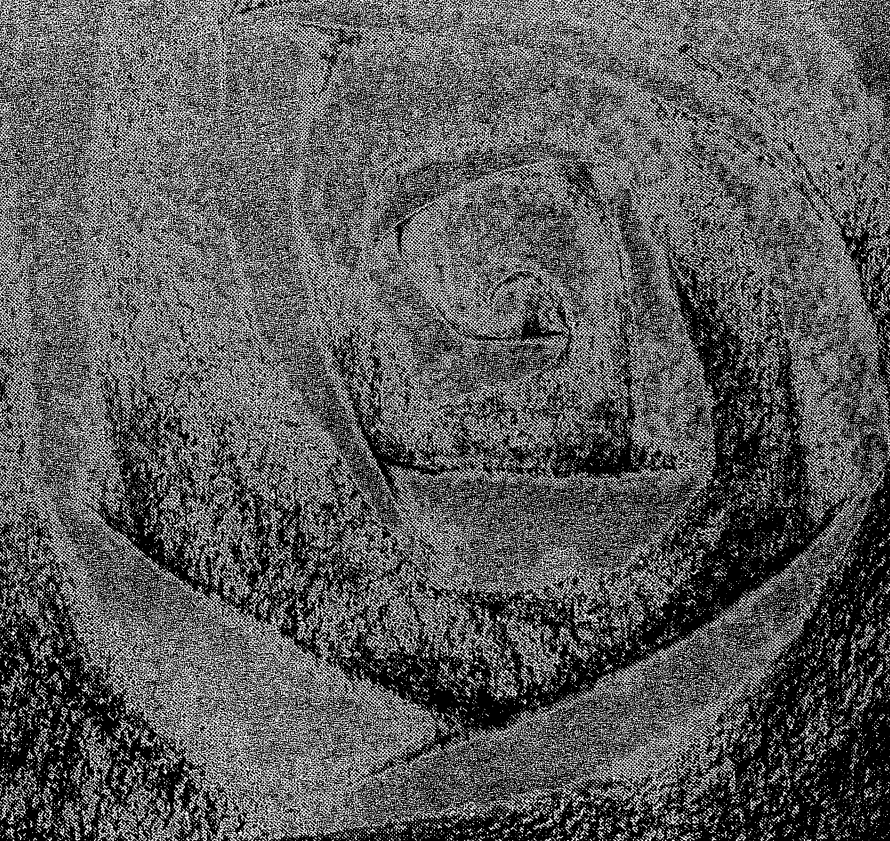
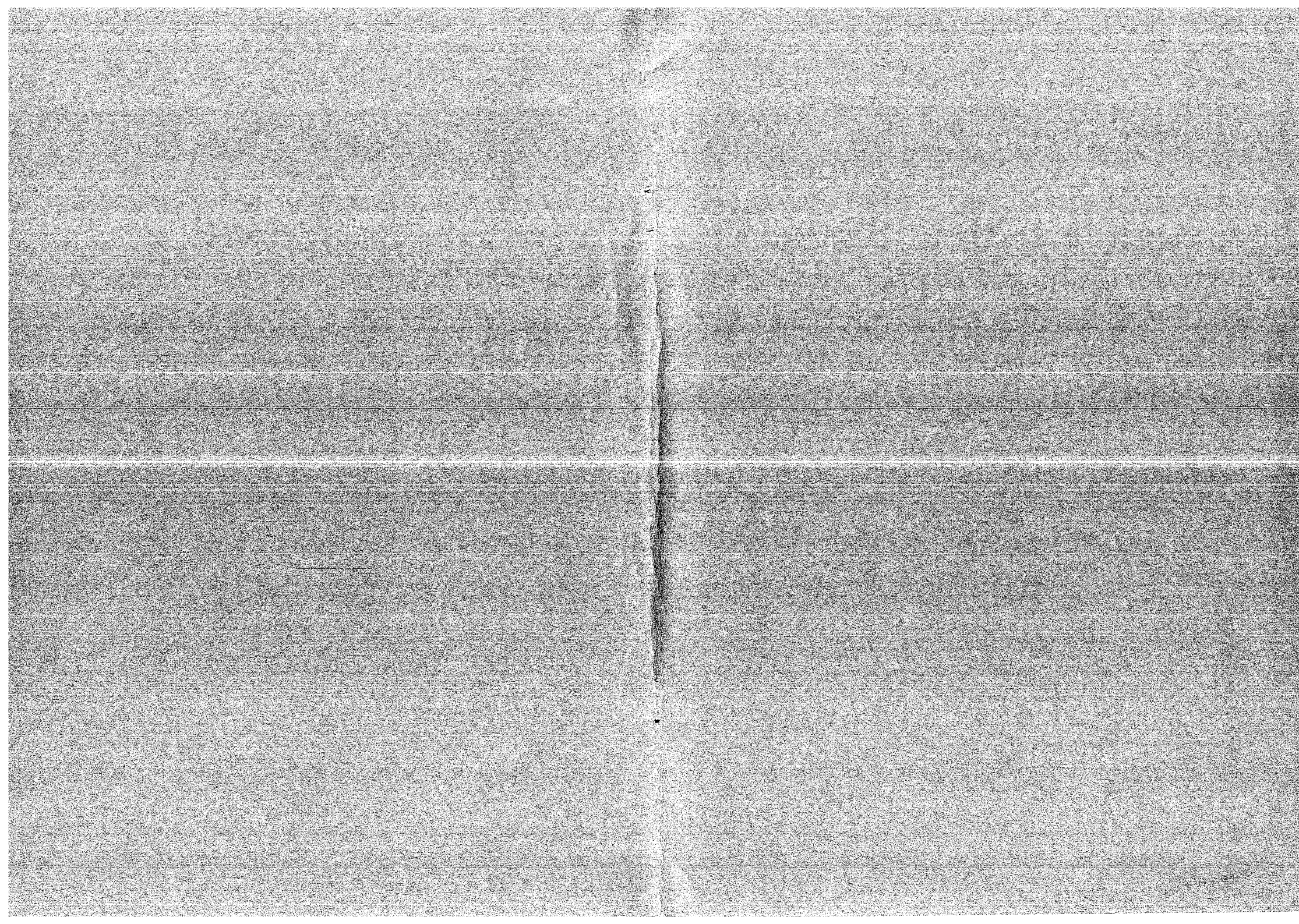


Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie
jaargang 5 - nummer 1 - 1995





COLOFON

JANUS

Tijdschrift voor filosofie en antroposofie
5e jaargang, nr. 1
Verschijnt 2x per jaar

REDACTIE

Pim Blomaard
Jelle van der Schuit

REDACTIEADRES

J. van der Schuit
Lupinetuin 28
2317 MX Leiden
071 - 22 79 98

ABONNEMENTEN

een abonnement loopt per kalender-
jaar en is te verkrijgen door overma-
king van f 12,--
op gironummer 41 109 39,
ten name van J. van der Schuit, Leiden
onder vermelding van JANUS 1995

LOSSE NUMMERS

de prijs van een nummer van JANUS
in de losse verkoop bedraagt f 7,50;
er zijn nog (beperkt) oude nummers verkrijgbaar

VORMGEVING

de omslag van JANUS is ontworpen
door
Anita Lennaerts

CORRECTIE

Mechteld Camman

INHOUD

JANUS, 5e jaargang, nummer 1

Ten geleide door de <i>redactie</i>	2
Spiritualisme, wereldbeschouwing in het teken van de steenbok door <i>Jelle van der Schuit</i>	3
Over de hemelse hiërarchieën enige fragmenten uit het gelijknamig werk van <i>Pseudo-Dionysius</i>	28
Een herontdekking van de geest? kritisch verslag van een cursus gegeven door <i>Jan Sleutels</i> door <i>Bob Duin</i>	34
J.R.Searle, «The rediscovery of the mind» boekbespreking door <i>Bob Duin</i>	41
Noodzakelijkheid, vrijheid en reïncarnatie weergave van een lezing van <i>Renatus Ziegler</i> door <i>Mario Matthijsen</i>	44
De idee van de vrijheid verslag van een seminar met <i>Renatus Ziegler</i> door <i>Fred van der Vleuten</i>	52
Colofon	60

In de serie over de twaalf wereldbeschouwingen behandelt Jelle van der Schuit dit keer het *spiritualisme*, de wereldbeschouwing die Steiner in verband heeft gebracht met het dierenriembeeld van de *steenbok*. Zoals een steenbok eenzaam zijn weg zoekt naar duizelingwekkende toppen in een rotsgebergte, zo bezit de spiritualist de drang om zich te verheffen tot de hoogten van de geest. De wereld is voor hem een openbaring vanuit de goddelijke geest. Ook de mens ziet hij als een geestelijk wezen dat dankzij zijn geestelijke hoedanigheid kan opklimmen naar dit spirituele land van herkomst en daar de hogere wezens kan leren kennen die in dat gebied werkzaam zijn. Van een spiritualistische gezindheid getuigt bijvoorbeeld Pseudo-Dionysius. Op basis van vooral de kerkelijke traditie komt hij ondermeer tot zijn «*Over de hemelse hierarchieën*», een samenvattende beschouwing over de groepen van goddelijke wezens die bemiddelen tussen God en de schepping. Uit dit werk zijn enige fragmenten vertaald opgenomen. In onze tijd is Rudolf Steiner als ingewijde tot vooralsnog ongekende spiritualistische hoogten opgeklommen.

Kan de computer als een eigentijds beeld voor de geest worden opgevat? Bob Duin bezocht een seminar waarin de computer de inspiratiebron was voor "*De herontdekking van de geest*", zoals de titel van het seminar luidde. In zijn kritische beschouwing laat hij zien dat men in de aandacht voor dit uiterlijk produkt van de geest de ware innerlijke geest gemakkelijk vergeet. Ook bespreekt hij het boek van John Searle met dezelfde titel. In dit werk wordt weliswaar genuanceerder met de verhouding tussen de computer en het menselijk denken omgesprongen, maar ook Searle kampt nog met de grote vooroordelen van het materialistisch wereldbeeld.

Verder een tweetal bijdragen met betrekking tot *Renatus Ziegler*. Mario Matthijsen geeft een weergave van een lezing van Ziegler waarin vanuit een scherp en helder denken de noodzakelijkheid van de reïncarnatie wordt aangetoond. Fred van der Vleuten kijkt terug op een seminar met Ziegler over de idee van de vrijheid.

We hopen dat dit nummer een aansporing is om via het denken de hoog oprijzende geestelijke Olympos te beklimmen,

de redactie

Pim Blomaard
Jelle van der Schuit

De mens heeft in de huidige tijd de mogelijkheid om vrij te zijn, hij is dus ook verantwoordelijk voor de momenten dat hij onvrij is: dan kan hij instrument worden van wezens met destructieve bedoelingen. Goed en slecht zijn nu dus relatieve begrippen geworden en gelden niet in absolute zin. Extreem gesteld kan een moord, een leugen of diefstal zijn uitgevoerd op basis van een vrij gekozen motief! Aan de ander kant mogen we er wel van uitgaan dat de meeste criminele activiteiten voortkomen uit onvrije motieven. Ook zal men altijd alle *consequenties* moeten aanvaarden van een handeling die 'immoreel' is in de gewone zin.

volgens algemene principes te handelen). Bij Steiner moeten we, uitgaande van het gevormde motief, overgaan tot concretisering van het opgevatte doel: het doorvoeren ervan in de werkelijkheid. Dit gebeurt door allereerst vanuit fantasie concrete handelingen uit te denken (morele fantasie). Ten tweede dienen we te bepalen welke realisering we hierbij benutten vanuit de kennis die we van de situatie hebben (morele techniek).

De handeling is in zoverre vrij, dat het motief staande blijft gedurende deze handeling. Het motief moet de oriëntatie blijven: als duurzaam richtsnoer. Let wel, de inhoud van het motief is dus niet maatgevend voor het 'vrij-zijn' van de handeling. De criteria zijn zuiver formeel, niet gerelateerd aan de inhoud. Bepalend is of het me lukt het eenmaal opgevatte motief overeind te houden (al kritisch denkend), ongeacht of de handeling het beoogde resultaat levert of niet: pas dan is de handeling vrij.

Waar treedt het punt op dat een handeling juist of onjuist, goed of slecht is? Bij de vorming van het motief? Kunnen de intuïties geëvalueerd worden bijvoorbeeld aan de hand van de idee van het goede? Dit vraagt om een daarboven liggend gezichtspunt, een overkoepelende instantie die dat beoordeelt. De idee van het goede is een zuiver idee, gebaseerd op intuïtie. Het probleem is nu dat binnen het bereik van de ideële wetmatigheden er slechts positieve samenhangen bestaan. Een echte evaluatie is daarbij niet mogelijk, want in de wereld van de wetmatigheden is geen tegenspraak aanwezig: deze wereld is door en door van harmonie vervuld. We moeten dus concluderen dat er geen criteria voor juist of niet juist te vinden zijn in de sfeer van de motiefvorming.

Hangt het wellicht met de concrete inhoud van het motief samen of iets goed of slecht is? De wet van het goede is dan dat de handelingscontext overeenstemt met de geldende motieven: in welke mate komen mijn handelingen overeen met de motieven waarvoor ik sta? Vreemd genoeg is hier het begrip "goed" heel anders van betekenis dan het gewoonlijke begrip van goed en kwaad. Hier heeft het te maken met het zakelijke verband tussen motief en handeling, het terechte verband en met de vraag of motief en handeling één geheel vormen. Maar dat valt eigenlijk buiten de normatieve betekenis van goed en kwaad.

Hoe kun je nu een 'overeenkomst' van motief en handelen vaststellen? Daarvoor is nodig dat ik een motief heb, dat ik kennis heb van de werkelijkheid en dat hangt ook af van mijn kenvermogen. Dit zijn individuele grenzen die optreden: we kunnen niet de hele wereld overzien. De gevolgen van ons handelen zijn ons niet voldoende bekend! Kortom we hebben geen garantie voor de goedheid van een handeling: ik doe iets naar beste weten.

SPIRITUALISME

Wereldbeschouwing in het teken van de steenbok

door Jelle van der Schuit

Inleiding

Onderstaande beschouwing is gewijd aan het spiritualisme als één van de twaalf wereldbeschouwingen die door Rudolf Steiner zijn onderkend. We beginnen met een korte samenvatting van de inhoud:

Allereerst wordt de passage weergegeven, waarin Steiner deze fundamentele beschouwingwijze inleidt. Deze introductie wordt vervolgens nader uitgewerkt. Vanuit innerlijke kennisvermogens tracht de spiritualist zich te verheffen tot de geestelijke wereld als de ware oorsprong van de werkelijkheid. Ook het materiële moet herleid worden tot zijn geestelijke oorsprong: het heeft op zichzelf geen bestaansgrond. De spiritualist is erop uit de werelden van de geest zo gedetailleerd mogelijk in kaart te brengen. Hij wil het liefst zo goed mogelijk bekend raken met de geestelijke wezens die daarin werkzaam zijn. Uitgangspunt voor deze innerlijke ontdekkingsreis is het geestelijk wezen van de mens zelf. Deze geestelijk natuur van de mens komt het meest tot uitdrukking in het denken. Met name in een denken dat zich vrij heeft weten te maken van zintuiglijke elementen, is een hogere mens actief, een geestelijk ik-wezen.

Door dit zuivere denken te intensiveren kunnen nog hogere kennisvermogens tot ontwikkeling worden gebracht waarmee uiteindelijk de werelden van de geest rechtstreeks te schouwen zijn. De spiritualist die zichzelf goed begrijpt kiest voor de weg van de innerlijke ontwikkeling. Om er een spiritualistische grondhouding op na te houden hoeft men geen ingewijde te zijn, maar een spiritualistische wereldbeschouwing betekent wel dat men ernaar streeft om zich met zijn hoger wezen te verheffen tot de goddelijke oorsprong der dingen. Dit vereist scholing en zuivering van het innerlijk. Deze innerlijke verheffing zal aanvankelijk het karakter hebben van een herinneringsproces, waarin men allereerst doordringt tot zijn hogere zelf en ontdekt waaruit dit hogere zelf stamt. De betekenis van dit hogere zelf omvat uiteindelijk meer dan alleen een vóórgeschiedenis. De wezenlijke oriëntatie ervan reikt tot in de toekomst. Zo kan men inzicht krijgen in het tijdsomspannende perspectief van zijn eigen wezen. Na dit stadium van de zelfkennis kan het nog verder opwaarts gaan en kan men ook de kosmos in zijn wezenlijke ontwikkelingsperspectief leren kennen. De reikwijdte en omvattendheid van het panorama van de geest

dat zich voor de spiritualist ontvouwt hangt natuurlijk af van de individuele ontwikkelingsgraad. Waar het vooral om gaat is zijn *streven* om zo goed mogelijk op de hoogte te raken van oorsprong en bestemming van mens en wereld.

Binnen het jaarverloop staat de periode van de steenbok aan het begin van de winter. In deze meest duistere tijd van het jaar, waarin de natuur er doods en verlaten bij ligt, gaat in het zieleleven een sterk appel uit naar innerlijke activiteit en innerlijke ervaring. Deze sterke neiging tot verinnerlijking is een kenmerk van het spiritualisme.

Het beeld van de *steenbok* blijkt zeer goed aan te sluiten bij de wereldbeschouwing van het spiritualisme. Zijn eenzaam streven om zich te verheffen tot het hogere komt er treffend in naar voren.

In een volgend gedeelte komt de plaats ter sprake die het spiritualisme inneemt in de kring der wereldbeschouwingen, waarbij de aandacht vooral wordt gericht op de verhouding met de naburige wereldbeschouwingen. Bovendien wordt gewezen op een samenhang met de wereldbeschouwingen die haaks staan op het spiritualisme, en wel gezien vanuit het perspectief van de tijd.

Steiner heeft de zielebeschouwingsstemming van de *gnosis* (in samenhang met de planeetsfeer van Saturnus) aangewezen als de stemming die het het meest past bij het spiritualisme. Deze samenhang blijkt inhoudelijk goed te rechtvaardigen.

Van de tien categorieën van Aristoteles kan de categorie van de *ligging* in verband worden gebracht met het spiritualisme. Ligging moet dan worden opgevat als situatie in ruimere zin. Hoe staat een wezen in de werkelijkheid? Dat is de vraag die bij deze categorie kan worden geformuleerd. Ligging geldt dan algemeen als de bijzondere oriëntatie en omstandigheden van een wezen. Hier zijn niet alleen uiterlijke aspecten bij betrokken. De uiterlijke aspecten zijn juist in samenhang te zien met de innerlijke grondhouding van dat wezen. De spiritualist is er op uit om deze innerlijke, hogere oriëntatie van de werkelijkheid te ontdekken.

Uit de geschiedenis van de wijsbegeerte wordt vervolgens een aantal vertegenwoordigers van het spiritualisme naar voren gebracht. In *Plato* en de *platoonse traditie* vinden we voorbeelden van spiritualistisch denken. Ook de stroming van de *gnosis* heeft een spiritualistische strekking, zij het in een vorm die niet wijsgerig genoemd kan worden. In de 5^e eeuw vinden we in *Pseudo-Dionysius* een opvallende representant van deze beschouwingswijze. Hij werkte vanuit een platoons-christelijke traditie en is onder meer de auteur van een samenvattende beschouwing over de hemelse hiërarchieën. Onze eeuw kent een spiritualist die als ingewijde tot voorals-

kunnen niets aan dat gegeven veranderen, maar ik tref ook *mijn behoefte* aan om te denken. Wij verschijnen in ons denken! Ja, in het denken vinden we ons zelf. *In het ik ligt de werkoorzaak van het denken!*

Aan de hand van de denkervaring kunnen we het denkproces in beeld krijgen, maar we moeten niet elementen uit het denkproces isoleren en daar weer dingen aan toevoegen. Het zuivere denken heeft geen ander doel dan zuiver te denken. Of we dat kunnen is weer iets anders. Zakelijk gezien ligt het begin van het denken in het ik. En het ik staat op zichzelf.

Het ik kan vanuit zichzelf iets besluiten, op eigen kracht en door de inhoud van het gedachte. Het ik heeft de (zelfstandige) potentie zich tot iets te wenden: *het vermogen zich te keren tot...* De liefde tot het object is daarin bepalend (dit kan ook in verband worden gebracht met de Toevoeging bij hoofdstuk VIII van de *«Filosofie van de vrijheid»*). In potentie is deze overgave tot het object altijd aanwezig, maar pas als we die toepassen treedt zij echt in verschijning. Het idee van overgave, van de liefde tot het object is één kant: er is ook *de kracht tot overgave* die eeuwigheidskarakter heeft. Dit vermogen om zich liefdevol tot iets te wenden is een wezenlijke eigenschap van het ik. Het vermogen tot overgave is, naast het denken en het willen, de derde factor die in het zuivere denken werkzaam is.

Samenvattend kunnen we de aard van het zuivere denken als volgt kenmerken: 1) er is daarin geen uiterlijke of innerlijk dwang 2) we bepalen zelf ons doel (het motief) en 3) de betrokken aanleiding is zelf niet dwingend.

Voor de vrijheid is het wel noodzakelijk dat men bewust is van het feit dat men een vrije handeling verricht. Het motief hangt wel samen met de gegeven situatie, maar is er niet uit afleidbaar.

In de liefde tot handelen realiseer ik hetgeen volgt uit mijn motief. Systematisch gezien komt die overgave weliswaar eerst, maar in het praktisch voltrekken van zulke processen gaan de dingen tegelijkertijd.

Het probleem van goed en kwaad

Wanneer we tot een vrij motief komen dan zal er doorgaans sprake zijn van een aanleiding vanuit een bepaalde situatie. Deze situatie zelf is echter niet bepalend voor de vorming van het motief: noch qua *activiteit*, noch qua *inhoud*. Voorts dienen we dan te denken vanuit de wil om te handelen en vanuit een zekere overgave. Dit is *de laatste grond* waarop we ons kunnen baseren. Het is onzinnig om nog verder terug te vragen.

Hoe komt het nu tot een verwerkelijking van een motief? Bij Kant wordt dat opgelost door een overkoepelend principe, namelijk de *plicht* (om

gen. Het begrip driehoek is iets anders dan de concrete driehoek: in het begrip zijn alle mogelijke driehoeken opgenomen.

We kunnen echter niet van buitenaf bepalen of iemand anders zuiver denkt of niet: men dient steeds zelf te bepalen of men zuiver denkt.

Er zijn wel indicaties die mij het vertrouwen geven dat iemand zuiver denkt: het feit dat ik zuiver kan denken maakt het aannemelijk dat een ander dat in beginsel ook kan. Indirect kan ik de gedachten van een ander toetsen aan mijn eigen denken, maar het resultaat daarvan is alleen van toepassing op mijzelf.

De vraag komt naar voren of in het sociale leven de juistheid van een gedachte niet veel moeilijker te bepalen valt dan in de wiskunde. Hoe vinden we daar helderheid en noodzakelijkheid? Omdat zoiets in het sociale leven inderdaad een stuk moeilijker is, beginnen we bij de wiskunde waar alles helder en doorzichtig kan zijn. Van de *«Filosofie van de vrijheid»* wordt wel gezegd dat het een wiskundige opzet heeft, omdat de daarin geformuleerde gedachten een transparantie en inzichtelijkheid hebben, zoals we die ook ervaren bij wiskundige onderwerpen. Het is niet zo dat er wiskundige formules in verstopt zitten, maar het is wiskundig in de zin van helderheid!

Vrij denken vanuit het ik

In het zuivere denken zit géén (werkzame) dwang, tenzij we er iets in toelaten dat 'dwang' veroorzaakt, maar dan kunnen we het geen zuiver denken meer noemen. In het zuivere denken worden we wel de eigen wil gewaar, maar die is daar *vrij*. De denkact is een vrije act in zoverre die niet van buitenaf beïnvloed is en de denkinhoud er als objectief gegeven in tot uitdrukking komt, als een zuivere gedachte die geen werking vanuit zichzelf uitoefent. Deze criteria kan men ontlelen aan die activiteiten die men al als vrij ervaart en die men kritisch beschouwt.

In hoeverre vervult de denkact dan de idee van de vrijheid? Nemen we de driehoek weer als voorbeeld, dan kunnen we constateren dat onze denkact vrij is! Maar zijn we wel vrij in het kiezen van ons motief en de uitvoering daarvan? Word ik in deze omstandigheden niet gemanipuleerd om aan de driehoek te denken? Nee, het gaat erom in te zien dat de driehoek niet veroorzaakt dat ik denk. Het is zelfs zo dat mijn denken niet veroorzaakt dat ik denk maar iets anders.

Wat veroorzaakt dan mijn denken? Dat ben ik zelf als individu, in het zuivere denken bepaal ik *of* ik denk en *waaraan* ik denk. Ik hoef niet te vragen 'wat denk ik nu?': ik ben er zelf bewust bij betrokken. Maar is het niet zo dat we het denken aantreffen zoals we de regen aantreffen? We

nog ongekende geestelijke hoogten gestegen is en daar op de meest uitvoerige wijze verslag van heeft uitgebracht, namelijk *Rudolf Steiner*.

Tenslotte wordt de strofe besproken die Steiner heeft gewijd aan het dierenriembeeld van de steenbok.

Rudolf Steiner over het spiritualisme

Nadat Steiner in zijn bespreking van de wereldbeschouwingen om te beginnen het materialisme heeft toegelicht, gaat hij verder met het spiritualisme¹: "Er kunnen andere mensen zijn, die door een zekere innerlijkheid van meet af aan de aanleg hebben om in al het materiële slechts een openbaring van het geestelijke te zien. Ze weten natuurlijk net zo goed als materialisten, dat er uiterlijke materie is; maar zij zeggen: het materiële is slechts de openbaring, de manifestatie van het daaraan ten grondslag liggende geestelijke. Zulke mensen interesseren zich misschien helemaal niet zo sterk voor de materiële wereld en haar wetten. Doordat ze zich met alles bezighouden, wat hun voorstellingen van het geestelijke kan geven, gaan ze wellicht met het bewustzijn door de wereld: het ware, het hoge, datgene waarmee de mens zich moet bezighouden, wat werkelijk realiteit heeft, is toch alleen de geest; de materie is slechts een illusie, is slechts een uiterlijke fantasmagorie². Het zou een extreem standpunt zijn, maar het kan bestaan en het kan tot een volledige loochening leiden van het materiële leven. We zullen van zulke mensen moeten zeggen: zij erkennen ten volle, wat beslist het meest reële is, de geest; maar zij zijn éénszijdig, ze loochenen de betekenis van het materiële en zijn wetten. Veel scherpzinnigheid kan worden opgebracht om de wereldbeschouwing van zulke mensen te verdedigen. Laten we de wereldbeschouwing van zulke mensen *spiritualisme* noemen. Kan men zeggen, dat de spiritualisten gelijk hebben? Voor de geest zullen hun beweringen buitengewoon veel juist aan het licht kunnen brengen, maar over het materiële en zijn wetten zullen zij misschien weinig zinvols te voorschijn kunnen brengen."

Uitwerking

Het spiritualisme wordt gekarakteriseerd als de wereldbeschouwing die lijnrecht staat tegenover het materialisme. De materialist heeft zijn aan-

¹ In de tweede voordracht van de in 1914 gehouden cyclus *«Der menschliche und der kosmische Gedanke»* (GA 151).

² Dat wil zeggen een aan de *fantasie* ontsproten illusoire voorstelling.

dacht vooral gericht op de uiterlijke wereld in zijn ruimtelijke verschijningsvormen. Deze wereld is volgens hem opgebouwd uit stof, materie. Materie maakt de kern uit van de tastbare werkelijkheid. De meest kenmerkende eigenschap ervan is dat het duurzaam ruimte inneemt. De materialist meent dat materie bestaat uit uiterst kleine onderdelen die met het blote oog niet afzonderlijk waarneembaar zijn. Elk zo'n deeltje neemt een stuk ruimte voor zijn rekening. Deze stofdeeltjes bezitten slechts uiterlijke eigenschappen, zoals een grootte en een vorm. In deze zienswijze heeft alles wat *innerlijk* is, zoals bijvoorbeeld een gedachte, geen zelfstandig bestaansrecht meer: het wordt gereduceerd tot een verschijnsel van de stof.

Maar de spiritualist kan geen genoegen nemen met een wereldbeeld, dat slechts het uiterlijke erkent met zijn ruimtelijke eigenschappen. *Innerlijke* factoren brengen hem ertoe om de grond van de uiterlijke werkelijkheid niet te plaatsen in een uiterlijk gegeven, zoals een atoom, maar in iets dat de context van het uiterlijke als zodanig te boven gaat, namelijk de *geest*. Voor hem vormt het geestelijke de ware grondslag voor de zichtbare werkelijkheid. Ook dat wat materie wordt genoemd moet volgens de spiritualist uiteindelijk toegeschreven worden aan iets dat zelf niet uiterlijk is, maar wel in staat is om uiterlijke kenmerken voort te brengen, zoals eigenschappen van ruimtelijkheid. De wereld moet gezien worden als een openbaring van de geest. Met *geest* doelt hij op een veelheid van wezens die a) een niet uiterlijk, maar innerlijk, bovenzinnelijk bestaan hebben en b) beschikken over scheppende, voortbrengende vermogens, hetgeen wil zeggen dat ze de grond kunnen zijn voor openbaringen in de zintuiglijke wereld. Bij voorkeur richt de spiritualist zich op deze *geestelijke bakermat*, en poogt hij zich naar vermogen te verheffen tot de wezens die daarvan deel uitmaken. Deze primaire oriëntatie op het geestelijke hangt samen met zekere innerlijke kwaliteiten.

Welke innerlijke gesteldheid is hierbij zijn kompas? Zoals de materialist vooral gegrepen is door datgene wat zijn zintuigen hem te bieden hebben aan waarnemingen in de wereld van de stof, zo richt zich de spiritualist bovenal op dat wat hij kan leren kennen in zijn innerlijk los van de invloeden van de buitenwereld. Bij hem ligt het accent op de *innerlijke activiteit en innerlijke ervaring*. Het vermogen tot innerlijke activiteit en ervaring is met name gelegen in *het denken*. Het denkvermogen van de mens bestempelt hem tot geestelijk wezen. Is dit denkvermogen in aanleg sterk vertegenwoordigd dan geeft dit een mens de gelegenheid om zichzelf als geestelijk wezen te leren kennen. In het denken stelt de mens zich open voor ideeën. Het denken van een idee kan noch qua activiteit noch qua inhoud als afgeleide worden gezien van een uiterlijk gegeven. Een uiterlijk

Om in een toestand te zijn, waarin ik zelf alles bepaal, moet ik mij richten tot het *zuivere denken*. Dit is een denken dat gezuiverd is van alle zintuiglijke, lichamelijke factoren; het is een denken dat niet meer hersengebonden is. Om tot het zuivere denken te komen kan de volgende weg worden bewandeld:

- 1) Doe alles weg wat niet denken is (negatief geformuleerd) en kies het juiste begrip om te handelen (positief geformuleerd); relateer dit begrip aan de situatie.
- 2) Concentreer je daarbij op het innerlijk waarnemen van je eigen denken.

Het innerlijk waarnemen van het denken

Kom ik iets van mijn hersenen tegen als ik denk? Neem het begrip driehoek: wat zijn dan de innerlijke waarnemingen? In ieder geval niet de hersenprocessen of iets dergelijks. Wat zien we wel bij het denken van zo'n begrip en welke ervaringen spelen een rol? We zien een idee in zijn onveranderlijkheid en onveranderbaarheid. De driehoek wijst ons op een bepaalde meetkundige samenhang, waarbinnen drie punten en drie lijnstukken optreden.

Er is een onderscheid tussen de driehoek als inhoudelijke bepaaldheid en de activiteit om de driehoek te denken. Ik bepaal niet wat een driehoek is, maar het is een 'oppakken' van het 'wezen driehoek'.

Alleen het (zuivere) denken is een proces waarin alles volbewust plaatsvindt: het denken bepaalt *of* er iets verschijnt en *wat* er verschijnt (anders is het geen denken in de zin als wij bedoelen). De denkactiviteit is de enige activiteit die direct met het zuivere denken verbonden is.

Hoe kunnen we de gewoonlijk optredende gedachten onderscheiden van het zuivere denken? In het zuivere denken zijn we volbewust aanwezig, maar in het alledaagse denken gebeurt veel zonder dat we er ons bewust van zijn. In het zuivere denken is alles doorzichtig en inzichtelijk, in het gewone denken blijft veel ondoorzichtig. Waar beleven we die helderheid van het zuivere denken dan aan? Omdat we iets voor de geest halen dat in zichzelf bepaald is (de driehoek), wat op zichzelf bestaat. We zien dat de driehoek een innerlijke noodzakelijkheid heeft om te zijn zoals die moet zijn door zijn specifieke en duurzame samenhang (het verandert niet opeens in een cirkel...).

Verder kunnen we ook nog een onderscheid maken tussen een gedachte en het denken: zuiver denken heeft te maken met het onmiddellijk inzichtelijk zijn van wetmatigheden. Zuiverheid wijst op 'het vrij zijn van vreemde activiteiten en bepalingen'. Het staat ook los van zintuiglijke voorstellin-

omgeving. Daarom is het nog maar de vraag of ik mijn doel ook kan realiseren.

Ben ik vrij om mijn paraplu op te steken?

Dit thema werken we uit met het voorbeeld dat ik ga wandelen in de zon maar om te voorkomen dat ik onderweg nat word mijn paraplu meeneem. Dwang heeft vanuit zichzelf een bepaalde werking waar ik niet onder uit kom: ik heb niets in te brengen of het gaat regenen of niet, ik kan wel (vrij) kiezen of ik de paraplu opsteek of niet. Zou het in de natuur van de mens liggen dat hij de paraplu 'moet' opsteken als het gaat regenen, dan zou er geen vrijheid bestaan! Ook als ik tijdens mijn wandeling tot de ontdekking kom dat een bepaalde weg is afgesloten kan ik aan die situatie niets veranderen.

Het voorbeeld van de wandeling waarbij het gaat regenen, levert ons twee aspecten op die 'dwingend' zijn, namelijk de regen en de geblokkeerde weg: aan beide kan ik niets veranderen. Het zijn omstandigheden die buiten mijn wil liggen en waar ik me naar te schikken heb. Ook het wandelen is een proces dat grotendeels buiten mijn bewuste wil omgaat. Al weet ik fysiologisch hoe het lopen in elkaar zit, hoe het werkt, dan nog ken ik met het gewone bewustzijn niet de kracht die mijn benen beweegt.

De paraplu kan gewoontegetrouw bij de eerste druppel worden opgestoken, maar dit hoeft niet zo te zijn. We dienen een onderscheid te maken tussen het zich vrij *voelen* en het zich vrij *weten*. Innerlijke karaktereenschappen kunnen dwingend (dwangmatig) zijn maar dat is geen noodzaak. De vraag is steeds of zoiets verankerd is in de menselijke natuur. Zoniet, dan voelen we ons vrij. Maar vrij voelen alleen is nog niet voldoende, de vraag is hoe we kunnen weten dat we keuzevrijheid hebben?

We zien vrijheid als positief en dwang als negatief. In ons gedrag laten we zien dat de mens naar vrijheid streeft. Dwang houdt op dwang te zijn op het moment dat de dwang bewust gewild is. Toch zou er zonder dwang geen vrijheid zijn, want het begrip van de vrijheid veronderstelt het fenomeen dwang! Wanneer Steiner ons dwingt in plaats van de Paus zijn we dan vrijer? Allerm minst, ik ben pas vrij als ik mezelf 'dwing', maar dat is dan geen dwingen meer, maar gewoon iets willen. Kant riep de plicht te hulp in zijn filosofie, maar Goethe zei: "Pflicht ist als man liebt was man sich selbst befiehlt!"

Het is gebruikelijk om onderscheid te maken tussen negatieve vrijheid, het *vrij zijn van* (beperkingen) en positieve vrijheid, namelijk het *vrij zijn tot* (het kiezen van doelen). Of iets goed of slecht is, hangt daarbij af van de situatie.

gegeven is wel vaak aanleiding om ergens over na te denken, maar dit "aanleiding-zijn-voor" mag niet uitgelegd worden als een dwingende relatie. Het staat de mens in laatste instantie vrij om zich een bepaalde gedachte te vormen. De denkinhoud zelf, de idee, is een zelfstandig fenomeen met een innerlijke bepaaldheid, die niet is ontleend aan de buitenwereld. Dit maakt de idee tot een gegeven van geestelijke signatuur.

Wat hier denken wordt genoemd, moet niet worden verward met het voorstellen van iets. Een voorstelling verwijst nog naar elementen van de buitenwereld, bevat zintuiglijk bepaalde ingrediënten. Kenmerk van een idee is juist dat het de zintuigsfeer te boven gaat, waarmee het een geestelijk gegeven is. Vandaar dat in dit verband vaak gesproken wordt van *het zuivere denken*: de zuiverheid onderstreept het bovenzinnelijk karakter ervan. Dankzij het zuivere denken kan de mens zijn spirituele herkomst op het spoor komen, en zich als zelfstandig geestelijk wezen, als *ik-wezen* ontplooien. Wanneer in het algemeen over denken wordt gesproken dan betekent dit lang niet altijd dat daarmee het zuivere denken wordt bedoeld. Iemand zonder spirituele aanleg kan zelfs van mening zijn dat het zuivere denken niet bestaat, en dat het denkende bewustzijn van de mens uitsluitend opgebouwd is uit afgeleiden van zintuiglijke gegevens, ofwel voorstellingen. De echte spiritualist zal echter doordringen tot de *hogere werkzame component* in het denkende bewustzijn. Hij leert inzien dat dit hogere denken zijn sporen achter laat in het menselijk bewustzijn dat zich nog beweegt op het niveau van zintuiglijk bepaalde elementen.

Een spiritualist heeft doorgaans een sterk besef van de geestelijke herkomst van de mens. Voor hem is de mens een geestelijk wezen. Anders gezegd: voor hem is in de mens een *hogere mens* aanwezig. Zijn streven is erop gericht om deze hogere mens zoveel mogelijk te activeren en tot ontwikkeling te brengen. De daarmee te winnen zelfkennis vormt ook de toegang tot wezenlijke kennis van de wereld. Ook de wereld om hem heen leert hij zien als het werk van geestelijke wezens. Heel zijn streven is erop gericht om zich zoveel mogelijk *te verheffen* tot de hogere werkelijkheid van zichzelf en de wereld. Daarbij is hij nog niet tevreden met alleen de constatering dat de wereld een openbaring is van de geest. Kenmerk van zijn streven is dat hij wil doordringen tot deze geestelijke oorsprong om *in concreto* de verschillende geestelijke realiteiten en het aandeel dat zij hebben in de ontwikkeling van de wereld te leren kennen. Welke geestelijke machten zijn er en hoe verhouden ze zich ten opzichte van elkaar en ten opzichte van de mens? Dat zijn de vragen die hij het liefst beantwoord ziet. Hij ambieert de hoogste kennis op het gebied van de spirituele achtergronden van mens en wereld. Zijn aspiraties gaan uit naar een zo

omvattend en gedifferentieerd mogelijk beeld van het geestelijk reilen en zeilen van het wereldal.

Een materialist is niet in staat om de mogelijkheid en werkelijkheid van een geestelijk wezen te erkennen. Zijn verhouding tot het gebied van de religie is daarom maar al te vaak afkerig. Kern van de meeste religies is immers de verering van een godheid, een scheppende oergrond, een opperwezen, dat verantwoordelijk wordt gesteld voor het bestaan van de wereld. Het wereldbeeld van een spiritualist staat daarentegen geheel en al in een religieuze context. Hij erkent het goddelijke principe in zichzelf en in de wereld en zoekt bovendien toenadering tot deze hogere werkelijkheid. Deze toenadering vereist een vermogen om zich in alle zuiverheid te richten op het hoogste in de mens zelf. Alleen in een sfeer van religieuze verering en devotie kan een ontmoeting met het hogere gestalte krijgen. De spiritualist zal zich innerlijk moeten voorbereiden op zo'n ontmoeting. Uiterlijke omstandigheden kunnen hem daarbij in de weg staan. Maar bovenal zal hij zijn zieleleven moeten ontwikkelen tot een harmonisch draagvlak voor de geest. Hij zal de *bereidheid* moeten hebben om zijn innerlijk te vervolmaken.

Per spiritualist zal de graad van innerlijke ontwikkeling kunnen verschillen. Het is daarbij niet per se noodzakelijk dat al het niveau bereikt is waarop eigen geestelijke waarnemingen optreden. Het kan zijn dat de spiritualist inziet dat zijn eigen denken een geestelijke realiteit is. Van een bewust te hanteren bovenzinnelijk waarnemingsvermogen, waarmee andere geestelijke wezens onmiddellijk te ervaren zijn, hoeft dan nog geen sprake te zijn. Een oprecht *streven* naar geestelijke verheffing kan volstaan. Wel is het zo dat het spiritualisme zijn hoogste vervulling pas kan bereiken vanuit het vermogen tot het direct en zelfstandig waarnemen van de werelden van de geest. Dat is het geval wanneer een spiritualist een *ingewijde* is.

De innerlijke verheffing die de spiritualist nastreeft zal uiteindelijk zijn vruchten kunnen afwerpen in hogere kennis van zichzelf en van de wereld. Om te beginnen zal hij zijn eigen bestaan in een hoger perspectief kunnen plaatsen. Vanuit een verdieping van zijn herinneringsvermogen zal hij zicht kunnen krijgen op de oorsprong van zijn eigen geestelijk wezen en door kunnen dringen tot ware zelfkennis. Met de ontdekking van de specifieke oriëntatie van het eigenlijke zelf gaat het perspectief op het verleden over in een toekomstperspectief, waarin de goddelijke bestemming zichtbaar kan worden. Op een nog hoger niveau kan op vergelijkbare wijze begrip verkregen worden voor de oorsprong en bestemming van de kosmos. Vanuit een wereldgeheugen kan men terugzien op de wordingsgeschiedenis van de mens en wereld en op de rol die geestelijke machten

Vooronderstellingen

Ziegler legt uit dat er bepaalde vooronderstellingen ten grondslag liggen aan de vragen en gehanteerde begrippen: 1) men kan iets doen of niet doen: dat is een vrijheid in het handelen. 2) de bepaling van het *doel* van het handelen, het begrip ervan, gaat daaraan vooraf.

Hoe verhoud ik me nu tot de keuzemogelijkheden? Vóórdat men kiest is men vrij, maar na de keuze is men gebonden. Bij de keuzevrijheid gaat het om het kiezen uit verschillende doelen: neem ik me A voor of B of C? Is het kiezen tussen ideeën, handelingen of werkmethoden niet heel verschillend? Nee, niet principieel, wel is het zo dat ze qua tijdsvolgorde na elkaar komen. Zo kan ik mij ten doel zijn stellen om speculaas te eten. Niemand dwingt me dat te doen. Uiterlijk is er geen dwang en innerlijk doorgaans ook niet, tenzij ik me in de situatie bevind van een overheersende snoepzucht. De keuzevrijheid veronderstelt dus een bevrijding van alle dwingende aspecten. Als we ons niet vrijmaken van conventies en andere (dwingende) gewoonten dan is een vrije keuze niet mogelijk. Handelend vanuit de conventie treedt het vrijheidsprobleem niet eens op: doe zoals het hoort! Maar als ik vrij wil kiezen, dien ik me niet gedwongen te voelen en dien ik ook in te zien dat een werkelijk vrije keuze mogelijk is.

Maar maken we niet 'toevallig' een keuze voor A, B of C? Is het begrip keuzevrijheid niet een lege huls? Dat zou het geval zijn als onze keuzen hetzelfde 'toevalskarakter' hadden als moleculen die kriskras door de ruimte vliegen. Maar worden we eigenlijk gestuurd om voor A, B of C te kiezen? Nee, men hoeft zich door niets gedwongen te voelen: de bevrijding van dwang is echter niet alles, er is nog méér: *ik* kan sturen in de situatie van keuzevrijheid: *ik* kan kiezen en bepalen!

En dit is wezenlijk een stap vooruit: er is dus een instantie (ik) die één doel oppakt: A, B of C! De keuze, het besluit is geen toeval meer. Op grond van onze vooronderstellingen kan er geen dwang zijn, het is een vrije handeling. Wat het keuzevraagstuk betreft, moeten we wel een onderscheid maken tussen de keuze van een *doel* en de keuze van de *realisatie* ervan: er zijn vele wegen om een doel te bereiken, ook daarin kunnen we vrij kiezen. Er is daarbij geen sprake van uiterlijke dwang, hoogstens kan men dan zeggen dat men zichzelf 'dwingt' om zich aan een gegeven keuze te houden, om een eenmaal ingeslagen richting te blijven volgen.

Ziegler geeft aan dat er twee categorieën zijn waardoor dwang kan optreden: 1) door de inhoud van het doel en 2) door de beperkingen die opgelegd worden door mijn verhoudingen met anderen dan wel door mijn

DE IDEE VAN DE VRIJHEID
verslag van een seminar met Renatus Ziegler
gehouden op 15-16 oktober 1994 in Driebergen
door Fred van der Vleuten

Voor de derde keer heeft de ledengroep filosofie - antroposofie een beroep kunnen doen op Renatus Ziegler om gedurende een weekend gesprekken te leiden over thema's die in de groep in behandeling zijn. In 1989 ging het over de verhouding van filosofie en antroposofie. Het weekend in 1992 stond in het teken van «Wahrheit und Wissenschaft». Dit keer was het onderwerp de idee van de vrijheid in aansluiting op de studie die de groep begonnen is van de «Filosofie van de vrijheid».

De idee van de vrijheid

In zijn openingswoord brengt Pim Blomaard in herinnering dat precies op die dag, 15 oktober, 150 jaar geleden, Nietzsche werd geboren. In zijn latere leven kwam Nietzsche op voor *de vrije geest*. Maar met het verschijnen van het boek *«Filosofie van de vrijheid»* werd pas bereikt waar Nietzsche al naar streefde: de vorming van een *begrip* van de menselijke vrijheid. In het tweede gedeelte van dit werk behandelt Steiner de *werkelijkheid* van de vrijheid. Dit gedeelte begint met hoofdstuk VIII dat de factoren van het leven behandelt. Daarin gaat Steiner in op de drie zielevermogens van de mens - denken, voelen en willen - en hun betekenis voor het menselijk kennen. Het daarop volgende hoofdstuk IX heeft de titel 'De idee van de vrijheid'. Thematisch sluit dit seminar aan op het begin van dit hoofdstuk. Maar eerst wordt zonder boek in een open gesprek ingegaan op de vraag 'Wat is vrijheid?'.

Ziegler knoopt aan bij problemen en vragen die in deze groep leven. In hoeverre ben ik vrij om te denken wat ik wil als ik voor een moeilijk probleem sta dat een optimale oplossing vergt? Is men wel vrij als men zich voegt naar de begrippen van een ander, bijvoorbeeld die van Steiner? In hoeverre is men vrij, als men ziet dat alles al een keer is gedacht, en dat er dus bijna niets nieuws te bedenken valt? Hoe hangt het begrip 'vrijheid' met het begrip 'keuzevrijheid' samen? Ook wordt opgemerkt dat een crisissituatie in een mensenleven vaak het besef versterkt dat men vrij is tot een eigen keuze; dat een keuze niet afgedwongen wordt door de situatie of de omgeving, maar berust op een zelfstandig genomen besluit.

daarin hebben gespeeld. Maar ook hier blijft de blik niet uitsluitend gevestigd op het verleden, maar wijst de intrinsieke oriëntatie ervan naar een door goddelijke instanties voorziene toekomst. Zo kan zich voor de spiritualist het panorama van de geest ontfouwen.

De plaats van het spiritualisme in het jaarverloop

Het dierenriembeeld van de steenbok is in de westerse traditie van de astrologie verbonden met de periode vanaf 21 december tot 21 januari en markeert daarmee het begin van de winter. Op 21 december bereikt de zon haar laagste stand. Het betekent een keerpunt voor de zonnepbeweging: na een periode van daling zal vanaf dat moment de zon weer geleidelijk aan hoogte winnen. Men spreekt ook wel van de *winterzonnewende*. Ook aan het begin van de zomer is er van een wending sprake in het zonneverloop als namelijk de zon haar hoogste punt heeft bereikt. In beide gevallen spreekt men van een *solstitium*, hetgeen stilstand van de zon betekent.

Het begin van de winter ligt precies in het midden van de duistere helft van het jaar, de tijd waarin de nacht langer is dan de dag. De natuur ligt er stil en verlaten bij. De levendige kleurenpracht van de zomer heeft plaatsgemaakt voor de doodse, donkere aanblik van kale bomen en struiken. De natuur heeft zich tijdelijk teruggetrokken in afwachting van de terugkeer van de zon. Ook de mens is in deze periode meer dan anders op zichzelf aangewezen. Waar de zomer vooral uitnodigde tot de overgave aan de sensaties van licht en warmte en daarmee een sterk appel deed op het waarnemen, brengt de duisternis en de kou van de winter ons gemakkelijk in een sfeer van bezinning, waarin het accent komt te liggen op *innerlijke activiteit*. Het actieve denken kan in deze tijd sterk tot ontwikkeling komen. Daarmee sluit deze tijd van het jaar goed aan bij de aard van het spiritualisme. Dankzij innerlijke activiteit kan de mens zich immers verheffen tot de geest. Deze verhoogde waakzaamheid kan een wending inluiden, waarin de mens zijn bestaan leert bezien vanuit hogere gezichtspunten, zoals het ook voor de zon een keerpunt betekent om aan een nieuwe opgang te beginnen.

Steiner heeft er meermalen op gewezen dat de winter ook voor de natuur zelf een tijd betekent van *verhoogde waakzaamheid*. De in de natuur werkzame geestelijke wezens vervullen in de zomer hun activiteiten in een bewustzijnstoestand die te vergelijken is met de slaap, terwijl zij in de winter juist hun wakend bestaan doormaken. Dan herinneren zij zich hun scheppende bezigheden van de zomer en bereiden zij zich voor op hun toekomstige opgaven op aarde.

Het beeld van de steenbok

De steenbok is een dier dat met grote behendigheid steile rotspartijen beklimt. Eenzaam kiest hij zijn weg omhoog. Met ware doodsverachting loopt hij over smalle richels langs vervaarlijke afgronden. Eén verkeerde beweging kan hem fataal zijn, maar als een waar evenwichtskunstenaar bereikt hij, soms nog na adembenemende sprongen, zijn doel: daar komt hij triomfantelijk te voorschijn op een vooruitgeschoven rotsmassief, de kop met zijn gewelfde horens trots achter in de nek stekend.

De steenbok getuigt van de drang en het vermogen om zich te verheffen in een rotsgebergte. Zo getuigt de spiritualist van de wil om zich te verheffen tot de toppen van de geestelijke Olympos. Net zo als de steenbok eenzaam zijn weg omhoog gaat, is ook de spiritualist in zijn beklimming voor het uitzetten en begaan van zijn pad uiteindelijk aangewezen op zichzelf. Zelfkennis en zelfbeheersing zijn onmisbare bestanddelen voor het veroveren van hemelse vergezichten.

Op veel afbeeldingen van de dierenriem is het onderlichaam van de steenbok op wonderlijke wijze weergegeven: soms als vissestaart, soms in de vorm van een spiraalvormige schelp. De steenbok moet zich als het ware ontworstelen aan het water om door te dringen tot de sferen van de lucht. Veelal kan het beeld van het water worden opgevat als aanduiding voor de zielewereld, terwijl de lucht het element is dat in verband kan worden gebracht met het gebied van het geestelijke¹. De kunstenaar lijkt op die manier te willen benadrukken dat de oriëntatie op het hogere voor dit dierenriembeeld centraal staat. Deze oriëntatie op de geest vergt dat de ziel zelf een harmonische ordening heeft. Zo kan het beeld van de spiraalvormige schelp in deze zienswijze worden begrepen als het zielehulsel dat de geschikte behuizing is voor de verheffing tot de geest.

Spiritualisme in de kring der wereldbeschouwingen

Hoe verhoudt het spiritualisme zich tot de overige wereldbeschouwingen? Bij de uitwerking van het spiritualisme is de verhouding tot de tegenoverliggende wereldbeschouwing, namelijk het *materialisme* (in het teken van de *kreeft*) reeds uitgebreid aan bod gekomen. We willen hier nog ingaan op de relatie met de naburige wereldbeschouwingen. Verder

Deze algemene noodzaak is niet op te vatten als dwang, want de gevolgen zelf bepalen niet het motief. Ook de vrije motiefforming van dit streven naar post-existentie is *volledig autonoom* en *niet dwangmatig*. Uit de noodzaak tot een volgende incarnatie volgt dus niet noodzakelijk een dwang daartoe.

In het betoog is het ik te voorschijn gekomen als wezenlijke krachtbron, dat zich ontwikkelt naar meer bewustzijn omtrent zichzelf en de wereld, daarbij ondersteund door de gegevens die het (bij herhaling) aantreft in de wereld, hetgeen tegelijkertijd de noodzakelijkheid in het zicht bracht van meerdere existentieën, zowel voorafgaande als volgende op dit bestaan.

Zoals in de wiskunde het bewijs van een stelling vaak wordt afgesloten met q.e.d., hetgeen staat voor: quod erat demonstrandum, Latijns voor: wat te bewijzen was, zo eindigde Renatus Ziegler zijn lezing met een speelse variant hierop: *quod erat demonstrandum: renatus sum*. Wat te bewijzen was: ik ben wedergeboren (of is het: ik ben Renatus?).

¹ Zo is spiritualisme afgeleid van het Latijnse woord *spiritus*, met als mogelijke betekenissen onder meer het blazen van de wind, adem en lucht *en* geest.

- 3) Het probleem van de fysieke pre-existentie.
 - a) Zijn we reeds eerder geïncarneerd geweest?
 Het belangrijkste gegeven van een incarnatie is dat het ons in de gelegenheid stelt vermogens op te doen aan de hand van onze lichamelijke en zielsmatige gesteldheid in een gegeven wereld. De gesteldheid van lichaam en ziel is zeer divers: hoe iemand zich bijvoorbeeld verhoudt tot de drie voornaamste zielevermogens - denken, voelen en willen - is zeer verschillend. Aan de andere kant zijn de vaardigheden die vereist zijn in de verschillende levensgebieden in de wereld eveneens zeer divers. Wanneer we nu beseffen dat voor de praktische ontwikkeling van vermogens *het principe van de herhaling* essentieel is, dan is het aannemelijk dat er sprake moet zijn van eerdere aanknopingspunten. De één blijkt op een bepaald terrein veel gemakkelijker een vermogen tot ontwikkeling te brengen dan de ander. Natuurlijke talenten die niet het resultaat zijn van de huidige incarnatie moeten echter in een eerdere vergelijkbare situatie zijn ontwikkeld. De diversiteit van vermogens en ontwikkelingsmogelijkheden die we aantreffen is hiermee te begrijpen. *Het is een denk-noodzakelijkheid dat het principe van de herhaling hierbij de grenzen van een éénmalige incarnatie overschrijdt.* Ook het vermogen van de denk-intuïtie zelf, dat in de tegenwoordige tijd iedereen gegeven is, moet als vrucht worden opgevat van voorgaande levens.
 - b) Tast deze pre-existentie onze vrijheid aan?
 Herhaling in ervaringssituaties zorgt voor steeds meer en gemakkelijkere aanknopingspunten. Daardoor kan de beschikbaarheid van het eigen kracht-potentieel voor het ik toenemen. Kan gezegd worden dat het geheel van vermogens daarbij een dwang uitoefent? Dat geldt niet voor de *vorming* van motieven. Want daarin zie je juist af van elke concreet gegeven situatie, je abstraheert van al het gegevene, van alle reële mogelijkheden en beperkingen. Wel is sprake van een invloed van gegeven (on)vermogens waar het gaat om de verwerking van een motief.
- 4) Het probleem van de fysieke post-existentie.
 - a) Is er een noodzaak tot reïncarnatie in een volgend leven?
 De *noodzaak* hiervan kunnen we afleiden uit het streven naar bewustzijn over de gevolgen van ons handelen. Wil iemand handelen vanuit een allesomvattend inzicht in wat hij teweeg brengt dan zal hij - gegeven het beperkte inzicht hierin in zijn huidige bestaan - de consequenties van zijn gedrag na afloop willen overzien en willen verdisconteren.
 - b) Is deze noodzaak dwingend?

willen we nog wijzen op een samenhang met de wereldbeschouwingen die "haaks" op het spiritualisme staan.



De steenbok
 Detail van een dierenriem uit:
 «Les Très Riches Heures du Duc de Berry» (begin 15e eeuw)

De aangrenzende wereldbeschouwingen zijn die van het *monadisme* (in het teken van *boogschutter*) en het *pneumatisme* (in het teken van de *waterman*). Volgen we het jaarverloop is het monadisme de wereldbeschouwing die aan het spiritualisme voorafgaat. In overeenstemming met de spiritualist keert ook de monadist zich tegen de materialistische denkwijze en verzet hij zich tegen de gedachte dat de wereld opgebouwd is uit eenheden van uiterlijke stof. Dit doet namelijk geen recht aan de fenomenen van het innerlijk. Zo wordt een mens innerlijk vervuld door bijvoorbeeld voorstellingen en strevingen. Het is de monadist duidelijk dat deze in hun eigen hoedanigheid moeten worden erkend. Daarom onderscheidt hij in zijn wereldbeeld zelfstandige eenheden met innerlijke kwaliteiten. Deze worden *monaden* genoemd (naar het Griekse woord voor

eenheid). Zo zijn de monaden van Leibniz in het bezit van voorstellingsvermogen en streefvermogen. Er zijn vele monaden en ze verschillen van elkaar door de mate van helderheid van hun voorstellingen. Sommige monaden verkeren in een soort droomtoestand, terwijl andere in staat zijn tot wakkere voorstellingen. Door hun streefvermogen is een monade bovendien op te vatten als dynamische eenheid, als middelpunt van kracht, dat zijn werking openbaart in de buitenwereld. Hiermee voorzagt Leibniz in een model van de werkelijkheid, dat aan de ene kant door zijn dynamische aspect bruikbaar was voor de natuurwetenschap, maar aan de andere kant ook tegemoet kwam aan geestelijke, innerlijke aspecten van de werkelijkheid.

Toch blijft dit model een abstractie vergeleken met het concreet geestelijke dat de spiritualist nastreeft. Monaden zijn nog geen geestelijke wezens, maar hoogstens een beperkt aftreksel ervan. Een zeer opvallende eigenaardigheid en éézijdigheid in de monadenleer van Leibniz is dat er van een werkelijk contact tussen de monaden geen sprake is. Zoals Leibniz het uitdrukt: *monaden hebben geen vensters*. Wel is het zo dat er sprake is van een onderlinge afstemming tussen de monaden, waardoor het lijkt alsof monaden elkaar kunnen beïnvloeden. Maar van een echte invloed is geen sprake, de monaden zijn volkomen van elkaar geïsoleerde eenheden. Dat het lijkt alsof verschillende monaden op elkaar reageren moet worden toegeschreven aan de hoogste monade, namelijk God. Hij heeft de verschillende monaden zo op elkaar afgestemd dat ze elk afzonderlijk voorstellingen hebben die op ieder moment volledig op elkaar aansluiten en met elkaar in overeenstemming zijn. Daarmee komen de monaden van Leibniz ondanks hun innerlijke kwaliteiten toch in een gefixeerd uiterlijk stramien te staan. Het zijn geen geestelijke wezens in de ware zin. Steiner typeert het monadisme dan ook als *abstract spiritualisme*.

Aan de andere kant gaat het spiritualisme over in het pneumatisme. Ook het pneumatisme staat volop in het teken van de geest. Kenmerkend voor het pneumatisme is dat het geestelijke hier vooral als *eenheid*, als *totaliteit* wordt opgevat. Bij het pneumatisme vinden we daarom geen opsomming van geestelijke wezens, maar al het geestelijke wordt hier samengevat in één wezen. Mens en wereld vinden hun oorsprong in dit wezen, en maken onderdeel uit van dit wezen. Ter nadere uitleg van deze overgang gebruikt Steiner het beeld van een zwerm vogels. Waar de spiritualist een beschrijving zal willen geven van iedere vogel afzonderlijk, volstaat de pneumatist met het benoemen van de vogelzwerm als één geheel. Een dergelijk standpunt komt vaak neer op een *pantheïstisch wereldbeeld*: alles en ieder-

lijk van mijn eigen (on)vermogens en de materiële eigenschappen die in de context van de handeling een rol spelen. Maar deze beperken niet je vrijheid, want ze zijn niet bepalend voor je motief. Of het je al dan niet lukt om een motief te verwerkelijken raakt niet aan de kern van de vrijheid. Het drukt wel uit in welke mate je beschikt over zelfkennis en wereldkennis, hetgeen een bewustzijnsprobleem is en geen vrijheidsprobleem.

vi) De gevolgen van een handeling is men zich meestal niet zo bewust als het motief tot handelen. De meeste gevolgen zijn ook moeilijk in te schatten. Deze gevolgen zijn wel achteraf te beoordelen. Het zijn gevolgen met betrekking tot jezelf en met betrekking tot de wereld buiten je. Ook dit vraagt om het ontwikkelen van meer bewustzijn. Er is echter vooralsnog sprake van een groot verschil tussen enerzijds het *omvattende* bewustzijn in de motiefvorming ten aanzien van hoe en wat te doen is en het *beperkte* bewustzijn ten aanzien van de gevolgen van ons handelen. De situatie van een vrij mens is dat hij met het volle bewustzijn dingen wil, waarvan hij de gevolgen toch maar ten dele kan overzien. Dit brengt voor hem de opgave met zich mee om ook deze gevolgen, al is het achteraf, onder ogen te willen zien en te leren kennen, zodat deze kennisverruiming te pas komt in de vorming van nieuwe motieven of de uitvoering van bestaande motieven.

De problemen van de idee van reïncarnatie

Keren we nu terug tot de eerder opgeworpen vragen die verbonden zijn met de gedachte van reïncarnatie. Welke consequenties zijn uit de voorgaande beschouwingen te trekken in relatie tot de vier in de inleiding onderkende deelproblemen van de idee van reïncarnatie?

- 1) Bij een incarnatie openbaart zich een wezen in het medium van de lichamelijke. Dit wezen kunnen we als *ons ik* ervaren enerzijds in het denken (bij het vatten van motieven voor ons handelen) en anderzijds, maar minder sterk, bij het handelen in de wereld zelf. Aanknopingspunten tot de activiteit van het ik worden gevormd door de wereld om ons heen en de eigen lichamelijke en zielsmatige constitutie. Daarmee kunnen we aanknopen aan ons verleden.
- 2) Dit ik-wezen is *onafhankelijk van ontstaan en vergaan*, zowel opgevat als wetmatigheid, alsook als bron van kracht. Het ik is een concrete eenheid van eeuwige wetmatigheid en krachtpotentie. Dus:
 - a) het ik bestond al vóór de geboorte en
 - b) zal ook voortbestaan na de dood.

Ook van het ik als zodanig geldt dat het een wetmatigheid is met het karakter van innerlijke noodzakelijkheid, onveranderbaarheid en onveranderlijkheid. Maar er zijn door de tijd heen wel degelijk verschillen te constateren in de mate van intensiteit waarin het ik werkzaam is: op sommige momenten is het ik sterker werkzaam dan op ander momenten. Dat is een veranderlijk gegeven, het neemt toe en het neemt af. Waaraan moeten deze veranderingen worden toegeschreven? Een super-ik? We hebben er geen aanwijzing voor vanuit de ervaring van het denken zelf. Het sterker of zwakker werkzaam zijn van het ik ligt niet zozeer aan de krachtpotentie van het ik zelf - deze vormt een duurzaam gegeven - maar aan ons vermogen om deze krachtpotentie te verwerkelijken, oftewel aan de mate waarin het ons lukt om deze potentie beschikbaar te hebben voor ons bewustzijn. Door ons denken te oefenen versterken we niet de kracht zelf, maar de mate van beschikbaarheid ervan. Dit is ook de kern van elke positieve ontwikkeling van de mens: het kan altijd worden opgevat als de verruiming van de beschikbaarheid voor het ik om haar mogelijkheden te verwerkelijken. Met betrekking tot het denken is het herhaaldelijk activeren van je denken een methode om het bewustzijn van het actuele denken te verruimen (denkscholing). Hoe meer je actief denkt, hoe meer bewustzijn je verkrijgt over het proces dat je daarin voltrekt, en hoe meer beschikbaarheid er dan ontstaat over de kracht die aan dit denken ten grondslag ligt.

v) De mens is echter niet alleen denkend actief. Het menselijk handelen omvat meer dan alleen het denken. Bij al het overige handelen moeten we onderscheiden tussen het vormen van het motief voor een handeling en de verwerkelijking van dat motief. In de *«Filosofie van de vrijheid»* wordt de vrij handelende mens gekarakteriseerd door een motiefvormingsproces dat onafhankelijk is van welke zintuiglijke waarneming dan ook. Dit proces speelt zich namelijk af in het zuivere denken. Kenmerkend voor het motiefkarakter hierbij is dat dit proces valt onder de intentie om hetgeen gedacht wordt niet alleen bij een gedachte te laten, maar ook te verwerkelijken. Er is pas sprake van een echt motief als datgene wat men voor ogen heeft, ingebed is in een praktische oriëntatie op de buitenwereld. Een handeling is dan vrij, indien er in actuele zin een motief mee verbonden is en de handeling volledig uitdrukking is van dat motief.

Bij de uitvoering van de handeling zelf spelen doorgaans ook onbewuste factoren een rol: als ik mijn hand opsteek vanuit het motief mijn hand op te willen steken, ben ik mij eigenlijk niet bewust hoe dat precies in zijn werk gaat. De uitvoerbaarheid van de handeling is natuurlijk ook afhanke-

een maakt deel uit van één alomvattend goddelijk wezen. De schepping wordt dan als één met de schepper gezien.

Het spiritualisme kan ook in verband gebracht worden met de wereldschouwingen die een kwartcirkel verderop liggen, waarvan de positie dus haaks staan op die van het spiritualisme. Dat zijn namelijk het *idealisme* (in het teken van de *ram*) en het *realisme* (in het teken van de *weegschaal*). De samenhang waar we op willen wijzen richt zich op het tijdsaspect. Het idealisme wordt sterk beheerst door een toekomstgerichtheid, het gaat om datgene wat nog niet is, maar *moet zijn, zal zijn*. Het realisme daarentegen houdt zich strikt aan datgene *wat is en is geweest*. Alleen dat wat zich reeds zintuiglijk bewezen heeft, telt. Hier is de blik voornamelijk op het verleden gericht, op datgene wat reeds tot verschijning is gekomen. Het is opvallend dat het spiritualisme ten aanzien van deze wereldbeschouwingen eigenlijk een scharnierende middenpositie inneemt. Het spiritualisme streeft namelijk naar een innerlijk present hebben van het geestelijk gehalte van de werkelijkheid, dat wil zeggen naar een *tegenwoordigheid van geest*. Deze bezinning op de geest vergt dat men zowel de oorsprong van iets onderzoekt als ook dat men zich buigt over de vraag hoe iets zich verder kan ontwikkelen vanuit zijn wezenlijk oriëntatie. Het leidt tot een volledig perspectief in de tijd, verleden en toekomst omvattend. Zo kan het spiritualisme als de verbindende schakel worden gezien die het gegeven verleden op passende wijze kan doen overgaan in een nieuwe toekomst. Steiner lijkt op deze samenhang te wijzen in de spreuk die hij heeft gewijd aan de stemming van de steenbok. Deze spreuk wordt in het laatste onderdeel toegelicht.

Welke zielestemming is thuis in het spiritualisme?

Naast de twaalf wereldbeschouwingen heeft Rudolf Steiner ook een beschrijving gegeven van een zevental zogenoemde wereldbeschouwingsstemmingen. Zo'n wereldbeschouwingsstemming vertegenwoordigt een typische zielestemming: een karakteristieke wijze waarop iemand als innerlijk wezen zich kan verhouden tot de werkelijkheid. Deze zieletypen heeft hij in samenhang gebracht met de verschillende planeetsferen. In beginsel kan een wereldbeschouwing gepaard gaan met elk van de gegeven stemmingen, maar niet iedere combinatie vormt een even harmonische eenheid. Volgens Steiner kan een bepaalde stemming zozeer verbonden zijn met een wereldbeschouwing dat je kunt zeggen dat zij erin thuishoort. Als voorbeeld hiervan noemt hij de stemming van de *gnosis* (in samenhang met de planeetsfeer van *Saturnus*), deze past namelijk het best bij het *spiritualisme*.

Rudolf Steiner beschrijft de stemming van de gnosis als volgt: "Men is gnosticus, wanneer men erop gericht is om niet door de zintuigen of iets dergelijks, maar door bepaalde in de ziel zelf liggende kenvermogens de dingen in de wereld te leren kennen. Men kan gnosticus zijn en bijvoorbeeld een bepaalde neiging hebben om zich door het geestelijke dierenriemtekens te laten beschijnen dat we hier als spiritualisme hebben gekenschetst. Dan zal men in zijn gnostiek heel diep de samenhangen van de geestelijke werelden kunnen belichten."

Een gnosticus is geneigd tot vorsende diepzinnigheid. Met behulp van zijn innerlijke kenniskrachten wil hij actief doordringen tot het wezen der dingen. In de zielegesteldheid van de gnosticus domineert de innerlijke wereld vanuit een actieve betrokkenheid. Vanuit zijn innerlijke beschouwing streeft hij ernaar om de diepere grond van een bepaalde werkelijkheid te leren kennen. Deze diepere gronden vinden uiteindelijk hun oorsprong in de werelden van de geest: de spiritualist ontmoet in de gnosticus zijn ware bondgenoot.

Welke aristotelische categorie hoort bij het spiritualisme?

Heeft het spiritualisme een bijzondere verwantschap met één van de aristotelische categorieën? Rudolf Steiner heeft in enkele voordrachten duidelijk gemaakt dat de tien categorieën van Aristoteles op te vatten zijn als een kosmisch alfabet. Het zal de kunst van de toekomst zijn om te leren lezen in dit kosmische schrift. Een onderzoek naar de eventuele samenhang met het kosmische krachtenveld van de dierenriem ligt voor de hand. Hoe pakt deze mogelijke samenhang uit voor het spiritualisme als wereldbeschouwing van de steenbok?

Sigismund von Gleich¹ en Günther Schubert² noemen als passende categorie die van de *ligging* of *situatie* (Grieks: *keisthai*; Latijn: *situs*). Aristoteles geeft als voorbeelden van deze categorie: liggend, zittend. Deze voorbeelden zijn ontleend aan mogelijke lichaamshoudingen. Deze kunnen we aanvullen met bijvoorbeeld: staand, gebogen, gebukt, geknield. In deze specifieke betekenis is het verband met het spiritualisme en het dierenriembeeld van de steenbok nog niet duidelijk. Bij Schubert vinden we geen nadere toelichting. Von Gleich plaatst de categorie ligging in ruimer

¹ S. von Gleich *«Die Wahrheit als Gesamtumfang aller Weltansichten»*, Mellinger Verlag 1957.

² G. Schubert *«Die Kategorien des Aristoteles»*, in *«Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe»*, Nr. 29.

Is de denkactiviteit beëindigd dan blijven de daaraan opgedane ervaringen over en die verschijnen ons weer als gegevenheden. Deze ervaringen kunnen dan weer worden overdacht. Maar als gegevenheden hebben ze niet meer de eigenschappen van het zuiver gedachte, namelijk de noodzakelijkheid, onveranderbaarheid en onveranderlijkheid. Om deze eigenschappen weer present te hebben is het nodig om ze weer actueel te doordenken. Wat zorgt ervoor dat dergelijke *restanten van het denken* na het denken beschikbaar komen? We doen dat niet zelf en het is ook niet in het denken te ervaren. Ook deze denkresiduen moeten worden toegeschreven aan de lichamelijke en zielsmatige constitutie. Deze denk-producten kunnen de aanleiding zijn om met een nieuwe denk-act bij een vorige denk-act aan te sluiten. Daar kan best een flinke tijd tussen zitten, want deze restervaringen vallen namelijk binnen het domein van onze *herinnering*. Dat geldt niet voor de actuele gedachten zelf: deze moeten steeds weer opnieuw innerlijk opgebouwd worden.

Om te komen tot het actieve denken is het nodig dat iets gegeven is dat als zodanig niet zelf in het actieve denken te vinden is, hoewel het er wel in verschijnt (namelijk in de vorm van de denkactiviteit zelf). Binnen het proces van het actieve denken zelf is een aanleiding tot actief denken niet meer nodig. Het is het zichzelf actualiserende ik dat steeds de werk-oorzaak van het denken blijft. Er geldt namelijk dat *ik* denk en niet dat *het* in mij denkt. Er kan dus onderscheid gemaakt worden tussen:

- a) een aanknopingspunt voor het actieve denken (een voorstelling),
- b) de concrete denkact, waarin we het begrip aanschouwen (het denken) en
- c) de werk-oorzaak van het denken die stamt uit ons ik (de denker)

iv) Er is geen sprake van één doorgaande denkact, maar van een telkens zich weer herhalende actualisering van het denken. Hoe is dat mogelijk? Het actuele denken is alleen relevant voor het individu dat denkt: alleen het individu zelf ervaart het als *zijn* denken, en wel op grond van *zijn* denkact. Het eigen denken verloopt echter in verschillende acten. Er is iets nodig dat die acten overstijgt, dat de grond is voor de *continuïteit* in de telkens weer onderbroken acten. Nadat een denkact is verlopen, kunnen we opnieuw instappen in dezelfde denkact. Er bestaat kennelijk een duurzaam vermogen om denkacten tot stand te brengen, een vermogen dat zelf onafhankelijk is van deze acten. Dit is *de blijvende actualiteit van ons ik*, die zich voor ons kan manifesteren in de actualiteit van het denken. Dit ik heeft tenminste de volgende twee eigenschappen:

- het staat als duurzaam gegeven boven de afzonderlijke denk-acten
- het is in staat het denken te actualiseren, zonder dat het zichzelf daarbij verliest, hetgeen wil zeggen dat het los hiervan blijft voortbestaan.

Bij een voorstelling is dat anders. In een voorstelling spelen namelijk altijd elementen een rol die geen wezenlijk bestanddeel zijn van het begrip dat bij die voorstelling hoort. In het cirkel-begrip is alleen sprake van een algemene en vaste verhouding tussen zekere elementen, maar bij een cirkel-*voorstelling* treedt een concretisering op van die elementen (een specifiek middelpunt, een specifieke straal). Een cirkel-voorstelling kun je wijzigen, het cirkel-begrip niet. Denken we het cirkel-begrip dan is de inhoud direct inzichtelijk. De helderheid van het begrip wordt gevormd door het direct inzien van de innerlijke noodzakelijkheid van de wetmatigheid 'cirkel'. Deze wetmatigheid toont zich zoals zij is. We kunnen deze wetmatigheid niet veranderen. De begripsinhoud blijft zichzelf. De wijze waarop de begripsinhoud is gestructureerd vormt een concreet, specifiek zijn. Dit geldt voor alle begrippen, ongeacht hun inhoud. Alleen in het actuele denken, dus in het actief aanschouwen van denkinhouden, is dit direct te ervaren. Dan ervaart men de innerlijke noodzakelijkheid en het in zich bepaald zijn van de inhouden. De begripsinhouden zijn echter niet alleen onveranderbaar, maar ook onveranderlijk. Ze vormen een eeuwig zijn, verheven boven de mogelijkheid van ontstaan en vergaan. Ook dit laatste aspect is vanuit de eigen ervaring op te doen: er is geen enkele aanleiding om de gedachte te ondersteunen dat begripsinhouden uit zichzelf (moeten) veranderen. De begrippen veranderen niet, hoogstens de opvattingen waarbinnen die begrippen hun plaats krijgen oftewel de wijze waarop de begrippen in een bepaalde tijd benaderd worden.

iii) Hoe komen we ertoe om te gaan denken? Een voorstelling kan de aanleiding zijn om de inhoud ervan te doordenken, en tot het algemene begrip te komen dat zich daarin voordoet. Zo kan de cirkel-voorstelling aanleiding zijn om het cirkel-begrip op de voorgrond te brengen, door het te denken. Het denken heeft een aanleiding nodig. Ons bewustzijn is voor een groot deel gevuld met inhouden die er zijn zonder ons toedoen. Zij vormen de aanleiding tot denken, maar bepalen en veroorzaken niet het denken van een bepaalde gedachte. Ze zijn slechts de aanleiding van zowel de denkactiviteit als de denkinhoud. De wetmatigheid van de cirkel bevindt zich ook niet in de wereld van de aanleidingen. In de eigen denkervaring kunnen we ontdekken dat de denkactiviteit slechts uit mijzelf voortkomt, en door niets anders dan door mijzelf veroorzaakt wordt. Ook is het een denkervaring dat de gedachten uit een ander gebied stammen dan de mij passief gegeven bewustzijnsinhouden. Alles wat zonder toedoen in ons bewustzijn opkomt, kan worden opgevat als iets dat (mede) voortkomt uit de werkzaamheid van de lichamelijke en zielsmatige constitutie van de mens (der menschlichen leiblich-seelischen Organisation).

verband. Hij vat deze op als de bijzondere *levenssituatie* waarin een mens verkeert. Deze kan als afspiegeling gezien worden van de gesteldheid van de *genius* van die mens. Genius betekent het geestelijk wezen dat iemands individualiteit uitmaakt. Genius staat voor de hogere mens in ons, de geestelijke kern van ons wezen. De leer van het *karma* stelt dat de lotsomstandigheden, die iemand aantreft in zijn leven gegrond zijn in de volkomenheden en onvolkomenheden van zijn wezen. Het levenslot geldt als het antwoord van de kosmos op de volmaaktheden en onvolmaaktheden die een mens eigen is.

Ik sluit mij graag aan bij deze keuze, waarbij ik wil aantekenen dat de categorie ligging nog algemener kan worden opgevat en niet beperkt hoeft te blijven tot de situatie van de mens zelf. De leidende vraag voor deze categorie kan zijn: *hoe staat een wezen in de wereld?* Om deze vraag te beantwoorden kan men beginnen met een beschrijving te geven van de betrokken uiterlijke omstandigheden. Zo kan men ingaan op de uiterlijke toestand van het te beschrijven wezen zelf of die van zijn omgeving. Maar deze beschrijving zou een lege huls blijven als niet getracht werd om deze uiterlijke gegevens te relateren aan de innerlijke oriëntatie van dat wezen. Wat is het? Wat wil het? Welke oorsprong en bestemming heeft het? Deze vragen leiden naar het geestelijk gehalte der dingen. Het zijn de vragen aan de hand waarvan de spiritualist zijn weg omhoog zoekt om vanuit de toppen van de geest de wereld te gaan zien in haar eigenlijke tijdsomspannende perspectief.

Enige voorbeelden van spiritualisme

Voordat we ingaan op een aantal kenmerkende voorbeelden van spiritualisme willen we wijzen op een algemene opmerking van Steiner ten aanzien van vertegenwoordigers van wereldbeschouwingen die verbonden zijn met de donkere tijd van het jaar. Vertegenwoordigers van deze veelal meer op het innerlijk gerichte wereldbeschouwingen zijn in hun beschouwingwijze doorgaans beweeglijk: ze zijn ontvankelijk voor andere gezichtspunten en kunnen gemakkelijk de overgang vinden naar een andere wereldbeschouwing. Daarentegen zijn representanten van wereldbeschouwingen uit de lichte tijd van het jaar over het algemeen veel éénkenniger en geneigd star vast te houden aan hun eigen gedachten. De praktische consequentie hiervan is dat vertegenwoordigers van eerstgenoemde categorie vaak in meerdere wereldbeschouwingen te plaatsen zijn.

Als leidraad bij het zoeken naar voorbeelden van spiritualisme staan twee criteria voorop. Iemand getuigt van spiritualisme als hij 1) vervuld is van een streven om zich te verheffen tot het hoogste wezen van de werke-

lijkheid en 2) daarbij getuigt van de drang om binnen het door hem onderkende gebied van de geest te onderscheiden naar min of meer zelfstandige deelwezens, deelgebieden. De laatste voorwaarde is nodig om tot een juiste afbakening te komen met pneumatisme. We beseffen overigens dat er grensgevallen kunnen zijn, waarbij de vraag of een gegeven weeldbeschouwing gezien moet worden als een vorm van spiritualisme of pneumatisme vatbaar is voor discussie.

De filosofie van Plato (427 v. Chr. - 347 v. Chr) is vervuld van een groot spiritueel elan. Om de veranderlijke werkelijkheid om ons heen te begrijpen moeten we de blik opwaarts wenden en ons richten op het rijk van de onveranderlijke, eeuwige ideeën. Deze ideeënwereld heeft een hiërarchische ordening: er zijn hogere en lagere ideeën. Helemaal aan de top van de piramide staat de hoogste idee: de idee van het Goede. De idee van het Goede is zo hoog geplaatst dat Plato ter karakterisering spreekt van "voorbij het zijn". De ideeën vormen de geestelijke oerbeelden van het zijn. Ook als we kennis willen verkrijgen van de zintuiglijke wereld moeten we ons op de ideeënwereld richten. Ook de mens zelf heeft een geestelijke oorsprong. Zo berust ons kenvermogen eigenlijk op datgene wat we ons *herinneren* uit de tijd vóór onze geboorte toen we nog een zuiver geestelijk bestaan doormaakten en nog niet met een lichaam waren verbonden. In de geestelijke wereld hebben we een onbelemmerd zicht op de ideeënwereld: we worden dan niet gehinderd door ons lichaam. Deze blik raakt verduisterd zodra we in ons lichaam terecht komen. Het verlies van het direct contact met de geestelijke wereld vormt een groot gemis voor de mens, ook al is hij zich dat als zodanig doorgaans niet bewust. Dit gemis komt tot uitdrukking in verschillende vormen van verlangen en liefde, die allemaal hun oorsprong vinden in de Eros (Liefde). In het *Symposion* laat Plato de priesteres Diotima een beschrijving geven van de Eros. De Eros wordt een groot 'demon' genoemd, staande tussen god en mens. De inwijdingweg van de Eros kent verschillende stadia. De aspirant begint met het beleven van de schoonheid van het lichamelijke, kan vervolgens opklimmen tot het waarderen van schoonheid der zielen en de schoonheid van wetenschap om tenslotte als hoogtepunt tot de beleving te komen van het Schone als zodanig. Het is een weg die stap voor stap de zintuiglijke wereld achter zich laat om uit te komen in het gebied van het goddelijke. Eros is dus ook de drijvende kracht van het wijsgerig streven naar het Schone en het Goede. In de *Zevende brief* beschrijft Plato hoe het wijsgerige denken kan uitmonden in een toestand van verlichting: "Na lange gemeenschappelijke bemoeienis om de zaak zelf en vanuit het

van de *algemene* wetmatigheid van zich reïncarnerende mensenwezens, dus los van individuele gevallen. Hierbij zijn de wetmatigheden van het karma niet aan de orde, d.w.z. hoe een specifiek handelen zich - qua omstandigheden en vaardigheden - omvormt tot gevolgen in een volgend leven. De genoemde probleemstelling laat vier deelproblemen zien:

- 1) Het probleem van de *incarnatie*. Een incarnatie kan worden opgevat als het in een bepaald medium verschijnen van een (van dit medium te onderscheiden) wezen.
- 2) De vraag naar de *eeuwige existentie van het individuele ik*. Hierbij behoren twee vragen:
 - a) wordt het individuele ik bij de geboorte geschapen (het standpunt van het zogenoemde creationisme) of niet? en
 - b) vergaat het individuele ik met de dood (gaat het daarbij op in een Al-ik of verdwijnt het helemaal) of niet?
- 3) De vraag naar de *individuele fysieke pre-existentie*: zijn we reeds eerder geïncarneerd geweest? Hierbij treden twee deelproblemen op:
 - a) waardoor was reïncarnatie noodzakelijk? en
 - b) welke consequentie heeft dit voor de vrijheid in het huidige leven?
- 4) De vraag naar de *individuele fysieke post-existentie*: zijn er verdere reïncarnaties te verwachten? Bij deze vraag kunnen we ook weer twee deelvragen onderscheiden:
 - a) waarom is een verdere reïncarnatie noodzakelijk? en
 - b) is er sprake van een dwang tot reïncarnatie of geldt reïncarnatie als een geboden mogelijkheid?

Het ligt voor de hand om het onderzoek te starten met het allereerste probleem. Het geïncarneerd-zijn is namelijk een direct gegeven, waarop ons kennen zich rechtstreeks kan richten. De bedoeling is om hieraan noodzakelijke consequenties te verbinden voor de beantwoording van de andere vragen. Daarbij zal eerst worden gewezen op een aantal elementen uit de *«Filosofie van de vrijheid»*, zonder daarop al te diep in te gaan.

Denken en handelen in het licht van de «Filosofie van de vrijheid»

i) In het gebied van de ervaringen van het zelf kan men het *denken* vinden als iets dat zichzelf kan begrijpen. Het denken heeft de mogelijkheid in zich om tot inzicht te komen in zichzelf. Via de denk-ervaring kom je tot het *begrip* van het denken, waarmee inzicht ontstaat in het denken.

ii) Denken we een begrip of idee, dan blijkt dat het zuivere begrip een eigen structuur heeft en niet anders te denken valt dan het gedacht wordt.

In de conferentie over "Idee en werkelijkheid van de vrijheid", georganiseerd door de "Arbeitsgruppe für Philosophie und Psychologie" in de week van Hemelvaart, van 9 mei tot 15 mei 1994 te Dornach, werd op zaterdagavond 14 mei de hieronder weergegeven voordracht gehouden. Deze weergave is niet door de spreker op onjuistheden nagekeken.

Inleiding

Men kan grofweg drie verschillende manieren onderscheiden, waarop in de tegenwoordige tijd met het thema reïncarnatie wordt omgegaan. Er is een groep mensen die er niets van wil weten. Een andere groep richt zich alleen op bepaalde fysieke waarnemingen die ermee kunnen samenhangen, zonder zich af te vragen of het onderwerp niet een bestudering vereist met behulp van bovenzinnelijke waarnemingsvermogens. Tenslotte zijn er mensen die op het gebied van reïncarnatie vele ervaringen opdoen en uitwisselen, zonder dat de begripskant van dit fenomeen voldoende opgehelderd wordt.

Via de antroposofie is het mogelijk om een helder begrip van reïncarnatie te vormen. Men kan onder meer door analogieën een beeld krijgen van de mogelijkheid van reïncarnatie, zoals Steiner dat bijvoorbeeld doet in zijn «*Theosofie*» (GA 9). Daarmee verkrijgt je uiteraard nog geen inzicht in concrete voorbeelden van reïncarnatie. Het denken van de idee van de reïncarnatie is nog niet het ervaren van de werkelijkheid van reïncarnatie, maar het kan wel een bijdrage zijn tot het opdoen van zo'n ervaring.

Steiner ontwikkelde zijn antroposofische inzichten steeds aan de hand van ervaringen. De resultaten van de antroposofie zijn volgens hem qua ideeën eigenlijk al in kiemvorm aanwezig in zijn «*Filosofie van de vrijheid*» (GA 4). Nemen we deze aanwijzing serieus dan betekent dit dat ook de idee van de reïncarnatie impliciet al besloten ligt in de «*Filosofie van de vrijheid*». Het moet er immanent uit kunnen worden ontwikkeld, en wel vanuit ervaringen in het gewone denkbewustzijn, want die vormen de grondslag voor dit werk. Er zal nu worden geprobeerd om de reïncarnatiegedachte als noodzakelijkheid voor het denken aannemelijk te maken.

De probleemstelling is dus als volgt: de denknoodzakelijkheid aantonen

samenleven ontstaat zij plotseling in de ziel - zoals een door een vonk vuur ontstoken licht - en voedt vanaf dat moment zichzelf".

Aan de hand van de Timaeus kunnen we ons een verdere voorstelling vormen van Plato's gedachten over de inhoud van de hogere, goddelijke werkelijkheid. In sterk mythologisch gekleurde beelden wordt daarin de schepping van de wereld beschreven. Het hoogste beginsel krijgt gestalte in de Demiurg. Dit is de bouwmeester die de zichtbare wereld schept naar voorbeeld van de ideeën. De schepping verloopt als volgt. Eerst wordt vanuit een mengsel van tegenstrijdige elementen een Wereldziel gevormd. Daarna wordt het wereldlichaam in de wereldziel geplaatst, zodat de wereldziel deze kan doordringen en beheersen. Dan schept de Demiurg de sterrenzielen - door Plato "zichtbare" goden genoemd - en tenslotte vormt hij van hetzelfde mengsel nog mensenzielen. Hou verhoudt zich de Demiurg tot de hoogste idee, de idee van het Goede? De idee van het Goede beschrijft Plato als *voorbij het zijn*. De Demiurg doet zich echter voor als een beginsel dat te plaatsen is op het niveau van het niet-zintuiglijke, intelligibele (d.w.z. optredend in de sfeer van het denken). Het lijkt er dus op dat we in de idee van Goede een hoger beginsel moeten zien dan dat van de Demiurg.¹ Plato's gedachten over de werelden van de geest vormen nog geen hecht systeem, maar hij heeft indringend de aandacht gevestigd op de hogere dimensie van de werkelijkheid en is ook tot een zekere differentiatie gekomen van het gebied van het geestelijke en we kunnen in hem daarom één van de belangrijkste wegbereiders van het spiritualisme zien.

Het Platoonse denken wordt in een meer uitgesproken religieus kader voortgezet in het zogenaamde *midden-platonisme* (1^e eeuw v. Chr - 2^e eeuw n. Chr).² Dit brengt een aantal belangrijke gevolgen met zich mee voor de ontwikkeling van een spiritualistische beschouwingwijze. De hoogste idee in de ideeënwereld, de idee van het Goede, wordt expliciet gelijkgesteld met God. De overige ideeën of oerbeelden worden opgevat als gedachten in de geest Gods. Deze oerbeelden worden daarbij als oorzaken opgevat voor de zintuiglijke wereld. Bovendien wordt God als hoogste geest en als eerste beginsel aan het hoofd gesteld van een *hiërarchie van wezens*, die dienst doen als intermediaire instanties tussen God en de zintuiglijke wereld. Tegelijk met het onderkennen van deze bemiddelende wezens begint men des te sterker de afstand tot God te ervaren. God

¹ C.J. de Vogel, «*Plato*», Wereldvenster, Baarn.

² A.H. Armstrong «*An introduction to ancient philosophy*», Methuen & Co LTD, Londen.

bevindt zich op zo'n grote hoogte dat van een direct contact tussen hem en de materiële werkelijkheid geen sprake kan zijn. Ook in de ziel wordt het goddelijke doorgaans niet in directe vorm beleefd. Slechts nog bij wijze van uitzondering, namelijk in een toestand van verlichting, kan zich het goddelijke in de mens onmiddellijk manifesteren. Over de aard van de hiërarchie wordt verschillende gedacht. *Numenius* onderscheidt drie principes, namelijk de Eerste Geest van God, de Tweede Geest van God en de Wereldziel. Hierbij stelt hij pas de Tweede Geest gelijk aan de Demiurg van Plato. God in de zin van Eerste Geest staat dus boven de Demiurg als een wezen dat ver verheven is boven ieder uiterlijke activiteit. Bij andere schrijvers worden hieraan nog goden uit de mythologie, goddelijke hemellichamen en demonen als tussenwezens toegevoegd.

De in Alexandrië werkzame Jood *Philo* (ca. 25 v. Chr. - 40 n. Chr.) werd sterk beïnvloed door de Griekse cultuur en de Platoonse traditie. Het Joodse denken stelt dat er één God is die de schepper is van de wereld. Philo tracht dit monotheïsme echter te verenigen met het concept van bemiddelende tussenwezens. God blijft de schepper en bestierder van het al, maar hij is zo ver boven ons verheven dat hij zijn scheppende en leidende werkzaamheid uitvoert via bemiddelende machten. Vaak verwijst Philo daarbij naar één grote intermediair, namelijk *de Logos*. Deze Logos stelt hij onder meer gelijk aan de Platoonse ideeënwereld, gezien als goddelijke blauwdruk voor de wereld, maar hij noemt de Logos ook wel *Gods Zoon*. Voor God is de Logos een instrument voor de schepping, voor de mens vertegenwoordigt het de mogelijkheid om zich tot God te verheffen. Philo onderkent de mogelijkheid om tot directe kennis te komen van het goddelijke, via een vorm van mystieke vereniging. In het hoogste deel van de ziel, de intelligentie (het denkvermogen) draagt de mens namelijk het beeld van God: God heeft een deel van zijn goddelijke substantie, zijn *pneuma* (Grieks voor adem, geest) doen uitgaan naar de mens. Door middel van het geestelijk deel van de mens kan de Godheid zich rechtstreeks tegenwoordig stellen. Dit moet als een goddelijke genade worden beschouwd, maar daarvoor moet de ziel eerst een voldoende mate van zuiverheid hebben bereikt.

Omstreeks het begin van de jaartelling trad in Alexandrië een stroming naar voren die bekend staat als de *gnosis*. Dezelfde naam wordt door Steiner gebruikt voor de wereldbeschouwingsstemming die zo goed aansluit bij het spiritualisme. Dit wijst op een bepaalde verwantschap, maar deze overeenkomst in naamgeving rechtvaardigt nog niet de volledige gelijkstelling van de kwaliteiten van de *gnosis* als beweging en als zielsestemming. Punt van overeenkomst is in iedere geval de opvatting dat de mens via innerlijk ervaring tot hogere kennis kan komen. *Gnosis* betekent

ingedreven het resultaat is van een berekening van het evenwicht tussen hamerdruk en houtweerstand, maar dat is geen berekening die de spijker uitvoert. Dat gebeurt zonder dat er een berekening wordt uitgevoerd. Op dezelfde wijze, aldus Searle, zijn de hersenen geen computer. Zij verrichten hun taak zonder dat er een berekening wordt uitgevoerd. Dat hetzelfde resultaat ook via een berekening zou kunnen worden verkregen, maakt van dit orgaan nog geen computer.

Hoe positief ook over het werk van Searle gedacht kan worden, er zijn een aantal stappen die hij duidelijk (nog) niet zet. «*The rediscovery of the mind*» gaat over het bewustzijn, en dus over de ziel en niet over de geest. Dat er nog een objectieve instantie achter de ziel zou kunnen zijn die zich in een objectief denken openbaart, wordt niet opgemerkt. Het denken als zodanig komt zelfs nauwelijks aan de orde en heeft dezelfde status als het voelen van pijn. Desalniettemin is dit boek zeer waardevol voor ieder die zich een heldere gedachtengang wil veroveren ten aanzien van dat deel van de oprukkende cognitiewetenschap dat de menselijke geest wil terugbrengen tot een machine.

hersenen, zoals water nat is. Het is echter alleen met datzelfde bewustzijn, van binnenuit toegankelijk. De drager van het bewustzijn kan zelf constateren dat hij het heeft. Daarnaast meent Searle dat hij geen enkele probleem heeft om te constateren dat ook andere mensen en ook hogere dieren dit hebben. Bewustzijn staat echter los van gedrag. Defecten in het bewustzijn en normaal gedrag kunnen samengaan, evenals een normaal bewustzijn en een gestoord gedrag. Bewustzijn speelt slechts voor acties op langere termijn een duidelijke rol.

Searle probeert het bewustzijn zijn plaats in de natuur te geven als een natuurlijk biologisch fenomeen. Het is echter niet reduceerbaar. Zoals het geen zin heeft om over het nat zijn van water op moleculair niveau te praten, zo kunnen we ook niet van bewustzijn van de enkele zenuwcel spreken. Het geheel van de hersencellen schept het bewustzijn. Het is daardoor een "emergente" eigenschap. Searle probeert een begin te maken van een wetenschap of fenomenologie van het bewustzijn. Dit moet daartoe vanuit de eerste persoon worden bestudeerd. Hij somt daartoe een aantal eigenschappen op, zoals een beperkt aantal modaliteiten (de zintuigen), intentionaliteit (niet altijd), subjectiviteit e.d. Hij staat lang stil bij het gevoel van vertrouwdheid ("familiarity"). Het feit dat sommige waarnemingen mij vertrouwd voorkomen en andere niet, is typerend voor het bewustzijn.

Na ook nog het onbewuste behandeld te hebben, komt Searle in hoofdstuk 9 bij een kritiek op het cognitieve denken. Dit hoofdstuk, waarin hij fundamenteel probeert af te rekenen met het idee dat de hersenen een computer vormen is zondermeer het hoogtepunt van het boek. Het is ook heel goed afzonderlijk leesbaar voor de wat minder filosofisch geïnteresseerde lezer. De redenering komt er zeer verkort op neer dat de functies van computer en bewustzijn verschillend zijn. Searle wijst er op dat eigenlijk nergens is gedefinieerd wat een computer is. Soms wordt gesteld dat alles wat op een fysisch mechanische wijze werkt (en wat doet dat niet?) als computer dienst zou kunnen doen, mits maar de juiste interpretatie wordt gegeven. Dat kan echter alleen het bewustzijn doen. In een computer is geen enkele instantie aan te wijzen die dat zou kunnen. Hij verwerkt zonder semantiek en zelfs zonder syntax op een mechanisch wetmatige wijze de invoergegevens. Als de uitspraak dat de hersenen een computer zijn en de geest ("mind") het programma is, letterlijk wordt bedoeld, dan moet er ergens een homunculus zijn die de interpretatie verzorgt en is het probleem alleen verschoven. Als de uitspraak meer overdrachtelijk moet worden opgevat, dan is hij leeg, want dan is hij toepasbaar op alles wat zich aan fysische wetten houdt. Men kan wel stellen dat de diepte waarmee de spijker door de hamer het hout wordt

in het Grieks onder meer: het inzien. En het is dan vooral bedoeld in de zin van *hogere inzicht*, inzicht in dingen die voor de meeste mensen nog verborgen zijn. Gnosis is een toestand van verlichting, waarin zich het ik en de wereld in zijn diepste, goddelijke wezen openbaart. Deze innerlijke ervaring moeten we niet opvatten als een vorm van rationele kennis. De innerlijke ervaring van de gnosis gaat juist het gewone intellect te boven. Het is dan nog een probleem apart hoe deze ervaringen aan anderen kunnen worden meegedeeld. En het is kenmerkend voor de gnostici dat zij hun verslag van momenten van innerlijke verlichting bij voorkeur doorbrengen met beelden, mythen en symbolen. De beweging van de gnosis is dus geen zuiver wijsgerige stroming. De hoeveelheid aan onderling verschillende gnostische systemen is overstelpend te noemen. De invloed van de gnosis strekt zich uit tot de hele verdere geschiedenis van de westerse cultuur. We beperken ons hier echter tot de behandeling van een paar exponenten van de gnosis uit de beginperiode.

De bloeitijd van de antieke gnosis valt in de 2^e eeuw na Chr. met vertegenwoordigers als *Basilides* en *Valentinus*. Beiden ontwikkelen zich in in Alexandrië, Valentinus verhuist later naar Rome. Het werk van Basilides sluit qua structuur goed aan bij het midden-platonistische denken. Een belangrijk nieuw gezichtspunt is dat het ontstaan van de wereld niet toegeschreven wordt aan een goddelijke architect die met veel overleg te werk is gegaan, maar als het resultaat wordt gezien van een *uitstroming* vanuit God. Deze uitstroming leidt tot een keten van wezens met verschillende graden van volmaaktheid. Deze opvatting staat bekend als de *emanatieleer* (emanere is Latijns voor uitstromen, ontstaan).

Ook Basilides acht het eerste beginsel ver verheven boven de mens en de wereld, zelfs zozeer dat het kennen ervan als onmogelijk moet worden beschouwd. God valt alleen nog in negatieve termen te beschrijven, bijvoorbeeld als het niet zijnde, of het onuitsprekelijke. In het eerste beginsel is zo een overmaat aanwezig aan schoonheid en aantrekkelijkheid, dat om die reden alle ontstane dingen ernaar streven om terug te keren naar deze oorsprong. God is daarmee *oorsprong en bestemming* van mens en wereld.

Valentinus voorziet de goddelijke emanatie van een meer dramatische inhoud aan de hand van een dualistische visie. De godheid wordt als een tweeslachtig wezen gezien die aan het begin staat van een reeks van paringen, waarbij telkens nieuwe wezens optreden. Zo ontstaat een veelheid aan geestelijke wezens, die het *pleroma* wordt genoemd, hetgeen in het Grieks letterlijk betekent: dat wat vult, dat wat inhoud heeft. Deze hogere wezens met een eeuwig bestaan worden *aeonen* genoemd, afgeleid van het Griekse *aeon* voor onder meer leven, generatie en eeuwigheid. Zo

wordt de rij der aeonen geopend met die van de Geest, de Waarheid en de Logos of het Leven. De aeonen zijn echter niet allemaal even volmaakt. Voor een deel treden er onvolkomen gestalten op. De laatste aeon is de Sofia (wijsheid), die we als prototype moeten zien van de wereldziel. Sofia raakt echter dermate vervuld van een hevig en tragisch verlangen naar de oergrond, dat zij ten val komt en haar verlangen voor een deel investeert in stoffelijke *leegte*, met als gevolg dat de aardse wereld tot verschijning komt. Want - en dat getuigt ook weer van een dualistische opvatting - het pleroma heeft als tegenhanger de *kenoma*, wat in het Grieks leegte betekent. Deze leegte heeft altijd al bestaan en staat in principe los van de uit de godheid voortgekomen volheid. De materiële wereld is dus het resultaat van de gevallen Sofia, doordat zij zich jammerlijk heeft overgegeven aan de leegte. Het ontstaan van de wereld krijgt daarmee het aanzien van een goddelijke tragedie. Het bestaan van de mens is daarmee in de grond van de zaak ook tragisch te noemen, want zij is het resultaat van onvolmaaktheid. De drang naar het hogere gaat hier samen met een negatieve waardering voor het aardse als zodanig: het materiële wordt gezien als een goddelijke dwaling. Deze pessimistische kijk op de wereld is zeker geen noodzakelijk element van spiritualisme.

In de beweging van de gnosis kunnen we uitwerkingen van spiritualisme zien waaraan vooral de kwaliteiten ten grondslag liggen van een beeldende fantasie en een sterk gevoelsleven, maar waarbinnen voor het actieve denken slechts een beperkte plaats is weggelegd.

Het *neoplatonisme* van Plotinus (205 -270) vormt de laatste grote stroming in de antieke wijsbegeerte. Plotinus werd geboren in Egypte en genoot een Grieks-georiënteerde opleiding, waarschijnlijk in Alexandrië. In het jaar 244 vestigde hij zich in Rome en al snel nam hij daar een vooraanstaande positie in binnen kringen der intelligentia. In Rome begint hij met schrijven. Na zijn dood worden door een leerling van hem, Porphyrius, zijn traktaten (54 stuks) uitgegeven, verdeeld over zes groepen van negen: het zijn de *Enneaden* (het Griekse ennea betekent negen). Ze bevatten een goed doordachte uitwerking van een spiritualistische visie, waarin behalve Platoonse gedachten ook elementen uit de gnosis te herkennen zijn.

Centraal staat een machtig tableau van de geestelijke wording van de wereld vanuit het hoogste beginsel. Dit hoogste beginsel wordt door Plotinus aangeduid als *het Ene*. Daarmee geeft hij aan dat het om een principe gaat dat zelf geen veelheid of verdeeldheid kent, zoals in de materiële wereld het geval is, maar een eenheid vertegenwoordigt, namelijk de eenheid waaruit de veelheid der dingen is voortgekomen. De wijze waarop het Ene voortbrengt vat Plotinus op als *emanatieproces*. Het Ene is

J.R.Searle, «The rediscovery of the mind» (MIT Press, 1992)
Boekbespreking door Bob Duin

John Searle heeft met dit boek een volgende, overtuigende stap gezet in zijn strijd tegen de "sterke kunstmatige intelligentie", het idee dat onze hersenen niet alleen te simuleren zijn met behulp van een computer, maar in feite ook daadwerkelijk een computer vormen. Hij voert hiermee een soortgelijke strijd als Roger Penrose in «*The emperor's new mind*» (1989) en «*The shadow of the mind*» (1994). Zijn wapens zijn echter minder technisch en veel fundamenteeler. Hij spreekt hardop uit waar de blinde vlek zit in de materialistische cognitiewetenschap en zet een essentiële stap in de beschouwing van het bewustzijn.

Zoals bijna alle belangrijke wetenschappers is de Californische filosoof een overtuigd materialist. Theoriën die niet in overeenstemming te brengen zijn met de gangbare evolutieleer of atoomtheorie, zijn daarmee verworpen. Mensen die geloven in God, geesten of een hiernamaals mogen dat van hem best doen, maar hebben wetenschappelijk gezien volgens hem geen been om op te staan. Dat neemt echter niet weg dat een subjectief fenomeen van de eerste orde, zoals het bewustzijn, serieus moet worden genomen en dat is dan ook het uitgangspunt van het boek. Tot nu toe werd het bewustzijn slechts in de derde persoon beschouwd, geobjectiveerd, in termen van gedrag en functie. Het resultaat is echter vaak dat het volledig werd weggeredeneerd. Het bestaan van een bewustzijn bleek in allerlei theoriën daardoor overbodig en werd daardoor zelfs vaak ontkend. Voor Searle ben je dan echter op een *reductio ad absurdum* gekomen en moet dit aanleiding zijn de theorie te verwerpen. Het bestaan van het bewustzijn is immers zo evident dat voor het verdere gesprek met mensen die dat ontkennen eigenlijk iedere basis ontbreekt. Dat Searle toch verder wil praten, heeft onder meer een therapeutische achtergrond: hij wil deze mensen hulp bieden!

De oorzaak van het feit dat zovelen het bestaan van het bewustzijn negeren, moet worden gezocht bij een te lang doorgevoerd Cartesiaans denken. Dit was goed voor de ontwikkeling van een objectieve natuurwetenschap, maar schiet tekort zo gauw het bewustzijn een rol gaat spelen, daar dit alleen subjectief toegankelijk is. Is Searle dan een dualist? Natuurlijk niet, zegt hij. Het dualisme is fout, evenals het monisme. We zijn met de wetenschap op een punt aangeland waarbij het maken van dit soort van onderscheid zinloos is en alleen maar tegenwerkt. Searle weigert dan ook te tellen. Het bewustzijn is een normale fysische eigenschap van de

duidt op een vooringenomenheid: "dat moeten we allemaal even op onze harde schijf zetten", in plaats van "onthoudt dat nu even goed".

De cursus illustreert dat de ontwikkelingen in het gebied van de cognitiewetenschap de oorsprong van het menselijk denken en de menselijke geest in het middelpunt van de belangstelling zetten. In vele vakgebieden wordt dat gevolgd. Het is interessant om dit te proberen te begrijpen vanuit een antroposofische achtergrond. Veel van wat Rudolf Steiner heeft geschreven kan daarbij behulpzaam zijn. Persoonlijk heb ik bij het overdenken van het bovenstaande steun gehad aan de cyclus «*Der Sturz der Geister der Finsternis*»¹, waarin het belang van het bestuderen van de geschetste technische ontwikkeling wordt onderstreept. De antroposofische onderzoeker die zich met de kunstmatige intelligentie bezighoudt wordt hierin veel actuele hulp geboden, zoals het voorbeeld van de kar met het paard: een studie die laat zien hoe het paard de kar trekt is wáár, maar blijft onvolledig als daarbij niet ook de koetsier in aanmerking wordt genomen.

als een machtige zon, die zonder daarbij aan enige substantie in te boeten overstroomt van licht. Dit licht straalt in de duisternis, maar verliest naarmate het verder van haar bron afraakt aan intensiteit. Dankzij de uitstroming van het Ene ontstaan een aantal sferen, met een zekere zelfstandige betekenis, die *hypostasen* worden genoemd. Plotinus onderkent drie hypostasen vanuit het Ene, respectievelijk de (wereld)geest, de (wereld)ziel en de materie. De volkomenheid neemt daarbij per sfeer af om bij de materie in haar tegendeel om te slaan. De materie is volgens Plotinus een duister gebied waarin bijvoorbeeld ook demonen actief zijn. De materie wordt daarbij opgevat als iets dat op zichzelf geen enkele eigenschap heeft, en eigenlijk een *niet-zijn* vertegenwoordigt. De zuivere materie is dus noch lichamelijk, noch geestelijk. Alles wat is, dankt zijn *zijn* uiteindelijk aan het Ene, en deelt daarmee in de goedheid ervan. Omdat de materie geen zijn heeft in de positieve zin, is zij verstoken van goedheid. Daarom representeert de materie het boze. Plotinus keert zich hierbij uitdrukkelijk tegen het pessimisme van de gnostici. Volgens hem moet de zintuiglijke wereld niet als kwaad op zichzelf worden beschouwd, omdat zij het resultaat is van licht dat straalt in de duisternis en daarom een mengvorm is van zijn en niet-zijn. Een lichaam bestaat niet louter uit materie, maar dankt zijn eigenschappen aan de wereldgeest en de wereldziel. In het lichaam weerspiegelt zich de idee; het ware wezen van het lichamelijke is iets geestelijks. Plotinus vertolkt daarmee een duidelijk spiritualistische opvatting.

Het Ene wordt opgevat als de bron en de bestemming van het zijn. Het overstijgt al het zijn en het gaat alle kennis te boven. Toch is voor de mens een weg te begaan waarin hij kan opstijgen tot zijn goddelijke oorsprong. In de mens dienen we *een lager en hoger zelf* te onderscheiden. Het lagere zelf houdt verband met ons zintuiglijk bestaan, ons hogere zelf vindt zijn grond in ons geestelijk denkvermogen, dat een uitstroming is van de wereldgeest. Vanuit het hogere zelf kunnen we een weg van inkeer bewandelen, die te vergelijken is met de weg die Plato in zijn Symposium door Diotima heeft laten beschrijven. Hierbij maakt men zich eerst los uit het hier-beneden, het rijk van de veelheid. Dan probeert men vervolgens *via het denken* het hoogste punt op te zoeken in het rijk van het intelligibele. Tenslotte zet men de stap die voert tot het gebied *voorbij het denken* door middel van een *niet-denken*. In deze hoogste fase waarin het gewone intellect te boven gegaan wordt in een gemoedsgesteldheid die vol is van liefde, doorbreekt de mens zijn aardse begrenzing en beleeft hij in een toestand van extase een mystieke éénwording met de oergrond. In deze toestand is geen sprake meer van dualiteit zoals dat bij het gewone denken

¹ R. Steiner, «*Der Sturz der Geister der Finsternis*» (GA 177), 14 voordrachten gehouden in september/oktober 1917.

nog wel het geval is. Plotinus zelf moet deze ervaring meerdere malen hebben meegemaakt.

De neo-platonistische beschouwingwijze ondervindt een christelijke verdieping in het werk van de auteur die zichzelf uitgaf voor *Dionysius Areopagita*, de leerling van Paulus¹. Heel de middeleeuwen heeft men dit voor waar gehouden. In werkelijkheid verschenen zijn geschriften pas voor het eerst in 532 en men neemt tegenwoordig aan dat ze pas zijn ontstaan aan het einde van de 5^e eeuw. Vandaar dat hij in onze tijd veelal bekend staat als de *Pseudo-Dionysius*. De enorme invloed die van zijn werk is uitgegaan op de Middeleeuwen - zo wordt hij veelvuldig geciteerd door Thomas van Aquino - kan slechts voor een deel worden toegeschreven aan de autoriteit die uitging van zijn vermeende afkomst.

Veel van de opvattingen die we al eerder zijn tegenkomen bij andere spiritualisten vinden we terug in zijn beschouwingen. Verreweg de meeste invloed is uitgegaan van zijn *«De goddelijke namen»*: dit werk werd vaak van commentaar voorzien. Het beschrijft de grote afstand van de mens tot God. God is ver verheven boven alle zijn en alle veelheid. Eigenlijk weten we niets van de goddelijke natuur. Sprekend vanuit de menselijke ervaring kunnen we bijvoorbeeld God *goed* noemen (positieve theologie) om dan vervolgens te beseffen dat dit attribueert veel te aards is, zodat het God ontzegd moet worden (negatieve theologie). Tenslotte doen we er in onze onwetendheid het beste aan om vanuit de menselijke ervaring in overstijgende zin tot een typering van God te komen en God *meer dan goed* te noemen (superlatieve theologie). Deze super-goedheid straalt af op de gehele schepping: ieder schepsel deelt in zijn goedheid, zoals lichtstralen in de zon. Ideeën en oerbeelden zijn voor God het middel om de dingen tot aanzijn te brengen, maar zij zijn niet identiek met Hem. Zo is God boven de schepping verheven maar er tegelijk toch in aanwezig. De hele natuur is te zien als openbaring van God en alle schepselen worden door liefde tot Hem aangetrokken.

Deze oriëntatie op de goddelijke oorsprong der dingen vult Pseudo-Dionysius aan met een streven naar een gedifferentieerd beeld van de werelden van de geest waarmee God de aardse werkelijkheid bestiert. In zijn *«Over de hemelse hiërarchieën»* geeft hij - en dit betekent een primeur in de geschiedenis - op grond van de Heilige Schrift (met name het Oude Testament) en de christelijke traditie samenvattende beschouwingen over de geestelijke wezens die bemiddelen tussen God en de schepping. Hij

¹ Gordon Leff, *«Middeleeuwse wijsbegeerte»*, 1958, vertaling Aula-boeken 1967, Het Spectrum; gebruikt voor Pseudo-Dionysius en Johannes Scotus Eriugena.

Het hierboven aangegeven denken in computermetaforen is door de opkomst en de successen van de kunstmatige intelligentie wijd verbreid. Dennet gaat zover dat hij pretendeert alles te begrijpen, getuige de titel van zijn boek, *«Consciousness explained»*¹. De werking van de computer maakt velen duidelijk wat het mechanistisch, materialistisch wereldbeeld te bieden heeft. Dat is veel, veel meer dan tot voor kort mogelijk werd gehouden: zelf lerende computers, mechanische, zich voortplantende en zich evoluerende beestjes, een mechanisch beeld van hoe biologische organen en maatschappelijke organisaties ontstaan, zich ontwikkelen en weer vergaan. Zie bijvoorbeeld de nieuwe wetenschap van de 'complexiteit', beschreven door Mitchell Waldrop², een voor ieder met een algemeen wetenschappelijke belangstelling lezenswaardig boek. De revolutie in het wetenschappelijk denken in de afgelopen 10 tot 15 jaar die dit alles heeft mogelijk gemaakt is de acceptatie van het feit dat het functioneren van een complex apparaat niet meer van A tot Z begrepen hoeft te worden. Het is voldoende als duidelijk is wat ieder van de bouwstenen doet en hoe deze onderling samenwerken. Aan zijn vrije ontwikkeling overgelaten blijkt bijvoorbeeld een neurale netwerk van kleine computers tot een verrassend en niet geheel te voorzien zelflerend vermogen in staat. Het blijkt voor de wetenschappers niet meer noodzakelijk om dat volledig te verklaren, in plaats daarvan stort men zich op de nieuwe (onder?)natuur om daarin naar hartelust verder te experimenteren.

De totale denkwijze vertoont een duidelijke circulariteit. Eerst worden er ter ondersteuning van sommige denkprocessen (rekenen) computers gebouwd die daarna tot een zekere vorm van mechanisch redeneren in staat blijken (de klassieke logica). Vervolgens wordt deze machine tot norm verheven: redeneringen die niet in de computer kunnen worden weergegeven, zijn niet hard, daarom verdacht en moeten ter zijde worden gelegd. Daarna was de tijd rijp om de computer terug te projecteren in ons denken: eigenlijk zijn onze hersenen net zo'n computer en alles wat zich daar mogelijkerwijze tegen zou verzetten is geen hard gegeven en kan worden genegeerd. Deze circulariteit was ook duidelijk terug te vinden in het betoog van Sleutels. Zie bijvoorbeeld zijn hierboven aangehaalde stelling: er is geen vorm van rationeel gedrag die niet door een computer kan worden weergegeven. In discussie met hem blijkt dit een definitie van rationeel gedrag in plaats van een stelling. Ook zijn manier van spreken

¹ D.C. Dennet, *«Consciousness explained»*, Little, Brown and Co., Boston, 1991

² M. Mitchell Waldrop, *«Complexity»*, Viking, 1992.

object een structuur heeft die past bij het kenvermogen van het subject. Als verrassende uitsmijter kregen wij mee: "De geest is in staat om in relatie te treden met de omgeving, daarop berust onze kennis".

Commentaar

De deelnemer aan de cursus die gekomen was voor de herontdekking van de geest werd in verbijstering achtergelaten. Met de laatste stelling valt best te leven, maar wat heeft die te maken met de daarvoor uitgebreid behandelde computermetafoor? Waar was die herontdekte geest nu eigenlijk? Een achteraf opgestelde verklaring is de volgende. Uitgaande van een volledig materialistisch wereldbeeld wordt de oorsprong van ons denken in onze hersenen geplaatst. Hoe dit mogelijk is, hoe er verder een relatie kan worden gelegd tussen onze waarnemingen en ons handelen en hoe ons verleden daarbij van invloed is, wordt plausibel gemaakt aan de hand van de werking van de computer. Deze veronderstelde puur mechanische werking van onze hersenen is wat Sleutels 'geest' noemt. Het feit dat dit dankzij de voortgeschreden techniek mogelijk is geworden, is de 'herontdekking'. De niet behandelde 'afschaffing van de geest' zal hij vermoedelijk plaatsen bij het verdwijnen van de mythologie uit het wetenschappelijk denken. Een kennisprobleem met betrekking tot het "Ding an sich" is er nu ook niet, omdat dit ook slechts uit materie bestaat, evenals onze hersenen. Onze hersenen kunnen daarmee in relatie treden, zij zijn immers gebouwd volgens dezelfde wetmatigheden, en zo kan kennis worden opgebouwd.

Wat kan er niet allemaal in de werkelijkheid met het bovenstaande verklaard worden? Allereerst zijn daar gebieden uit ons handelen die wij nu motiveren als "uit liefde" of "op grond van moreel inzicht". Sleutels bleek er het volste vertrouwen in te hebben dat ook "dat soort complexe situaties" uiteindelijk verklaard zullen kunnen worden met de door hem aangedragen bouwstenen. Dit was een kwestie van tijd en inspanning. Een tweede probleem is dat van het bewustzijn. Wij hebben een innerlijk weten van onze waarnemingen, handelingen en tot op zekere hoogte van onze doelstellingen en identiteit. Dit is toch moeilijk te verenigen met de computermetafoor? Ook hier had Sleutels geen probleem mee. Men kon wel beweren over zo'n innerlijk bewustzijn te beschikken, hij meende het zelf ook wel te hebben, maar dat was objectief niet vast te stellen. Wij kunnen dus ook niet weten of een computer dat wel of niet heeft. Het was voor een verklaring van de werkelijkheid onbelangrijk. Op soortgelijke wijze werd het gevoelsleven voor zover het niet direct het handelen beïnvloedt als niet ter zake afgedaan.

komt tot de vaststelling van drie hiërarchieën, waarbij elke hiërarchie weer drie groepen van wezens kent. Deze groepen worden - en dit kan verwarrend wekken - zelf ook wel aangeduid met de term hiërarchie. Na deze negen hiërarchieën is de mens de tiende hiërarchie in successie. Elders in dit nummer zijn een aantal fragmenten uit dit boek vertaald weergegeven, aan de hand waarvan men zich een beeld kan vormen van deze hiërarchieën. Pseudo-Dionysius lijkt primair te zijn uitgegaan van *uiterlijke bronnen* en niet van innerlijke ervaring. Het valt op dat hij zelf geen beschrijving geeft van een weg van inkeer waarmee het goddelijke in de mens tot openbaring kan komen. In de commentaren van *Maximus Confessor* (580 -662) wordt echter al snel in deze lacune voorzien. Hij schetst dat de mens oorspronkelijk in staat was om God te bereiken, maar in plaats daarvan naar de aardse dingen wendde. De menswording van Christus was nodig om het contact met God te herstellen. De terugkeer tot God is het doel van de mens, maar via de extase kan hij alvast een voorproef krijgen van de uiteindelijke hereniging met God.

Zonder er diep op in te willen gaan vermelden we nog dat de ontwikkeling van het spiritualisme krachtig en origineel is voortgezet in het werk van de Ierland geboren *Johannes Scotus Eriugena* (ca. 810 - 877). Hij maakte een nieuwe vertaling van de werken van Pseudo-Dionysius in het Latijn. Zijn hoofdwerk *«Over de verdeling van de natuur»* bevat een systematische uiteenzetting van de aard van de werkelijkheid.

Een geheel andere en een wat onzuivere variant van spiritualisme vinden we in het werk van de eveneens uit Ierland stammende *George Berkeley* (1685 -1752). In zijn 1710 verschenen *«The principles of Human Knowledge»* wordt vanuit een religieuze gezindheid een felle aanval gedaan op de in zijn tijd sterk doorbrekende materialistische denkwijze. De komst van de moderne wetenschap betekende een bedreiging voor het geestelijk leven: het bracht anti-religieuze sentimenten en atheïstische denkbeelden met zich mee. Berkeley meende echter vanuit een 'common-sense' benadering de argumenten te kunnen aandragen voor een spirituele wereldbeschouwing. Berkeley wijst op het gegeven dat de mens zich de wereld bewust wordt via ideeën en voorstellingen ("ideas"). Deze ideeën moet men heel concreet opvatten, in abstracte, algemene ideeën heeft Berkeley geen enkel vertrouwen. Volgens Berkeley is ons bewustzijn dus uitsluitend gevuld met zintuiglijk bepaalde voorstellingen. Dat deze voorstellingen zouden verwijzen naar een materiële wereld acht Berkeley ongegrond. De kwaliteiten van onze voorstellingen hebben allemaal een subjectieve status. Dat geldt voor bijvoorbeeld kleur, geur. Maar ook voor vorm en grootte: men beschouwt deze eigenschappen ten onrechte als objectieve gegevens.

De werkelijkheid is een waargenomen werkelijkheid en een waargenomen werkelijkheid is een werkelijkheid voor mij. Het bestaan van dingen moet in de context van het waarnemingproces worden opgevat: *esse est percipi*, het zijn bestaat uit het waargenomen worden. Welnu materie nemen wij niet waar, dus materie bestaat niet. Het enige dat bestaat zijn de waarnemingen en degene aan wie ze verschijnen: de waarnemer. Deze waarnemer moeten we opvatten als geest. De geest moeten we opvatten als een actief principe. Intuïtief weten we dat we een geest hebben. Dat onze waarnemingen zoveel samenhang vertonen, danken we aan God. Hij is de feitelijke producent van onze waarnemingen in hun onderlinge samenhang. In strikte zin bestaan alleen God en de geesten.

Het spiritualisme van Berkeley wordt sterk in beslag genomen door het gezichtspunt van de zintuiglijke waarneming, en is sterk verweven met een sensualistische wereldbeschouwing. Dit sensualisme weerhoudt Berkeley er ook van om tot een spirituele opvatting te komen van de idee: hij kan zich niet tot het standpunt verheffen van algemene ideeën met een bovenzinlijke status en blijft noodgedwongen nominalist. Het streven naar geestelijke verheffing komt hier in conflict met een sterk zintuiglijk bepaald bewustzijn.

Tenslotte willen we aandacht besteden aan de betekenis van *Rudolf Steiner* (1861 -1925) als spiritualist. In eerdere artikelen kon al gewezen worden op realistische en idealistische kanten van zijn denkwijze¹. Dat deze diversiteit niet als tegenstrijdigheid hoeft te worden opgevat, werd aan het begin van dit onderdeel al toegelicht. De spiritualistische zijde kan als fundamenteel worden gezien van zijn wezen. Het streven naar geestelijke verheffing heeft in Steiner een ongekend hoogtepunt bereikt. Het spiritualisme vindt in hem zijn voorlopige bekroning, omdat hij zich heeft kunnen ontwikkelen tot *ingewijde*. Hij doorliep een inwijdingsweg die past bij de moderne tijd, een inwijdingsweg die ervaringen van het bovenzinlijke wil verwerken vanuit sterke bewustzijnskrachten. Voor het eerst in de Westerse geschiedenis wordt in klare taal op grond van eigen waarnemingen verslag gedaan van de werelden van de geest. Zijn resultaten zijn primair gebaseerd op *zelfstandig geestesonderzoek* en niet op traditie van welke aard dan ook. Wel zocht hij altijd de aansluiting met de traditie om er zijn eigen werk aan te kunnen verbinden voorzover hem dat vruchtbaar leek. In vooral drie basiswerken heeft hij een systematische

Even leek het er op dat de cursus toch nog een prettige wending zou krijgen. Dit was echter slechts schijn, want in de aansluitende discussie werd er uitgelegd dat er twee stromingen zijn binnen de kunstmatige intelligentie, de *zwakke* en de *sterke AI* (Artificial Intelligence). De eerste gebruikt computers slechts om er de "geest", de gedachten, de hersenen mee te modelleren. De tweede stelt echter dat er geen onderscheid kan worden gemaakt tussen een computermodel en de geest. De geest, de hersenen, doen niets anders dan wat een computer ook doet, alleen met andere middelen. Het betoog van Searle is *zwakke AI*, aldus Sleutels, en deze heeft volgens hem ongelijk. Er is geen enkele aanwijzing dat de geest iets zou kunnen wat een computer niet kan. De overweging dat wij in de Chinese kamer vertalen zonder van de inhoud kennis te nemen, terwijl je dat van een geest toch wel zou mogen verwachten, werd niet door Sleutels overgenomen. Het al dan niet kennis nemen van de inhoud is subjectief en is voor de buitenwereld niet waarneembaar. Met andere woorden het is een zinloos onderscheid. Er moet hierbij nog worden aangetekend dat computers nog niet in staat zijn tot een volledige simulatie van het menselijk denken, maar dat er geen steekhoudend argument kan worden aangevoerd waarom dat essentieel niet zou kunnen. Een stelling van Sleutels: "Er is geen vorm van rationeel gedrag die niet door een computer kan worden weergegeven."

Hierna werd een inleiding in de computertechniek gegeven. Alle computers zijn gebouwd volgens het principe van de Turing machine die uitkomsten produceert door een binnenkomende stroom van voorschriften af te werken. Het moderne onderzoek aan hersenprocessen - zoals dat van het leren - gebeurt met grote netwerken van kleine computers, zogenaamde *neurale netwerken*. De opbouw van deze netwerken is analoog met de verbindingen van de neuronen in de hersenen. Merkwaardigerwijs leidt dit inderdaad tot een leergedrag (van het kunstmatige neurale netwerk) dat overeenkomsten vertoont met het menselijk leren. Op grond hiervan betoogde Sleutels zijn processen als leren, begripsvorming e.d. te begrijpen als veranderingen in de verbindingen tussen de menselijke neuronen. Hij moest toegeven dat dit nog hypothetisch is. Essentieel voor hem blijft echter dat het menselijk denken en dus ook de geest zijn te begrijpen aan de hand van een computer (de zogenaamde computermetafoor).

Uiteindelijk kwamen we bij Kant en de eigen opvattingen van Sleutels. Het onderscheid tussen onze kennis over een zaak en het "Ding an sich" werd door hem niet zo gevolgd. Dit onderscheid is slechts te maken door volledig van kennis te abstraheren. Dat is echter niet mogelijk, kennis is namelijk een relatie tussen de zaak en de waarnemer en niet te reduceren tot één van de twee. In termen van Sleutels: kennis is mogelijk omdat het

¹ Het *Realisme* kwam aan bod in JANUS 3e jaargang nr 2 en het *Idealisme* in JANUS 4e jaargang nr 1.

van mentale processen die zich in de hersenen afspelen. Als zodanig vormt de geest in deze opvatting een onderdeel van de fysische werkelijkheid. Geconstateerd kan echter wel worden dat gedachten een inhoud hebben, dat ze over iets gaan (intentionaliteit). Voor sommigen leidde dit er toe dat feiten en waarnemingen om een wetenschappelijke herinterpretatie vragen: we hebben het over water, maar we bedoelen H₂O, we hebben het over pijn, maar het zijn slechts bepaalde zenuwprocessen (reductionisme). Er is een stroming in de psychologie die meent dat de gedragingen en gewoonten verklaard kunnen worden zonder daarbij op een geest te wijzen (behaviourisme). Ook is er een zienswijze die stelt dat het gehele menselijke gedrag kan worden opgebroken in functies die in principe met een computerprogramma kunnen worden nagebootst (functionalisme). Uiteindelijk is er dan geen reden om onderscheid te maken tussen de zogenoemde menselijke geest en een computer. Immers, alles wat de mens doet, kan worden teruggebracht tot een berekening die slechts wordt bepaald door zijn waarnemingen en zijn lichamelijkheid (computationisme). In de modelvorming over het menselijk handelen moeten wij uitgaan van wat echt bestaat: zenuwen en synapsen zijn uiterlijk waarneembaar, herinneringen echter niet (eliminatieleer).

Na deze voorbereiding waren wij dicht aangeland bij de kern van het betoog van Sleutels. Als laatste stap gaf hij ons ter bestudering een artikel over kunstmatige intelligentie van Searle, over het zogenoemde Chinese kamer experiment¹. In dit gedachtenexperiment bevinden wij ons in een slechts door twee luiken toegankelijke kamer. Door het ene luik worden via kaarten vragen in Chinese tekens aangegeven. Wij moeten antwoorden afgeven door het andere luik. Aangezien wij echter geen Chinees kunnen lezen, zijn wij voorzien van een verzameling boeken en voorschriften waarin precies staat gedefinieerd hoe te handelen bij welke tekens. Searle betoogt nu dat vanaf de buitenkant gezien het lijkt dat wij antwoorden geven op vragen. Maar in werkelijkheid is dat niet zo. De antwoorden worden immers gegeven door iemand die géén Chinees spreekt en dus niet eens kennis kan nemen van de inhoud van de vragen. Dientengevolge, aldus Searle, kunnen wij er ook niet over spreken dat een computer denkt. Ook daarin vinden omzettingen plaats zonder dat er van de inhoud van de boodschap kennis wordt genomen. De computer werkt op een syntactisch (grammaticaal) niveau. Voor begrip is echter kennis van de semantiek (betekenisleer) nodig.

¹ D.R. Hofstadter & D.C. Dennet, «*The Mind's I*», Basic Books, 1981.

uiteenzetting gegeven van de betekenis van de geest voor mens en wereld, te weten:

- 1) «*Theosophie. Einführung in übersinnlichen Welterkenntnis und Menschenbestimmung*» (GA 9). De mens wordt hierin gedetailleerd beschreven naar lichaam, ziel en geest. Het principe van karma en reïncarnatie wordt uitgelegd. Bovendien wordt ingegaan op de aard en inhoud van de hogere werelden, onderverdeeld in een zielewereld en het geestesgebied in eigenlijke zin.
- 2) «*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*» (GA 10). Dit werk gaat in op de ontwikkelingsweg tot verkrijging van een bovenzinnelijk waarnemingsvermogen. Het beschrijft de voorwaarden van en de verschillende fasen in de inwijdingweg.
- 3) «*Die Geheimwissenschaft im Umriss*» (GA 13). Dit is het meest omvattende basiswerk. Behalve elementen uit bovengenoemde werken bevat het een beschrijving van de wordingsgeschiedenis van mens en wereld, waarbij uitgebreid aandacht wordt besteed aan de verschillende groepen van geestelijke wezens die daarbij betrokken zijn. Steiner sluit in zijn beschrijving aan op de uit de christelijke traditie bekende hiërarchieën. Ook het toekomstperspectief van de mensheid komt aan bod.

Daarmee legde hij de basis voor de *antroposofie*, de kennisweg die het geestelijke in de mens tot het geestelijke in het wereldal wil brengen. Antroposofie kan niet los worden gezien van haar geestelijk draagvlak, namelijk een spirituele opvatting van de werkelijkheid.

Rudolf Steiners spreuk voor de steenbok

Rudolf Steiner heeft de eurtmie een twaalfal spreken gegeven, die betrekking hebben op de *stemming* die eigen is aan de kosmische krachten van de dierenriem.¹ De uiterst geconcentreerde vorm en het diepzinnige gehalte van deze spreken maken het begrijpen ervan bijzonder moeilijk. Hieronder volgt een interpretatie die zich voornamelijk richt op de wezenlijke aspecten van het spiritualisme zonder pretentie van volledigheid.

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

¹ *De twaalf stemmingen* (GA 261, ook in GA 40); het begrip stemming moet hier duidelijk worden onderscheiden van dat van de wereldbeschouwingsstemming: de wereldbeschouwingsstemmingen worden juist in samenhang met de zeven planeetsferen gebracht en niet met de twaalf dierenriembeelden.

Das Künftige ruhe auf Verganensem.
 Verganenes erfühle Künftiges,
 Zu kräftigem Gegenwartsein.
 Im inneren Lebenswiderstand
 Erstarke die Weltenwesenwacht,
 Erblühe die Lebenswirkensmacht.
 Verganenes ertrage Künftiges!

1) *Zon-regel:*

Das Künftige ruhe auf Verganensem.
 Het komende ruste op het verleden.

Het perspectief waarin de stemming van de steenbok geplaatst wordt is dat van de *tijd*. Het is alsof we ons bevinden op de top van een berg en we vanaf grote hoogte het stroomgebied van de tijd gadeslaan. De tijd wordt bepaald door twee wezenlijke factoren, die ten grondslag liggen aan alles wat de mogelijkheid tot ontwikkeling bezit, namelijk dat wat is, het verleden, en dat wat nog niet is, maar ooit zal zijn, het komende, de toekomst. Onder de wereldbeschouwingen staat het *realisme* voor de visie die zich voornamelijk bezig houdt met dat wat is en het *idealisme* voor de benadering die met name gericht is op dat wat nog moet worden. Het spiritualisme kan worden opgevat als de wereldbeschouwing die tussen deze twee blikrichtingen in staat en het levende midden vormt voor hun onderlinge verhouding. Het is de wereldbeschouwing van datgene wat in staat is om het verleden te doen omvormen naar een toekomst; de wereldbeschouwing die zich richt op de sturende ontwikkelingsfactor als zodanig, namelijk op de *geest*.

De eerste drie regels kenschetsen de mogelijkheid van ontwikkeling. Allereerst wordt opgemerkt dat het komende zijn draagvlak moge vinden in de orde van het bestaande.

2) *Venus-regel:*

Verganenes erfühle Künftiges,
 Het verleden voele het komende,

Moge omgekeerd dat wat reeds is ontstaan ontvankelijk zijn voor het toekomstige.

3) *Mercurius-regel:*

Zu kräftigem Gegenwartsein.
 Tot krachtig zijn in het heden.

werden misleid? Welke eigenschappen van het masker zorgden ervoor dat de associatie met de geest werd gelegd?

De cognitiewetenschap is de laatste tijd sterk in opkomst. Vanuit verschillende gebieden, zoals filosofie, psychologie, fysiologie, kunstmatige intelligentie, computertechniek en natuurkunde houden wetenschappers zich in dit vakgebied bezig met de vragen wat kennis is en hoe deze groeit. John Searle schreef hierover in 1992 zijn boek *«The rediscovery of the mind»*¹. Mede hierdoor geïnspireerd organiseerde de Internationale School voor Wijsbegeerte in oktober 1994 een bijeenkomst in de vorm van een cursus onder de titel: "De herontdekking van de geest". De docent, Jan Sleutels, promoveerde kort daarvoor op zijn proefschrift *«Real Knowledge»*². Hieronder wordt een korte samenvatting van de cursus gegeven, gevolgd door een commentaar.

Samenvatting

Sleutels gaf een interessant overzicht van de filosofie, startend bij Aristoteles met als terugkerend thema de positie van de ziel en de problemen rond dualisme en monisme. Opvallend in zijn betoog was dat er geen onderscheid werd gemaakt tussen ziel, geest en denken. Een afschaffing van de geest en een mogelijke herontdekking daarvan kwamen niet ter sprake. Het zwaartepunt lag bij het materialistisch monisme en de moeilijkheid om daar een geheel los van staande ziel (Aristoteles) dan wel geest (Descartes) aan toe te voegen. De problemen van de diverse suggesties om een wederzijdse beïnvloeding van beide werelden te verklaren via de pijnappelklier, dan wel via God (het occasionalisme) dan wel door middel van een bij de schepping gestarte synchronisatie van beide werelden (paralellisme) werden door Sleutels duidelijk besproken. Steeds weer was er de moeilijkheid dat twee werelden niet echt als fundamenteel verschillend kunnen worden beschreven als zij op elkaar kunnen inwerken. Waardering had Sleutels voor de theorie van Spinoza waarin het fysieke en het geestelijke als twee kanten van één en dezelfde entiteit worden opgevat.

Alvorens in te gaan op Kant werd er een samenvatting gegeven van een aantal moderne begrippen en stromingen. Als bijzonderheid kon hierbij worden genoteerd dat de geest werd beschreven als een privé-verzameling

¹ J. Searle, *«The rediscovery of the mind»*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

² J. Sleutels, *«Real Knowledge»*, Proefschrift KU Nijmegen, 1994.

EEN HERONTDEKKING VAN DE GEEST?

De computermetafoor als sleutel tot de geest

kritisch verslag van een cursus gegeven door Jan Sleutels
door Bob Duin

In oktober 1994 organiseerde de Internationale School voor Wijsbegeerte een cursus met als titel "De herontdekking van de Geest". De titel van de cursus verwijst naar het in 1992 verschenen boek «The rediscovery of the mind» van John Searle. De cursus werd gegeven door Jan Sleutels. Bob Duin, medewerker aan de Faculteit der Technische Natuurkunde van de TU in Delft, doet hieronder verslag van deze cursus en geeft zijn commentaar.

Aanleiding

Rudolf Steiner heeft er op gewezen dat in het jaar 869 op het concilie van Constantinopel de geest is "afgeschaft", in de zin dat daar het verbod werd afgevaardigd om de mens behalve als lichamelijk en bezielde wezen ook nog als geestelijk wezen te erkennen¹. De ontwikkeling van de mensheid bracht namelijk met zich mee dat het bewustzijn van de goddelijke oorsprong langzamerhand verloren ging. Uiteindelijk kon de mens in zichzelf de geest niet meer als een zelfstandig wezensdeel ervaren.

Vanuit dit perspectief is het zeer interessant waar te nemen dat er in onze tijd boeken worden geschreven en lezingen worden georganiseerd onder de titel: "De herontdekking van de geest". Hiermee wordt zowel het verlies van het bewustzijn van de geest toegegeven, als de mogelijkheid van een nieuw hervinden geopperd. Voor de serieuze geesteszoeker schijnt dit heel hoopvol, tegelijk moet hij zich echter realiseren dat als het verlies en de afwezigheid van de geest echt gevoeld wordt, schijn gestalten zich gemakkelijk als het wezenlijke kunnen voordoen. Als zij zich aan ons opdringen kunnen zij ten onrechte als echt worden aanvaard. Bij de ontmaskering en afwijzing past niet alleen de vraag: wat maakt dat wij de schijn als schijn herkennen?, maar ook: hoe komt het dat wij toch even

¹ Steiner verwijst hiernaar in veel van zijn voordrachten, o.a. vrij uitgebreid in een voordracht gehouden op 27 maart 1917 in Berlijn, opgenomen in «Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha. Kosmische und menschliche Metamorphose» (GA 175).

Zo kan vanuit de onderlinge wisselwerking tussen verleden en toekomst een sterke *tegenwoordigheid van geest* ontstaan, een gezindheid die zo kenmerkend is voor de opstelling van de spiritualist.

- 4) *Mars-regel:* Im inneren Lebenswiderstand
In innerlijke levensweerstand

Deze regel appelleert aan een actief zijn in het innerlijk, gelijk de fundamentele geestesgesteldheid van de spiritualist, vooral wanneer hij daarbij ondersteund wordt door de zielestemming van de gnosis. Wordt met de levensweerstand een weerstand bedoeld *tegen* het leven of *vanuit* het leven?

- 5) *Jupiter-regel:* Erstarke die Weltenwesenwacht,
Wordt sterker het waken van wereldwezens,

Met zijn innerlijke activiteit versterkt de spiritualist de waakzaamheid van de geestelijke wezens in de wereld. Vooral in de winterse periode van de steenbok maken de natuurwezens hun wakend bestaan door. Daarmee wordt het ontwikkelingspotentieel van mens en wereld versterkt.

- 6) *Saturnus-regel:* Erblühe die Lebenswirkensmacht.
Bloei op de werkende macht van het leven.

Wat het leven doet leven, de quintessens van het bestaan: de geestkracht kan daarmee tot bloei komen.

- 7) *Maan-regel:* Vergangenes ertrage Künftiges!
Het verleden drage het komende!

Moge het goddelijke perspectief zijn verdere vervulling vinden vanuit de in de bestaande orde opgenomen kiemen voor de toekomst.

HOOFDSTUK ZES

*Wat is de eerste rangorde van de hemelse wezens, wat is de middelste,
en wat is de laatste?*

1. Hoeveel rangorden bevinden zich onder de hemelse wezens? Van welke aard zijn ze? Hoe komt iedere hiërarchie tot volmaaktheid?

Alleen de goddelijke bron van hun volmaaktheid kan dit werkelijk beantwoorden, maar in ieder geval kennen zij zelf wat zij bezitten aan macht en verlichting en kennen zij hun plaats in deze heilige, alles te boven gaande orde. Wat ons betreft is het onmogelijk om het mysterie van deze hemelse geesten te kennen of om te begrijpen hoe zij tot de meest heilige volmaaktheid komen. We kunnen alleen kennen wat de Godheid ons via hen in mysterie heeft geschonken, want zij kennen hun eigen kwaliteiten goed. Ik heb hierover dus niets te zeggen namens mijzelf en ik stel me er tevreden mee om zo goed mogelijk weer te geven wat de heilige theologen aan visioenen van engelen hebben geschouwd en wat zij ons hierover hebben meegedeeld.

2. Het woord van God heeft ter verklaring negen aanduidingen van de hemelse wezens verschaft, en mijn eigen heilige leraar heeft deze verdeeld in drie groepen van drie. Volgens hem bevindt zich de eerste groep eeuwig rondom God en wordt van deze groep gezegd dat ze voortdurend met Hem verenigd is, zich bevindend vóór elk van de andere groepen en zonder tussenliggende instantie. Hier zijn dan de meest heilige *thronen*² en de orden waarvan gezegd wordt dat ze vele ogen en vleugels bezitten, in het Hebreeuws de *cherubim*³ [cherubijnen] en *seraphim*⁴ [serafijnen] genoemd. Conform de traditie van de schrift zegt hij dat ze onmiddellijk

¹ Oorspronkelijk verschenen in het Grieks. Vertaald vanuit een Engelse uitgave: «Pseudo-Dionysius, the complete works», Paulist Press. Vertaler: Jelle van der Schuit. Rechte haken worden gebruikt voor korte toelichtingen.

² Door Steiner getypeerd als *geesten van de wil*.

³ Door Steiner getypeerd als *geesten van de liefde*.

⁴ Door Steiner getypeerd als *geesten van de harmonie*.

in gemeenschap met de meest heilige archai en de heilige engelen. De relatie met laatstgenoemde komt voort uit het feit dat zij, gelijk een oerbeginsel, terugkeert naar haar alles te boven gaande beginsel (bron); dat zij, voorzover mogelijk, het stempel ontvangt van dit beginsel, en dat zij de eenheid der engelen voortbrengt, dankzij die onzichtbare vermogens tot ordenen en schikken die zij van dat beginsel heeft ontvangen. De relatie met de engelen is gebaseerd op haar gedeelde macht als vertolkers van de goddelijke verlichting bemiddeld door de eerste machten. Zij openbaart deze vrijgevig aan de engelen en door hen aan ons, voorzover we tenminste in staat zijn om heilige verlichting te bereiken.

Zoals ik al eerder zei voltooiën de engelen het geheel der rangorden van de hemelse intelligenties. Onder de hemelse wezens zijn zij de laatste die de kwaliteit bezitten van een engel. Omdat ze dicht bij ons staan hebben ze de naam "engelen" gekregen, hetgeen toepasselijker is dan bij de voorgaande [hiërarchieën], aangezien hun hiërarchie meer betrokken is op openbaring en dicht bij de wereld staat. Nu heb ik al gezegd dat de hoogste rangorde - hoger omdat zij dicht bij datgene staat dat verborgen is - de leiding heeft over de tweede groep. Deze tweede groep, bestaande uit de heilige kyriotetes, dynameis en exousiai, heeft de leiding over de hiërarchie van archai, aartsengelen en engelen. Hun openbaringen zijn duidelijker dan die van de eerste hiërarchie, en meer verborgen dan die van de volgende. De zich openbarende rangorde van de archai, aartsengelen en engelen heeft onder hen zelf [d.w.z. onder de hiërarchieën] de leiding over de menselijke hiërarchieën, opdat de verheffing en de terugkeer naar God, en de gemeenschap en vereniging op de juiste wijze kan plaatsvinden, en wel zo dat door God in welwillendheid aan alle hiërarchieën de volgorde kan worden aangegeven en dat ieder deze [volgorde] op gedeelde wijze kan bereiken in een heilige harmonie. Dus de engelen dragen zorg over onze eigen hiërarchie, aldus zegt het woord van God. Michael wordt de heerser genoemd over het Joodse volk, en andere engelen worden beschreven als heersers over andere volken, want "de Allerhoogste heeft de grenzen der volkeren vastgesteld door het aantal van zijn engelen".

{...}

rangorde, en ten tweede male doorgegeven via deze tussenliggende rangorde.

2. Dit proces van het van engel tot engel overhandigen kan voor ons een teken zijn van die volmaaktheid die in zijn volledigheid van verre komt en gaandeweg zwakker wordt in de overgang van de eerste naar de tweede groep. Onze heilige leraren in de heilige geschriften hebben ons geleerd dat de vervullingen van de goddelijke werkelijkheid die rechtstreeks geopenbaard worden, verheven zijn dan het deelhebben aan de goddelijke visioenen met behulp van anderen. Het lijkt mij dat evenzeer het onmiddellijk deelhebben aan God van de engelen die het eerst tot hem verheven zijn directer is dan dat van de engelen die hun volmaaktheid aan een bemiddelende instantie te danken hebben. Vandaar dat - om de traditionele terminologie te gebruiken - de eerste intelligenties de intelligenties die een lagere status hebben, op zo'n wijze vervolmaken, verlichten en zuiveren, dat laatstgenoemden, eenmaal door hen verheven tot de universele, en alles te boven gaande bron, hun gepaste deel ontvangen van de zuivering, verlichting en volmaaktheid van de Ene die de bron is van alle volmaaktheid.

{...}

HOOFDSTUK NEGEN

Over de archai, aartsengelen en engelen, en hetgeen hen betreft, de laatste hierarchie

1. Rest mij om de laatste rangorde in de hierarchie van de engelen te beschouwen, ik bedoel de godgelijkende archai (oerbeginselen, oerkrachten), aartsengelen en engelen. Ik denk echter dat ik om te beginnen zo goed mogelijk moet verklaren wat de betekenis is van deze heilige benamingen. De term *hemelse archai* verwijst naar die wezens die een godgelijkende en vorstelijke hegemonie bezitten, met een heilige orde die het beste past bij vorstelijke machten; met het vermogen om terug te keren naar dat beginsel dat boven alle beginselen uitgaat en anderen naar hem te leiden gelijk een vorst; met de macht om ten volle het stempel te ontvangen van het Beginsel der beginselen en dit alles te boven gaande beginsel van iedere orde openbaren dankzij de harmonieuze uitoefening van hun vorstelijke vermogens.

2. De heilige *aartsengelen* vallen onder dezelfde rangorde als de hemelse archai en, zoals ik al eerder aangaf, vormen zij samen met de engelen één enkele hierarchie en rangorde. Toch heeft iedere hierarchie eerste, middelste en laatste machten, en de orde van de aartsengelen heeft iets van beide andere orden in zich als het midden tussen twee uitersten. Zij staat

rond God te vinden zijn en wel in een nabijheid die geen van de anderen genieten. Mijn beroemde leraar zegt dat deze drievoudige groep één enkele hierarchie vormt die waarlijk op de eerste plaats staat en waarvan de leden een gelijke status bezitten. Geen ander gelijkt meer op het goddelijke of ontvangt meer direct de eerste vormen van verlichting van de Godheid.

Hij zegt dat de tweede groep bestaat uit de *kyriotetes*¹, *dynameis*² en *exousiai*³. En de derde, aan het einde van de hemelse hiërarchieën, is de groep van *engelen*⁴, *aartsengelen*⁵ en *archai*⁶.

HOOFDSTUK ZEVEN

Over de seraphim, cherubim en thronen, en hetgeen hen betreft, de eerste hierarchie

1. We gaan ervan uit dat de heilige hiërarchieën op deze wijze zijn geordend en we zijn het erover eens dat de benamingen die aan deze hemelse intelligenties gegeven zijn een aanduiding zijn voor de wijze waarop zij het stempel van God dragen. Zij die kennis hebben van het Hebreeuws zijn zich bewust van het feit dat de heilige naam *seraphim* staat voor "vuur-makers", dat wil zeggen: "dragers van warmte". De naam *cherubim* betekent "volheid van kennis" of "uitstroming van wijsheid". Deze eerste hiërarchie wordt hiërarchisch bestuurd door waarlijk superieu-

¹ In het Latijn: *dominationes*; vertaling NBG: *heerschappijen*; Willebrord-vertaling: *hoogheden*; in de Christengemeenschap: *wereldleiders*; door Steiner getypeerd als *geesten der wijsheid*.

² In het Latijn: *virtutes*; vertaling NBG en Willebrord-vertaling: *krachten*; in de Christengemeenschap: *wereldkrachten*; door Steiner getypeerd als *geesten der beweging*.

³ In het Latijn: *potestates*; in het Hebreeuws: *elohim*; vertaling NBG en Willebrord-vertaling: *machten*; in de Christengemeenschap: *openbaarders*; door Steiner getypeerd als *geesten van de vorm*.

⁴ In het Latijn: *angeli*.

⁵ In het Latijn: *archangeli*; door Steiner getypeerd als *geesten der volkeren*.

⁶ In het Latijn: *principatus*; vertaling NBG: *overheden*; Willebrord-vertaling: *heerschappijen*; in de Christengemeenschap: *oerkrachten*; door Steiner getypeerd als *geesten der persoonlijkheid*.

re wezens, want deze hiërarchie is van de hoogste orde in Gods onmiddellijke nabijheid, ze verkeren immers direct rondom God en ontvangen de eerste goddelijke openbaringen en volmaakteden. Vandaar de beschrijvingen "dragers van warmte" en "thronen". Vandaar ook de titel "uitstroming van wijsheid". Deze namen geven aan in welke zin zij op God gelijken.

Want de aanduiding seraphim leert werkelijk dit: een eeuwig omcirkelen van goddelijke dingen, doordringende warmte, de overstromende hitte van een beweging die nooit hapert en nooit faalt, een vermogen om hun eigen beeld te drukken op ondergeschikte wezens door in hen een vergelijkbare vlam, een zelfde warmte op te wekken en te doen ontsteken. Het betekent ook de macht om te zuiveren door middel van de flitsende bliksem en de vlam. Het betekent de vaardigheid om het licht dat zij hebben en de verlichting die zij doen uitgaan ongesluierd en onverminderd te handhaven. Het betekent het vermogen om iedere verduisterende schaduw van zich af te weren en te doen verdwijnen.

De naam cherubim betekent de macht om God te kennen en te zien, de grootste geschenken van zijn licht te ontvangen, de goddelijke pracht in zijn oorspronkelijke macht te aanschouwen, om vervuld te worden van de gaven die wijsheid brengen en deze vrijgevig te delen met ondergeschikte wezens als een deel van de weldadige uitstroming van wijsheid.

De titel van de meest sublieme en verheven thronen geeft aan dat in hen ieder aards gebrek is overstegen, zoals getoond wordt door hun opwaartsdragen naar de meest verheven hoogten; dat ze altijd gescheiden zijn van wat lager is; dat ze er volledig op uit zijn om altijd en eeuwig in de aanwezigheid te blijven van hem die waarlijk de meest verhevene is; dat ze, vrij van hartstocht en materiële zorg, volledig beschikbaar zijn om het goddelijk bezoek te ontvangen; dat zij God dragen en er altijd voor open staan, als dienaren, om God te verwelkomen.

{...}

HOOFDSTUK ACHT

*Over de kyriotetes, dynameis en exousiai, en hetgeen hen betreft,
de middelste hiërarchie*

1. Ik moet me nu wenden tot de middelste rangorde van de hemelse intelligenties en ik moet met ogen die voorbij de wereld zien, althans voorzover dat mogelijk is, de kyriotetes en de verbazingwekkende aanblik van de goddelijke exousiai en dynameis aanschouwen. Iedere benaming van wezens die ver boven ons verheven zijn, duidt op wijzen waarop een gelijkenis en overeenkomst met God aanwezig is.

De onthullende naam *kyriotetes* [heerschappijen] betekent mijns inziens een doen verheffen dat vrij is, niet belemmerd door aardse tendensen en zonder te neigen naar een vorm van tyrannieke ongelijkheid welke een kenmerk is van een ruwe heerschappij. Omdat zij geen aanleiding geeft tot enig gebrek, is ze verheven boven ieder verachtelijk scheppen van slaven, en streeft zij, zonder schuld te hebben aan enige ongelijkheid, onophoudelijk op machtige wijze naar de ware heerschappij en de ware bron van alle heerschappij. Welwillend en naar vermogen ontvangt zij - gelijk haar ondergeschikten - de gelijkenis van die heerschappij. Zij verwerpt lege schijn, en keert volledig terug naar de ware Heer, en deelt zoveel mogelijk in de eeuwigdurende en goddelijke bron van alle heerschappij.

Wat betreft de heilige *dynameis* [krachten], verwijst de titel naar een soort mannelijke en onwankelbare moed in al haar goddelijke activiteiten. Het is een moed die gedurende de ontvangst van de goddelijke verlichting die haar wordt verleend, alle luiheid en zachtheid achter zich laat, en machtig wordt verheven tot gelijkenis van God. Zonder ook maar in het minst uit lafheid de goddelijke beweging te verlaten, beschouwt zij zonder mankeren die alle te boven gaande macht die de bron is van alle macht. Deze moed wordt inderdaad, voorzover mogelijk, juist het beeld van die macht waarnaar zij zich vormt, want, omdat deze de bron is van alle macht, keert zij op machtige wijze naar haar terug. En tegelijkertijd draagt zij haar in beweging brengende en vergoddelijkende macht over aan haar eigen ondergeschikte wezens.

Zoals hun naam aangeeft staan de heilige *exousiai* [machten] op gelijke voet met de goddelijke heerschappijen en krachten. Ze zijn zo geplaatst dat zij God op een harmonieuze en ongestoorde wijze kunnen ontvangen en ze zijn een aanduiding voor de geordende natuur van het hemelse en intellectuele gezag. Zonder ook maar iets van hun gezaghebbende macht te gebruiken om ondergeschikte wezens tyranniek schade te berokkenen, zijn ze op harmonieuze wijze en zonder mankeren opwaarts gericht naar de dingen van God en, in hun goedheid, verheffen zij met hen de rangorden die aan hen ondergeschikt zijn. Zij zijn, zover als dat in hun vermogen ligt, tot gelijkenis gekomen van dat gezag dat de bron is van alle gezag en dat alle gezag schept; en zij brengen, in de mate waarin engelen dat vermogen, dat gezag tot openbaring in hun harmonieuze groep van gezaghebbende macht.

Vandaar dat de middelste rangorde van de hemelse intelligenties zijn overeenkomst toont met God. Zoals eerder is gezegd, wordt op die wijze zuivering, verlichting en volmaaktheid bereikt, en wel uit tweede hand vanuit de goddelijke verlichting langs de weg van de eerste hiërarchische