap, een ontmoeting met de wetenschap (deel 1)

door *Henk Middendorp* 29

Seminar «Het kennen van de anorganische en organische natuur»

geleid door Renatus Ziegler
een verslag van *Mario Matthijsen* 46

Colofon

56

TEN GELEIDE

In de serie over de twaalf wereldbeschouwingen wordt in dit nummer door J. van der Schuit aandacht besteed aan het *dynamisme*, gekoppeld aan het dierenriembeeld van de *Schorpioen*, of ook *Adelaar*. In deze wereldbeschouwing blijken de begrippen kracht en macht centraal te staan. Het betreft hier vooral krachten die vormend zijn binnen het gebied van het niet-levende. Buiten de mens zijn dat de (dode) natuurkrachten. Bij de mens is echter ook een domein aan te geven, waarbinnen het leven als bepalende factor ontbreekt, namelijk de orde van het denken. Het denken kan gezien worden als het aangewezen vertrekpunt voor de ontwikkeling van de mens als zelfstandige macht, als ik-wezen. *Friedrich Nietzsche* kan als een representant van het dynamisme gezien worden en dan met name in zijn latere werk. Daarin voert hij de werkelijkheid terug op één grondstreven: de "*Wille zur Macht*". Aan dit thema heeft Pim Blomaard een aparte beschouwing gewijd.

Rudolf Steiner heeft voor vele gebieden van wetenschap aanzetten gegeven tot spirituele vernieuwing. In dit opzicht is het terrein van de *geschiedwetenschap* wat minder bekend. De geschiedkundige Henk Middendorp heeft een onderzoek gedaan naar dit onderwerp. Daarin heeft hij de methodologische gezichtspunten van een antroposofisch te noemen geschiedschrijving nader uitgewerkt en afgezet tegen dat wat binnen de huidige wetenschap gangbaar is. Een verslag van dit onderzoek verschijnt in twee gedeelten, verdeeld over het huidige en komende nummer.

De 'Ledengroep filosofie-antroposofie' mocht zich dit jaar weer verheugen op een *seminar met Renatus Ziegler*. De groep heeft zich het afgelopen jaar vooral beziggehouden met het wezenlijke verschil tussen de verschijnselen van de anorganische natuur en de organische natuur en de daarbij te hanteren kennismethoden. Uitgangspunt was daarbij een door Steiner geschreven inleiding op het natuurwetenschappelijke werk van Goethe. In het weekend van 20 maart werd onder de inspirerende leiding van Ziegler deze materie in fundamentele zin doordacht. Deze exercitie betekende voor de aanwezigen meer dan alleen een herhaling of samenvatting en bracht vele nieuwe gezichtspunten. Mario Matthijsen doet verslag van dit seminar.

Wij wensen u veel plezier met de inhoud van dit nummer,

de redactie

matiek samen van het ontstaan van soorten en ondersoorten.¹

Tegenwoordig wordt in de evolutieleer een beroep gedaan op een *toevals-element*, met name om het ontstaan van mutaties te verklaren. Dat men z'n toevlucht neemt tot het begrip 'toeval' komt in feite neer op een capitulatie van het kennen. Wetenschappelijk gezien is het een 'onbegrip': het demonstreert eenvoudig een gebrek aan inzicht. De noodzaak voor zo'n fundamenteel toevalselement verwijst eigenlijk naar de Typus. Met de Typus is namelijk de overgang in erfelijkheid wel te begrijpen. Het bestaan van gerichte mutaties wijst op de werkzaamheid van een organiserend principe, dat de anorganische wetmatigheden niet weerspreekt en zonodig ingrijpt als de gelegenheid zich voordoet. In plaats van als toevalsproduct kunnen mutaties dan worden opgevat als wilsuitdrukking van een levend wezen.

Tenslotte

De overgang van het anorganische naar het organische wordt in gang gezet door verschijnselen die niet meer via natuurwetten zijn te begrijpen. Tevens voert inzicht in het kennen op zich tot de consequentie dat er andere verschijningsvormen van kennen mogelijk zijn als de aan het anorganische aangepaste. Het zuivere denken stelt de mens in staat om ook begrippen te denken, die niet verwijzen naar fysiek-zintuiglijke fenomenen. De Typus-gedachte kun je begrijpen door de noodzaak ervan denkend in te zien. Dit betekent echter nog geen echt kennen. Daarvoor is een hoger waarnemingsvermogen noodzakelijk. Voor alleen het begrijpen voldoet een normaal kenvermogen. Zo kan de Typus als concreet idee naar aanleiding van fysiek-zintuiglijke waarnemingen worden gedacht. Dit kenvermogen kan echter op velerlei wijze geschoold worden, b.v. via beweeglijk voorstellingen, via verdieping in fysiek-zintuiglijke fenomenen, via studie van de filosofie van Hegel, via concentratieoefeningen enz.

Vele belangrijke vragen bleven nog liggen voor een eventuele volgende gelegenheid, zoals: wat betekent het voor een wezen om te verschijnen? Wat betekent het voor een wezen om medium voor een ander wezen te zijn, zodat dat andere wezen tot verschijning kan komen?

¹ R. Steiner behandelt deze problematiek in een artikel getiteld "*Über den Gewinn unserer Anschauungen von Goethes Naturwissenschaftlichen Arbeiten durch die Publikationen des Goethe-Archivs*" uit 1891, opgenomen in GA 30.

feitelijke werkingskracht.

Bekijken we nu de organische verschijning vanuit het gezichtspunt van de oorzakelijkheid. Van een doelloorzaak is hierbij geen sprake, aangezien er geen onderscheid gemaakt kan worden tussen motiefforming en verwerkelijking, zoals dat bij de mens wel mogelijk is. De materie-oorzaak is hier het anorganische, het gebied waarin een organisme verschijnt. De vorm- en de werkoorzaak zijn hierbij als eenheid in de Typus te plaatsen. De Typus is enerzijds de structuur van wat verschijnt en anderzijds het (zich) verwerkeli-jkende principe.

De werkoorzaak van het organische moet, in tegenstelling tot wat bij de anorganische natuur geldt, dus niet opgevat worden als (op verborgen wijze) verbonden met het fysiek-zintuiglijk gegeven. Dat betekent dat we niet in staat zijn om organische verschijnselen *rechtstreeks* te manipuleren in het fysiek-zintuiglijke vlak. Daarom kunnen we geen plant maken, maar wel een machine. Een machine werkt op grond van een werkoorzaak, die verbonden is met de fysiek-zintuiglijke onderdelen die de mens in een natuurwetmatige samenhang heeft gebracht.

In het anorganische werkt de werkoorzaak geheel in het fysiek-zintuiglijke. Er blijft geen krachtpotentiaal meer achter. In het organische blijft er wel een krachtpotentiaal achter, zodat er ontwikkeling mogelijk is waarbij de Typus toch ten volle kan verschijnen. Bij elke ontwikkeling geldt immers, dat in datgene wat zich ontwikkelt meer mogelijkheden moeten zijn vervat dan in datgene wat reeds tot verschijning is gebracht. Bij het anorganische verschijnen daarentegen *alle* componenten altijd in concrete zin.

In het organische is de *Typus* de plaats voor alle wezenlijke voorwaarden, terwijl in het *medium* de uiterlijk modificerende voorwaarden zijn te vinden. De Typus zelf is onveranderlijk in haar wetmatige structuur. Deze structuur kan ook niet door de mens worden veranderd. We kunnen immers geen enkele wetmatigheid veranderen, ook niet in ons denken. De zogenaamde genetische manipulaties hebben altijd betrekking op veranderingen in de omgevingsvoorwaarden en niet op veranderingen in het wezen. Je kunt in dit verband wel een onderscheid maken tussen uitwendige en inwendige omgevingsfactoren. Het zaadje zelf moet gezien worden als een inwendige omgevingsfactor. Het lijkt erop, dat een relatief constante uiterlijke omgeving door de Typus omgevormd wordt tot de innerlijke omgeving, door het zaad vertegenwoordigd in zijn genetische aanleg. Hiermee hangt de proble-

DYNAMISME

Wereldbeschouwing in het teken van de Schorpioen/Adelaar
door Jelle van der Schuit

Inleiding

Deze beschouwing richt zich op het dynamisme als één van de twaalf wereldbeschouwingen die door Rudolf Steiner zijn onderkend in samenhang met de dierenriem. De opbouw hiervan is als volgt:

Allereerst wordt weergegeven hoe Steiner zelf deze denkrichting heeft geïntroduceerd. In zijn introductie blijkt het begrip *kracht* centraal te staan. De aard van dit begrip wordt vervolgens nader onderzocht vanuit het perspectief van de krachten, die werkzaam zijn in de dode natuur. Met behulp hiervan wordt een grondstructuur opgesteld van het kracht-zijn. Deze blijkt te kunnen worden getypeerd als een doen-zijn, *een werking van iets op iets*, waarbij bovendien sprake is van een sterkte, een domein en een specifieke oriëntatie. Het begrip kracht kan verder verdiept worden door bij een werking een *werkingsgrond* te onderscheiden als datgene wat een werking doet zijn. Men kan deze werkingsgrond ook als *macht* of *vermogen* betitelen. Een werkingsgrond staat zelf buiten de orde, waarbinnen het de werking werkzaam laat zijn en vormt zo een bovenzinnelijk gegeven.

Om een duidelijker beeld te verkrijgen van het begrip werkingsgrond wordt vervolgens de situatie van de mens nader bekeken. Enerzijds is de mens als lichamelijk en bezielde wezen onderhevig aan tal van werkingen. Anderzijds heeft hij de mogelijkheid om zich tegen deze invloeden teweer te stellen. Hierbij komt naar voren dat de mens het in zich heeft om zelf een werkingsgrond te zijn. Dit blijkt nauw samen te hangen met de aard van de mens als geestelijk wezen. In het bijzonder stelt het denken de mens in staat om zich een eigen beeld te vormen van de werkelijkheid, waarbinnen het zich zelfstandig kan oriënteren. Deze eigen denkwereld is te zien als een wereld van verstarde vormen ontstaan door toedoen van een zich teruggetrokken hebben uit de levende werkelijkheid. Anders gezegd: op grond van een vernietiging van dat wat oorspronkelijk leven in zich had. Deze ter wille van de eigen ontplooiing als factor van macht, als heersend ik-wezen gecreëerde wereld van dode gedachten blijkt een terrein te zijn waar het dynamisme innerlijk kan worden beleefd.

Na de begripsmatige verheldering van de beschouwingwijze van het dyna-

misme wordt nagegaan in hoeverre de met deze zienswijze verbonden dieren-riembeelden, die van de Schorpioen en de Adelaar, hieraan inhoudelijk verwant zijn. De zeggingskracht van deze beelden blijkt inderdaad te passen bij de voorgaande analyse. In kwalitatief opzicht is er verschil te constateren, waarbij de Schorpioen de duistere- en de Adelaar de lichte kant van het dynamisme vertegenwoordigt. Bij de typering van de Adelaar is gebruik gemaakt van mededelingen daarover van Steiner uit een voordrachtcyclus van 1923.

In een volgende gedeelte wordt het dynamisme gesitueerd binnen het jaarverloop en binnen de kring der wereldbeschouwingen. In vervolg hierop worden nog enkele bijzonderheden van het dynamisme behandeld, onder meer de bijbehorende wereldbeschouwingsstemming (in samenhang met de planeetsferen).

Voor voorbeelden van het dynamisme in de geschiedenis van de wijsbegeerte moet gezocht worden naar denkers die sterk gefascineerd zijn door de verhouding van *heersen en beheerst worden*.

Tenslotte wordt vanuit de blikrichting van het dynamisme de spreuk in het teken van de Schorpioen becommentarieerd, afkomstig uit het geheel van *de twaalf stemmingen* die Rudolf Steiner aan de euritmie geschonken heeft.

Rudolf Steiner over het dynamisme

Als uitgangspunt voor de nu volgende beschouwingen laten we eerst nog het gedeelte volgen uit de derde voordracht van de cyclus *Der menschliche und der kosmische Gedanke* (GA 151), waarin Rudolf Steiner het dynamisme inleidt, in vervolg op de bespreking van het monadisme: "Maar er kunnen ook mensen zijn, die zich niet tot de monade kunnen verheffen, die niet kunnen accepteren, dat datgene wat bestaat, neerkomt op wezens met verschillende graden van voorstellingsvermogen, die zich echter ook niet zo'n beetje tevreden stellen met het slechts aanvaarden van dat, wat zich uitstrekt in de uiterlijke realiteit, maar die dat, wat zich uitstrekt in de uiterlijke realiteit, overal beheerst zien door krachten. Wanneer bijvoorbeeld een steen op de aarde valt, spreken ze als volgt: dat is de zwaartekracht. Wanneer een magneet ijzervijlsel aantrekt, zeggen ze het volgende: dat is de magnetische kracht. Ze stellen zich niet tevreden met de simpele uitspraak: dat is een magneet - maar zij zeggen: de magneet vooronderstelt dat op bovenzinnelijke, onzichtbare wijze de magnetische kracht aanwezig is, die zich overal uitstrekt. Men kan zo'n wereldbeschouwing vormen, die bij al hetgeen in de wereld voorvalt de krachten opzoekt. Deze kan men *dynamisme* noemen."

verwerkelijkt voor de daadwerkelijke verschijning. De doelloorzaak, evenals de gelegenheidsoorzaak, zijn niet in algemene zin in het proces van in-verschijning-treden te herkennen. Ze zijn allebei, vooralsnog, slechts bij de mens te onderscheiden.

Het kennen van de organische natuur

Ook hier gaat het om het vinden van de structuur, de samenhang in de verschijnselen. Hoe komt in het organische iets wetmatigs tot uitdrukking? Ook hier spelen bepaalde fysiek aanwijsbare voorwaarden een rol. Uit de begripsmatige weergave van deze voorwaarden kunnen inhoudelijk echter geen gevolgen worden afgeleid, netzomin als dat het geval is bij een wetmatigheid van de anorganische natuur. Echter, de aanwezigheid van dezelfde fysiek-zintuiglijke voorwaarden leidt ten aanzien van de organische natuur *niet* tot de aanwezigheid van dezelfde fysiek-zintuiglijke gevolgen. Dit in tegenstelling tot dat wat te ervaren is in de anorganische natuur. Willen we de verschijnselen van het organische begrijpen dan moeten we naast deze voorwaarden de idee opvatten van het actief-zijn van een hogere eenheid, die zelf niet fysiek-zintuiglijk van aard is, maar wel bepalend ingrijpt in de sfeer van de zintuiglijkheid. Hierbij wordt gebruik gemaakt van de daarin aanwezige mogelijkheden. Deze organische eenheid is de zogeheten *Typus*.

De kenmerken van een organisme (bij een plant b.v. bladvorm, volgorde van bladvorm etc.) zijn geen elkaar bepalende gegevens, maar worden alleen door de Typus bepaald. Al het zintuiglijke aan de plant is zelf niet wezenlijk bepalend, maar slechts gevolg. Ook de omgevingsinvloeden (lucht, licht etc.) zijn niet bepalend voor *wat* er verschijnt, hooguit voor *dat* er iets kan verschijnen. Deze hogere eenheid is vooralsnog slechts ideëel te vatten, naar aanleiding van zintuiglijke ervaringen. Het Typus-begrip heeft daarbij een wezenlijk karakter: de Typus wordt noodzakelijk gedacht als werkzame factor in de concrete verschijning, het vertegenwoordigt een in zichzelf rustende eenheid, die (ook in het denken) niet teruggevoerd kan worden op iets anders. Zo'n wezenlijk begrip kan *idee* worden genoemd en moet worden onderscheiden van een begrip dat slechts een (oppervlakkig) verwijzende betekenis heeft, zoals gebruikelijk in een anorganische natuurbeschouwing (natuurwetmatigheden). Via het zogeheten *zuivere denken* kan de mens zich richten op het zelfbewuste en actieve waarnemen van ideeën, los van zintuiglijk bepaalde voorstellingen. In dit zuivere denken manifesteren zich alle wezenlijk bepalende factoren in hun wetmatige samenhang als idee, echter - en dat is een belangrijk verschil t.o.v. het zintuiglijke - zonder hun

andere wezens gelijk het eigen ik direkt kunnen ervaren.¹

In feite vraagt het medium-zijn meer dan het actief verwerkelijken. Het is als een *offer* te beschouwen². De verschijningsverbindingen met andere wezens is geen vanzelfsprekendheid en hangt in hoge mate af van de mogelijkheden die die wezens in zich dragen. Zo zien we dus dat een wezen kan bestaan zonder verschijning, maar niet omgekeerd. Het begrip wezen is primair en verschijning secundair. In een verschijning is altijd een wezen te vinden dat een ander wezen als medium vormgeeft, er boven geplaatst is. Het begrip 'verschijning' voert altijd naar 'wezen'. terwijl het begrip 'wezen' hooguit kan verwijzen naar 'verschijningsmogelijkheden'.

Er is hierbij geen noodzaak te vinden voor de aanwezigheid van minimaal één extra wezen, dat de verschijning of het proces van verschijnen waarneemt. Wel is het immanent bezien een reële mogelijkheid voor het verschijnende wezen zelf om zich van zichzelf bewust te worden aan zijn verschijning in een ander wezen (medium). Of alléén via deze weg (door het deels uit het eigen-zijn in het anders-zijn treden en het zichzelf herkennen in het anders-zijn) zelfbewustzijn mogelijk is, is hierbij nog een open vraag. Voor de mens kan het niet anders. We kunnen ons van ons ik pas werkelijk bewust worden, wanneer het eerst actief in verschijning komt, vooralsnog in het kennende bewustzijn, dat zich zuiver op het ik zelf richt (d.w.z. het zuivere denken van het ik-begrip).

We kunnen nu een verschijning vanuit het gezichtspunt van de oorzakelijkheid beschouwen. Dan kan het krachtprincipe, waardoor een wezen daadwerkelijk in verschijning komt, herkend worden als de werkoorzaak van de verschijning. Dit kracht-principe kan van dat wezen zelf zijn of van een ander wezen. Als vormoorzaak kan de structurele eigenheid (wetmatigheid) van het verschijnende wezen in samenhang met de beperkingen opleggende structurele eigenheid van het concrete medium worden herkend en als materie-oorzaak het concrete medium zelf, dat de zijnsmatige voorwaarden

¹ Voor nadere uitleg zij verwezen naar het opstel "*Philosophie und Anthroposophie*" in de gelijknamige verzamelband met opstellen van Rudolf Steiner (GA 35).

² Rudolf Steiner geeft in de <*Die Geheimwissenschaft in Umriss*> (GA 13) op basis van zijn geestelijk waarnemingsvermogen een beschrijving van de wereldontwikkeling. In deze beschrijving blijken telkens hoogstaande geestelijke wezens door het opofferen van hun eigen substantie verdere ontwikkeling mogelijk te maken.

Natuurkrachten

Het dynamisme is een wereldbeschouwing waarin het begrip *kracht* centraal staat. Een vertegenwoordiger van het dynamisme zal bij het beschouwen van een bepaald gebied van de werkelijkheid bovenal gefascineerd zijn door de vraag: *welke krachten beheersen deze werkelijkheid?* Twee voorbeelden van krachten worden in bovenvermeld citaat expliciet genoemd, namelijk de zwaartekracht en de magnetische kracht. De dynamist zal, wanneer hij geconfronteerd wordt met een magneet, tot de overtuiging komen dat hier een kracht aan ten grondslag ligt als een *onzichtbaar*, zelfs *bovenzinnelijk* gegeven: niet waarneembaar voor enig zintuig.

De gekozen voorbeelden zijn ontleend aan de fysieke werkelijkheid. Het zijn zogeheten *natuurkrachten*, krachten die de anorganische ofwel dode natuur beheersen. Inderdaad geldt dat zwaartekracht of magnetische kracht *niet zichtbaar* is: het is geen eenheid in materiële zin, zoals een tafel of een stoel. We zien bijvoorbeeld een steen vallen. Dit vallen van de steen vatten we op als het werk van de zwaartekracht. Omdat de zwaartekracht heerst, valt de steen. Wat we zien zijn *gevolgen*, *effecten* ofwel *uitwerkingen* van de zwaartekracht, maar we zien niet de zwaartekracht zelf. Op grond van ons gezichtsvermogen zijn deze krachten dus niet onmiddellijk te ervaren. Maar onze ontvankelijkheid voor de materiële werkelijkheid omvat meer dan alleen het vermogen tot zien.

De steen is op de grond gevallen. We rapen hem op en merken hoe zwaar hij is. Nu is de zwaartekracht een veel concreter verschijnsel geworden, in onze beleving van de zwaarte rechtsreeks bespeurbaar, voelbaar. Hetzelfde geldt wanneer we een spijker in de buurt houden van de magneet en de sensatie van de aantrekkingskracht gewaarworden. Wat we dan lijfelijk ondergaan is de *werking* van de zwaartekracht, de *werking* van de magneetkracht. Wij zijn zelf in onze lichamelijke geconfronteerd met de feitelijke werking van deze krachten, ook al is het wellicht moeilijk om aan te geven op grond van welke zintuigen dit mogelijk is: tastzin, evenwichtszin, bewegingszin.... De steen drukt in onze hand. De spijker trekt in onze vingers. Bewust als we zijn van onze lichamelijke, vertegenwoordigt dit drukken en trekken voor ons een onmiddellijke ervaring. Het optillen van de steen en het tegenhouden van de spijker in de buurt van de magneet getuigen ervan dat we daarbij zelf een kracht uitoefenen. Het optillen van de steen is mogelijk door het in gang zetten van *een werking die tegengesteld is* aan die van de zwaarte van de steen. Deze tegenwerking zorgt ervoor dat de steen omhoog komt. Met het achterwege laten van deze tegenkrachten valt de steen

weer op de grond.

De zwaartekracht leren we pas op indringende wijze kennen op het moment dat we ons zelf in de materiële werkelijkheid actief opstellen en weerstanden moeten overwinnen vanwege het gewicht der dingen. *We zijn kennelijk zelf een oorsprong van kracht.* Juist de confrontatie van onze kracht met de zwaartekracht maakt het mogelijk om met de gesteldheid van laatstgenoemde nader kennis te maken. Vanuit deze directe beleving kunnen de volgende aspecten van de zwaartekracht worden onderkend: 1) dingen zijn meer of minder zwaar, er geldt een mate, een *grootte* van zwaarte en 2) de werking van de zwaarte is neerwaarts gericht, er geldt een *richting* van zwaarte. Ook bij het verschijnsel magnetisme kunnen deze twee kenmerken worden onderscheiden: de mate van aantrekkingskracht wisselt (en wel sterker naarmate we de magneet naderen); de werkingsrichting van de aantrekkingskracht wordt bepaald door de plaats van de magneet. Zowel zwaartekracht als magneetkracht veroorzaken *beweging*, d.w.z. een verandering van plaats. Deze twee natuurkrachten kunnen dus worden opgevat als *principes van beweging*.

Een verdere bijzonderheid, die kan worden afgelezen van deze natuurkrachten, is dat hun werking niet allesomvattend is maar een bepaalde *begrenzing* kent. Zo heeft de zwaartekracht geen vat op mijn denken en doet de magneet niets met het glas dat er naast staat. Er is sprake van een specifiek gebied waar de werking zich op richt, waarbinnen de werking zich afspeelt. We spreken van *natuurkrachten*, waarmee we aangeven dat hun werking gezocht moet worden in de orde van de natuur. Voor de magneetkracht is nog een verdere inperking aan te geven: alleen bepaalde metalen, zoals ijzerwaren, blijken ontvankelijk te zijn voor hun werking.

Dankzij onze lichamelijkheid komen we ook in contact met natuurkrachten die bepalend zijn voor de *samenhang* van materie. Zo hebben we de vaste stoffen leren kennen in hun vaak onwrikbare, hechte gedaantes en vloeibare stoffen in hun betrekkelijke meegaandheid. Hier gaat het om krachten die het bewegen in bepaalde zin en bepaalde mate tegengaan, belemmeren. Het zijn krachten die aan de mogelijkheden van beweging bepaalde grenzen stellen, om zo te zeggen principes van niet-beweging, van onveranderlijkheid.

Niet alle natuurkrachten zijn vanuit ons eigen krachtprincipe direct te ondervinden. Neem bijvoorbeeld de krachten die samenhangen met het fenomeen röntgenstraling. De invloed hiervan is niet rechtstreeks door ons te constateren. Pas met behulp van een fotografische plaat kan de werking zichtbaar gemaakt worden.

Zo hebben we op velerlei wijze te maken met natuurkrachten. Soms onder-

Over wezen en verschijning

Bij het tot verschijning brengen (verwerklijken) van het kennen treedt het *ik* zelf ook in verschijning krachtens zichzelf. We kunnen hieraan het begrip 'wezen' vormen als een structurele eigenheid (wetmatigheid) met een krachtpotentiaal om in verschijning te komen. Het is een zichzelf dragend principe dat zichzelf en andere wezens tot verschijning kan brengen, kan verwerklijken. Bij het actuele kennen is het tevens duidelijk dat er een eenheid tussen het ik- en het ken-principe gerealiseerd wordt, waarbij het ik het actieve principe is, dat het kenprincipe steeds in gemodificeerde vorm verwerklijkt in het medium van het menselijke bewustzijn zonder het kenprincipe en het bewustzijnsprincipe in principe te veranderen. Dit betekent echter dat het kenprincipe door het ik moet kunnen worden 'gegrepen'. Het is in dit geval een passief principe dat moet toelaten dat het wordt verwerklijkt. We kunnen hieraan het begrip *medium* vormen als het wezen dat zich aanbiedt als verschijningsgrondslag voor een ander wezen, en dat tevens zichzelf blijft en daarmee ook beperkingen oplegt aan de mogelijkheden van het verschijnen van het andere wezen (b.v. een kubus kan je niet uit zand of water, maar wel uit een mengsel van beide maken). Het actieve verwerklijkende principe kan hierbij het verschijnende wezen zelf of nog een derde wezen zijn. We zien hieruit dat een verschijning of verschijnsel kan worden opgevat als *een verhouding tussen wezens*, waarbij het ene zich als medium, het andere zich als het verschijnende wezen opstelt. Kijken we hiermee terug op het actuele kennen, dan kan inzichtelijk worden dat het ik het ken-wezen verwerklijkt in het medium van het menselijke bewustzijn, waardoor het ik zich tevens zelf verwerklijkt in het medium van het kennende bewustzijn. Een samenwerking van tenminste drie wezens gaat feitelijk schuil achter het actuele kennen.

De verhouding tussen het ken-wezen en het ik-wezen is duidelijk een heel bijzondere, omdat het ken-principe slechts door de bewuste activiteit van een menselijk ik-wezen kan worden verwerklijkt. Het ken-wezen houdt zich dus terug qua werkzaamheid. Dit betekent echter niet dat dit wezen niet kan bestaan zonder ons. 'Bestaan' omvat immers veel meer dan 'verschijning'. Dit is voorsnog speculatie, d.w.z. niet gebaseerd op een specifieke ervaring. Het is echter geen pure speculatie, omdat het voorbeeld van het eigen ik wel ervaring is. Het is een gerechtvaardigde hypothese, totdat we ook

ervaren en als werkoorzaak van het motiefformingsproces te herkennen, echter bij het daaropvolgende handelen is dit zelfbewuste ik niet meer het actieve principe, de werkoorzaak. De lichamelijke activiteit is ons normaliter niet volledig bewust (wel het motiefformende dat steeds blijft). Het handelen heeft dan als doelloorzaak het motief dat de mens wil verwerkelijken.

Opnieuw de natuurwetmatigheden, het anorganische

We kunnen nu de natuurwetmatigheden (of natuurwetten) principiëel bezien vanuit het gezichtspunt van de vorm-, werk- en materie-oorzaak. Zoals we eerder zagen is met natuurwet de samenhang bedoeld tussen de fysiek-zintuiglijke aanwijsbare wezenlijke voorwaarden en gevolgen. Het is duidelijk dat deze samenhang als vormoorzaak kan worden beschouwd. Als materie-oorzaak kan dan het aanwezig zijn van die wezenlijke voorwaarden worden opgevat. De werkoorzaak is moeilijker te vinden. Het ligt verborgen in het feit dat het optreden van die voorwaarden het optreden van de gevolgen eist, oftewel het krachtprincipe drukt zich uit in het tot stand komen van de gevolgen. De kracht zelf is niet fysiek-zintuiglijk aanwijsbaar en behoort ook niet tot het anorganische. Wel is het aanwezig zijn van de voorwaarden voldoende voor het in werking treden van de kracht en het onontkoombare optreden van de gevolgen. We zien hiermee dat de in feite nog hypothetische, maar denk-noodzakelijke werkoorzaak in innige samenhang met de materie-oorzaak gedacht moet worden. Het kan dan ook niet de natuurwet zelf zijn, die in het verwerkelijken het anorganische proces bewerkstelligt. Dat zou een eenheid tussen vorm- en werkoorzaak betekenen. Deze gevolgtrekkingen zijn weliswaar denknoodzakelijk, maar leiden alleen tot inzicht in samenhang met de waarneming van de werkoorzaak zelf. Doordat men enerzijds stuit op (b.v. levens-) processen, waarvan de voorwaarden niet zelf weer gevolgen zijn van anorganische processen en men anderzijds het raadsel van de niet fysiek-zintuiglijke werkoorzaak niet kan oplossen binnen de wetenschap van het anorganische, voert dit tot het onderscheiden van andere onderzoeksgebieden met andere specifieke onderzoeksmethoden (de levenswetenschap, de zielewetenschap, de geesteswetenschap). De relatie tussen voorwaarden en gevolgen bij een natuurwetmatigheid is immers niet zomaar om te draaien, door te stellen dat elk gevolg altijd fysiek-zintuiglijke oorzaken (voorwaarden) moet hebben. Een dergelijke omkering en generalisering voert tot het dogma van de alleenheerschappij van het anorganische, tot materialisme.

vinden we hun werking aan den lijve, soms speelt hun werking zich in het verborgene af en kan deze pas achteraf worden vastgesteld. Toch hebben we ook dan de stellige indruk dat *iets inwerkt op iets*. De te constateren stelselmatigheid van bepaalde veranderingen, zoals die van de fotografische plaat onder invloed van een röntgenbron leidt tot de *aanname*, de *veronderstelling*, dat er een specifieke, nader te bepalen werking uitgaat van deze röntgenbron op de fotografische plaat.

Het begrip kracht heeft in onze opvatting over de materiële werkelijkheid een *verklarende* betekenis. Omdat er bepaalde krachten werkzaam zijn, is de orde van de natuur zoals hij is. Natuurkrachten zijn de bepalende factoren voor de verschijningsvorm van de (dode) materie. Zij spelen een fundamentele, dragende rol in de fysieke wereld. In onze begripsmatige verantwoording van het zijn der fysieke dingen worden zij aangevoerd als *oorzaken*. Zij worden beschouwd als de ordenende grootheden die de *oorsprong* uitmaken van het fysieke. Daarbij zijn niet alle natuurkrachten oorspronkelijk of fundamenteel te noemen. Soms kan de werking van de ene kracht teruggevoerd worden op de werking van een andere. De kracht van de storm velt de boom, maar deze stormkracht wordt door de meteoroloog opgevat als het gevolg van verschillen in luchtdruk op verschillende plaatsen. Deze luchtdruk zelf kan dan evt. weer tot andere krachten herleid worden totdat een niveau is bereikt van fundamentele op zichzelf staande krachten.

De grondstructuur van kracht als werking

Bovenstaande beschouwingen op het gebied van natuurkrachten zijn bedoeld om een weg te banen naar het begrijpen van het begrip kracht als zodanig. Met inachtneming van deze observaties kan samenvattend en tegelijkertijd generaliserend de volgende *grondstructuur van het zijn van een kracht* puntsgewijs worden aangegeven:

- een kracht is *een feitelijke werking, werkzaamheid van iets* (het werkende of de bewerker) *op iets anders* (het bewerkte of te bewerkene);
- deze werking is een specifieke wijze van *doen zijn* (b.v. doen bewegen, doen veranderen, doen samenhangen, doen bestendigen), een specifieke *ordenende activiteit*, een specifieke orderingsfactor; dit doen-zijn als het opleggen en evt. reeds opgelegd hebben van een orde kan ook als *heersen* worden getypeerd
- deze werking speelt zich af *in een bepaalde zijnsorde*, namelijk de orde van die zijnden die in staat zijn om deze werking te ondergaan, die zich evt. door de werking laten bewerken, ordenen; dit kunnen we het *domein*

van de kracht noemen

- deze werking voltrekt zich *in een bepaalde mate*; dit kunnen we de *sterkte* van de kracht noemen
- deze werking voltrekt zich *in een bepaalde zin*, op een bepaalde wijze; dit kunnen we de *oriëntatie* of gerichtheid van de kracht noemen; ruimtelijke gerichtheid is daarbij slechts één van de mogelijkheden
- als werking van iets op iets anders gaat het bij een kracht om een *treffen*, een doen-zijn van iets anders ondanks, in weerwil van een zekere tegenstand, weerstand van dat andere; de werking ontmoet in het andere een bepaalde mate van *tegenwerking*, het andere vertegenwoordigt namelijk goed beschouwd zelf een kracht met een eigen en dus mogelijk anderszins andere oriëntatie; in dit samenspel van krachten is de wederzijdse gerichtheid van doorslaggevend betekenis voor het resultaat van de werking; deze kan variëren van sterke overeenkomst, waarbij we van *samenwerking* van krachten kunnen spreken, tot radicale tegenstelling, waarbij we kunnen spreken van een *botsing*, een *conflict* van krachten
- afhankelijk van het domein en de aard van de oriëntatie kunnen *verschillende soorten* krachten worden onderscheiden; op het gebied van de fysieke orde zijn dat bijvoorbeeld de zwaartekracht en de magnetische kracht

De werkingsgrond als oorsprong van kracht

Een kracht toont zich als feitelijke werking. Deze hebben we tot dusver als verschijnsel trachten te karakteriseren. De vraag naar de mogelijkheid van deze werking zelf is de vraag naar de *werkingsgrond*, zijnde datgene wat de werking - zelf een doen-zijn! - doet zijn, datgene wat de oorsprong vertegenwoordigt van een kracht, datgene waaraan een kracht zijn bestaan ontleent. Soms is de werking van de ene (soort) kracht zelf het resultaat van de werking van een andere (soort) kracht. We kunnen een kracht *oorspronkelijk* of *fundamenteel* noemen wanneer hij in zijn werking volledig op zichzelf staat en niet terug te voeren is op eerder gegeven krachten van andere aard. Vanuit deze relatie van herleidbaarheid kan men van een *hiërarchie van krachten* te spreken. Een fundamentele kracht is dus een kracht die rechtstreeks, zonder "tussenschakels" voortkomt uit zijn werkingsgrond. Zijn sommige natuurkrachten nog in zekere zin in hun werking direct waarneembaar, voor de oorspronkelijke werkingsgrond zelf geldt dat zij volledig onttrokken is aan de mogelijkheden van het zintuiglijk gegeven zijn. De werkingsgrond van een kracht vertegenwoordigt dus een *bovenzinnelijk gegeven*.

niet thuis in de wetenschap van het anorganische in de hierboven bedoelde zin.¹ Kracht is vooralsnog slechts in het denkend actieve ik direct te ervaren en kan van daaruit ook buiten het ik vooralsnog *hypothetisch* worden aangenomen. Het direct onderzoeken van krachten is echter een zaak van de wetenschap van de geest, evenals hoe het fysiek-zintuiglijke uit het niet fysiek-zintuiglijke is ontstaan.

Verschillende soorten oorzaken

Er zijn volgens *Aristoteles* vier oorzaken voor het ontstaan van een verschijnsel te onderscheiden: de *vormoorzaak* (causa formalis), de *werkoorzaak* (causa efficiens), de *materie-oorzaak* (causa materialis) en de *doeloorzaak* (causa finalis). Hier kan nog een vijfde, de *gelegenheidsoorzaak* (causa occasionalis), aan worden toegevoegd.

Ter verduidelijking van deze begrippen het volgende. Bekijken we een anorganisch proces, dan is de werkoorzaak het actieve principe, dat het proces bewerkstelligt (de activiteit, het uitvoerende), dat tot een bepaald anorganisch verschijnsel voert. Het bestuderen van deze oorzaak op zich is een zaak van de geesteswetenschapper (zie hierboven). De vormoorzaak is dan het wetmatige principe van het proces, hetgeen bepaalt wat er gebeurt. De materie-oorzaak bestaat dan uit al die voorwaarden die in concrete zin zijn vervuld zodat het proces überhaupt kan plaatsvinden. De gelegenheidsoorzaak en de doeloorzaak zijn hier echter niet van toepassing. Immers, bij de gelegenheidsoorzaak is er geen dwingende noodzaak tot de gevolgen, hetgeen juist wel bij de causaliteit in de anorganische natuur optreedt (het er-zijn van het ene eist noodzakelijk het er-zijn van het andere). De doeloorzaak kan slechts worden onderscheiden daar waar een *motief* tot handelen kan worden vastgesteld, dat niet onmiddellijk en onontkoombaar reeds het uitvoeren zelf is. Dit is in het anorganische niet het geval. Komt de *mens* naar aanleiding van de waarneming van een stootproces tot begripsvorming, dan is dit normaliter zonder dwang, zodat we de waarneming van het stootproces als de gelegenheidsoorzaak voor de begripsvorming kunnen herkennen. Kent de mens bij een vrije handeling volledig bewust een motief voor die handeling, dan is weliswaar het ik als verschijningscheppende activiteit direct te

¹ Hieruit volgt dat de huidige fysica veel meer omvat dan de hierbedoelde wetenschap van het anorganische. Dit vraagt om een kritische herbezinning ten aanzien van de fysica.

kelijk de aanwezigheid van de gevolgen moet volgen. Dit 'volgen op' is, in samenhang met het 'noodzakelijk', hier op de *aanwezigheid der verschijnselen* betrokken en niet op het begripsmatige in inhoudelijke zin.

Causaliteit zelf heeft een eigen structuur (is een wetmatigheid die deel is van de logische kosmos in inhoud-logische zin). Het is te herkennen als het fundamentele algemene principe van alle natuurwetmatigheden, maar is zelf geen natuurwetmatigheid t.o.v. de concrete verschijnselen. Het is op grond van deze eigen structuur van het begrip 'causaliteit' dat het inhoud-logisch noodzakelijk is om het gevolg-principe te denken naar aanleiding van het denken van het oorzaak-principe, en omgekeerd. Het is immers de eenheid van beide principes in ideële zin. Op deze wijze zijn echter de concrete gevolgen, die in een natuurwetmatigheid verbonden zijn met concrete voorwaarden, niet inhoudelijk uit slechts die voorwaarden af te leiden. Het logisch-noodzakelijke gehalte van een natuurwet heeft niets te maken met de inhouden (de verschijnselen, waar de natuurwet betrekking op heeft) maar richt zich slechts op de verbindingsvorm van deze inhouden (overeenkomstig het causaliteitsbegrip). Dit betekent geen relativisme ten aanzien van de objectiviteit van natuurwetmatigheden. De formele verbinding tussen voorwaarden en gevolgen is *logisch* van aard, terwijl de inhoudelijke verbinding niet logisch maar *empirisch* is. Zijn eenmaal een aantal natuurwetmatigheden gevonden, dan kunnen uit samengestelde voorwaarden echter wel de samengestelde gevolgen worden afgeleid, de zogeheten afgeleide fenomenen.

De anorganische natuur kan gekarakteriseerd worden als die fysiek-zintuiglijke verschijnselen die m.b.v. de natuurwetten in de hierboven bedoelde zin zijn te kennen. Het is het gebied in de fysieke werkelijkheid dat we kunnen kennen m.b.v. begrippen die inhoudelijk steeds verwijzen naar wat fysiek-zintuiglijk is. We hebben voor de begripsvorming hiervan geen ander niet fysiek-zintuiglijk waarnemingsgebied als noodzakelijke aanleiding nodig.

In feite behoren de zogeheten *krachten* (zoals zwaartekracht) niet in de wetenschap van de anorganische natuur. Ze zijn zelf geen fysiek-zintuiglijke verschijnselen, maar worden op grond van hun werkingen (die wel fysiek-zintuiglijk zijn) bij het ideëel 'beschrijven' van de anorganische natuur betrokken. Men spreekt vaak van krachten, maar doelt dan slechts op bepaalde verschijnselen in het fysiek-zintuiglijke, waarvan de oorzaak zelf niet fysiek-zintuiglijk is aan te wijzen, maar die zich wel als gevolgen voordoen. Met kracht bedoelt men dus de *krachtwerking* en niet de kracht zelf, onafhankelijk van zijn werking. Omdat de krachten zelf in het fysiek-zintuiglijke slechts indirect te ervaren zijn, horen ze dus als begripselement

Ook de eigenlijke oorsprong van natuurkrachten gaat de natuur zelf te boven.

Een werkingsgrond is dus een *krachtsprincipe*, een beginsel van kracht. Zij vertegenwoordigt een wezen dat de *mogelijkheid* bezit om in te werken op een ander wezen, zodanig dat dat andere wezen een andere oriëntatie, een andere ordening krijgt dan het tevoren bestaande. Dit *kunnen* inwerken moet niet worden gelijkgesteld met het *feitelijk*, daadwerkelijk inwerken. Deze typische gesteldheid van een werkingsgrond kan als *macht* of *vermogen* worden getypeerd. Kracht berust dus op macht.

Ook Aristoteles maakt ten opzichte van het begrip kracht een onderscheid, en wel tussen *energeia* en *dynamis*. *Energeia* staat voor werking, werkzaamheid, letterlijk: een "in of aan het werk zijn" (ergos = werk). Dit komt neer op een feitelijke kracht: de concrete werkelijkheid van kracht. *Dynamis* betekent macht, vermogen: het wezen dat aan een kracht ten grondslag ligt. Het dynamisme ontleent aan dit begrip zijn naam! Het verdient daarom aanbeveling om juist aan het begrip van macht als vermogende werkingsgrond meer aandacht te besteden. De situatie waarin de mens zelf verkeert blijkt voor zo'n beschouwing een goed uitgangspunt te zijn. De vraag kan namelijk worden gesteld in welke zin de mens zelf een werkingsgrond vertegenwoordigt. Dit brengt ons tevens in de gelegenheid om het verschijnsel kracht en macht in een ruimer perspectief te plaatsen, een perspectief dat uitgaat boven het domein der natuurkrachten.

De mens als werkingsgrond

De mens maakt via zijn lichaam deel uit van de materiële orde. Zoals we eerder zagen, ondervindt hij enerzijds de werkingen van de fysieke werkelijkheid, maar is hij anderzijds in staat zichzelf binnen dezelfde orde te doen gelden in handelend optreden. Dit krachterspel van beheersen en beheerst worden speelt zich niet alleen af op het zuiver fysieke vlak.

Als bezielde wezen ervaart de mens de gelding van het levende lichaam. Deze gelding manifesteert zich als een geheel van lichamelijke behoeften. Deze behoeften werken in op de mens en vragen in bepaalde mate en op bepaalde wijze om tegemoetkoming. De *zinnelijke krachten* zijn zoals bekend buitengewoon sterk. Toch zou een eenzijdig beeld worden gegeven van de menselijke situatie als we zouden stellen, dat de mens volledig wordt beheerst door deze dimensie van zinnelijkheid, met zijn *driften* en *begeertes*. Ook temidden van deze dimensie levert de mens in bepaalde mate weerwerk, hij heeft zich tot op zekere hoogte leren beheersen.

De invloeden die een mens innerlijk ondergaat hebben niet alleen te maken

met zuiver lichamelijke behoeften. Het zieleleven op zich blijkt een arena van tal van innerlijke *neigingen* en *strevingen*, die een meer of minder dringend appel op de betreffende mens doen om te worden ingewilligd. We kunnen hierbij denken aan bijvoorbeeld hebzucht, afgunst, eerzucht enz. De ene mens blijkt gevoeliger voor deze vormen van dringende en dwingende oriëntaties dan de andere. Op z'n minst moet toch ook hier de mogelijkheid worden onderkend om in bepaalde mate aan deze drijfveren het hoofd te bieden en of zelfs te boven te komen.

In alle bovengenoemde situaties van het ondergaan van krachten blijkt telkens dat de mens zelf in staat is om een zeker tegenwicht te bieden. De mens is kennelijk zelf een oorsprong van kracht! Hij is zelf een wezen dat al ordenend uitdrukking kan geven aan een specifieke oriëntatie. Deze mogelijkheid van de mens om zich op bepaalde wijze te richten, stelling te nemen in zijn doen en laten, staat bekend als de *wil*. De uitoefening van dit wilsvormen hangt nauw samen met de constitutie van de mens als geestelijk wezen. De verschillende vormen van beheerst menselijk gedrag zijn namelijk onverbrekkelijk verbonden met *een daaraan voorafgaand bewustwordings- of leerproces*. Dankzij het vermogen tot *denken* beschikt de mens over een innerlijke weergave van de werkelijkheid. Binnen deze gedachtenorde kan de mens een zelfstandige positie innemen ten aanzien van zijn werkelijkheid. Al denkend kan hij zich vrijelijk oriënteren ten aanzien van datgene wat is en wat evt. door zijn toedoen kan zijn. Hij kan zich in gedachten voornemen een steen op te rapen, niet te snoepen of een erfenis te delen. Zo'n innerlijk gevat motief kan vervolgens min of meer dwingend uitgangspunt zijn van handelen. De dwingendheid van zo'n motief is daarbij dan niet zozeer een kenmerk van het denken zelf, als wel van de oorspronkelijke wilsgesteldheid die ten grondslag ligt aan het in gedachten vatten van het motief zelf. Dit begripsmatig uitwerken van een motief kan namelijk op zich al als uitdrukking gezien worden van een voorafgaande innerlijke oriëntatie en geldt derhalve als een wilsuiting.

Zo vormt het denken de dimensie bij uitstek waarbinnen de mens zich als wilswezen vrij kan oriënteren. Slechts via het denken komt de mens tot besef van de plaats in de werkelijkheid die hij feitelijk inneemt en wenst in te nemen. Dankzij het denken kan de mens zich als werkingsgrond, d.w.z. als zelfstandig werkend wezen, anders gezegd als *ik-wezen*, manifesteren. De door het denken gevormde innerlijke wereld is een wereld die goed beschouwd buiten het bereik valt van de krachten die hun werking bezitten op het terrein van lichaam en ziel. Wel is het zo dat in lichaam en ziel onder-vonden werkingen *in begripsmatige zin* een plaats kunnen krijgen in het

voldoende voorwaarden die de specifieke gevolgen (b.v. van een stoot) laten verschijnen. Er worden zodoende in een anorganisch begrip (natuurwet of natuurwetmatigheid) twee ervaringscomplexen ideëel verbonden volgens de regel: *als* deze noodzakelijke en voldoende voorwaarden in concreto gegeven zijn (eerste ervaringscomplex), *dan* moeten deze specifieke gevolgen in concreto optreden (tweede ervaringscomplex). Hierin zijn geen voorwaarden en gevolgen in algemene (ideële) vorm opgenomen die niet als concrete verschijning (verschijnsel) en dus in gespecificeerde vorm zijn aan te wijzen. Dit zou je dus een karakterisering van *natuurwetmatigheden* kunnen noemen.

Als voorbeeld het volgende: zijn twee bollen gegeven met hetzelfde gewicht, dezelfde elasticiteit, dezelfde grootte, eenzelfde egaal oppervlak evenals een hard, egaal en horizontaal vlak waarover de ene bol met een constante snelheid frontaal op de andere - stilliggende - bol af komt rollen, dan botst de ene op de andere bol, waarna de ene blijft liggen en de andere met dezelfde constante snelheid en in dezelfde richting voort rolt als de eerste vlak voor de botsing. In een concreet geval gaat het dan om een specifiek gewicht, elasticiteit, grootte enz.

Het is duidelijk dat metingen (m.b.t. de voorwaarden) altijd benaderingen blijven. Dit vormt echter geen fundamenteel probleem, omdat te onderscheiden is tussen enerzijds voorwaarden die onontbeerlijk zijn voor het optreden van het totale anorganische verschijnsel op zich en anderzijds voorwaarden die slechts afwijkingen (modificaties) van dat verschijnsel veroorzaken (b.v. lucht- en bodemweerstand). Zou dit onderscheid niet mogelijk zijn, dan zouden geen wetmatigheden gevonden kunnen worden. Alle wetmatigheden gelden slechts voor de wezenlijke voorwaarden. De mens is in staat om de voorwaarden zo in te richten dat de natuurwetmatigheid kan worden gevonden. De natuurwetmatigheden laten zich vervolgens vaak samenvatten tot *algemene wetmatigheden*. Het valt echter te onderzoeken in hoeverre deze wetmatigheden nog wel natuurwetmatigheden zijn. Het zijn vaak generalisaties die zelf geen natuurwetmatig karakter meer hebben in de bovenbeschreven zin, omdat ze niet direct verwijzen naar wat concreet aanwijsbaar is.

Hoe verhouden zich in een natuurwetmatigheid, *begripsmatig* gesproken, de wezenlijke voorwaarden tot de gevolgen? Logisch gezien is het *causaliteitsbegrip* dat deze beide complexen verbindt, echter niet zodanig dat je in logisch noodzakelijke zin de gevolgen uit alleen de voorwaarden kunt afleiden, maar zó dat slechts formeel gesproken de voorwaarden de gevolgen veroorzaken. Er is echter nog een andere vorm van noodzakelijkheid te onderscheiden, namelijk dat op aanwezigheid van de voorwaarden noodza-

HET KENNEN VAN DE ORGANISCHE EN ANORGANISCHE NATUUR

verslag van het seminar o.l.v. *Renatus Ziegler*
gehouden op 20 en 21 maart 1993 te Driebergen
door *Mario Matthijsen*

Inleiding

Met vierendertig deelnemers werd een denkproces doorlopen om de wezenlijke verschillen te doorgronden in de aard van het kennisproces zoals dat zich voltrekt t.a.v. de anorganische en de organische natuur. Als uitgangspunt diende één van de inleidingen van Rudolf Steiner op het natuurwetenschappelijk werk van Goethe, getiteld: *<Über das Wesen und die Bedeutung von Goethes Schriften über organische Bildung>*.¹ Telkens naar aanleiding van ter plekke hieruit gelezen alinea's ontwikkelde zich het denkproces in de vorm van een intensief gesprek tussen Ziegler en de deelnemers. Enkele fundamentele overwegingen zullen hieronder worden weergegeven. Het algemene begrip van het kennen ('Erkennen') wordt als bekend voorondersteld.²

Over het kennen van de anorganische natuur

Hoe is de verbinding tussen begrip en verschijnsel in de anorganische natuur? In alinea 2 van de bovengenoemde basistekst wordt aan de hand van het stoten van twee elastische bollen duidelijk dat alle elementen in de begripsmatige weergave van een anorganisch verschijnsel overeenkomen met aanwijsbare elementen van dat verschijnsel. Er is sprake van een *dekking* (of correspondentie) van begrip en verschijnsel. Dit kan echter geen volledige identiteit betekenen, omdat het begrip niet overbodig is. Het begrip (b.v. de stootwetmatigheid van elastische bollen) omvat ideëel alle noodzakelijke en

¹ Rudolf Steiner: *<Goethes Naturwissenschaftliche Schriften>* (GA 1), hoofdstuk IV.

² Hiervoor zij verwezen naar Rudolf Steiners *<Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung>* uit 1886 (GA 2) en *<Wahrheit und Wissenschaft>* uit 1892 (GA 3); hiervan zijn nederlandse vertalingen beschikbaar.

innerlijk wereldbeeld. We weten zo van het bestaan van zwaartekracht, honger, afgunst etc. af. In deze denkwereld zijn we dus ook afgesloten van de invloeden van de orde van het leven. Zo kunnen we pas onszelf zijn: als werkingsgrond heersend over op zichzelf genomen werkingsloze, uitgewerkte begrippen. De orde van het leven moet daarom eerst wijken om zo plaats te maken voor de orde die we zelf innerlijk vertegenwoordigen. Daar waar het leven heerst kunnen we niet tot innerlijk bewustzijn komen. Pas een feitelijke afstand tot de levensprocessen brengt voor de mens de mogelijkheid met zich mee om zichzelf innerlijk te doen gelden, en wel allereerst in het denken. *Denken vereist dus de negatie van het leven*. Anders gezegd: het denken is een proces dat het leven tenietdoet, het vertegenwoordigt een *doodsproces*.

Voor de verschillende zielekrachten geldt weer dat hun werking wel als zodanig wordt ondervonden, maar dat de wezenlijke grondslag voor deze werking niet rechtstreeks te ervaren is, omdat deze bovenzinnelijk gegeven is. Ditzelfde geldt ook voor de werkingsgrond, die het *ik* genoemd kan worden. Ook voor de bewustwording van de werkelijkheid van ons *ik*, gezien als centrum van macht met zijn specifieke oriëntatie, vormt het denken een geschikt medium. Het innerlijk besef van ons wezen moet echter niet gelijkgesteld worden met ons wezen als werkingsgrond zelf: het vormt er slechts een afspiegeling van. Maar in de *activiteit van het denken* zelf is wel de mogelijkheid gegeven om tot een eerste ervaring te komen van dit *ik-wezen*.

Na de natuurkrachten als de krachten van de buitenwereld zijn nu ook krachten ter sprake gebracht die ons in het innerlijk als werking tegemoet komen. Binnen dit geheel van innerlijke krachten schuilen ook de krachten die uitgaan van ons individuele wezen, ons eigen *ik*. Voor deze macht of werkingsgrond biedt het denken een basis voor ontwikkeling. Daar is de plaats waar hij in eerste instantie heer en meester kan zijn. Maar om zich op deze wijze te doen gelden, moet hij zich terugtrekken uit de werkelijkheid van het leven binnen de grenzen van een domein waar dat leven zijn geldingskracht is kwijtgeraakt, waar dat leven is uitgewerkt. In dit domein van het denken met zijn verstarde vormen zijn de krachten van de dood werkzaam.

Het beeld van de Schorpioen en de Adelaar

Steiner heeft het dynamisme in verband gebracht met het dierenriembeeld

van de *Schorpioen*. Een ander beeld voor deze sterrenconstellatie is dat van de *Adelaar*. We willen proberen na te gaan in hoeverre deze beelden passen bij de eerder naar voren gebrachte kenmerken van het dynamisme.

Bekijken we allereerst een schorpioen. Klein en scharminkelig voert het een teruggetrokken bestaan verscholen in de duisternis. Een harnas van harde dode materie moet hem nog eens extra beschermen tegen invloeden van buitenaf. De levenssubstantie is bij dit diertje tot een werkelijk minimum teruggebracht. Goed ontwikkelde zintuigen houden de omgeving nauwlettend in de gaten. In de nachtelijke uren gaat het op jacht. Vanuit een hinderlaag ziet hij zijn kans schoon om een prooi met zijn scharen te pakken te krijgen en op afstand te houden. Hierna zoekt de giftige staart in alle rust naar een zwakke plek van de tegenstander. Heeft het deze gevonden dan volgt de dodelijke steek. Het weinige vocht dat dit dier bevat blijkt nog grotendeels dodelijk te zijn! Met een minimum aan inspanningen en zonder verdere consideratie voor zijn omgeving voorziet het dier zich in zijn voedselvoorziening.

Opvallend is ook zijn buitengewone schuwheid voor het licht. Deze schuwheid gaat zelfs zover dat, wanneer het plotseling in bereik van stralend licht komt, zonder dat het een uitweg ziet, het zijn giftige staart op zichzelf richt en kennelijk de eigen door zichzelf bewerkstelligde dood prefereert boven het bloot staan aan een allesoverheersend licht.

Zo heimelijk en duister als de schorpioen zo openlijk en glansrijk toont zich de adelaar: de trotse en superieure bewoner van de meest verheven hoogtes. Met zijn machtige vleugelslag beheerst hij het luchtruim als geen andere vogel. Zijn scherpe blik beslaat een wijds perspectief. Zijn verenkleed is geschapen vanuit een verbondenheid met het wezen van licht en lucht. Ook hij verkiest een isolement, maar ditmaal vertegenwoordigt dit isolement een positie van openlijke superioriteit. Met de schorpioen heeft de adelaar gemeen dat de functies en organen van het leven slechts een bescheiden plaats innemen in zijn totale fysiologie, onder meer tot uitdrukking komend in een oppervlakkig te noemen stofwisseling. Alle nadruk ligt op zintuiglijke wakkerheid. Een andere overeenkomst ligt in de nabijheid van de dood.

Signaleert een adelaar een prooi dan laat hij zich met ingetrokken vleugels als een steen vallen en stort zich suizend op het dier, grijpt het met zijn uitgestoken staanders en bewerkt het met de scherpe punt van zijn snavel. Als een echte roofvogel onttrekt het zijn prooi aan zijn eigen domein en voert het mee naar zijn hooggelegen horst, het adelaarsnest. Aldaar wordt het beest verorbert, terwijl de restanten van zijn vorige slachtoffers er nog

geestelijke wereld te worden belicht. Daar is ook de echte verklaring van de historische feiten te vinden. Slechts met de hulp van deze blikrichting zal men niet meer naar abstracte ideeën in de geschiedenis zoeken. Die kunnen niets veroorzaken, ze zijn iets geheel passiefs. Er zijn dragers van ideeën nodig: reële geestelijke entiteiten en machten die achter het historische proces staan.

Steiner wijst er in zijn "academische" voordracht op dat Goethe reeds de juiste houding tegenover de geschiedenis innam. Hij vermoedde dat de mensheid de historische groei met het gewone bewustzijn slechts als droom meemaakt. En dat het werkelijk beleven zich afspeelt in die gebieden waaruit gevoelens, hartstochten en gemoedsbewegingen ontstaan. Hij wist dat de mens niet gegrepen kan worden door abstracte begrippen die ontstaan uit een verstand dat zich richt op de uiterlijke waarneming. Omdat Goethe vermoedde dat de geschiedenis wordt gedroomd, kon voor hem datgene wat uit de geschiedenis komt ook alleen in de droomregio van het enthousiasme, van de gemoedsbewegingen werken. Zolang we met ons gewone bewustzijn in de geschiedenis leven, hebben we er eigenlijk geen deel aan. Inzoverre in ons het enthousiasme voor de geschiedenis leeft en wij ons door het enthousiasme tot haar verschijnselen richten, nemen wij zelf aan het historische leven deel!

Het is vanuit dit gezichtspunt duidelijk dat de historicus in laatste instantie net zo weinig onpersoonlijk kan zijn als de dichter. Het werkzame deel van zijn produktie stamt juist uit de volheid van zijn wezen; het meest persoonlijke, zijn gevoel, kan er nooit van zijn uitgesloten. De grote historicus *Heinrich von Treitschke* (1834-1896) wist dit toen hij in zijn voorwoord bij het vijfde deel van zijn *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* schreef: "Maar zo zeker als de mens slechts begrijpt wat hij liefheeft, zo zeker kan slechts een hart, dat de geschiedenis van het vaderland als innerlijk beleefd leed en geluk ervaart, aan de historische vertelling de innerlijke waarheid geven."²⁰

[Slot volgt in JANUS 3/2]

²⁰ In: Gabert, Erich <Weltgeschichte und Menschen-Ich. Eine Einführung in die Geschichtsauffassung Rudolf Steiners>, Stuttgart 1967, p. 23.

wij ons ook langs die weg een toegang verschaffen.

De uiterlijke geschiedkundige feiten geven ons slechts het skelet van de geschiedenis. De ziele-inhoud blijft voor ons verborgen. Steiner waarschuwt er dan ook voor dat we historische feiten niet zo moeten behandelen als natuurwetenschappelijke feiten. Uit het lichaam van een gestorvene kan men niet meer het zieleleven tevoorschijn halen.

We kunnen deze opmerking in gedachte houden bij de huidige trend van onderzoeksdwang, terwijl het synthetische, interpretatieve element onderge- waardeerd lijkt te raken. De ziel van de geschiedenis zit dus niet in de historische feiten. We bezien die feiten met een verstand dat aan de uiterlijke waarneming is gebonden. Met dit verstand zien we slechts wat aan het historische worden dood is.

Steiner noemt Gibbon als aardig voorbeeld van een historicus die juist met dit verstand werkt, maar het nog instinctief gebruikt. Het spreekt voor zich dat hij zijn aandacht juist op de vervaltijd van de geschiedenis van de mensheid richt, waar weinig zielsmatigs aanwezig is. Hij beschrijft in een tijd waarin zeer veel groeit - de ontwikkeling van het Christendom in de Romeinse tijd - juist wat hij "decline", neergang, noemt. Hij houdt zich aan de verschijnselen, daarom kan hij niet zien dat in een tijd het ene vervalt en het andere opbloeit. Juist door het gaan kennen van het groeiende, het gedijende wordt de geschiedenis opgeheven uit de pure natuur-causaliteit. De uiterlijke feiten geven immers geen samenhang.¹⁸

Bij het zoeken naar het *historische proces, het zieleleven in de geschiedenis*, moet men uitkomen op datgene wat in het gewone historische verloop helemaal niet kan worden ervaren. Het gaat om datgene wat in wording is, maar zich in de uiterlijke feiten niet laat zien. Steiner geeft een beeld waarmee hij nog eens wil benadrukken dat je geen geschiedenis kunt schrijven door de feiten uit elkaar te verklaren. Wie gelooft dat geschiedenis als wetenschap kan ontstaan zonder schouwend bewustzijn, die lijkt op een mens die een voorwerp laat belichten door een lichtbron, dan het licht afbuigt op een tweede voorwerp en het ook laat afbuigen naar een derde voorwerp. Vervolgens beweert die persoon: het tweede voorwerp wordt verlicht door het eerste en het derde wordt belicht door het tweede. Terwijl natuurlijk elk voorwerp door de centrale lichtbron wordt verlicht!¹⁹

Kortom, feiten die anders dood blijven, verdienen het om vanuit de

liggen te rotten.

Kenmerkend voor zowel de schorpioen als de adelaar is de distantie tot het leven en de nabijheid van de dood, tot uitdrukking komend in zowel hun bouw als leefwijze. Ook de mens moet, om zich als ik-wezen te doen gelden, zich terugtrekken uit de context van het leven ter wille van een door hem zelf op te bouwen en te onderhouden gedachtenwereld. Deze kan dan het uitgangspunt vormen voor handelend optreden. De beelden van de schorpioen en de adelaar lijken elkaar te complementeren wat betreft de kwaliteit van dit isolement. Waar de schorpioen in de aarde nog een toevluchtsoord ziet waar hij zich schuil kan houden voor het licht, vervolmaakt de adelaar de afstand tot de aarde door een verbond aan te gaan mét dit licht. Meer dan de schorpioen komt de adelaar tot een gelding die onafhankelijk te noemen is van de aarde.

Rudolf Steiner gaat in een voordrachtcyclus uit oktober/november van het jaar 1923 onder meer uitvoerig in op het wezen van de adelaar.¹ Hij wijst er uitdrukkelijk op dat wat bij de adelaar tot uitdrukking komt in de stralende pracht van zijn verenkleed bij de mens te vergelijken valt met de wereld van zijn gedachten. In de volgende spreuk vat hij dit wezen van de adelaar kernachtig samen in hetgeen de *lokroep van de adelaar* wordt genoemd:

Lerne mein Wesen erkennen!	Leer mijn wezen kennen!
Ich gebe dir die Kraft,	Ik geef je de kracht,
In eignen Haupte	In het eigen hoofd
Ein Weltenall zu schaffen.	Een heelal te scheppen.

Deze tendens van de adelaar vertegenwoordigt op zich een verleidelijke eenzijdigheid. Deze kan overwonnen worden als de mens zich, tot lering, het volgende ten opzichte van de adelaar te binnen brengt:

Ich muss lernen	Ik moet leren
O Adler: deine Kraft	O adelaar: jouw kracht
Aus der Sprache	Uit de taal
Die das Erd-Entsprössene	Die het aarde-ontsprutene
in mir erschafft	in mij schept

¹ GA 230 / <Der Mensch als Zusammenklang des schaffenden, bildenden und gestaltenden Weltenwortes>, 1e t/m 3e voordracht.

¹⁸ ibidem, p. 57 - 59.

¹⁹ ibidem, p. 55.

De mens moet zich niet blijvend terugtrekken in zijn eigen geschapen kosmos, ver verwijderd van de aarde, maar vervolgens zijn aandacht weer weten terug te buigen naar datgene wat de aarde aan leven te bieden heeft.

Dynamisme in het jaarverloop

In november, midden in de herfst, bevindt de zon zich grotendeels onder de aarde, en zakt nog verder weg. Het licht heeft al veel van zijn kracht moeten inboeten en bezit nauwelijks nog levenverwekkende potentie. De laatste bladeren vallen van de bomen. Het leven heeft zich uit de uiterlijke natuur teruggetrokken. Een periode van uiterlijke verstarring en verstilling breekt aan. In dit beeld van de natuur kunnen we het dynamisme herkennen: een gesteld-zijn tegenover de overheersende werking van de dode natuur. Ook de mens wordt als ik-wezen binnen het denken geconfronteerd met een orde waar het leven uit verdwenen is. Zo kan hij innerlijk tot zichzelf komen en nieuwe vermogens ontwikkelen. Steiner heeft erop gewezen dat óók de natuur in deze periode een ontwikkeling doormaakt, die als een innerlijk ontwaken getypeerd kan worden.

Dynamisme in de kring der wereldbeschouwingen

Welke plaats neemt het dynamisme in temidden van de overige wereldbeschouwingen? We beperken ons hier tot de relatie met de tegenoverliggende wereldbeschouwing: het rationalisme, en tot de verhouding met de direct aangrenzende wereldbeschouwingen: die van het realisme en het monadisme.

Het *rationalisme* (dierenriembeeld: *Stier*) wordt gekenmerkt door het uitgangspunt dat in de wereld *ideeën leven*. Een rationalist is erop gericht om deze levende ideeën af te lezen uit de zintuiglijke werkelijkheid. De rationalist richt zijn aandacht op de levende werkelijkheid, zoals die zich aan hem voordoet in het van levenskrachten doortrokken voorjaar. De dynamist ziet zich daarentegen gesteld tegenover een dode werkelijkheid, in de natuur enerzijds en in zijn denken anderzijds. De rationalist heeft oog voor de gelding van de levende idee in de werkelijkheid. De dynamist ziet zich voor de opgave geplaatst om zichzelf te doen gelden in de dode orde van het denken. De tegenover elkaar geplaatste wereldbeschouwingen van het rationalisme en het dynamisme vertonen dus inderdaad oppositionele kenmerken. Het gaat kort gezegd om de verhouding van het leven tot de dood, van de in de werkelijkheid levende gedachte tot de in het bewustzijn tot stand gebrachte dode gedachte.

filosofische discours geen plaats is voor het begrip *geestelijke werkzaamheid*. In dat verband wil ik nader ingaan op het begrip *volksziel*.

De volksziel

In de gedachten die Steiner over de volksziel heeft ontwikkeld, zie ik een goed voorbeeld van bovenbeschreven nieuwe manier van onderzoek. De voorheen onwetenschappelijke aanname van het bestaan van een volksziel krijgt door de antropologische fundering en de concrete beschrijving van de onderscheiden volkszielen door Steiner een wetenschappelijke basis. De mens is met zijn wezensdelen op verschillende wijzen onderhevig aan invloeden waarin hij niet eens de hand heeft. Zo tref je - door als Nederlander te zijn geboren - elke ochtend bij het wakker worden je Nederlanderschap aan. In onze fysieke gestalte moet dus nog iets van zielsmatige aard leven: de van bewustzijn doordrongen volkszielen. De volkszielen zijn op een andere manier van bewustzijn doordrongen dan onze individuele zielen. Wat door de geschiedenis heen als volksziel leeft, is zo geaard, dat voor die volksziel de buitenwereld niet zo bestaat, als dat voor de afzonderlijke mensenzien het geval is. Zoals voor ons de dingen uit de natuur om ons heen zijn, zo zijn wij waarnemingsobject voor de volksziel. We worden echter niet waargenomen, maar wilsmatig doorpulsd door de kracht en activiteit van de volksziel.¹⁷

Zo zien we dat het er eigenlijk op aankomt geschiedenis te bedrijven met een kenhouding die toegesneden is op of in ieder geval rekening houdt met de integratie van waarnemingen, die van een ander gehalte zijn dan de alledaagse. Het onderkennen van bijvoorbeeld volkszielen in hun diverse geaardheid betekent een nieuwe impuls voor historisch onderzoek.

Het historische proces en het hogere bewustzijn

Steiner stelt als opgave voor de geschiedwetenschap met de historische impulsen te doordringen via het schouwende bewustzijn, via de kenvermogens van de imaginatie, inspiratie. Het gewone bewustzijn kent de begrippen die daarbij horen slechts vanuit de droom. Omdat de belangrijke impulsen in de ziel van de mens niet op een andere wijze dan in de droom leven, moeten

¹⁷ Steiner, Rudolf: *<Die Seelen der Völker>*, openbare voordracht uit 1914, Dornach 1929.

heeft men toegang tot de wereld waarin de dromende ziel zich bevindt.

Steiners duiding van de droomsfeer is van belang om de verankering van de mens in de geschiedenis te beseffen. De mededeling dat wij ook overdag voor een deel in een droomtoestand verkeren, is van eminente betekenis. In de diepten van onze ziel leven overdag inhouden die identiek zijn aan onze nachtelijke dromen. Er valt een drievoudig bewustzijn te onderscheiden: 1) een wakker dagbewustzijn 2) een "onder"bewustzijn van droomachtige kwaliteit en 3) een nog diepere bewustzijnslaag waarin eigenlijk sprake is van een droomloos voortslapen. Deze drie niveaus van bewustzijn corresponderen met het menskundige concept van de drie zielefuncties denken, voelen en willen.

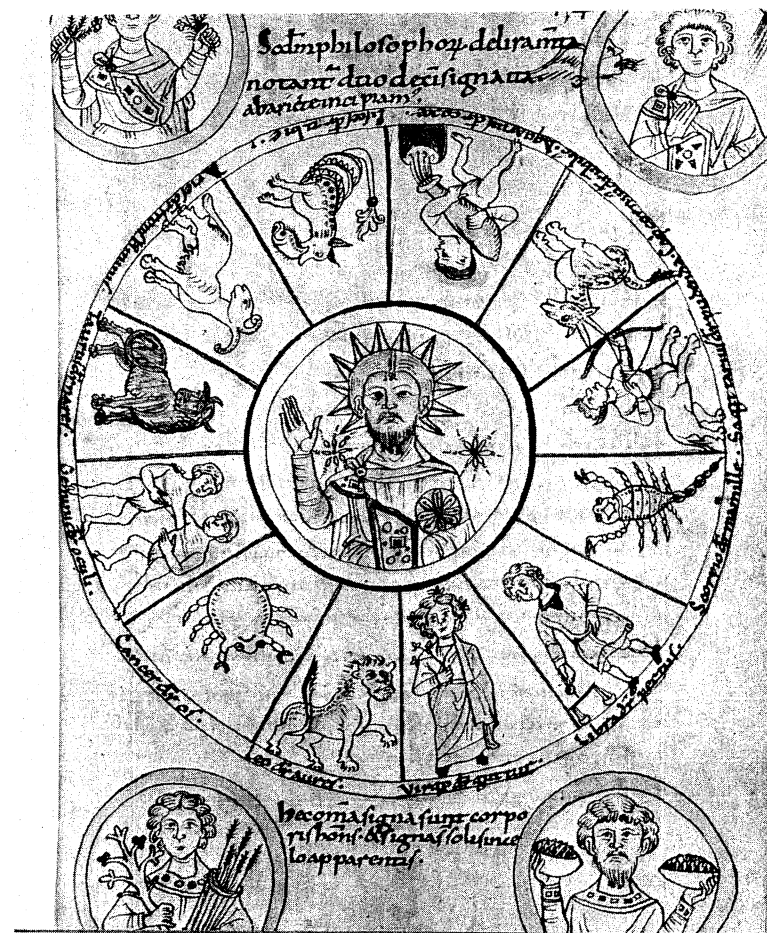
In het wakkere dagbewustzijn leeft de mens met een voorwerp-bewustzijn. De menselijke gedachte heeft aan haar beeldbestaan genoeg, ze verschijnt als een beeld in de ziel en dooft weer uit; ze is iets vluchtigs. Op het eerste niveau bestaat het zieleleven uit *voorstellingsbeelden*. De gedachte moet steeds worden aangewakkerd door de waarneming.

In relatie tot datgene wat niet in voorstellingen naar boven komt, maar wat zich in ons ontlaadt als gevoel dromen wij. *Gevoelens, hartstochten en idealen* stijgen in ons op uit een wereld die alleen gedroomd wordt. Ze ontstaan niet uit een samenwerking van voorstellingen.

Het derde niveau, waarop wij voortslapen, bestaat uit onze *wilsimpulsen*. De wil komt op raadselachtige wijze uit het lichaam naar boven; uit een laag, waarin wij - ook als wij wakker zijn! - slapen.

De begrippen die uit ons wakende bewustzijn stammen, stellen ons niet in staat datgene wat werkelijk plaatsvindt wanneer wij de stroom van het leven van de mens bezien, te doorleven. Immers, met dit aan de zintuigen gebonden bewustzijn, neemt de mens slechts de bovenlaag van de dingen op; de echte betekenis blijft verborgen. Juist op het niveau van de droom speelt zich datgene af wat het echte onderwerp van de geschiedenis is. Wat in de geschiedenis werkt en krachten uitoefent, is niet aanwezig in het menselijk waakbewustzijn. De sturende impulsen in de geschiedenis worden door de mensheid slechts gedroomd.¹⁶

Maar, *wat* werkt er nu, wanneer de mens ingesponnen is in het historische proces? De vraag dringt zich op: is hier niet sprake van een typisch Duits (Herderiaans) "Kraft"-concept, dat geen wetenschappelijke maar metafysische status toekomt? Het is in ieder geval duidelijk dat binnen het gangbare



"Onze Heer Jezus Christus" temidden van de dierenriem
uit »Scholium de duodecim zodiaci signis et de ventis«
(Bibliothèque Nationale, Parijs)

¹⁶ zie voetnoot 7, ibidem, p. 36.

Bewegen we ons van het dynamisme naar het begin van de herfst dan komen we uit bij de naburige wereldbeschouwing van het *realisme* (dierenriembeeld: *Weegschaal*). Waar de dynamist zich geroepen voelt om tot de aanname over te gaan van de werkelijkheid beheersende krachten en machten, stelt de realist zich terughoudend op. Hij erkent weliswaar een uiterlijke werkelijkheid, maar ziet daarin geen aanleiding om daarover veronderstellingen te doen die het feitelijk constateerbare te boven gaan. Hij wenst zich strikt aan de realiteit te houden.

Aan de andere kant van de herfst vindt de overgang plaats naar de wereldbeschouwing van het *monadisme* (dierenriembeeld: *Boogschutter*). Deze overgang wordt door Steiner aangeduid als een "zich verheffen". Hierbij wordt het geheel van werkingsgrond en bijbehorende werkingen als op zichzelf staande *eenheid* onderkend. De klassieke benaming voor zo'n dynamische eenheid is afkomstig van Leibniz, namelijk *monade*. De werkelijkheid wordt gezien als een geheel van dergelijke los van elkaar staande monaden. Ieder monade is verantwoordelijk voor zijn eigen bestaan. Als nieuw gezichtspunt treedt hierbij op dat deze monaden de mogelijkheid bezitten van innerlijke representatie. Monaden onderscheiden zich naar de aard van dit voorstellingsvermogen. Hierbij zijn verschillende bewustzijnsgradaties te onderkennen.

Overige gezichtspunten

Als we ons afvragen welke van door Steiner onderkende zeven zielestemmingen het meest aansluit bij de wereldbeschouwing van het dynamisme dan springt één zielestemming zonder meer in het oog. Namelijk de karakteristieke wijze waarop de ziel zich tot de werkelijkheid verhoudt volgens het *voluntarisme*. Over deze zielestemming, die in samenhang gebracht wordt met de planeetsfeer van Mars, zegt Steiner het volgende: "Een derde stemming van de ziel die wereldbeschouwingen voortbrengt, kunnen we bijvoorbeeld bij *Schopenhauer* bestuderen. Terwijl de ziel van Hegel, wanneer die naar de wereld kijkt, zo is gestemd, dat alles wat in de wereld begrip is zich aanvankelijk als logisme voordoet, neemt Schopenhauer door de speciale stemming in zijn ziel al datgene in de ziel op wat met de wil te maken heeft. Voor hem bestaan de natuurkrachten uit wil, de hardheid van de steen is wil, alles wat realiteit is, is wil. Dat komt uit de bijzondere stemming van zijn ziel. Nu kan men zo'n wereldbeschouwing van het willen, zo'n wereldbeschouwingsstemming van de wil wederom als een planeet beschouwen, die door twaalf geestelijke dierenriemtekens gaat. Deze wereldbeschouwings-

De relatie van de mens met de geschiedenis

Steiner gaat in op het in zijn tijd bekende onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen.¹³ Het vragen naar de oorzaak of oorsprong is volgens hem ten aanzien van het geestelijke geen vruchtbare houding. De geestelijke dimensie wordt alleen op een zinvolle manier benaderd wanneer de mens zich als zielewezen boven zichzelf uittilt. Een geesteswetenschappelijke methodiek¹⁴ moet echter niet op zichzelf staan. De natuurwetenschappelijke methode (vooral analytisch georiënteerd) en de geesteswetenschappelijke methode (in vooral hermeneutische zin) ziet Steiner als het graven van een tunnel van twee kanten.

Antroposofisch georiënteerde geesteswetenschap werkt vanaf de andere kant van de berg de natuurwetenschap tegemoet. Ze moet een hogere bekentenis afleggen: ze moet niet als een abstract logisch gevolg ontstaan uit datgene wat de natuurwetenschap reeds zelf biedt, maar als een levend kind. De natuurwetenschap eist op een gegeven moment geesteswetenschap.¹⁵

Volgens Rudolf Steiner moet men zich in de geschiedschrijving niet richten op verklarende principes, maar op de vragen a) waarmee wij in de mens te maken hebben wanneer er van historisch worden sprake is? en b) wat er in de mens werkt wanneer hij in het historisch proces is ingesponnen?

Steiner neemt de droom, als toestand tussen waken en slapen, als uitgangspunt voor zijn beschouwingen. Het zielsmatige speelt zich tijdens de slaap af in een sfeer die gescheiden is van het fysiek-lichamelijke leven. Tijdens de droom leeft de ziel, vergeleken met het wakkere dagleven, niet alleen in het heden, maar ook in de geestelijke wereld. Via het schouwend bewustzijn

¹³ In een bekend geworden rede uit 1894, getiteld 'Geschichte und Naturwissenschaft', zette Windelband uiteen dat hij weinig gelukkig was met het onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen. Hij was voor een methodologisch onderscheid (nomothetisch versus ideografisch) en niet voor een inhoudelijk (natuur - geest).

¹⁴ Ik wil het gangbare begrip "Geisteswissenschaften" niet als synoniem lezen voor de antroposofische geesteswetenschap. Ik denk ook niet dat Steiner dit bedoelde. Een onderzoek naar dit probleem zou meer studie over Steiners verhouding tot het historisme vergen. In dit verband verwijs ik naar het werk van Diether Rudloff.

¹⁵ Zie voetnoot 7, ibidem, p. 36.

ontwikkelen.

Een waarnemen van het denken zelf schept imaginatieve openingen. Met behulp van de imaginatie kunnen we de "Leitbilder" in de geschiedenis vinden. In de waarneming van het denken ontmoeten we een stuk wevende geest. Wanneer wij ons bewust gaan worden van deze realiteit, krijgt ons denken werkelijk creatieve kracht. De inspiratie verschaft ons toegang tot de werkzame krachten achter het uiterlijke gebeuren. Met de hulp van de intuïtie - dus op het derde niveau, dat van de wil - kan de mens zelf zijn aandeel aan de geschiedenis bepalen, kan hij het aangrijpingspunt voor zijn individuele leven doorzien.

Een toegang tot dit derde niveau lijkt mij noodzakelijk, wil de geschiedwetenschap de hoge opgave vervullen die Steiner voor haar schetst: "Hoe de mens zich inpast in het weefsel van de wereld hangt van hem zelf af. Hij moet het punt zien te vinden waarvanuit hij deel kan hebben aan het raderwerk van de wereld. ...De mens moet de geestelijke wereld kennen om op grond van deze kennis zijn bijdrage daaraan te bepalen. Dat komt overeen met de missie, die psychologie, volkenkunde en geschiedwetenschap hebben te vervullen. ...De geesteswetenschappen zijn daarom in eminente zin wetenschappen van de vrijheid. De idee van de vrijheid moet hun middelpunt zijn, als de idee waardoor zij worden beheerst."¹¹

Het spreekt voor zich dat de uitspraak: de mens moet de wereld van de geest kennen, inhoudt, dat daartoe ook middelen moeten bestaan. Steiner levert die in zijn antroposofie. Met name in het in 1917 verschenen boek *Von Seelenrätseln* (GA 21) ontwikkelt Steiner zijn visie op de drie schakeringen in het leven van de ziel. In de uiteenzetting die Steiner in zijn academische lezingen in Zürich (november 1917) geeft, komen we de menskundige verantwoording van zijn visie op de wetenschap van de geschiedenis tegen. De in 1886 gedane uitspraken over het karakter van de geschiedenis krijgen zo een antropologisch fundament.

Steiner geeft in de *Grundlinien* een ruwe schets voor de wetenschappen, hij ontwikkelt er geen antroposofische "Historik". De geschiedenis is in essentie een "Idealwetenschap". Haar werkelijkheid bestaat reeds uit ideeën. Vandaar dat liefdevolle overgave aan het object de enig juiste methode is. Alles wat daarbovenuit gaat is onhistorisch.¹²

¹¹ ibidem, p. 117.

¹² ibidem, p. 128.

stemming wil ik *voluntarisme* noemen. Het is de derde wereldbeschouwingsstemming."

Voluntas is het latijnse woord voor wil. Voluntarisme is dus de *zielestemming die in het teken van de wil staat*. Ter illustratie wordt, evenals bij het introductie van het dynamisme, een beroep gedaan op de gesteldheid van de natuurkrachten. Dit keer vanuit het standpunt dat deze natuurkrachten wilskarakter bezitten. En dat dit wilskarakter of wil-zijn het werkelijkheidsgehalte uitmaakt van alles wat maar werkelijkheid heeft. In ons onderzoek bleek inderdaad dat de aard van een natuurkracht verwant is met datgene wat in de mens als fenomenen van wil of wilskracht wordt aangeduid. In beide gevallen gaat het namelijk om een zich doen geldende werking met een specifieke oriëntatie, die voldoet aan het eerder ontwikkelde algemene begrip van kracht-zijn. Vanuit deze overeenkomst is het tot op zekere hoogte gewettigd om de natuur als wilsfenomeen te begrijpen. Overigens is het natuurlijk zo, dat de wijze waarop de menselijke wil zich manifesteert niet in alle opzichten overeenkomt met het zijn van een natuurkracht. Zo geldt als bijzonderheid van de menselijke wilskracht dat het zichzelf als vermogen kan ontwikkelen dankzij het denken. Daarentegen is het gemeten, althans naar menselijke maatstaven, een kenmerk van een natuurkracht dat deze zich tot in lengte van dagen op dezelfde wijze blijft manifesteren en zichzelf niet kan ontwikkelen.

Een andere vraag betreft de mogelijke samenhang van de geestelijke dierenriembeelden met *de categorieën van Aristoteles*, door Rudolf Steiner wel aangeduid zijn als het kosmisch alfabet. In het bijzonder gaat het om de vraag of vanuit het onderzoek van het dynamisme een verband te leggen is met één van de categorieën van Aristoteles.

De begrippen kracht en macht bleken wezenlijk te zijn voor het dynamisme. Echter deze begrippen maken zelf in directe zin geen onderdeel uit van de tien categorieën van Aristoteles. Aristoteles behandelt deze begrippen apart. In welke verhouding staan deze begrippen dan wel tot de categorieën? We kunnen hier op dit probleem niet uitvoerig ingaan. Het valt evenwel te verdedigen dat het begrip macht of vermogen staat voor een fundamenteel gegeven, iets wat wezenlijk ten grondslag ligt aan de verschijnselen, iets wat de verschijnselen hun bestaanskracht geeft. Dit 'ten grondslag-liggende' van wezenlijke aard sluit aan bij het begrip *substantie*, de eerste categorie van Aristoteles.

Eerder bleek ook al bij de behandeling van het fenomenalisme in het teken van de Jonkvrouw (zie JANUS 2/2)- zij het vanuit een hele andere inval-

hoek - verwantschap te bestaan met de categorie substantie. Daar ging het om het vermogen van de *zuivere ontvankelijkheid* dat vanuit de verschijning weet door te dringen tot het wezen. Hier is de situatie eigenlijk precies omgekeerd. Het gaat hier om het vermogen van de *zuivere activiteit*, waarin een wezen bepalend is voor een verschijning.

In een komende beschouwing, gewijd aan de wereldbeschouwing van het realisme in het teken van de Weegschaal, willen we op deze problematiek nog wat dieper ingaan. Het valt namelijk te bezien of ook hier een samenhang met het begrip substantie aantoonbaar is. Daarmee zou een samenhang aan het licht gebracht zijn van de categorie substantie met een drietal aangrenzende wereldbeschouwingen (annex dierenriembeelden), te weten het fenomenalisme (Jonkvrouw), het realisme (Weegschaal) en het dynamisme (Schorpioen). Hiervoor pleit dat dit drietal dierenriembeelden in vroeger tijden ook wel als één kosmisch krachtenveld werd opgevat.

Voorbeelden van dynamisme

Een dynamist wordt gekenmerkt door zijn fascinatie voor het verschijnsel macht. Deze macht kan in uiterlijke zin beleefd worden als dat wat in de natuur dwingt tot vooraf bepaalde vormen, welke als natuurwetten kunnen worden geformuleerd. In innerlijke zin kan men de macht ervaren die eigen is aan de levensbehoeften en de behoeften van de ziel. In al deze gevallen ligt de nadruk op het onderworpen zijn aan een macht. Dit is de *passieve* vorm van het verschijnsel macht: *het beheerst worden door*. Maar de mens kan ook de andere vorm van macht leren kennen en ontwikkelen. Als ik-wezen kan hij zich actief manifesteren in zijn denken. En op grond van dit denken kan hij zich actief manifesteren in de werkelijkheid, tegenspel biedend aan alle factoren die hem in zijn bestaan trachten te fixeren. Dan kan hij zichzelf als machtsfactor, als werkingsgrond ontplooïen. Dat is de *actieve* vorm van het verschijnsel macht: *het heersen en beheersen*.

Het rol van het denken is hierbij dubbelzinnig te noemen. Enerzijds kan het denken namelijk worden ingezet om des te beter tegemoet te komen aan de gelding van bestaande behoeften. Anderzijds kan het denken belangeloos doordringen tot het wezenlijk gehalte van de werkelijkheid. De macht van het denken leent zich zowel tot zinnelijke zelfverheerlijking als tot geestelijke zelfontplooiing. De actieve vorm van macht kent aldus twee uitersten in morele zin met een scala van mogelijke tussenvormen.

Het zal vanuit het voorafgaande geen verwondering wekken dat er geen standaardvorm van dynamisme is aan te geven. Is iemand als dynamist

liggende levens in de geestelijke wereld. Het kendrama heeft hiermee het niveau van de innerlijke betekenis van het lot bereikt.⁹ Met de intuïtie, als de derde zuil voor gespiritualiseerde geschiedwetenschap, kan het wezenlijke worden gevat van datgene wat zich in de loop van de geschiedenis openbaart.

Betekenis van de hogere vormen van kennis

De stap die Steiner, in zijn uitwerking van de antroposofie, boven Goethe uitdoet, is een verdere ontwikkeling van de drie vermogens van de ziel: *denken, voelen en willen*.

Als eerste stap biedt een tot hoger leven gewekt denken de mogelijkheid, op de grens van geestelijke en zintuiglijke wereld in de geestelijke wereld te schouwen.

Als tweede stap wordt de mens door de inspiratie in zekere mate gelijk aan de geestelijke wereld. De wereld van de Ideeën kan een ziele-innerlijk openbaren dat er direct achter ligt: er komt een gesprek op gang tussen mensenziel en wereldziel. Volgens Steiner is het denken het orgaan om ideeën waar te nemen.¹⁰ De wereld van de ideeën nemen we gewoonlijk van buitenaf waar. Via een tot hoger leven gewekt voelen - de inspiratie - is het mogelijk een intensievere relatie tot die wereld te bereiken. De zielekwaliteit van het voelen is te ontwikkelen tot een geestelijk horen. Wanneer het voelen binnen de macht van de mens komt, wanneer wij creatief met onze sympathieën en antipathieën kunnen omgaan, is er een bron van wetenschappelijk kennen aangeboord.

Tenslotte kan als derde stap de wil van de mens - de meest diepgelegen kwaliteit van de ziel - evolueren tot een intuïtief kennen, dat we kunnen vergelijken met een geestelijk denken.

Zo zien we dat de drie hogere vormen van kennis geen onwereldse zaken zijn, maar wortelen in een bewuste hantering van de menselijke vermogens denken, voelen en willen. Via bewuste scholing (onder meer door concentratie en meditatie) is het mogelijk hierin vorderingen te maken. Voorlopig lukt het vaak alleen nog maar in het denken een redelijke mate van bewustheid te

⁹ ibidem, p. 20.

¹⁰ Steiner, Rudolf: *<Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller>* (GA 2), Hfdst. "Wahrnehmen und Denken", Dornach 1980.

Wij hebben meestal de overtuiging dat wij daadwerkelijk in het bezit zijn van de voorstelling die wij ons innerlijk van een uiterlijk voorwerp kunnen vormen. Voor het krijgen van inspiraties is het een opdracht onze voorstellingen als innerlijk met elkaar strijdende machten en krachten te gaan beleven. We moeten de vaardigheid ontwikkelen de ene voorstelling in strijd met de andere te laten komen.⁸

Deze opdracht kunnen we concreet verwezenlijken in het wetenschappelijk verlangen om, nadat we één kant van een zaak hebben gekarakteriseerd, dezelfde zaak ook van de tegenovergestelde kant te karakteriseren. Op deze manier worden begrippen als materialisme, idealisme of sensualisme slechts manieren van spreken. Het zijn uit begrippen gesponnen weefsels, die zich laten beschouwen als fotografische opnamen van hetzelfde object, maar genomen van verschillende kanten. Een begrip is kortom géén afbeelding, maar slechts datgene wat eenzijdig vanuit een bepaald aspect de dingen karakteriseert.

De elasticiteit, die aldus op begripsmatig niveau wordt verkregen, stelt ons in staat om het geestelijke te schouwen, omdat de ziel zich in nog grotere mate van het lichaam losmaakt. In het stadium van de inspiratieve kennis kan de mens zakelijk onderzoeken wat hem verbindt met zuiver geestelijke werelden. Wat door dit kenvermogen kan worden waargenomen is niet aan verval onderhevig (zoals na de dood het etherlichaam), maar blijft in zich bestaan. Het is datgene wat door geboorte en dood gaat.

De inspiratie heeft een kant die ons totale menszijn aangaat. Aan de hand van de inspiratie kunnen we namelijk onderzoeken wat er in de mens heeft gewerkt waardoor hij tot dit ene schepsel is geworden. Met de inspiratie verkrijgt de mens toegang tot gebieden die reiken over de drempels van geboorte en dood. Dit betekent een tweede basisvermogen voor het bedrijven van historie in geesteswetenschappelijke zin.

c) de intuïtie

De verandering, die het derde stadium van hogere kennis, de *intuïtie*, tweeebrengt, is dat men tot de gewaarwording van een innerlijke waarneemer komt. Het zielsmatige is nu in de sfeer van een "geestelijk worden" gekomen: de vorming van de eigen ziel wordt bewust. De intuïtieve kennis biedt zicht op de herhaalde aardelevens van de mens met de daartussen

vooral gegrepen door het fenomeen macht in passieve zin? Of ook en vooral door het fenomeen macht in actieve zin? En hoe ver heeft hij zich daarin kunnen losmaken van het lagere zelf? Afhankelijk van een antwoord op deze vragen zullen *vele varianten van dynamisme mogelijk* zijn. We willen ons hier beperken tot het aangeven van een paar richtingen.

Een denkrichting die vooral geïnterigeerd is door het heersen van natuurkrachten is die van het *mechanisme*. De opkomst van de natuurwetenschappen sedert de 16e eeuw heeft de weg gebaand naar zo'n mechanistisch wereldbeeld. In dat beeld is slechts plaats voor materiedeeltjes, die onderworpen zijn aan strikte mathematisch formuleerbare bewegingswetten. Hier gaat het dynamisme dus gepaard met materialisme en mathematisme. Het innerlijk van de mens is in deze zienswijze volledig uitgevlakt. De mens is niet meer dan een functie van uiterlijke factoren.

Dit machtsdenken in de meer passieve zin is ook terug te vinden in bepaalde stromingen van de hedendaagse filosofie, te weten in het *structuralisme* en het *post-modernisme*, zij het in een andere context dan die van natuurwetmatigheden. We willen in dit verband twee voorbeelden noemen van hedendaagse Franse denkers: de structuralist *Michel Foucault* en de post-modernist *Jacques Derrida*.

In zijn benadering van de geschiedenis van de wetenschap tracht Foucault een zuivere beschrijving te geven van datgene wat als betekenisvol materiaal aanwezig is. Dat noemt hij de *discours*. Foucault probeert aannemelijk te maken dat bepaalde uitingen uit diverse wetenschapsgebieden in dezelfde historische periode te begrijpen zijn vanuit een dieper liggende structuur. Als een archeoloog kan men spittend in de discours doordringen tot dat wat in oorspronkelijk zin bepalend is voor het spreken (en zwijgen). De aldus blootgelegde dieptestructuur blijkt een bepaalde voorafgaande kenhouding te zijn, die Foucault *episteme* noemt. Zo'n episteme *beheerst* de mens in een bepaalde periode op alle fronten, terwijl hij zich daar zelf niet van bewust is. Het is duidelijk dat ook in deze zienswijze de individuele mens als bepalende factor niet erkend wordt en dat de mens eerder wordt opgevat als een wezen dat volledig *in de greep* is van anonieme structuren.

Ook Derrida keert zich af van het zogenaamde *subject-centrisme*. Het is volgens hem een illusie om te menen dat de mens in eigenlijke zin middelpunt is van zijn activiteiten. Niet de mens is de eigenlijke oorsprong van dat wat hij als *tekst* produceert in woord of geschrift. Het zijn de teksten zelf die een bepaalde macht vertegenwoordigen en zich door de mens heen manifesteren, ingegeven door zijn omgeving. Derrida past de methode van zogenaamde *deconstructie* toe om, wars van alle aanspraken die oppervlakkig gezien

⁸ Ibidem, p. 17.

binnen een tekst naar voren komen, al "demonterend" door te dringen tot het eigenlijk betekenisniveau, waarbij niet meer de mens zelf de betekenisgever blijkt te zijn.

Deze voorbeelden van dynamisme hebben gemeenschappelijk, dat ze het zelfstandig wezen van de mens als een illusie menen te moeten ontmaskeren. In dit voor "dood" verklaren van de mens als subject kan men de doodsteek zien die de schorpioen zichzelf toedient.

Het verschijnsel macht kan ook in actieve zin worden beleefd. Dan wordt de mens zelf vooral gezien als een wezen dat macht kan uitoefenen. Dit standpunt werd onder meer ingenomen door de *Sofisten*. Deze voorlopers van de advocatuur in de griekse oudheid waren bedreven in de redenaarskunst ofwel retoriek. Hierin staat het *overreden* van het gehoor centraal en dus niet het *overtuigen* op basis van redelijke argumenten. Naar hun mening kan de mens via taal macht uitoefenen op anderen. In principe kan iedere stelling - ook zijn tegendeel - als uitgangspunt worden genomen ter verdediging. In zo'n zienswijze kan geen sprake meer zijn van een objectieve waarheid. De geldingskracht van het subject is immers maatgevend geworden. Het gaat niet om het gelijk hebben, maar om gelijk krijgen! Soortgelijke gezichtspunten, waarin het recht van de sterkste geaccentueerd wordt, hebben door de tijden heen hun vertegenwoordigers gevonden. Neem bijvoorbeeld *Hobbes* met zijn "homo homini lupus" en het machtspolitieke denken van *Macchiavelli*. Kenmerkend voor zulke benaderingen is veelal het ontbreken van een moreel kader in positieve zin.

Het denken van *Friedrich Nietzsche* is zeer representatief voor het dynamisme. Het gegeven van de macht komt bij hem in alle toonaarden naar voren, vooral in zijn later werk dat in het teken staat van de *wil tot macht*. Ook het problematische gehalte van de moraal is bij hem overduidelijk aanwezig. Elders in dit nummer is een uitgebreide beschouwing aan deze filosoof gewijd.

Tenslotte willen we de aandacht vestigen op een hedendaags filosoof die wellicht gezien kan worden als een bijzondere vertolker van het dynamisme. Het betreft de filosoof *Martin Heidegger*. Op deze plaats kan onmogelijk recht gedaan worden aan de aard van zijn denken. Een paar observaties moeten volstaan. Zijn denken is helder, scherpzinnig, diepzinnig en veelomvattend. Met een adelaarsblik overziet hij de geschiedenis van de westerse metafysica, beginnend bij de Griekse natuurfilosofen en eindigend bij de interpretatie van de werkelijkheid volgens de wil tot macht van Nietzsche. Hij stelt daarbij de zijnsvraag voorop: *wat is het zijn van de zijnden?* en constateert dat dit oorspronkelijke zijn in vergetelheid is geraakt en overscha-

mens ontwikkelen, de "geestesoren en -ogen" in de zin van Goethe. De betreffende vermogens zullen nu achtereenvolgens kort worden toegelicht.

a) de imaginatie

In de eerste voordracht over antroposofie en psychologie geeft Steiner het menskundig kader voor de ontwikkeling van antroposofische en wetenschappelijke kennis. Steiner schetst hoe de mens eigenlijk nog in een donkere zielewereld leeft, die aan de geestelijke wereld raakt. De ziel moet nog wakker worden om tot waarneming van haar eigen situatie te komen: ze moet zich als het ware haar eigen leven en inhoud nog bewust verwerven. Steiner noemt dit proces het *kendrama*. In de moderne tijd maakt iedereen dit kendrama aangaande de scheiding tussen de natuurlijke en de geestelijke wereld min of meer bewust door.

De mens moet bij het beleven van dit kendrama tot de ontwikkeling van geestelijke tastorganen komen; in dezelfde zin zoals Goethe van geestesoren en -ogen spreekt. De waarnemende ziel staat met die geestesoren en -ogen in de geestelijke wereld. Steiner noemt de nieuwe belevenissen die de ziel daarbij opdoet *imaginaties*. Hij onderscheidt ze van de belevingen van het gewone bewustzijn, dat zich bezighoudt met afbeeldingen van de fysieke wereld. De begrippen die naar aanleiding van deze nieuwe belevingen ontstaan, kenmerken zich door hun correspondentie met de (levende) werkelijkheid. Het kan als opgave voor de huidige mensheid worden gezien om tot zulke levende begrippen - die recht doen aan het levende, geestelijke gehalte van de werkelijkheid - door te dringen.

Steiner merkt op dat men met imaginaties alleen uit de voeten kan, wanneer de mens in zijn gewone doen en laten, zoals hij dat kende voorafgaande aan zijn geestelijke ontwikkeling, aanknopingspunten vindt waarmee de imaginaties kunnen worden verbonden. Wanneer het zieleleven zich langs de beschreven weg uitbreidt tot de imaginatie, komt men tot het ervaren van een tweede wezenslaag in de mens: naast het fysieke lichaam gaat men het vormkrachten- of etherlichaam ontdekken. Dit lichaam, dat langs imaginatieve weg is waar te nemen, heeft geen ruimtelijke hoedanigheid, maar leeft in de tijd.

b) de inspiratie

Het stadium van de *inspiratie* kan men bereiken door in geduldige oefening een nieuwe verhouding te ontwikkelen tot het voorstellings- of begripsleven.

Midden-Europa Goethe vergeten en Darwin aangenomen".⁶ Met goed recht kunnen we lezen: het aanpassingsbegrip heeft het metamorfosebegrip verdrongen. Deze constatering betekent voor Rudolf Steiner dat het geestelijke - het innerlijk de ziel doorstromende en doorpulsende - uit het bewustzijn is verdwenen. Steiner verbond met het *Goetheanisme* dan ook een stroming die zich op de geestelijke krachten oriënteert. Voor een goetheanistische beschouwing van de geschiedenis ga ik uit van twee openbare voordrachten die Steiner in november 1917 in Zürich heeft gehouden.⁷ Kort voor de eerste voordracht had Steiner als naam voor de Vrije Hogeschool voor Geesteswetenschap *Goetheanum* voorgesteld.

De Vrije Hogeschool voor Geesteswetenschap heeft als doelstelling het menselijk kenvermogen te ontwikkelen dat boven de grenzen, die aan het intellect gesteld zijn, uitstijgt. Het intellect plaatst immers een scherm voor de direct levende geest. De mens komt niet in een objectieve verbinding met de wereld, maar krijgt door het intellect in feite een droombeeld van de wereld geleverd. De kunst van het definiëren, waartoe het intellect ons in staat stelt, zorgt niet voor contact met de werkzame krachten in de geschiedenis.

Zowel in de natuur- als in de geesteswetenschappen stuit het descriptieve empirisme op grenzen. Het goetheanistische metamorfosedenken kan ons een toegang verschaffen tot het levende gehalte van de werkelijkheid buiten ons. Op innerlijk vlak kunnen *drie nieuwe zielevermogens* van de mens tot ontwikkeling worden gebracht waarmee de geestelijke werkelijkheid waarneembaar wordt. De aard van deze vermogens en de wijze waarop ze kunnen worden ontwikkeld zijn door Rudolf Steiner uitvoerig beschreven. Het zijn: imaginatie, inspiratie en intuïtie.

Het is wellicht goed te beseffen dat de begrippen imaginatie, inspiratie en intuïtie hier niet de alledaagse betekenis hebben. In de wandeling slaan ze meestal op wat in de ziel wordt beleefd in verband met of als gevolg van zintuiglijke waarnemingen. In de antroposofie zijn het begrippen die betrekking hebben op hogere vermogens van de ziel. Ze duiden op geestelijke ervaringen en belevenissen die je kunt hebben door het doen van gerichte innerlijke en uiterlijke oefeningen. Zo laten zich hogere zintuigen bij de

⁶ Steiner, Rudolf: *<Geistige Wirkungskräfte im Zusammenleben von alter und junger Generation. Pädagogischer Jugendkurs>* uit 1922, Dornach 1979, p. 17.

⁷ Steiner, Rudolf: *<Anthroposophie und die Akademische Wissenschaften>* uit 1917, Zürich 1950.

duwd is geraakt door de vraag: *wat is de zijndheid van de zijnden?* Met deze laatste vraag blijft men in de sfeer van de zijnden en komt niet toe aan het eigenlijke zijn. Hoe hoogstaand, lichtrijk en overkoepelend zijn beschouwingwijze ook is, ook bij hem is binnen de sfeer van het morele een onderkoeldheid te constateren. Dit gebrek aan hartewarmte is het grootste gevaar voor de dynamist wanneer hij zijn toevlucht neemt tot het bastion van zijn denken.

Rudolf Steiners spreuk voor de Schorpioen

De aan de stemming van de Schorpioen gewijde spreuk luidt als volgt:

Das Sein, es verzehrt das Wesen,
In Wesen doch hält sich Sein.
Im Wirken entschwindet Werden,
Im Werden verharret Wirken.
Im strafendem Weltenwalten,
Im ahndenden Sich-Gestalten
Das Wesen erhält die Wesen.

- 1) *Zon-regel:* Das Sein, es verzehrt das Wesen,
Het zijn, het verteert het wezen,
- 2) *Venus-regel:* In Wesen doch hält sich Sein.
In wezen(s) nietemin handhaaft zich zijn.

De eerste twee regels staan in onderlinge samenhang en beschrijven de verhouding tussen *zijn* en *wezen*: het zijn doet het wezen teniet, hoewel dit wezen uiteindelijk noodzakelijk is voor zijn voortbestaan. Ook het menselijk bewustzijn is een vorm van zijn, waarbij het wezenlijke wordt vernietigt, hoewel dit wezen (het leven) niet blijvend gemist kan worden.

- 3) *Mercurius-regel:* In Wirken entschwindet Werden,
In werken verdwijnt worden,
- 4) *Mars-regel:* In Werden verharret Wirken.
In worden volhardt werken.

Het volgende tweetal regels vertoont qua samenstelling grote gelijkenis

met het eerste tweetal. Ditmaal gaat het om de verhouding van *werken* en *worden*: in het werken raakt het worden op afstand, het verdwijnt uit het zicht, maar wil dit werken een duurzaam gegeven zijn, dan is het afhankelijk van dit worden. De analogie met de eerder genoemde verhouding is frappant. Dit keer treedt het begrip op dat zo kenmerkend was voor het begrip kracht en derhalve voor het dynamisme, namelijk het werken, ofwel het doen-zijn. We kunnen het begrip worden in samenhang brengen met het begrip werkingsgrond: deze is verantwoordelijk voor het bestaan van de werking, maar niet identiek aan de werking en staat derhalve op afstand ervan. Wat bij het eerste tweetal regels over het denken naar voren is gebracht geldt mutatis mutandis ook hier.

- 5) *Jupiter-regel*: Im strafendem Weltenwalten,
 In het straffend heersen van werelden,

- 6) *Saturnus-regel*: Im ahndenden Sich-Gestalten
 In het vergeldend zich vormen

- 7) *Maan-regel*: Das Wesen erhält die Wesen.
 Het wezen behoudt de wezens.

Ook de laatste drie regels moeten in onderlinge samenhang worden beschouwd. Dat wat ter sprake komt zijn hoogstaande inzichten in samenhang met het begrip *karma*. Karma is de aanduiding voor op de goddelijke wijsheid berustende orde in het geheel van de ontwikkeling. De mens oefent een werking uit op anderen. Deze werking brengt recht en onrecht met zich mee. Heersende goddelijke werelden laten op grond van de kwaliteit van dit doen en laten een compenserende werking (straf) uitgaan naar de betrokkene (regel 5). Daarmee wordt de betrokkene zelf in de gelegenheid gesteld zijn tekorten via een (kwaad) vergeldende werking weg te werken (regel 6). Deze grootse compositie van werking en tegenwerking, deze kosmische gerechtigheid voor alle wezens wordt uiteindelijk ondersteund door een hoogste wezen: het wezen dat alle wezens in zich draagt en behoudt, namelijk het *Christuswezen*, deze hoogste macht, die door Steiner wel de *heer van het karma* is genoemd.

kunnen wij alleen controleren door na te gaan of het correspondeert met andere waarnemingen (ooggetuigen-verslagen). Zo wordt met het objectivisme (naïef realisme) het objectieve, buiten ons bewustzijn gelegen karakter van feiten erkend, terwijl met het subjectivisme (idealisme) wordt erkend dat de taal, waarin wij onze registratie van feiten gieten, niet in de feiten zelf wordt aangetroffen. Via de taal halen wij bepaalde aspecten van die feiten naar voren. Hiermee doemt de *perspectivistische houding* op. De werkelijkheid wordt pas waar, wanneer we meer invalshoeken hebben en de historicus niet met één registratie van het verleden tevreden is.⁵

Het is niet zonder belang de winst van de moderne taaltheorieën in gedachten te houden. Juist het geünificeerde, begrijpelijke verhaal bezit al vanaf het begin zijn inhoud. De historicus herschept immers de wordingsdynamiek van de historische waarheid, maar legt daarbij een orde op die niet inherent is aan het materiaal. Het "narratieve", het verhaal, is allesbehalve neutraal, maar heeft al vanaf het begin zijn inhoud. Zo is bijvoorbeeld het begrip macht de sleutel in het afgeronde beeld dat de historicus Foucault ons aanbiedt.

Er is duidelijk sprake van een dichotomie in de beoefening van de geschiedenis. Het positivisme biedt de mogelijkheid grotere gehelen op te vatten en het historisme de mogelijkheid van een intuïtieve relatie tot het verleden om het verleden zelf. De twee hoofdstromen zijn niet in staat een wetenschappelijke methode van geschiedschrijving te genereren. Het historisme komt sinds Dilthey met haar neo-kantiaanse kennistheorie immers niet uit en het positivisme moet bij het vinden van wetten wel erg veel voorbehouden maken. Niettemin is er een ontzettende rijkdom aan methodes en inzichten ontwikkeld. Het is niet de bedoeling met het kind ook het badwater weg te spoelen. Wel kan men onderzoeken in hoeverre de geesteswetenschap een bijdrage kan leveren aan het verbinden van de uiteenlopende richtingen in de wetenschap van de geschiedenis.

ANTROPOSOFISCH LICHT OP DE GESCHIEDSCHRIJVING

Inleiding

Steiner karakteriseerde zijn tijd eens met de opmerking: "We hebben in

⁵ Lorenz, Chris: <De constructie van het verleden>, Amsterdam 1987, p. 43 - 56.

Wanneer wij naar de verschillende kampen binnen de historiografie kijken, zien we een wezenlijk onderscheid in kenhouding. Dit betekent dat de geschiedschrijver, in al of niet gereflecteerde vorm, de poëtische of de discursieve rede hanteert. De historici die zich op het standpunt van een interpreterende, hermeneutische wetenschap stellen, zijn over het algemeen geneigd een dichterlijke stijl te gebruiken (waarbij de retorica en de fantasie als kenkracht functioneren). Historici die zich meer in de richting van de verklarende wetenschap bewegen, hanteren vooral het discursieve, redenerende verstand. In verband met de wetenschappelijke "hardheid" wordt veel feitenmateriaal aangedragen ter adstructie van causale verbanden.

Enerzijds ontmoeten we dus de werkwijze van het "Verstehen" van het historisme, anderzijds de kwantificerende methode al of niet vergezeld van comparatieve argumentaties van het positivisme. Beide posities hebben hun waarde. Zo maakt de historicist de loop van de gebeurtenissen op een werkelijke zielemanier tot een innerlijk gebaar en heeft een wakker besef voor het unieke en individuele, terwijl de positivist een helder oog aan de dag legt voor modelmatige ontwikkelingen die geconditioneerd worden door processen van de lange duur.

Op kennistheoretisch vlak kan men spreken van realisten en idealisten. De realisten houden zich aan de *correspondentiethorie* van de werkelijkheid. Voor hen is er sprake van een objectieve historische werkelijkheid. Het geschiedverhaal, op basis van de feiten uit de bronnen, geeft een min of meer zuivere kopie van de werkelijkheid. In deze visie zijn de feiten heilig en is de opinie vrij. Zijn feiten echter niet het product van interpretatie en daarom theoriegeladen?

Het idealisme, of beter anti-realisme, zegt dat feiten niet objectief in de wereld te vinden zijn, maar alleen in de hoofden, in het bewustzijn van de historici. Hier vinden we een aanvaarding van de *coherentiethorie* van de werkelijkheid: een uitspraak is waar als die logisch samenhangt met andere als waar aanvaarde uitspraken. In feite vullen beide posities elkaar aan. Terwijl de correspondentiethorie de betekenis van het begrip waarheid definiëert, geeft de coherentiethorie aan hoe waarheid gecontroleerd wordt. De vraag bij de coherentiethorie is immers waarom we andere uitspraken al als waar geaccepteerd hebben. Het antwoord is dat van de correspondentiethorie: omdat wij ze in overeenstemming achten met de feiten.

Of Lodewijk XVI inderdaad op 21 januari 1793 zijn hoofd kwijt raakte,

langrijk voorkomende details veelzeggende symptomen.

FRIEDRICH NIETZSCHE ALS DYNAMIST

door Pim Blomaard

Friedrich Nietzsche stierf in 1900 op 56-jarige leeftijd, na een ziekbed van elf jaren waarin hij leefde in een toestand van geestelijke verduistering. Op zijn 26e jaar kreeg hij een professoraat in de klassieke talen aan de universiteit in Basel. Hij publiceerde in 1872 zijn eerste boek, *<Die Geburt der Tragödie>*. Hierin gaat hij niet filologisch te werk maar beschouwt hij de cultuur van de Grieken vanuit een idealistische visie. Hij komt dan tot het belangrijke onderscheid van het *Dionysische* en het *Apollinische*. Het betreft een dualisme, een antagonisme van twee principes: het Dionysische als het dynamische principe dat de mens buiten zichzelf brengt, hem opneemt in de krachten van de natuur en het Apollinische als het ordenende principe dat de mens in een bewuste verhouding tot de dingen om hem heen brengt, hem in staat stelt in de natuur in te grijpen. Met dit boek verliest hij zijn aanzien als filoloog maar begint hij zijn weg als filosoof-psycholoog.

In de vierde en laatste voordracht van de cyclus *<Der menschliche und der kosmische Gedanke>* (GA 151) gaat Steiner op deze weg van Nietzsche in en brengt hij het verbluffende gezichtspunt dat Nietzsche gedurende zijn denk-leven tweemaal van wereldbeschouwing en van wereldbeschouwingsstemming veranderd is. De schrijver van *<Die Geburt der Tragödie>* was een mystiek idealist die op zoek was naar een verheven cultuurideaal. Wanneer dit ideaal voor hem een illusie is geworden komt hij in een empirisch rationalisme van waaruit hij allerlei culturele verschijnselen analyseert. Maar dan komt er een derde fase, die met *<Also sprach Zarathustra>* (1883-1885) begint en tot zijn instorting in 1889 duurt; deze fase staat in het teken van een voluntaristisch dynamisme. Steiner zegt: "In de derde periode [...] gaat het om de boeken die op de wil tot macht berusten, op de wil die doordrongen is van kracht, van macht: *<Jenseits von Gut und Böse>*, *<Zur Genealogie der Moral>*, *<Der Fall Wagner>*, *<Götzen-dämmerung>*, *<Der Antichrist>*, *<Also sprach Zarathustra>*." (GA 151, blz 71)

Steiner verbindt Nietzsches fase van het voluntaristisch dynamisme rechtstreeks met de uitdrukking 'de wil tot macht'. Het voluntarisme is de stemming van het 'wilsmatige' die de verschijnselen beleeft als doortrokken van innerlijke wilskracht; het dynamisme is de wereldbeschouwing die de wereld in wezen bepaald ziet door kracht; alles is beheerst door krachten. De

stemming en beschouwingwijze zijn ten nauwste met elkaar verwant. Het is opmerkelijk dat de centrale uitdrukking die Nietzsche in deze periode gebruikt, nl. 'de wil tot macht', zo direct de kosmische impuls van zijn denken, het voluntaristisch dynamisme, verwoordt.

Nu is dit onderscheid in fases niet absoluut te nemen. Al in zijn eerste periode ligt bij Nietzsche een nadruk op stuwende krachten, bijv. het genoemde Dionysische principe. Maar dan betreft het niet iets centraals, het is een thema, of een onderdeel van een tegenstelling, niet het allesbeheersende principe. Walter Kaufmann, wiens *<Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist>* uit 1974 inmiddels tot de klassieke monografieën over Nietzsche gerekend wordt, vat het thema van de wil tot macht in de vroegere fase van Nietzsches denken als volgt samen: "Het is onmiskenbaar, dat Nietzsche het idee van de wil tot macht langs twee verschillende wegen heeft benaderd. Ten eerste vatte hij de wil tot macht op als het streven naar wereldlijk succes, dat hij verwierp omdat het de mens hindert in zijn zelfvervolmaking. Ten tweede hield hij de wil tot macht voor een psychische drijfveer met behulp waarvan een aantal verschillende fenomenen verklaard kunnen worden, zoals dankbaarheid, medelijden en zelfvernedering. Afgezien van een enkele notitie gebruikt Nietzsche de uitdrukking 'wil tot macht' nog niet; en hij is er ver van verwijderd deze drijfveer goed te keuren. Men kan op basis van het tot dusverre gebruikte materiaal nog geen algemene uitspraken over Nietzsches filosofie doen, maar men kan het volgende constateren: de wil tot macht heeft hij, ten minste in het begin, als een principe gebruikt waarmee gedragswijzen verklaard kunnen worden, d.w.z. als een psychologische hypothese. In het merendeel van de gevallen benutte hij dit principe ter verklaring van gedragingen die hem niet bevielen." (Duitstalige editie, Darmstadt 1988, blz. 215) Dus het betreft nog niet een positief gewaardeerd monistisch verklaringsprincipe voor alle feitelijke verschijnselen.

Kaufmann is een van de velen die zijn interpretatie van Nietzsche toespitst op diens wil-tot-macht-denken. Ook Heidegger legt hier het zwaartepunt. Reeds Nietzsches zuster Elisabeth Förster-Nietzsche beschouwde dit deel van Nietzsches werk als het belangrijkste. [Zij verzorgde, samen met Peter Gast, een uitgave van in de nalatenschap aanwezige notities die zij ordende volgens een ontwerp van haar broer uit 1887 met als titel 'De wil tot macht. Poging tot een herwaardering van alle waarden'. Door Karl Schlehta is bekend geworden dat dit boek een vervalsing is en door Colli en Montinari, die de kritische standaard-editie van Nietzsches werk hebben verzorgd, is gebleken hoe ver dit vervalsen ging: "Tal van teksten uit de late *Nachlass* zijn niet

gebeurtenis, kan zo bedwongen worden in een systeem. Bij dit wetenschapsmodel ligt de essentie van de geschiedenis in de werking van collectieve grootheden.

Op praktisch niveau kan men bij positivistische geschiedbeoefening bijvoorbeeld denken aan het samenstellen van arbeidersbudgetten. Het verloop van de conjunctuur vindt men dan in het veranderende voedselpakket terug. Deze vorm van geschiedschrijving ontsluit een gigantische rijkdom aan informatie over het dagelijks leven. In die zin levert ze een verfrissende bijdrage aan het stoffige verhaal van oorlogen en de successen van grote mannen in de geschiedenis. Door deze ontwikkelingen is geschiedenis niet meer alleen de verhalende ofwel narratieve herschepping van unieke ketens van gebeurtenissen, maar vooral de analyse en het begrip van lang durende historische structuren.

Een positief resultaat van het denken in systemen is de ontstane aandacht voor het traumatische moment waarop de ene structuur in de andere overgaat. Binnen het analytische wetenschapsmodel blijft de mutatie van het ene systeem naar het andere echter moeilijk te verklaren. Het toeval, de gebeurtenis die een tijdperk inluidt, is een irritant residu geworden. Juist hier zou een antroposofisch, menskundig geïnspireerde kenhouding een verbreding in de omgang met ons verleden kunnen betekenen.

Huidige filosofische opties binnen de geschiedwetenschap

De mentaliteitsgeschiedenis biedt een interessant aanknopingspunt voor een ontmoeting tussen antroposofische en gangbare geschiedschrijving. Deze stroming, en daarbinnen de zogenaamde micro-geschiedenis, beleeft tegenwoordig een hausse. De historicus constateert voortaan niet meer en beweert nog minder, maar zoekt vooral naar sporen die hem op zijn pad voor de voeten komen. Niet grote lijnen of omvattende syntheses, maar kleine details onthullen de diepere, aan het oog onttrokken zin van de verleden werkelijkheid. Het historische beeld van de micro-historicus is niet langer gebouwd op regel en methode, maar wordt ingegeven door de intuïtie. Men spreekt daarom wel van het **sporen-paradigma**.⁴

⁴ zie Ginzburg, Carlo: *<Omweg als methode. Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering>* (SUN) en zijn artikel "Sporen. Wortels van een indicatieparadigma.", opgenomen in de bundel *<Sporen>*, W. Frijhof en H. Hoeks eds. (SUN); Ginzburg ziet in onbe-

schrijven de *historisten* geschiedenis met een duidelijk oog voor het unieke, het afzonderlijke en met veel aandacht voor de rol van het individu. Terwijl de *positivisten* vooral het accent leggen op de herhaling.

De dwingende kracht van structuren (bijvoorbeeld sociale gelaagdheid of economische golfbewegingen) is het kader voor de positivistische interpretatie. Dit model wil immers nagaan of de droom van wetenschappelijke berekenbaarheid in de geschiedenis geldt. Een positivist wil graag verklaren en is voor een deel uit op voorspelbaarheid en daarmee op de beheersbaarheid van het samenleven. Een historicist gaat het daarentegen om kennis van het verleden om het verleden zelf. Niet het beoordelen, maar het begrijpen van het verleden staat centraal.

De betekenis van dit reliëf voor een antroposofische "Historik"

Het is van belang de specifieke kenhouding, die aan beide stromingen is verbonden, te bespreken. Het historisme ziet de historische totaalverschijnselen, zoals bijvoorbeeld de Renaissance, als iets oorspronkelijks. Ze hebben zich in een bepaald tijds- en plaatsbestek voorgedaan, zoals ze zich nu eenmaal voorgedaan hebben. Dit wil niet zeggen dat een verschijnsel als de Renaissance niet wordt verklaard, maar de duiding heeft een geheel ander karakter. Het geven van betekenis komt namelijk tot stand via een "navoelend verstaan". Door je in te leven in het gebeurde en in de samenhangen waarin het plaatsvond, wordt langs intuïtieve weg³ een toegang tot de verschijnselen geschapen.

Het historisme is een hermeneutisch wetenschapsmodel, dat zich baseert op een kenhouding waarbij de *persoonlijke beleving* in laatste instantie de waarheid uitmaakt. Juist daarom speelt de geschiedenis zich in deze visie af op het vlak van het menselijke, intentionele handelen. Het positivisme is een analytisch wetenschapsmodel, waarbij het kennen zich richt op *maat, getal en gewicht*. Deze grootheden stellen ons in staat modellen op te stellen en de werking van een systeem bewijzen. Het evenement, de "Epoche-machende"

³ Hier gebruik ik intuïtie in gewone zin. Het is mogelijk vanuit het historisme een koppeling naar de antroposofie te maken. Friedrich Meinecke lokaliseert het historisme in de leef- en gedachtenwereld van Goethe. (<*Die Entstehung des Historismus*>, Band III, München 1959) Zie voor een bespreking van deze problematiek mijn doctoraalscriptie: <*Rudolf Steiner in de periode van 1880 tot 1900*> (Rijksuniversiteit Utrecht 1986).

afgedrukt; de teksten die wel zijn afgedrukt zijn veelal uit de context van hun ontstaansgeschiedenis gerukt; ze zijn vaak verminkt, dat wil zeggen verknipt waarna de onderdelen op verschillende plaatsen zijn afgedrukt." [vergelijk <*Nietzsche en het Postmodernisme*>, Kampen 1992, blz. 86] Ondanks haar vooringenomen behandeling van de notities is door de latere kritische editie van Colli en Montinari de idee dat 'de wil tot macht' het hoofdmotief van Nietzsches laatste periode is, alleen maar bekrachtigd.

Also sprach Zarathustra

Het eerste werk waarin 'de wil tot macht' naar voren komt als positief te waarderen kracht van omvattende aard is <*Also sprach Zarathustra*>, geschreven tussen 1883 en 1885. In deel twee van dit boek staat het volgende: "God is een vermoeden; maar ik wil dat uw vermoedens zich niet verder uitstrekken dan uw scheppende wil. [...] Scheppen - dat is de grote verlossing van het lijden en het licht worden van het leven. [...] Willen bevrijdt: dat is de ware leer van wil en vrijheid - aldus leert Zarathustra." (Uit: 'Op de gelukzalige eilanden') Hier blijkt dat door Nietzsche het willen als 'scheppen' wordt gedacht; het willen brengt door zijn kracht iets te voor-schijn. Dit scheppende karakter versterkt het actieve element in deze kracht.

En verder: "Alles wat is, willen jullie eerst denkbaar - *maken*; want jullie twifelen met gegrond wantrouwen of het wel denkbaar is. Maar het moet zich naar jullie voegen en buigen. Zo wil het jullie wil. Het moet glad worden en aan de geest onderworpen, als zijn spiegel- en tegenbeeld. Dat is jullie volledige wil, jullie wijzen [wijsten], als een wil tot macht; en ook als jullie spreken over goed en kwaad en over waarden. [...] Niet de rivier [van het worden] is gevaarlijk voor jullie en het einde van jullie goed en kwaad, jullie wijzen; maar deze wil zelf, de wil tot macht - de onuitputtelijke voortbrengende levens-wil. [...] Waar iets levends was, daar vond ik willen tot macht; en nog in de wil van het dienende vond ik de wil, het heersende te zijn. En dit geheim sprak het leven zelf tot mij: 'Zie', zei het, 'ik ben datgene *wat zichzelf steeds moet overwinnen*'." Karakteristiek is het beklemtonen van de wilskracht waarmee het zijnde aan het denken moet worden onderworpen; de wil tot macht is een onderwerpende activiteit, die onuitgeput voortbrengt [der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille]. Het is de kracht waarmee de mens kan worden overwonnen en kan worden veranderd in de 'Übermensch'.

Kaufmann concentreert zijn interpretatie op het begrip van de 'zelf-overwinning'. In de mens die zichzelf wil overwinnen moet voortdurend

gestreden worden met alle al-te-menselijke zwakheden; en hoe meer de mens over zichzelf te kampen heeft, hoe beter, hoe groter de weerstand die wordt overwonnen, hoe beter, want alles vergroot slechts de wil tot macht.

Uit dit woord zelfoverwinning komt ook de moeilijkheid voor de interpreter naar voren; want is datgene wat overwint nu identiek met datgene wat overwonnen wordt; overwint de wil tot macht steeds zichzelf?

Nietzsche is geen systematisch denker en voelt zich niet verplicht op zulke - rationalistische - vragen in te gaan. De wil tot macht is niet in kwantitatieve formules te vangen. Wel spreekt hij over 'willen tot macht' en gebruikt hij een meervoud dat de strijd daartussen denkbaar wil maken. De meervoudsvorm maakt een enorme dynamiek in het bestaande denkbaar. Dat geldt dan ook niet alleen tussen mensen, maar ook in ieder mens; ieder individu bestaat in talloze verschillende machtswillen. Je zou kunnen zeggen dat iedere drift al zo'n machtswil vertegenwoordigt en dat alle driften elkaar beconcurreren; maar hetzelfde kan evengoed gelden voor orgaanstelsels, voor organen, voor cellen, voor moleculen.

Het dynamisme van Nietzsche gaat dan ook zo ver dat het individu, het ik als uitgangspunt van menselijk willen, van het toneel verdwijnt. Het ik raakt opgesplitst in willen tot macht, die het niet is. Hieruit komt Nietzsches destructie van het ik en het denken voort. Het zijn geen oorspronkelijke wezens, het zijn afgeleiden van verborgen wilskrachten, maskers waarachter driften schuilgaan. [Inzoverre noemt Nietzsche 'zichzelf' - overigens al in de tijd dat zijn grootheidswaanzin naar voren komt, maar toch niet ten onrechte: 'dynamiet'. Het dynamisme, waarmee krachten in Nietzsche op de loop zijn gegaan, hebben een 'atoombom' in de cultuur gegooit, die het wezensbegrip zowel van het ik als van het denken heeft laten exploderen in talloze pogingen om 'het autonome subject' te ontleden en te herleiden tot structuren; op alle fronten is de strijd tegen de geestelijke wezensaard van het ik en van het denken aan de gang: de cognitieve psychologie via een Dennett of structuralisme via Foucault.]

De geciteerde passages uit *<Also sprach Zarathustra>* stammen uit 1883. Vanaf 1885 treden de begrippen kracht en wil tot macht steeds meer op de voorgrond. Zo luidt een passage uit de zomer van 1885: "En weten jullie ook wat voor mij 'de wereld' is? Zal ik jullie haar in mijn spiegel laten zien? Deze wereld: een enorme kracht, zonder begin, zonder einde, een vaste, ijzeren grootte van kracht, welke niet groter, niet kleiner wordt, die niet uitgeput raakt maar slechts verandert, als totaliteit onveranderlijk groot [...] kracht overal, als spel van krachten en krachtgolven tegelijk een en 'veel' [...] Deze wereld is de wil tot macht - en niets anders! En ook jullie zelf zijn

scheid te maken tussen kennistheorie, wetenschapsfilosofie en metafysica. Vragen naar de aard van de kennis, de aard van de wetenschap en de werkelijkheid hebben meestal met elkaar te maken, maar een goed analytisch onderscheid werkt zeer verhelderend.² Zo'n onderscheid komt ook van pas in de geesteswetenschap.

HET RELIËF: HISTORISME EN POSITIVISME

Inleiding

De fundamentele probleemvelden voor de geschiedenis als wetenschap tekenen zich in de 19de eeuw duidelijk af. Een antroposofische geschiedtheorie zou in de lucht blijven hangen, wanneer de concrete achtergrond waartegen ze zich ontwikkelt in het ongewisse blijft. Vandaar dat ik via een korte inleiding in de geschiedenis van de geschiedwetenschap een bedding bij de lezer hoop aan te brengen. Vanuit die bedding kan tevens worden beoordeeld of de antroposofie een bruikbaar wetenschappelijk handvat levert voor een verruiming van de geschiedwetenschap.

In de 17de eeuw wordt het aristotelisch-thomistische model definitief uitgedaagd door het empirisme en rationalisme. Vanaf die tijd stoomt men in hoog tempo op naar het scientistisch, in natuurwetenschappelijke zin verantwoord wereldbeeld. De toekomst wordt vanaf ongeveer 1750 in toenemende mate ervaren als een open toekomst! Het verleden is niet meer in de eerste plaats ervaringsruimte en leerschool, maar vormt vooral de verwachtingshorizon voor de toekomst. Na deze omslag wordt in toenemende mate gestreefd naar het onderbrengen van de nieuw ontstane verklaringsprincipes in de geschiedenis. Wanneer door het gebruik van deze principes doel en toekomst duidelijk worden, dan voldoet ook de geschiedenis aan de eisen die men vanuit de natuurwetenschap stelt.

Het positivisme idealiseert waarheid, nuttigheid en voorspellende waarde. Maar ook binnen deze wetenschapsfilosofie blijft wat betreft de geschiedenis i.t.t. de natuurwetenschappen een groot probleem bestaan: de historici zijn het immers onderling zelden of nooit eens! De geschiedwetenschap mag een betekenisvol beeld van het verleden geven, ze levert geen volledig en sluitend beeld. In de 19e eeuw zijn dan ook twee kampen ontstaan. Zo

² Zo kunnen we het empirisme als kennistheorie, het positivisme als wetenschapsfilosofie en het materialisme als metafysica van elkaar onderscheiden.

Juist het expliciteren van de methodische weg tot kennis kan bij het antroposofisch bedrijven van geschiedeniswetenschap bijdragen tot een gepaste ontvangst in de gangbare geschiedwetenschap. Vooral dit laatste kan een vruchtbare werking van de geesteswetenschap in de cultuur bevorderen.

Inleiding

In het werk van Rudolf Steiner speelt geschiedenis een wezenlijke rol. Men kan zonder veel overdrijving stellen dat Steiners levenswerk tot in elke vezel van historisch denken is doordrongen. Kortom, geschiedenis heeft een min of meer geïntegreerde functie in de antroposofische wereldbeschouwing. Er bestaat echter geen *antroposofische "Historik"*. Hierbij gaat het niet om een compilatie van thema's, zoals de periodisering naar zieleconfiguraties, spiegeling van tijdperken, ritmes of concrete geestelijke werkzaamheden op een hoger plan, maar juist om een systematisch omvattende en theoretische fundering van antroposofische geschiedschrijving als wetenschap.

Het duitse begrip "*Historik*" is vrijwel onvertaalbaar. De term knoopt aan bij het monumentale werk van Johann Gustav Droysen, die in 1857 een aldus genaamd werk publiceerde. Voor Droysen betekende het de kennistheoretische fundering van de geschiedwetenschap, met de reflectie op de maatgevende methoden en methodologie van het historisch onderzoeksproces. Tegenwoordig heeft de wijsbegeerte van de geschiedenis ofwel theoretische geschiedenis een aparte status aan de universiteiten verworven, in die zin dat er leerstoelen voor zijn ingericht. Er valt een onderscheid te maken in een speculatieve en een kritische poot. Zoals ik reeds aangaf, gaat het mij niet om de speculatieve kant van de geschiedfilosofie, die een reflectie biedt op de zin en ontwikkelingsgang van het historische proces als zodanig.

De *kritische geschiedfilosofie*, die ik vanuit een antroposofische invalshoek wil verbreden, definieerde Droysen als volgt: "Ze moet ons in staat stellen om ons bewust te worden van de doelen en middelen die we als historici altijd al instinctmatig nastreven en inzetten; ze moet de wetenschappelijke rechtvaardiging van onze studie bevatten en op vragen antwoord geven die men tot nu toe weliswaar in de praktijk oploste, maar waarvan men het theoretische antwoord aan een willekeurige andere wetenschap overliet."¹

Het is vooral bij de "Schöne Wissenschaften" dienstig duidelijk onder-

deze wil tot macht - en niets anders." (Uit de nalatenschap, Kritische Studienausgabe (KSA), 38[12], 610) De wereld wordt dus vanuit één kracht geïnterpreteerd, de wil tot macht is zagezegd een monistisch beginsel geworden waarin en waaruit alles bestaat. Hij doortrekt niet alleen de mens die andere mensen wil overheersen, hij is niet alleen de kracht die in alle organismes de cellen doet leven, hij is universeel en eeuwig. In voornoemd citaat ligt ook de gedachte besloten dat het heelal een vaststaande hoeveelheid 'wil tot macht' heeft - de hoeveelheid energie is constant - waardoor er geen wezenlijke vernieuwing kan optreden maar uiteindelijk slechts herhaling van hetzelfde, de terugkeer van hetzelfde optreedt. [Deze gedachte is voor Nietzsche verbonden met de afwijzing van iedere zingeving en doelstelling, als zou er een vaststaand doel in het verschiets liggen; die vastlegging beschouwt hij als een truc van een of andere machtswil om mensen te onderwerpen. Hij bevrijdt zich daarvan door de stelling dat de toekomst niet vastligt maar dat ieder ogenblik oproept tot een actueel scheppen.]

"Het zegenrijke begrip 'kracht', waarmee onze fysici God en de wereld hebben geschapen, behoeft nog een aanvulling: er moet een innerlijke wereld aan worden toegekend, die ik beschrijf als 'wil tot macht', dat wil zeggen als onverzadigbaar verlangen naar het tonen van macht; of toepassing, uitoefening van macht, als scheppende drift enzovoort. De fysici raken de 'werking op afstand' niet uit hun principes kwijt; evenmin een afstotende (of aantrekende) kracht. Het helpt niet: je moet alle bewegingen, alle 'verschijnselen', alle 'wetten' uitsluitend als *symptomen* van een *innerlijk* gebeuren opvatten en je daartoe van de analogie van de mens bedienen. Bij het dier is het mogelijk uit de wil tot macht al zijn driften af te leiden; evenzeer alle functies van het organische leven uit die *ene bron*." (KSA XI, 36[31], 563) Hiermee zegt Nietzsche dat aan alle uiterlijke krachtwerkingen één innerlijke kracht ten grondslag ligt, de wil naar macht. Dit 'innerlijk' heeft ook de betekenis van 'eigenlijk'; eigenlijk wil elke werkende kracht een vermeerdering van zijn eigen macht, van zichzelf als potentie; het hebben van macht is voor Nietzsche kennelijk minder interessant dan het veroveren van meer macht. Vanuit zijn dynamisme is dat inzichtelijk. Zelfs wat 'wetmatig' is, wordt door Nietzsche herleid tot een machtswellust. In de sociale werkelijkheid geldt inderdaad dat elke 'regel' de toekomst beheersbaarder tracht te maken en dat achter elke wet of norm een bepaald willen te vinden is. Nietzsche erkent in het laatste citaat dat hij gebruik maakt van de vergelijking met de mens, dat hij 'antropomorfistisch' redeneert.

Niets is dus machteloos, niets is almachtig. Het streven naar méér macht betekent: de zwakte in zichzelf te overwinnen. Daarvoor is echter confronta-

¹ Tollebeek, Jo <De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860>, Amsterdam 1990, p. 3.

tie met deze zwakte nodig en dus ervaring van de sterkte van een andere machtswil. Dit houdt tevens in dat de wereld vervuld is van verschillende graden van macht, van een hiërarchie van machtswillen.

Betrokken op de mens betekent dit: iedere afhankelijkheid van andere mensen is een onderdanigheid, een kniebuiging die vernedert; je bent een ezelachtige kameel die zich laat opzadelen met allerlei overtuigingen waarmee anderen zich profileren. Zich te onderwerpen aan de geldingsdrang van anderen is zwak. De 'vrije geest' daarentegen durft in de eenzaamheid te gaan en zich onafhankelijk op te stellen, geen zekerheid bij anderen te zoeken. In 1887 noteert Nietzsche: "- ik bepaal de *macht* van een *wil* naar de mate waarin hij weerstand, pijn, marteling weet uit te houden en voor zichzelf ten nutte weet te maken" (KSA, VIII 10[118]) Dit kan van toepassing zijn bij de confrontatie met andermans machtswil, maar vooral ook bij de confrontatie met zichzelf, bij de beheersing met zichzelf. Zo noteerde Nietzsche in 1880: "[...] ik heb de kracht gevonden waar men haar niet zoekt: in milde en vriendelijke mensen zonder de minste neiging om te heersen - en omgekeerd bleek de neiging om te heersen vaak een innerlijk kenmerk van zwakte te zijn: zij vrezen hun slavenziel en werpen haar een koningsmantel om (ze worden tenslotte toch de slaven van hun aanhangers, hun roem enz.) (KSA, V 6 [206])

In zijn *<Zur Genealogie der Moral>* van 1887 brengt hij de macht van de zelfbeheersing zelfs in verbinding met het 'slechte geweten': "In wezen is het [slechte geweten] toch [...] dat *instinct van de vrijheid* (in mijn taal gesproken: de wil tot macht): alleen is het zo dat de stof waarop de vormgevende en verkrachtende natuur van deze kracht zich werpt [...] de mens zelf, zijn [...] dierlijk [...] zelf is" (II 18) En Nietzsche voegt eraan toe dat deze zelf-verkrachting, de lust om zichzelf als een onwillige en lijdende stof een vorm te geven, deze arbeid van een ziel die in tweeën gespleten is en zichzelf doet lijden via een slecht geweten - dat dit toch de schoot is waaruit vele schone zaken zijn ontstaan. De mens die zichzelf weet te organiseren, die zijn eigen karakter een eigen stijl weet te geven en zijn driftleven weet te organiseren, staat bij Nietzsche in hoger aanzien dan de brute dwingeland.

Hiermee zijn bepaalde aspecten van Nietzsches wil tot macht aan de orde gesteld. Een systematisch wereldbeeld levert dit niet op, maar is ook niet bij Nietzsche te vinden. Deze dynamist is geen systematicus.

DE AARD VAN DE ANTROPOSOFISCHE GESCHIEDWETENSCHAP

een ontmoeting met de wetenschap

(deel 1)

door Henk Middendorp

Probleemstelling

De mededelingen die Rudolf Steiner heeft gedaan op het terrein van de *geschiedenis* zijn over het algemeen nogal fragmentarisch van aard. Een grondige systematisering van alle uitspraken is wenselijk, maar valt buiten het bestek van dit onderzoek. Tevens ontbreekt een coherente antroposofische *geschiedtheorie*. Dit onderzoek wil in laatstgenoemde leemte voorzien. Een inventarisatie van relevante theoretische uitspraken vormt hierbij de hoofdschotel. Omdat ik mij richt tot geïnteresseerden in de relatie tussen academische en antroposofische geschiedschrijving, besteed ik daarnaast veel aandacht aan de voetangels en klemmen die kunnen optreden bij toepassing van antroposofische inzichten in het geschiedwetenschappelijke bedrijf. Ik hoop dat er zinvolle raakvlakken zijn, waardoor zowel de beoefenaars van de "gangbare" als de "alternatieve" historiografie van elkaar kunnen leren.

Voor een ontmoeting met de academische discours is het van belang redelijk op de hoogte te zijn van de traditionele geschiedwetenschap en de wijze waarop die zich heeft ontwikkeld. Dit vereist een stukje geschiedenis van de geschiedschrijving. Ik beperk mij in deze "tour d'horizon" tot de 19de en 20ste eeuw. Vooral in de laatste twee decennia zijn er op het gebied van de wijsbegeerte van de geschiedenis intensieve ontwikkelingen gaande. Een oriëntatie op de belangrijkste stromingen vraagt ook een excursie op het gebied van de kentheorie en de methodologie. De kentheorie vraagt zich af *of* historische kennis mogelijk is en wat de aard en grenzen ervan zijn; de methodologie onderzoekt *hoe* wij tot concrete, wetenschappelijke kennis komen.

Op zowel epistemologisch als methodologisch vlak munten de antroposofische geschiedschrijvers over het algemeen niet uit; men verwijst meestal naar Steiners hoofdwerken of, in een gevorderd stadium, naar het werk van Herbert Witzmann of Michael Bockemühl. Daar is echter allerm minst een pasklare methodologie voor geschiedschrijving te vinden. Het lijkt mij onwetenschappelijk en voor een brede receptie zelfs ongewenst dat elke antroposoof er zijn eigen of een onuitgesproken methodologie op na houdt.