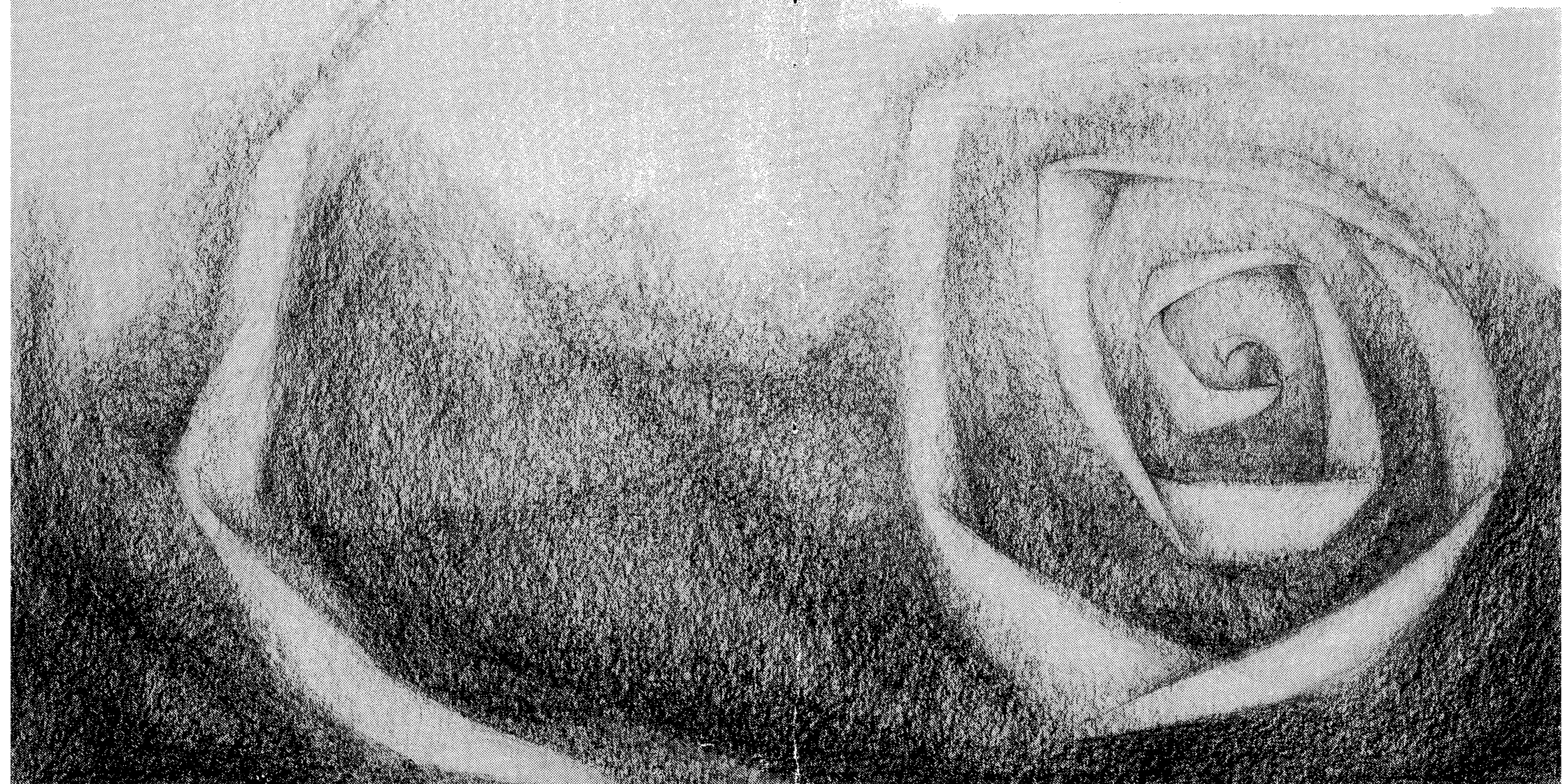


# Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie  
jaargang 8 - nummer 1 - 1998





## Inhoudsopgave

JANUS, 8e Jaargang, Nummer 1

### Ten geleide

door *de redactie* ..... 2

### Psychisme

Wereldbeschouwing in het teken van de vissen

door *Jelle van der Schuit* ..... 4

### De drie wegen tot Antroposofie

door *Rembert Amons* ..... 27

### Antropologie en Antroposofie

Het gesprek tussen het reguliere denken en de wetenschap van de geest

door *Ton Jansen* ..... 35

### Psychisme, een voorbeeld

door *Rembert Amons* ..... 40

### Waarom iedereen alleen zijn eigen (filosofie van de) vrijheid kan realiseren.

door *Han de Vries* ..... 47

Colofon ..... 50

## Ten geleide

Beste lezer,

Voor u zich buigt over de inhoud van dit zomer nummer, een mededeling: om persoonlijke redenen heeft de heer Herman Bloedjes besloten zich te uit de redactie terug te trekken. Zijn rubriek waarin hij met een gedicht een van de *twaaalf wereldbeschouwingen* tot uitdrukking brengt komt hiermee te vervallen. Wij danken Herman voor zijn hulp bij de doorstart van JANUS.

De herculesarbeid van Jelle van der Schuit is aangeland bij de voorlaatste wereldbeschouwing: *het psychisme*. Hij gaat in op de samenhang van deze wereldbeschouwing met het dierenriembeeld van de Vissen. Als voorbeeld van een psychist noemt Jelle: Edmund Husserl. Rembert Amons vertaalde een fragment uit "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phenomenologie", van de hand van Edmund Husserl. Hierna zal nog volgen de wereldbeschouwing van *het pneumatisme*.

Rembert Amons heeft begin dit jaar in een seminar onder leiding van Renatus Ziegler drie wegen tot de antroposofie verkend. Hij doet verslag van zijn tocht.

Ton Jansen bericht ons over de moeizame dialoog tussen het reguliere denken en de wetenschap van de geest. Hij doet dit aan de hand van het boek 'Von Seelenrät-seln'.

Pim Blomaard heeft afgelopen voorjaar zijn vertaling van 'Die Philosophie der Freiheit' afgerond. Han de Vries laat na lezing van deze vertaling het gedachtengoed van dit boek door zich heen gaan. Wij hopen in ieder geval dat dit nummer weer kan bijdragen aan uw gedachtenvorming. De redactie wenst u een fijne zomer!

De redactie

namens deze,

Rembert Amons  
Ad Tiemens

## Colofon

### JANUS

tijdschrift voor filosofie en antroposofie  
8e jaargang , nummer 1

### REDACTIE

Rembert Amons  
Pim Blomaard  
Ad Tiemens

### REDACTIEADRES

JANUS  
Witte de withstraat 17  
6712 HA Ede

### ABONNEMENTEN

Het abonnementgeld bedraagt 17,- voor twee nummers  
Het gironummer is: 2741887 ten name van JANUS

### LOSSE NUMMERS

de prijs van een nummer van janus in de  
losse verkoop bedraagt f 9,00  
er zijn nog (beperkt) oude nummers verkrijgbaar

### VORMGEVING

omslagontwerp:  
Anita Lennaerts  
layout  
Ad Tiemens

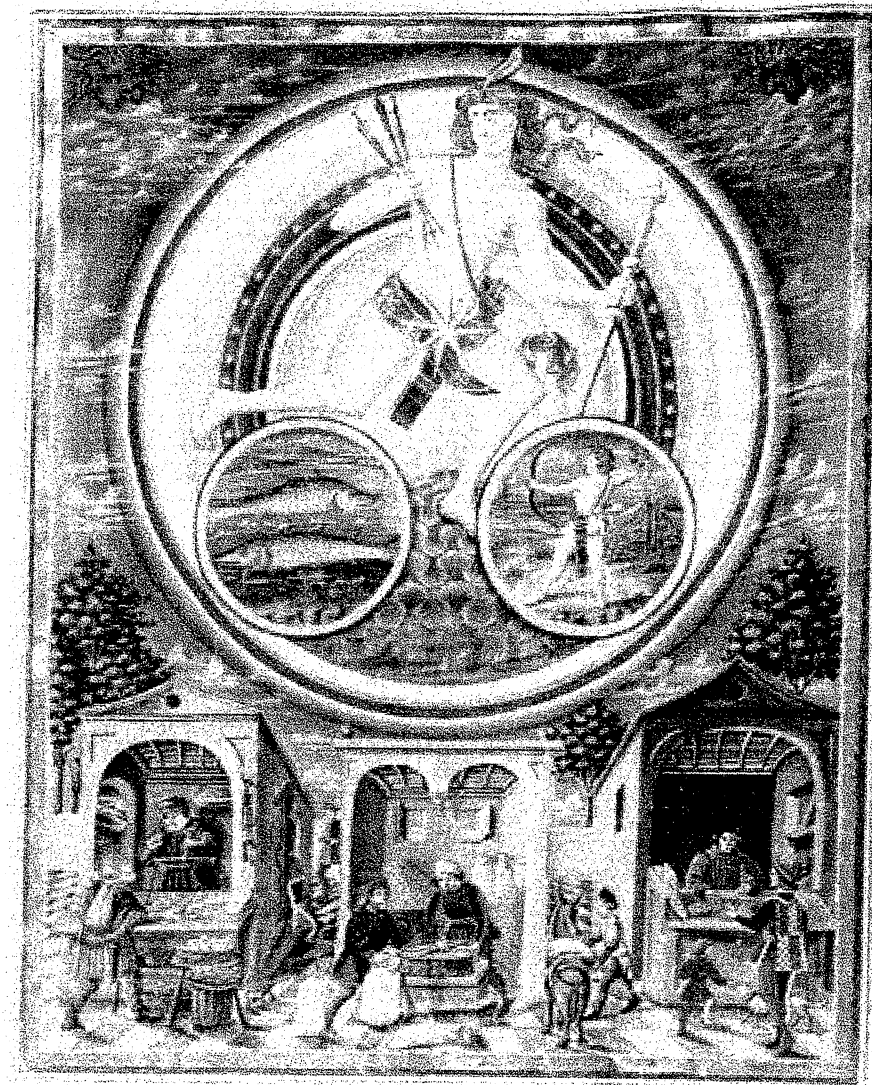
### CORRECTIE

Mechteld Camman

### COPYWRITE

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

• IVPITER •



Jupiter, miniatuur uit de 15e eeuw

## Psychisme

Wereldbeschouwing in het teken van de vissen  
door Jelle van der Schuit

### Inleiding

Onderstaande beschouwing is gewijd aan het psychisme, één van de twaalf wereldbeschouwingen die door Rudolf Steiner zijn onderkend. Allereerst volgt een samenvatting van de inhoud.

Begonnen wordt met de passage waarin Steiner deze fundamentele beschouwingswijze inleidt. Op basis van deze introductie wordt het psychisme verder uitgewerkt. Het psychisme ontkent de mogelijkheid van op zichzelf werkzame ideeën. Ideeën kunnen pas in de wereld werkzaam zijn door tussenkomst van een zielewezen dat de innerlijke ervaring bezit van ideeën en overeenkomstig kan handelen. De nadruk ligt bij de psychist vooral op het beschouwen van de ideeën en niet zozeer op het zelfstandig handelen volgens ideeën.

Hierop volgt een beschouwing over de *ziel* vanuit antroposofische gezichtspunten. Hiermee wordt een achtergrond geboden voor het specifieke karakter van het psychisme, dat zich immers richt op het gebied van de ziel.

Het psychisme is gekoppeld aan het dierenriembeeld van de *vissen*. In dit verband wordt allereerst nagegaan hoe de samenhang is met de periode van het jaar waarmee dit dierenriembeeld volgens de astrologische traditie is verbonden. Deze periode valt aan het eind van de winter; in het verborgene vindt de voorbereiding plaats voor het naderende lentefestijn. Tevens wordt onderzocht in hoeverre het dierenriembeeld van de vissen past bij de grondhouding van het psychisme.

In een volgend gedeelte wordt de positie van het psychisme in de kring der wereldbeschouwingen nader bekeken. Er wordt vooral aandacht besteed aan de verhouding van het psychisme tot de tegenoverliggende wereldbeschouwing, te weten het *fenomenalisme*. De verhouding tot de naburige wereldbeschouwingen - die van het *idealisme* en het *pneumatisme* - komt reeds ter sprake bij de uitwerking van het psychisme.

De wereldbeschouwingsstemming van het *logisme* (in samenhang met de planeetsfeer van de *Jupiter*) blijkt goed aan te sluiten bij een centraal gegeven van het psychisme: het recht doen aan de ideeën in het eigen innerlijk.

Van de tien categorieën van Aristoteles kan de categorie van het *lijden* in verband worden gebracht met het psychisme. De ziel is het toneel waarin de mens - passief - onderworpen is aan de indrukken van de wereld. De ziel is ook de plaats

kun je tot de ontdekking komen dat in het zuivere denken de mogelijkheid ligt om uit te stijgen boven deze door uiterlijke factoren bepaalde wetmatigheid. Wanneer je een zuiver idee, dat je met bewustzijn van de benodigde denkactiviteit zelf in je bewustzijn te voorschijn hebt gebracht, als uitgangspunt/motief van je handelen neemt, realiseer je een vrije wilsact.<sup>3</sup> Wanneer je jezelf op deze wijze als vrij handelend individu leert kennen, waarbij kennen dus tegelijkertijd voortbrengen en waarnemen is, verwerkelijk je jezelf als vrij mens. "Ken uzelve" betekent dus feitelijk "Realiseer jezelf".

- 1 Ik ga hier niet in op het onderscheid tussen datgene wat je kunt observeren aan het denken *nadat* je gedacht hebt (hfdst. III in FvdV) en datgene wat je ervaart tijdens het waarnemen van het actueel aanwezige denken (hfdst. IX). In hoofdstuk 2 van Stein's dissertatie (W.J. Stein/R. Steiner, *Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens*, 1985) wordt dit onderscheid en de twee bijbehorende bewustzijnsniveaus verduidelijkt. In dit verband is het verhelderend dat in de nieuwe vertaling van FvdV precies aangegeven wordt welke stukken toegevoegd/gewijzigd zijn in de 2e editie van 1918 en wat de oorspronkelijke tekst was in de 1e editie uit 1894.
- 2 Zie Henri Bortoft, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, 1996.
- 3 Hoe en in hoeverre dit leidt tot een zintuiglijk waarneembaar resultaat is afhankelijk van vele factoren, die o.a. in hfdst. XII van FvdV zijn uiteengezet.

In *De filosofie van de vrijheid* beschrijft Rudolf Steiner zijn observaties van een activiteit in de ziel die de grondslag vormt voor de mens om zich als vrij mens te kunnen verwerkelijken. Deze activiteit is het denken, meer in het bijzonder het zuivere denken. “Voor iedereen (...) die in staat is het denken te observeren - en met een beetje goede wil is ieder normaal ontwikkeld mens daartoe in staat - is deze observatie de belangrijkste die hij kan doen.” schrijft Rudolf Steiner (p. 40). Dit zuivere denken is het actief in je bewustzijn tegenwoordig laten zijn van een zintuigvrij begrip. Het eerste wat je bemerkt wanneer je dit probeert, is dat een willen nodig is om dit tot stand te brengen. Zonder dat jij het wilt, verschijnt een dergelijk zintuigvrij begrip niet in je bewustzijn. Wat wel vanzelf in je bewustzijnsveld kan opkomen zijn beelden, associaties, herinneringen e.d. Die komen en gaan zonder dat je dit wilt. Bij een gewild, actief in je bewustzijn te voorschijn gebracht begrip is het tevens zo dat je je niet alleen bewust bent van de inhoud van dit begrip maar dat je ook in meer of mindere mate bewust kunt zijn van de activiteit die je uitoefent om dit begrip in je bewustzijn te hebben, d.w.z. van de denkactiviteit zelf dus.<sup>1</sup>

Dat het denken in het leren kennen (begrijpen) van de zintuiglijk waarneembare fenomenen essentieel is, spreekt vanzelf. Zonder het denken zou datgene wat we waarnemen een onsamenvangende verzameling van indrukken en gewaarwordingen zijn. De goetheanistische fenomenologie is een methode die er toe leidt dat de intrinsieke wetmatigheid van een zintuiglijk waarneembaar natuurlijk fenomeen buiten je, in je denken als idee kan verschijnen. In het kennen vormen de zintuiglijk waarneembare plant en de middels je denken voortgebrachte idee van de plant één geheel.<sup>2</sup> Deze fenomenologische methode is ook bij uitstek geschikt voor het waarnemen van je eigen denken. Het uitzonderlijke van het waarnemen van je actuele denken is dat je zelf tevens voortbrenger bent van het waargenomene. Waarnemen en voortbrengen van het actuele denken vallen dus samen.

Waarom nu biedt het denken de mens de mogelijkheid om zich als vrij individu te realiseren? Wanneer je begint na te denken over jezelf en je bestaan hier op aarde kan de gedachte opkomen: ik tref mezelf hier aan, ik tref anderen aan, ik tref een wereld aan. Hoe kan ik dit alles begrijpen? Kan ik mezelf begrijpen? Kan ik andere mensen begrijpen?

Je kunt proberen de mens als zintuiglijk waarneembaar fenomeen te leren kennen door, net als bij de plant, te proberen de natuurlijke wetmatigheden te vinden volgens welke mensen zich ontwikkelen. In het bijzonder kun je proberen jezelf op een dergelijke wijze als individueel mens te begrijpen. Je merkt dan dat je in een bijzonder spanningsveld terecht komt. Volgens de gevonden wetmatigheid ben je een wezen dat in zijn ontwikkeling bepaald is door natuurlijke factoren (en ook door culturele en maatschappelijke factoren); maar tegelijkertijd voel je dat hiermee niet volledig recht gedaan wordt aan je eigen volledige menszijn. En precies op dit punt

waarin de mens tot een ontmoeting kan komen met het geestelijke, wanneer de mens - dit maal in actieve, bewuste zin - zich voegt naar de objectiviteit van de idee.

Vervolgens worden vanuit de geschiedenis van de filosofie enkele voorbeelden van het psychisme gegeven. Er wordt achtereenvolgens aandacht besteed aan de filosofie van Kant, Fichte, Brentano en Husserl. In het algemeen geldt dat psychisten de innerlijke mens actief verantwoordelijk houden voor de aard en inhoud van de ervaringswereld. Psychisme kan ook wel aangeduid worden als *subjectief* idealisme, in tegenstelling tot het *objectief* idealisme uit de kring der wereldbeschouwingen.

Besloten wordt met een bespreking van de strofe die Steiner in zijn spreuk over de twaalf stemmingen heeft gewijd aan het dierenriembeeld van de vissen.

### Rudolf Steiner over het psychisme

In zijn introductie van de verschillende wereldbeschouwingen bespreekt Rudolf Steiner de overgang van het idealisme via het psychisme naar het pneumatisme en spiritualisme<sup>1</sup>: “Het idealisme kan echter nog versterkt worden. In onze tijd is een aantal mensen te vinden dat het idealisme tracht te versterken. Deze mensen treffen inderdaad ideeën aan in de wereld. Wanneer men ideeën aantreft, dan moet ook een zodanig wezen in de wereld bestaan waarin deze ideeën kunnen leven. Ideeën kunnen toch niet zonder meer leven in uiterlijke dingen, van welke aard ze ook zijn. Ideeën kunnen ook niet zomaar in de lucht hangen. In de 19e eeuw heeft weliswaar het geloof bestaan, dat de geschiedenis beheerst wordt door ideeën. Dit berustte echter slechts op een onduidelijkheid: want ideeën als zodanig hebben geen kracht om iets te bewerkstelligen. Daarom kan men niet spreken van ideeën in de geschiedenis. Wie inziet dat ideeën voor hun bestaan aan een wezen gebonden zijn dat juist ideeën kan bevatten, die zal geen zuiver idealist meer zijn. Hij wordt psychist en zijn wereldbeschouwing is het *psychisme*. De psychist die enorm veel scherpzinnigheid kan opbrengen ten behoeve van zijn wereldbeschouwing, komt ook alleen vanuit een éézijdigheid tot deze wereldbeschouwing, een éézijdigheid waarvan hij zich eventueel bewust kan worden. [...]

Wanneer iemand psychist is en geneigd is om als kennismens de wereld contemplatief te beschouwen, dan komt hij ertoe om tegen zichzelf te zeggen dat hij in de wereld het psychische veronderstelt. Op het moment dat hij niet slechts kennismens is, maar evenzeer sympathie heeft voor het actieve, voor het werkzame, voor het wilsmatige in de menselijke natuur, dan zegt hij tegen zichzelf: het is niet voldoende dat er wezens zijn die slechts ideeën kunnen hebben; deze wezens moeten ook wat actiefs hebben, moeten ook kunnen handelen. Dat is echter niet denkbaar, zonder dat

<sup>1</sup> In de tweede voordracht van de in 1914 gehouden cyclus «*Der menschliche und der kosmische Gedanke*», GA 151.

deze wezens individuele wezens zijn. Dat betekent, dat zo iemand van de aanname van de bezieldeheid van de wereld opstijgt tot de aanname van geest of geesten in de wereld. Het is hem nog niet duidelijk of hij één of meerdere geestwezens moet aannemen, maar hij stijgt op van het psychisme tot het *pneumatisme*, tot de leer van de geest.”

## Uitwerking

Het psychisme gaat verder dan het idealisme. De psychist gaat mee met de idealist in de opvatting dat voor het begrijpen van de werkelijkheid, ideeën van fundamenteel belang zijn. De mens oriënteert zich in de wereld op grond van ideeën. Nieuwe ideeën kunnen het aanzien van de wereld drastisch veranderen. Maar waar de idealist geneigd is om in de idee zelf reeds de drijvende kracht te zien van een veranderingsproces, is de psychist van mening dat de idee op zich geen direct werkzame kracht bezit ten aanzien van de werkelijkheid. Wil een idee kunnen inwerken op de werkelijkheid dan is daar een dragende en bemiddelende instantie voor nodig. Binnen het psychisme wordt de ziel beschouwd als de vereiste drager van ideeën. De ziel betreft hier een innerlijke bestaansvorm die geest en lichaam overbrugt. Belangrijkste kenmerk van de ziel is haar ontvankelijkheid voor begrippen en ideeën. Ideeën komen immers in het innerlijk van de mens tot verschijning en het valt niet goed in te zien dat ideeën kunnen worden gedragen door iets volkomen uiterlijks.

De ziel kan ideeën in zich ontvangen en dragen, maar de ziel kan aan de hand van deze ideeën ook de instantie zijn die kan ingrijpen in de werkelijkheid om haar vanuit deze ideeën om te vormen. Steiner maakt in zijn uiteenzetting echter duidelijk dat de psychist de ziel vooral als de drager van ideeën ziet en nog niet zozeer als zelfstandige uitvoerder van ideeën: bij de psychist ligt het voornaamste accent op de *kennismens* en niet op de *wilsmens*. De psychist heeft meer een theoretische dan praktische instelling.

Wordt aan de opvatting van het psychisme een praktisch element toegevoegd dan leidt dit, volgens Steiner tot het begrip van *individualiteit*: een individueel wezen, dat geestelijk zelfstandig is en op basis van deze zelfstandigheid handelend kan optreden in de werkelijkheid. Zo'n individueel geestelijk wezen gaat verder dan een wezen met een zuiver contemplatief bestaan. Deze wijze van benadering voert voorbij het psychisme. Afhankelijk van het uitgangspunt of uiteindelijk één geest of meerdere geesten kunnen bestaan, komen we dan uit bij de twee wereldbeschouwingen die in de kring der wereldbeschouwingen op het psychisme volgen, namelijk die van het *pneumatisme* (uitgangspunt van één geest) en het *spiritualisme* (uitgangspunt van een veelheid van geesten).

De aandacht van de psychist gaat uit naar het gebied van de ziel en in het bijzonder naar de functie van de ziel om ideeën te kunnen beschouwen: het *denkvermogen*.

## Waarom iedereen alleen zijn eigen (filosofie van de) vrijheid kan realiseren.

door Han de Vries

In *Grenzen der Naturerkenntnis* (p. 111) zegt Rudolf Steiner dat zijn *Philosophie der Freiheit* in zekere zin een soort van partituur is en dat bij het lezen van deze partituur voortdurend het eigen innerlijke denken actief is. Het gaat er bij het lezen van dit boek niet slechts om de inhoud te begrijpen en in je op te nemen, maar om deze inhoud ook zelf actief in eigen gedachten voort te brengen. Net zoals bij een muziekstuk elke uitvoering een herschepping is, en dus een nieuw kunstwerk, kan het lezen van dit boek steeds opnieuw het creëren van een gedachtenkunstwerk zijn. Resultaat hiervan is dat de lezer uit eigen ervaring weet wat zuiver (zintuigvrij) denken is. Is het lezen van *Philosophie der Freiheit* al een creatief proces, dan is het vertalen hiervan een dubbel creatieve activiteit. De zojuist verschenen vertaling (in de reeks Werken en Voordrachten) door Pim Blomaard is, naar mijn mening, een geslaagde herschepping. Het is niet overal een letterlijke (“woordelijke”) vertaling, maar een vertaling van de gedachten uit het Duits naar in het Nederlands geformuleerde gedachten.

Een zin die me bijzonder aanspreekt in *Filosofie van de Vrijheid* (p. 137) luidt: “Leven uit liefde tot de daad en laten leven uit begrip voor andermans wil is het leidmotief van vrije mensen.” Maar wanneer ben je een werkelijk vrij mens? Een mens is bij zijn geboorte nog geen vrij mens en lijkt dit ook niet zomaar vanzelf te worden. De ontwikkeling van een plant van zaadje tot bloem en vrucht omvat de totale plant. De plant kan in principe volledig begrepen worden door de natuurlijke wetmatigheid die deze ontwikkeling bepaalt te leren kennen. Is de mens ook in zijn volledigheid begrepen als we zijn natuurlijke wetmatige ontwikkeling zouden kennen? Wanneer volledig mens zijn betekent: een werkelijk vrij mens zijn, dan kan dat niet het geval zijn. In de ontwikkeling van een mens ligt wel de potentie besloten om een vrij mens te worden, maar slechts hij zelf kan zich als vrij mens verwerkelijken; de natuur doet dit niet voor hem. Dit is ook alleszins begrijpelijk, want zou de mens volgens een vaste wetmatigheid tot een vrij wezen ontwikkelen (zoals de plant volgens een vaste wetmatigheid tot volledige plant ontwikkelt), dan zou deze vrijheid slechts een schijnvrijheid zijn. Een werkelijk vrij wezen kan slechts een wezen zijn dat zijn eigen vrijheid realiseert.

geschiedenis was opgetreden, in het feit dat het ondanks de vervalsingen en verduisteringen een nieuw tijdperk in de filosofie inleidt en op haar een nieuwe telos ent.

§19 Descartes' overheersende interesse in het objectivisme als oorzaak voor zijn verkeerde zelfduiding.

In de noodlottige vorm waarbij het eigen ziele-ik het ego; de psychologische immanentie de egologische immanentie; de evidentie van de psychische "innerlijke" of "zelfwaarneming" de egologische zelfwaarneming wordt ondergeschoven, worden de "meditaties" bij Descartes uitgewerkt en werken ze voort tot op de dag van vandaag. Hij gelooft werkelijk met behulp van gevolgtrekkingen over wat de ziel transcendeert het dualisme van de eindige substanties (bemiddeld door de eerste gevolgtrekking van de transcendentie van god) te kunnen bewijzen.

Evenzo probeert hij het voor zijn tegenstrijdige instelling- later bij Kant in uitgesponnen vorm terugkerende- belangrijke probleem op te lossen, hoe de in de rede ontworpen redelijke constructies (mijn eigen "clarae et distinctae perceptiones"), die van de wiskunde en mathematische natuurwetenschap, een objectief "ware", een metafysisch transcendente geldigheid kunnen opeisen. Wat de huidige tijd theorie van het verstand of de rede noemt, in scherpe zin verstandskritiek, transcendente filosofie noemt, wortelt naar haar betekenis in de cartesische meditatie. De oudheid heeft iets dergelijks niet gekend, omdat haar de cartesische epoche en haar ego vreemd waren. Met Descartes begint daarom inderdaad een volledig nieuw filosoferen, dat haar laatste rechtvaardiging in het subject zoekt. Dat Descartes echter aan het zuivere objectivisme blijft vasthouden, ondanks haar subjectieve verantwoording, werd slechts mogelijk doordat de "mens", die aanvankelijk in de epoche op zich stond en als absoluut kennisfundament voor de verantwoording van de objectieve wetenschappen (universeel gesproken de filosofie) dienst deed, tegelijk als rechtmatig thema in deze, namelijk in de psychologie, leek te zijn vastgesteld. Descartes realiseert zich niet, dat het *ego*, zijn *wereldbevrijde ego van de epoche*, in wiens cogitatieve verichtingen de wereld alle zijnsbetekenis heeft die ze ooit voor haar kan hebben, onmogelijk in de wereld als thema kan optreden, omdat al het wereldse juist uit deze verichtingen zijn betekenis put, dus ook het eigen zielezijn; het ik in gebruikelijke zin. Helemaal ontoegankelijk was voor hem natuurlijk de overweging dat het ego, zoals het in de epoche als voor zichzelf zijnd ontdekt wordt, nog helemaal geen ik is, dat andere of vele mee-ikken buiten zich kan hebben. Het blijft voor hem verborgen dat alle dergelijke onderscheidingen als ik en jij, binnen en buiten, zich pas in het absolute ego "constitueren". Zo wordt het duidelijk waarom Descartes in zijn gehaastheid het objectivisme en de exacte wetenschappen als metafysisch- absolute kennis een fundament te verschaffen, zich niet de opgave stelt het zuivere ego-sequent in de epoche verblijvend- systematisch de vragen te stellen naar wat haar aan akten en vermogens toekomt en wat zij als intentionele verichtingen daarin tot stand brengt. Omdat hij er niet bij stilstaat, wordt hem de geweldige problematiek niet ontsloten: van de wereld als fenomeen systematisch terug te vragen, in welke werkelijk aanwijsbare immanente verichtingen van het ego de wereld haar zijnszin verkregen heeft. Een analyse van het ego als de "mens" was voor hem klaarblijkelijk een zaak van de toekomstige objectieve psychologie.

Dit vermogen karakteriseert de geestelijke, hogere kant van ons zielewezen. Voor een verdieping van het psychisme past het om nader in te gaan op het domein van de ziel als geheel en de plaats die daarbij onder meer wordt ingenomen door het denken. We laten ons hierbij inspireren door antroposofische gezichtspunten.

## Over de ziel

Ook uit de benaming psychisme valt al af te lezen, dat het een wereldbeschouwing betreft waarin de ziel centraal staat: *psyche* is het Griekse woord dat onder andere ziel betekent. Door welke verschijnselen wordt de menselijke ziel gekenmerkt en hoe verhoudt de ziel zich tot de mens als geheel? Deze vragen kunnen hier uiteraard slechts schetsmatig worden behandeld.

Wanneer we van de mens spreken als een bezielde wezen dan denken we in de eerste plaats aan het gegeven dat de mens gekenmerkt wordt door *innerlijkheid*. Hij bezit een eigen binnenwereld, een wereld vóór en ván zichzelf. Deze binnenwereld vormt de permanente ondergrond voor onze ontmoeting met de wereld om ons heen, de buitenwereld. Het contact met de buitenwereld verloopt via de zintuigen: in de zintuiglijke waarneming wordt de buitenwereld opgenomen in onze binnenwereld. Dit verinnerlijgingsproces heeft een individueel en persoonlijk karakter en vindt zijn uitdrukking in de *gewaarwordingen* en in het *gevoelsleven* van de mens. De mens reageert op de buitenwereld met gevoelens van *sympathie* en *antipathie*: sommige dingen staan hem aan, andere stoten hem af. Deze gevoelens weerspiegelen de individuele en persoonlijke waardering voor datgene wat de mens overkomt. In deze gevoelens kan de mens zijn eigenheid, zijn persoon beleven: zoals hij reageert, zo hoeft een ander mens niet te reageren. In ons gevoelsleven tasten we innerlijk het wel en wee af van onze ervaringen. Ook onze lichamelijkheid is een bron van ervaringen en maakt in dit opzicht deel uit van de buitenwereld. We zijn verbonden met ons lichaam en vanuit deze verbondenheid kunnen we nagaan hoe het in lichamelijk opzicht met ons gesteld is, hoe we ons voelen.

De ziel vormt zo het persoonlijk platform voor onze ontmoeting met de buitenwereld, de eigen individuele schaal waarin ervaringen worden opgevangen en verwerkt. In de filosofie wordt in dit verband vaak de term *subject* gebruikt. Ervaringen waarin het om onze eigenheid gaat, worden subjectief genoemd. Subject is afgeleid van het Latijnse *subiectum* dat letterlijk kan betekenen: wat onder ligt, wat onderworpen is. Deze betekenissen vinden we terug in de ziel als de onderliggende grond voor onze ervaringen met de buitenwereld. De mens staat niet alleen in verbinding met een zintuiglijke werkelijkheid, maar is ook ontvankelijk voor de wereld der ideeën. Met behulp van begrippen en ideeën kan hij zijn ervaringen ordenen en wordt hij zich bewust van daarin optredende samenhangen. Ideeën zelf zijn niet zintuiglijk waarneembaar, maar zijn afkomstig vanuit een bovenzinnelijk gegeven dimensie.

Het *denkvermogen* stelt de mens in staat om met ideeën om te gaan. Ook voor het denkproces vormt de ziel de dragende grond. Het zielegebied wordt daarom niet alleen gekenmerkt door een subjectief gevoelsleven, maar ook door de activiteit van het *denken*. In het denken vormt de mens zich gedachten en ideeën over de werkelijkheid. In deze gedachten gaat het niet meer om het waarderen van de wereld vanuit het eigen wezen, maar om het vaststellen van de aard van de werkelijkheid helemaal los van het eigen standpunt: het denken stelt de mens in staat om een objectieve verhouding te krijgen tot de wereld om hem heen. Deze mogelijkheid bestempelt de mens tot een geestelijk wezen: een wezen dat in staat is om de wereld te ervaren zoals die op zichzelf is. De mens blijft zo niet opgesloten in zijn eigen subjectieve binnenwereld, maar kan doordringen tot het wezenlijke, objectieve gehalte van de verschijnselen om hem heen.

In de ziel komt het al waarnemend tot een ontmoeting met de wereld vanuit het eigen wezen op basis van de lichamelijkeheid. In de ziel worden bovendien al denkend de zintuiglijke ervaringen verwerkt op basis van een verhouding tot de wereld van de geest. De ziel vormt zo het dragende midden tussen de zintuiglijke werkelijkheid enerzijds en een geestelijke werkelijkheid anderzijds. In dit middengebied komt de mens tot een beleven van *zichzelf*. Hij ervaart dat de ziel een centrum heeft; dat hij zelf ten diepste met dit centrum verbonden is en vanuit dit centrum leeft. In dit middelpunt beleeft de mens zich als *individualiteit*, als *ik*. Het ik kan wel de *kern van de ziel* worden genoemd, het midden van het midden. De zintuiglijke ervaringen zijn er voor het ik en de verwerking ervan vindt plaats vanuit het ik.

Het *voelen* (in samenhang met het *gewaarworden*) en het *denken* zijn de twee belangrijkste zielevermogens. In het gevoelsleven beleeft de mens zich als subject. In het denken dringt de mens door tot de wereld in haar objectiviteit. Een tweede verschil in de aard van deze zielevermogens schuilt in de wijze waarop ze zich manifesteren. Het voelen overkomt ons: het is een gebeuren dat we eigenlijk niet of nauwelijks zelf in de hand hebben. In het denken daarentegen zijn wij wel in hoge mate actief betrokken: wij zijn zelf degenen die leiding geven aan het denken en die de gedachtenvorming bepalen. Zodra we de innerlijke greep over ons denken kwijtraan, houdt het denken op en belanden we eventueel in de gevoelssfeer.

Steiner heeft een boeiende karakterisering gegeven van het gebied van de ziel in het tweede gedeelte van de in Berlijn gehouden voordrachtencyclus «*Anthroposophie, Psychosophie und Pneumatosophie*» (GA 115). Het betreft de vier voordrachten over psychosofie gehouden in de periode van 1 - 4 november van het jaar 1910<sup>2</sup>. Steiner noemt daar als belangrijkste zielefuncties de *fenomenen van liefde en haat* en

2 De voordrachten over psychosofie zijn in vertaling verschenen onder de titel «*Psychosofie. De dynamiek van de ziel*», Vrij Geestesleven, Zeist.

Maar is dat alles niet tezamen door de epoche tussen haakjes gezet en wel zelfs als mogelijkheid? Het is duidelijk dat Descartes bijvoorbeeld, ondanks de radicale uitsluiting van iedere vooronderstelling die hij eist, een doel heeft, waarvoor het doorstoten tot dit ego het middel zijn moet. Hij ziet niet in dat hij de radicale uitsluiting van iedere vooronderstelling reeds heeft verlaten door zijn overtuiging van de mogelijkheid van het doel en dit middel. Met slechts het besluit tot de epoche, tot de radicale uitsluiting van alle “voorkennis”, van alle wereldlijke vanzelfsprekendheden, is het werk niet gedaan: de epoche moet serieus doorgevoerd zijn en doorgevoerd blijven. Het ego is niet een rest van de wereld, maar een absoluut apodictische bepaling, die slechts door de epoche, slechts door het tussen aanhalingstekens plaatsen van de gezamenlijke wereldse geldigheden bereikt kan worden en wel uitsluitend hierdoor. De ziel echter is de rest van een voorafgaande abstractie van het pure lichaam en na deze abstractie, tenminste schijnbaar de aanvulling op dit lichaam. Maar (wat niet mag worden verwaarloosd) deze abstractie vindt niet plaats in de epoche, maar in de beschouwingwijze van de natuurwetenschapper of psycholoog op de natuurlijke basis van een bijvoorbeeld gegeven, vanzelfsprekend bestaande wereld. We zullen nog over deze abstracties en hun schijnbare vanzelfsprekendheid moeten spreken. Hier is het voldoende om in te zien dat in de funderende beschouwingen van de meditatie (die waarbij de epoche en haar ego worden geïntroduceerd) een inconsequentie is opgetreden door de identificatie van dit ego met de zuivere ziel. Het hele project, de grote ontdekking van dit ego wordt door een tegenstrijdige veronderstelling gedevalueerd. Een zuivere ziel heeft in de epoche in het geheel geen zin, hetzij als “ziel tussen aanhalingstekens”, dat wil zeggen: uitsluitend als “fenomeen”, net zoals het lichaam. Men moet niet het nieuwe begrip van “fenomeen”, dat voor het eerst met de cartesische epoche te voorschijn komt over het hoofd zien.

Men ziet hoe moeilijk een zo ongehoorde verandering van instelling zoals de radicale en universele epoche is, is vol te houden en uit te voeren. Meteen breekt ergens het “gezonde verstand” door, het een of ander uit de naïeve wereldopvatting, en vervalt het nieuwe denken dat in de epoche wordt mogelijk gemaakt en geëist (Vandaar ook de naïeve tegenwerpingen van haast al mijn filosofische tijdgenoten gericht tegen mijn “cartesianisme” en tegen de fenomenologische reductie, waarvoor deze weergave van de cartesische epoche een voorbereiding is). Deze haast niet uit te roeien naïviteit heeft ook tot gevolg dat haast niemand in eeuwen aanstoot nam aan de vanzelfsprekendheid om uit het ego en zijn cogitatieve leven oordelen te vellen over een “daar buiten” en eigenlijk niemand zich de vraag stelde of, gezien deze egologische zijnsfeer, een buiten eigenlijk wel een betekenis kon hebben. Dit maakt inderdaad het ego tot een paradox, tot het grootste aller raadselen. Maar misschien hangt er veel, voor een filosofie zelfs alles van dit raadsel af en misschien is de schok die Descartes zelf bij de ontdekking van dit ego ervoer, toch een aanwijzing voor de kleinere geesten die wij zijn, dat het werkelijk grootse en grootste zich daarmee aankondigde, wat nu eenmaal door alle vergissingen en dwalingen heen als het archimedische punt van elke echte filosofie aan het licht komen moest. Het nieuwe motief van de teruggang op het ego openbaarde zijn innerlijke kracht, zodra het in de

§18. Descartes verkeerde zelfduiding: de psychologische vervalsing van het door de epoche verkregen zuivere ego.

Hier moeten we het een en ander ter sprake brengen, dat we in de voorafgaande uitleg bewust hebben weg gelaten. Hierdoor zal een verborgen ambivalentie van de cartesische gedachte aan het licht komen. Er blijken twee mogelijkheden om deze gedachten op te vatten, uit te werken en wetenschappelijke opgaven te stellen, waarbij voor Descartes slechts de éne de bijvoorbaat vanzelfsprekend was. Daarom is de betekenis van zijn weergave in feite (als de zijne) eenduidig, maar deze eenduidigheid komt helaas doordat hij het originele radicalisme van zijn gedachten niet werkelijk ten uitvoer brengt. Hij onderwerpt niet werkelijk al zijn vooroordelen, niet werkelijk in alle opzichten de wereld aan de epoche<sup>1</sup> (waardoor deze “tussen haakjes” gezet wordt). Op zijn doel afstevenend haalt hij juist het belangrijkste niet naar voren, namelijk het ego dat hij in de epoche heeft verkregen, om zuiver op grond daarvan een filosofie te ontwikkelen. In vergelijking met wat een dergelijke uitwerking reeds op korte termijn zou kunnen opleveren, is alles wat hij als nieuw werkelijk te berde brengt, hoe origineel en invloedrijk het ook is, in zekere zin oppervlakkig en bovendien door zijn uitleg van geringere waarde. Hoewel hij zich met name over dit in de epoche verkregen ego verwonderd afvraagt wat voor een ik dat dan wel is; of het ik de mens is, de zintuiglijk waarneembare mens van het gewone leven. Vervolgens schakelt hij het lichaam uit, dat zoals de gehele overige zintuiglijke wereld aan de epoche wordt onderworpen. Hierdoor wordt het ego voor Descartes bepaalbaar als “mens sive animus sive intellectus”.

Hier hebben we echter enige vragen. Betreft de epoche zich niet op de totaliteit van wat mij (de filosoferende) reeds gegeven is, dus op de gehele wereld met alle mensen, en op deze niet slechts met betrekking tot hun lichamen? En daarmee ook op mijzelf als gehele mens, zoals ik mij in de natuurlijke instelling voortdurend voorkom? Is Descartes hier niet bijvoorbaat beheerst door de galileïsche zekerheid van een universele en absolute dingwereld, onderscheiden in het zintuiglijke waarneembare en het mathematische, dat een zaak is van het zuivere denken? Gaat hij er niet vanzelfsprekend van uit dat de zintuiglijkheid naar een op zichzelf bestaand zijnde verwijst, maar dat ze misleiden kan en dat er een rationele weg moet bestaan om dit te beslissen en het op zichzelf bestaande in mathematische rationaliteit te kennen?

<sup>1</sup> Uit het grieks afkomstig: hier in de betekenis van “ophouden”, “tegenhouden” van het oordeel over het zijn van de wereld.

het oordelen. Deze staan op één lijn met datgene wat in het voorafgaande is uitgewerkt als de zielevermogens van het voelen en het denken. Het domein van de ziel wordt in dit verband naar twee kanten toe verder afgebakend, enerzijds naar de sfeer van de lichamelijkheid toe, anderzijds naar de kant van de geest.

Dat wat zich openbaart als fenomenen van liefde en haat staat namelijk niet op zichzelf, maar hangt samen met het *begeerteleven* dat verbonden is met onze lichamelijkheid. Steiner maakt duidelijk dat de begeertes zelf geen onderdeel uitmaken van het zieleleven: zij vormen een vreemd, buitenstaand element voor de ziel. Wel is het zo dat de ziel sterk wordt beïnvloed door deze ‘uiterlijke’ strevingen en dat we innerlijk mee kunnen gaan met datgene wat zo’n sterk appel op ons doet. Dat kan zijn weerslag vinden in overeenkomstige gevoelens van lust en onlust. Zo bezitten de fenomenen van liefde en haat een *voorland*, namelijk de begeertes. Dit voorland vormt het, voor het merendeel nog onbewuste, gebied van de *wil*. Dit begeerteleven houdt de ziel voor een belangrijk deel in haar ban.

Aan de andere kant staat het oordelen niet los van een gebied dat voorbij het oordelen ligt, en het *achterland* vormt van de ziel: het gebied van de *voorstellingen*. Het oordelen leidt tot nieuwe voorstellingen. We verwerken bijvoorbeeld een nieuwe ervaring in het oordeel “De roos is rood”. Vervolgens vormt het zintuiglijk bepaalde begrip van de rode roos als voorstelling een onderdeel van ons bestaan als mens, echter niet als onderdeel van de ziel. Deze door het oordelen ontstane voorstellingen blijven als zelfstandige elementen duurzaam in ons aanwezig en kunnen ook van verdere invloed zijn op de ziel. Voor een deel kunnen deze voorstellingen weer innerlijk worden opgeroepen in de herinnering, maar voor een groot deel blijven ze verder onbewust werkzaam. Afgezien van de meer concreet zintuiglijk bepaalde voorstellingen zal in dit achterland ook de neerslag van abstracte en zuivere begrippen die men zich in de loop van het bestaan heeft eigen gemaakt aanwezig zijn. Het gaat dan niet zo zeer om de zuivere begrippen zelf als wel om een meer lichaamsgebonden representant ervan. Datgene wat zo aan begrippen en ideeën eerder is opgedaan, is ons op deze manier behulpzaam bij het verwerken van nieuwe ervaringen.

Het *ik* speelt in het zieleleven een sleutelrol. De mens wordt zich in zijn innerlijk vanaf een bepaald moment bewust van het ik en verwerft zich daarvan een voorstelling. Deze voorstelling kan niet op één lijn worden gesteld met andere voorstellingen die verbonden zijn met onze ervaring van de buitenwereld. Het bijzondere van het ik-besef is dat we daarmee een begrip hebben van iets waarvan we tegelijkertijd kunnen beleven dat er een wezenlijke realiteit mee verbonden is: die van ons eigen wezen. Met andere begrippen is dat vooralsnog niet het geval. Zo kan de mens idee krijgen van zijn eigen individualiteit. Het ik in hogere zin vormt de geestelijke instantie die leidend is voor alle ontwikkelingen die de mens tot een hoger wezen maakt, het wezen waartoe hij vanuit de goddelijke wereld is voorbestemd. Het ik-besef brengt de mens meer en meer tot *zelfbewustzijn*. Daarmee kan het innerlijk leven van de ziel steeds meer een *bewustzijnskwaliteit* verkrijgen die vanuit het hogere ik op het ho-

gere in de wereld is gericht en waarin de idealen van het ware, het schone en goede de boventoon voeren.

Zo kan de ziel tot de gestalte komen van een *bewustzijnsziel*: het gebied van de ziel waarin het eeuwige van de mens oplicht. Volgens Steiner staat onze tijd in het teken van de overgang naar deze hogere zieleform. De bewustzijnsziel vertegenwoordigt het hoogst mogelijke niveau van de ziel. Op het laagste niveau staat de *gewaarwordingsziel*: het gedeelte van de ziel waarin het gewaarworden en voelen zich afspeelt. Tussen deze twee in staat de *verstands- en gemoedsziel*: het gedeelte van de ziel waarin al oordelend buitenwereld en de binnenwereld doordrongen worden van begrippen<sup>3</sup>.

### De plaats van het psychisme in het jaarverloop

Het dierenriembeeld van de vissen is in de westerse traditie van de astrologie verbonden met de periode van 21 februari tot 21 maart. Het is de tijd dat de winter ten einde loopt. De natuur maakt zich reeds klaar voor het grote festijn van de lente. De knoppen van de planten zwellen aan door de op gang komende sapstromen. In deze periode heeft de duisternis weliswaar nog de overhand op het licht, maar de zon stijgt met grote snelheid en zal weldra de toon zetten voor de overwinning van het licht op de duisternis.

Hoe hangt deze fase in het jaarverloop samen met het psychisme? Kijken we allereerst vanuit het aspect van het jaarverloop naar het beeld van de vissen<sup>4</sup>. Vissen bewegen zich rusteloos voorwaarts in het water en kennen nauwelijks terughouding. Een grote drang tot uitbreiding kenmerkt deze dieren. Ten behoeve van de voortplanting worden vaak enorme afstanden afgelegd. Prachtig is om te zien hoe sommige vissen aan hun omgeving proberen te ontsnappen: ze maken een sprongetje in de lucht boven het wateroppervlak, maar keren onherroepelijk weer terug in hun oorspronkelijke levenselement.

Dit beeld stemt overeen met de toestand van de natuur voorafgaande aan het voorjaar. Grotendeels nog verborgen (als het ware beneden de waterspiegel) begint het leven zich reeds te roeren ter voorbereiding van de grote expansie in de ruimte. Het lukt nog niet goed om naar buiten te treden, maar de eerste pogingen zijn reeds zichtbaar.

<sup>3</sup> Zie Steiner «*Theosophie*», GA 9.

<sup>4</sup> Zie de voortreffelijke typering van de vissen van F.H. Julius in zijn «*De beeldtaal van de dierenriem en de opbouw van een nieuwe samenleving*», Vrij Geestesleven, Zeist; ook in Duitse uitgave verschenen als «*Die Bildersprache des Tierkreises*», Mellinger Verlag, Stuttgart.

geldingen zich constitueren. Daarbij mogen we volgens Husserl geen ander criterium aanleggen dan de ervaring van evidentie. We mogen zelf niets in de zaak leggen, alles moet uit de zaak zelf op overtuigende wijze blijken.

Ik geloof dat ik hiermee de tekstfragmenten voldoende heb ingeleid, hoewel er natuurlijk veel vragen onbeantwoord gebleven zijn. De wezenlijke trek van Husserls denken, voorzover dat voor een vergelijking met het door Jelle van der Schuit gekarakteriseerde *psychisme* relevant is, komt meen ik wel naar voren. Voor Husserl is de ziel inderdaad het dragende element voor het kennen van de wereld. Tegelijkertijd vermijdt hij het om dit zielegebied tegenover een buitenwereld te plaatsen, want de buitenwereld krijgt haar betekenis door wat zich in de ziel afspeelt. Wanneer men het zieleleven wil inperken door het bijvoorbeeld tegenover een buitenwereld te denken, dan springt men eigenlijk over zichzelf heen, men ziet dan over het hoofd dat ook de buitenwereld een ervaring is van de ziel, alleen van een andere soort dan de ervaring van de eigenlijke binnenwereld. De ziel is door talloze draden met de buitenwereld verbonden, die we in de natuurlijke instelling niet opmerken. De transcendentale fenomenologie brengt ze aan het licht.



Edmund Husserl

objectieve psychologie kan worden begrepen. Hij vat het ego als de psyche op en blijft dus, voorbijgaande aan het werkelijke transcendentale moment van zijn experiment, binnen het objectivisme staan. Zijn "objectivisme" blijkt verder uit het feit dat hij meent dat ware kennis betrekking heeft op een wereld die buiten het subject ligt. Hij ziet niet in dat de transcendentale bezinning, die hij was begonnen, de voor het objectivisme kenmerkende tweedeling van subject en object overwint. Dit onderscheid wordt namelijk door het zuivere ego geconstitueerd. Voor het transcendentale ego heeft het dus ook geen zin zich te bekommeren om een buiten haar gelegen wereld.<sup>1</sup> Ook de zogenoemde objectieve werkelijkheid (*als* dat een geldige notie blijkt) is slechts voor en door dit zuivere ego.

De transcendentale filosofie is sinds Descartes niet meer weg te denken uit de westerse filosofie, maar ze heeft haar werkelijke zin nog niet kunnen doorgronden. Pas als transcendentale fenomenologie onthoert zij zich volgens Husserl van haar tegenstrijdigheden. Deze tegenstrijdigheden ontstaan bijvoorbeeld wanneer zij zich geen goed beeld vormt van de waarneming en het begrip van de *intentionaliteit* niet ontwikkelt. In de waarneming ligt namelijk het daarin bewuste als zodanig. Datgene waar ik in mijn waarneming op ben gericht, ligt niet buiten haar. Dat zou namelijk betekenen dat een ding op zichzelf (of analoog daaraan een onwaarneembare wereld van atomen die drager zijn van mathematische eigenschappen) onze waarnemingen teweeg brengen. Deze laatste interpretatie is een gevolg van het feit dat het objectivisme zich zelf niet werkelijk kon begrijpen, wat ook van invloed geweest is op de transcendentale filosofie.

In de "Krisis" wordt veel aandacht besteed aan de misverstanden rond het objectivisme, maar daarop kan ik helaas nu niet ingaan. Deze misverstanden kunnen we overigens vermijden wanneer we in aansluiting bij Descartes de transcendentale bezinning zuiver uitvoeren. Laten we nagaan wat we in de transcendentale reflectie eigenlijk voor situatie aantreffen. We hebben het transcendentale ego gevonden en de autonomie daarvan ten opzichte van de gelding van al het wereldse (waartoe ook het concrete ik behoort) als evident ervaren. Daarbij zijn we onze innerlijke en uiterlijke waarnemingen niet kwijtgeraakt, dat is allemaal nog aanwezig in een vorm die Husserl aanduidt met de term "fenomeen". We vermijden slechts om over een materiele wereld en een psychische wereld te spreken, we vermijden om *welke vorm van zijn dan ook* te laten gelden. Of, met weer andere woorden: we *reduceren* de vanzelfsprekende dingen tot hun *fenomenale* gedaante. Dit maakt de weg vrij om werkelijk onbevooroordeeld te werk te gaan. Het transcendentale standpunt maakt het mogelijk toe te zien hoe in de intentionele gerichtheid van het ego op het fenomeen bepaalde

<sup>1</sup> Dit probleem duikt later ook op bij Kant (het "ding op zich"), en ook bij de transcendentale realisten van de negentiende eeuw (Eduard von Hartmann).

Ook de menselijke ziel is het rusteloos schouwtoneel van de vele voorbereidingen die tot een doorbraak kunnen leiden naar een hoger, geestelijk levenselement.

## Het beeld van de vissen

We willen nu ingaan op het beeld van de vissen zoals dat optreedt in de traditie van de astrologie. Op veel afbeeldingen van het dierenriembeeld van de vissen treft men twee vissen aan die in tegengestelde richting zwemmen en door een koord in de bek met elkaar verbonden zijn. Soms zwemt één van beide vissen ook nog eens ondersteboven.

De wereld van de vissen bevindt zich in het element water. Water heeft een stromende, vloeiende kwaliteit en is bovendien doorzichtig. Lichamen ondervinden in water een opwaartse druk (volgens de wet van Archimedes): daardoor zijn ze een stuk lichter dan op aarde. Water vormt een bij uitstek beweeglijk milieu. Vissen vallen op door hun niet aflatende beweeglijkheid: soepel en sierlijk flitsen ze door het water heen. Met hun zilverachtige schubben vertonen ze een onophoudelijk schouwspel van glans en schittering.



vissen, een glas-in-lood raam uit de kathedraal van Chartres

Hoe kan dit beeld van de vissen in verband worden gebracht met het psychisme, de wereldbeschouwing in het teken van de ziel? De ziel is het innerlijke gebied van de mens waarin twee aan elkaar tegengestelde werelden samenkomen, namelijk de wereld van de lichamen en de wereld van de geest. Enerzijds heeft de mens

een innerlijke verhouding tot de door hem waargenomen buitenwereld, anderzijds is de mens innerlijk ontvankelijk voor de geestelijke wereld van begrippen en ideeën. Deze in de ziel beleefde en verenigde polariteit komt tot uitdrukking in de tegenselde richting (links/rechts) en positie (onder/boven) van de beide vissen. Het koord dat de vissen verbindt kan gezien worden als teken van de verbondenheid van de wereld van lichaam en geest die in de ziel tot openbaring komt. Er is ook een mogelijkheid om de tegenstelling op te vatten als die tussen gevoelens van sympathie en antipathie. Deze zijn immers karakteristiek voor het zielegebied.

In de ziel bevindt de mens zich in een innerlijk domein dat reeds uitgaat boven de wereld van de stof en ook niet begrepen kan worden in begrippen die betrekking hebben op de uiterlijke fysieke wereld. Het water heft de aardse zwaartekracht al enigszins op, zo is ook de ziel eigenlijk al onttrokken aan de aardse wetmatigheden. Het stromende karakter van het water keert terug in het stromende karakter van de ziel: onophoudelijk wordt iedere dag een stroom van indrukken innerlijk verwerkt. De ziel heeft net als water een bepaalde mate van doorzichtigheid. Vanuit de ziel vindt namelijk de oordeelsvorming plaats die leidt tot nieuwe voorstellingen en nieuwe inzichten. Zo beweeglijk als het water, zo beweeglijk is ook de ziel: voor het hogere ik van de mens vormt zij het aangrijpingspunt voor alle mogelijke veranderingen. In de ziel ontwikkelt zich de mens.

### Psychisme in de kring der wereldbeschouwingen

Hoe verhoudt zich het psychisme tot de overige wereldbeschouwingen? In de introductie van Steiner kwam al naar voren hoe het psychisme zich verhoudt tot de aangrenzende wereldbeschouwingen, namelijk het *idealisme* (in het teken van de *ram*) en het *pneumatisme* (in het teken van de *waterman*).

Hoe is de verhouding met de tegenoverliggende wereldbeschouwing, namelijk het *fenomenalisme* (in het teken van de *maagd*)? Bij het psychisme staat de eigen binnenwereld centraal, het gebied waarin de mens tot innerlijke ervaringen komt en zichzelf beleeft in zijn subjectiviteit. Het fenomenalisme staat voor een wereldbeschouwing die recht wil doen aan datgene wat de mens tegemoet komt. De belangrijkste voorwaarde om te kunnen doordringen tot het wezen van datgene wat wordt ervaren, is dat de mens zichzelf weet terug te houden. Pas als het eigene zwijgt kan het andere tot zijn recht komen. Waar de psychist nog volop verward is in de sfeer van het subject en zich verdiept in het innerlijk van de mens, tracht de fenomenalist zichzelf innerlijk doorzichtig en leeg te maken zodat de fenomenen onbevangen en onbevooroordeeld kunnen worden opgenomen. Waar het psychisme in het teken van het subject staat, richt het fenomenisme zich met de grootst mogelijke trouw op datgene wat objectief gegeven is, zonder dat een subjectief element voor vertroebeling zorgt.

Maar wat is “transcendentale fenomenologie”? Ik zal proberen dit toe te lichten met speciale aandacht voor de inhoud van de hieronder afgedrukte paragrafen.

In de paragrafen 18 en 19 uit de “Krisis”, die u hieronder aantreft, wordt duidelijk hoe Husserl zich verhoudt tot Descartes. Door de uiteenzetting met Descartes, waarbij hij het positieve in de cartesiaanse gedachtengang oppakt, slaagt Husserl er in zijn eigen standpunt bijzonder scherp te articuleren. Meegaand met de door Descartes uitgevoerde universele twijfel laat Husserl zien waar Descartes ondanks zijn radicale gedachten experiment aan bepaalde vooroordelen vasthoudt. Door het buiten werking stellen van de vooroordelen die Descartes nog beheersen, ontstaat de brug naar het standpunt dat voor Husserl zelf het uitgangspunt is. Met deze wending krijgt de transcendentale denkrichting die in zekere zin door Descartes wordt geïnaugureerd als “transcendentale fenomenologie” haar ware vorm.

Misschien is het verhelderend om voor we verder gaan het experiment van Descartes te herhalen. Descartes probeert door middel van de radicale twijfel een uitgangspunt te vinden dat onomstotelijk vaststaat en als uitgangspunt dienen kan voor de constructie van een universele rationele filosofie. Wanneer ik alles betwijfel en dus geen enkel oordeel dat ik over de wereld of over mijzelf heb laat gelden, dan blijkt er toch nog iets te zijn waarop de twijfel geen vat heeft. Ik kan alles betwijfelen, maar niet *dat* ik twijfel. Het ik kan zichzelf niet betwijfelen omdat de twijfel door het ik zelf wordt uitgevoerd. Descartes voelt zich daarom gerechtigd tot de welbekende uitspraak: Ik denk, dus ben ik. Zover komt Descartes. Dat het twijfelende ik aan alles de betekenis kan ontnemen behalve aan zichzelf, is ook voor Husserl een absolute zekerheid. Hoewel Husserl hier met Descartes mee gaat, maakt hij duidelijk dat door deze zekerheid over het ik zelf nog weinig bekend is. Omdat het doorgronden van het ik voor Descartes geen doel was, zocht hij niet verder. Hij had gevonden wat hij nodig had om naar het voorbeeld van de wiskunde zijn filosofie op een axiomatische grondslag te laten berusten.

Met het ego van Descartes is de mogelijkheid van de transcendentale filosofie geboren. Deze filosofie is de tegenhanger van het objectivisme, dat als vanzelfsprekend uitgaat van het bestaan van de wereld, zoals we dat in het dagelijks leven ook doen. In de wiskunde vindt het objectivisme het middel om de buitenwereld naar haar ware aard te bepalen. Ook wanneer het zich richt op de ziel als *psychologie*, moet het haar als “iets in de buitenwereld” benaderen.

In de transcendentale filosofie wordt er daarentegen op gewezen dat wat voor ons als werkelijke wereld geldt, door ons bewustzijn wordt bepaald. De zin van de buitenwereld ligt in het subject. Dit transcendentale thema werkt Descartes niet uit, maar is als kiem in zijn filosofie aanwezig. Descartes blijft veel meer het objectivisme trouw. Hij ziet niet in dat het ego, dat hij vindt door van de wereld en zijn eigen lichaam te abstraheren, de oerbron van alle betekenis is en daarom niet door een

## Psychisme, een voorbeeld

door Rembert Amons

### Inleiding.

De tekst die ik ter begeleiding van de beschouwing over het psychisme heb uitgezocht bestaat uit een fragment uit “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phenomenologie”, van de hand van Edmund Husserl. Nu is het niet mijn bedoeling om in deze inleiding een uiteenzetting te geven over dit werk als geheel. Ik zal me ertoe beperken de centrale gedachte van het uitgekozen fragment toe te lichten. Toch is er enige uitleg noodzakelijk. Ik zal daarom proberen om in het kort duidelijk te maken in welke samenhang de vertaalde fragmenten staan.

“Die Krisis” is in de eerste plaats een studie van het objectivisme. Husserl beperkt zich daarbij tot de vraag hoe de idee van objectiviteit die met de nieuwe natuurwetenschap wordt geboren zich in de filosofie manifesteert. Husserl laat zien hoe de ware betekenis van deze idee in verschillende filosofische systemen wordt gezocht, maar niet werkelijk wordt gevonden. In toenemende mate wordt volgens Husserl duidelijk waarom het objectivisme filosofisch onbevredigend blijft: het objectivisme negeert dat zij berust op een bewustzijnsdaad van het subject. De bewustzijnshandelingen van het subject zijn de oerbron van elke betekenis die de wereld voor ons kan hebben. De zin van een wereldbeschouwing, zoals het objectivisme, kan dus slechts in het bewustzijnsleven van het subject worden gevonden.

Het systematisch verkennen van dit bewustzijnsleven moet volgens Husserl geschieden door een vorm van reflectie die hij “transcendentale fenomenologie” noemt. De overtuiging die aan de “Krisis” ten grondslag ligt is dat er een radicale filosofische wending voltrokken moet worden om het verval van de filosofie een halt toe te roepen. Dit verval is nauw verbonden met de ontwikkeling die de natuurwetenschappen hebben doorgemaakt. De Krisis van deze wetenschappen is volgens Husserl niet zozeer een wetenschappelijke crisis in engere zin, maar het gebrek aan betekenis die zij voor het menselijk leven hebben. De onstuitbare opmars van de positieve wetenschappen met name in de tweede helft van de negentiende eeuw, heeft de filosofie onthoofd. De belangrijkste vragen van de mensheid, de vragen die betrekking hebben op de zin van zijn bestaan, dreigen door een zich uitsluitend op feitelijkheden richtende rationaliteit uit het wetenschappelijke aandachtsveld te verdwijnen. Daar komt nog bij dat de wetenschappelijkheid van de filosofie waaruit de afzonderlijke wetenschappen zijn ontstaan op het spel staat.

## Welke zielestemming hoort bij het psychisme?

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.

Is er een zielestemming die qua inhoud goed aansluit bij de wereldbeschouwing van het psychisme? Het psychisme blijkt een wereldbeschouwing te zijn waarin de nadruk ligt op het vermogen van de mens om innerlijk ideeën te kunnen beleven. Om zich in de werkelijkheid te kunnen manifesteren, hebben ideeën een drager nodig. De ziel vormt de innerlijke schaal waarin ideeën kunnen worden ontvangen. De ziel vormt de vruchtbare grond waarin ideeën kunnen gedijen. Het filosofisch motto van de psychist is het *leven met de ideeën*. De wereldbeschouwingsstemming die hierop het beste aansluit is die van het *logisme* in samenhang met de planeetsfeer van *Jupiter*.

Het logisme karakteriseert Steiner als volgt: “Deze wereldbeschouwingsstemming van het logisme bestaat er vooral uit dat de ziel werkelijke gedachten, begrippen en ideeën in zich kan oproepen en deze gedachten en ideeën zo aanwezig kan laten zijn, zo in zichzelf kan laten leven, dat zo’n ziel van het ene begrip of de ene gedachte op het andere of de andere komt, zoals men kijkend naar een menselijk organisme van het oog naar de neus en naar de mond gaat en dit alles als bij elkaar behorend beschouwt; zo is het bij *Hegel*, waar alle begrippen die hij kan vatten, zich tot een groot organisme van begrippen aaneensluiten. Dat is een logisch begripsorganisme. Hegel was eenvoudigweg in staat om alles wat in de wereld als gedachte kon worden gevonden, op te zoeken en op te nemen, gedachte aan gedachte te rijgen en daaruit een organisme te maken: logisme! Net als Hegel kan men het logisme ontwikkelen in het sterrenbeeld van het idealisme, men kan het ontwikkelen, net als *Fichte*, in het sterrenbeeld van het psychisme en men kan het in andere geestelijke sterrenbeelden gestalte geven. Wederom is het logisme iets dat als een planeet door de dierenriemtekens gaat, dat cirkelvormig door de twaalf geestelijke dierenriemtekens gaat.”

Ook in de astrologische traditie wordt de planeet Jupiter in verband gebracht met het dierenriembeeld van de vissen.

## Welke aristotelische categorie hoort bij het psychisme?

Heeft het psychisme 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 is de kunst van de toekomst 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 psychisme als de wereldbeschouwing van de vissen?

Sigismund von Gleich en Günther Schubert noemen als passende categorie die van het *lijden* (Grieks: *paschein*, Latijns: *passio*). We willen aannemelijk maken dat dit begrip inderdaad goed past bij het psychisme. Lijden betekent: ondergaan. Deze categorie staat polair tegenover die van het *doen* (Grieks: *poiein*, Latijns: *actio*). Aristoteles maakt in zijn voorbeelden duidelijk dat deze begrippen elkaars tegenhanger zijn. Voor de categorie “doen” noemt hij: snijden, branden; voor de categorie “lijden” direct hierna: gesneden worden, verbrand worden. In de eerdere beschouwing over het idealisme kwam naar voren dat de categorie “doen” de meest geschikte kandidaat vormt voor deze wereldbeschouwing. De idee wordt binnen het idealisme immers gezien als de motor van de werkelijkheid, de bewegende kracht bij uitstek. De psychist ziet in de ziel de bodem waarin ideeën kunnen gedijen. Dit ‘bodem-zijn-voor’ kan als een vorm van lijden worden uitgelegd. Ook in de betekenis van subject als het onderliggende spreekt het element van ondergaan. Laten we de ziel op dit punt nader onderzoeken.

De belangrijkste zielevermogens zijn het voelen enerzijds en het denken anderzijds. Het voelen is iets wat ons overkomt: zo er met het voelen een activiteit verbonden is dan in ieder geval geen bewuste activiteit. Wat betreft het voelen zijn wij dus lijdend voorwerp. Met het denken lijkt dat anders gesteld: wij zijn immers toch zelf de instantie die ideeën vormt. Maar waar bestaat deze activiteit eigenlijk uit? Vormen we de ideeën echt zelf, zijn we de scheppers ervan? Of geven we door onze activiteit de gelegenheid dat ideeën zich in ons kunnen manifesteren? Maken we ons door die activiteit niet juist ontvankelijk voor ideeën? Is dat laatste het geval dan kun je óók bij het denken naast de actieve rol van het subject een aspect onderscheiden van het *bewust* willen ondergaan. Juist het kenmerk van het volledige bewustzijn maakt de vorm van lijden van het denken tot een kwalitatief andere dan die van het onbewuste voelen. Het ik is op het front van het denken in vrijheid betrokken bij datgene wat het ondergaat. Het handelende aspect van het denken moet daarom niet als een tegenspraak worden opgevat voor het toepasselijke karakter van de categorie “lijden” met betrekking tot het zielewezen in het algemeen en het psychisme in het bijzonder. Binnen het denken is sprake van een actief en gewild lijden.

wetenschap betreft is deze hoop vandaag de dag nog altijd niet of nauwelijks vervuld. De tijd, waar Rudolf Steiner zo naar uitzag, dat de antroposofie door de natuurwetenschap in wetenschappelijk opzicht werkelijk serieus genomen en als een gelijkwaardige geprekspartner beschouwd wordt, is blijkbaar nog altijd niet aangebroken.

Bergen op Zoom, 24 april 1998

- (1) Bas Pedroli, landschapsecoloog bij het Instituut voor Bos en Natuuronderzoek en bestuurslid van de Antroposofische vereniging in Nederland noemt deze dialoog als een van de taken van de natuurwetenschappelijke sectie, waar hij deel van uitmaakt. Ledenkatern Antroposofische Vereniging, April 1998, p. 3.
- (2) Rudolf Steiner verzoekt de lezer hem korthedshalve het gebruik van de wat ongewone benaming ‘antropologie’ te willen toestaan om daarmee een wetenschap aan te duiden, die op zintuiglijke waarneming en verstandelijke verwerking van deze waarneming berust. In het onderhavige opstel zouden wij dit gebruik willen volgen.
- (3) Von Seelenrätsel. Rudolf Steiner Verlag, Dornach (Schweiz) 1983, Seite 7 (Taschenbuchausgabe). - Tenzij anders aangegeven zijn alle vertalingen in dit opstel van de auteur.
- (4) Id., S. 34
- (5) Id., S. 30
- (6) Id., S. 7-8
- (7) Id., resp. S. 7 & 9
- (8) Id., S. 79, alsook het volgende citaat.
- (9) Id., S. 96
- (10) Id., S. 9

uit de reguliere psychologie wordt bij Brentano onderscheiden in voorstellen en oordelen; het willen als zodanig valt weg.

Ogenschoonlijk is Brentano 's zienswijze aantoonbaar onjuist; het is bijvoorbeeld immers een onontkoombare realiteit, dat ons zieleleven zich in de uiterlijke wereld manifesteert, dat het m.a.w. een wilcomponent heeft. Deze is bij Brentano niet te vinden. Bij nader inzien blijkt Brentano's 'visie evenwel niet het gewone, alledaagse leven van de ziel weer te geven, maar het ware, bovenzinnelijke zieleleven zelf. De ziel als zodanig wordt ons niet bewust; wat wij als denken voelen en willen beleven, is de afspiegeling van het eigenlijke zieleleven, die dankzij ons fysieke lichaam ontstaat. Het ware leven van de ziel, dat zich aan het imaginatieve kennen openbaart, ziet eruit, zoals Brentano dat beschreven heeft.

Min of meer onbewust klopte Brentano met zijn psychologie al aan de poorten van de bovenzinnelijke wereld; zijn opvattingen over wetenschap, die hij vooral aan Engelse filosofen als Bacon en Locke ontleende, verhinderden hem evenwel om deze wereld bewust te betreden en van de antropologie naar de antroposofie voort te schrijven. Brentano "vreesde deze weg, omdat hij hem slechts als een afdwalen naar mystieke duisternis en een vrij zweven van de fantasie naar onbekende regionen vermocht te zien" (9).

In Brentano, wiens filosofie hij "grenzeloos vereerde", ontmoet Rudolf Steiner dus de ware vertegenwoordiger van de antropologie, met wie hij gaarne de dialoog aan zou gaan. Helaas "moet het gesprek ook ditmaal, om een andere reden dan bij Dessoir, eenzijdig blijven: Brentano was namelijk in datzelfde jaar 1917 overleden; "het heengaan van de vereerde man" vormde voor Rudolf Steiner de aanleiding diens "levenswerk weer in gedachten te doorleven", hetgeen tot de inzichten leidde, die in het derde opstel in voorlopige vorm zijn neergelegd (10). 'De werkelijke dialoog met een vertegenwoordiger van de antropologie blijkt vooralsnog dus slechts postuum mogelijk.

In de reeks kleine opstelletjes, die aan "Von Seelenrätseln" is toegevoegd werkt Rudolf Steiner een aantal thema's, die in het boek slechts kort zijn aangeroerd, wat nader uit. Ogenschijnlijk onbeduidend en nietig, is hun inhoud van het grootste belang: we treffen er de kiemen in aan voor een nieuwe, spirituele fysiologie en psychologie, zoals die uit de bevruchting van de natuurwetenschap door de antroposofie kunnen ontstaan: zowel het driedelige fysiologische mensbeeld, dat de relatie aangeeft tussen ons zieleleven en het fysieke lichaam, alsmede die van een nieuwe zintuigleer, die niet vijf, maar twaalf zintuigen omvat, worden hier in hun allereerste, grote lijnen geschetst. Revolutionaire inzichten, die de vrucht zijn van dertig jaar geesteswetenschappelijk onderzoek en die hun waarde voor o.a. de opvoed- en geneeskunde inmiddels ruimschoots hebben bewezen.

Rudolf Steiner zaait deze kiemen, in de hoop, dat ze vroeger of later door anderen zullen worden opgepakt en tot ontwikkeling gebracht. Wat de reguliere natuur-

In dit verband willen we erop wijzen dat Steiner het wezen van de ziel ook wel als *liefde* heeft getypeerd. Betekent liefde niet juist de bereidheid van een wezen om een ander wezen te steunen in zijn eigenheid. Deze bewuste welwillendheid en respect jegens een ander wezen kan ook in het denken teruggevonden worden. In dit verband kan herinnerd worden aan de veelzeggende typering van het denken, zoals Steiner in de «*Filosofie van de vrijheid*» heeft opgenomen. "De wil en het gevoel verwarmen de ziel ook nog in de nabeleving van hun oorspronkelijke werkzaamheid. Het denken laat ons maar al te gemakkelijk in de nabeleving koud achter. Het leven van de ziel lijkt door het denken te verdorren. Maar dat is alleen maar de krachtige schaduw van zijn werkelijkheid, die vervuld van licht en warmte in de verschijnselen doordringt. Dit doordringen in de wereld geschiedt dankzij een kracht die door de denkactiviteit zelf stroomt: de kracht van de liefde in geestelijke zin."<sup>5</sup>

### Enige voorbeelden van psychisme

Wat zijn de typische trekken waaraan een psychist te herkennen valt? In het psychisme staat de ziel centraal. Daarbij is de psychist zich vooral bewust van het geestelijk vermogen van de ziel: de mogelijkheid van gedachtenvorming. De psychist is zich daarbij bewust dat denkprocessen plaatsvinden op basis van een actieve bijdrage van het subject. Anderzijds dringt de psychist nog niet door tot het begrip van de mens als individualiteit, als een wezen dat op basis van zijn geestelijke zelfstandigheid kan handelen.

*Immanuel Kant* (1724 - 1804) bracht in de wereld van de filosofie een Copernicaanse ommekeer teweeg door het uitgangspunt van de kennis radicaal te verleggen. Zijn onderzoek naar de aard en omvang van het menselijk kenvermogen verscheen in 1781 onder de titel «*Kritik der reinen Vernunft*», een dik boek met een zeer gecompliceerde inhoud. De traditionele opvatting gaat ervan uit dat kennis zich moet richten naar de dingen in de werkelijkheid. Kant draait dit perspectief volledig om en werkt de gedachte uit dat juist de dingen in de wereld zich moeten richten naar ons kennisvermogen. Onze wijze van kennen acht hij bepalend voor de wijze waarop de werkelijkheid zich aan ons voordoet.

We noemen een paar voorbeelden. Dat wij de verschijnselen om ons heen waarnemen in ruimte en tijd betekent niet dat de waargenomen dingen zelf het aspect van ruimte en tijd kennen, maar dat onze wijze van waarnemen de dingen inbedt in een geheel van ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn waarnemingsvormen van het subject en

5 Zie de Zusatz van 1918 bij het hoofdstuk VIII, «*Philosophie der Freiheit*», GA 4. De vertaling is ontleend aan het recent in de serie *Werken en voordrachten* (Uitgeverij Vrij Geestesleven / Zeist) verschenen «*De filosofie van de vrijheid*». Vertaler: Pim Blomaard.

zeggen dus helemaal niets over de werkelijkheid zelf. Zo zijn we er in ons kennen ook op ingesteld in de werkelijkheid allerlei verbanden te zien van oorzaak en gevolg. Wederom betekent dat niet dat deze causale verbanden iets zeggen over de aard van de werkelijkheid. Integendeel, causale verbanden worden pas door toedoen van ons verstand aan de werkelijkheid toegevoegd. Het menselijk verstand kent volgens Kant een twaalftal fundamentele categorieën waarvan causaliteit er één is. Deze categorieën lezen we niet af aan de werkelijkheid, maar we transformeren binnen het kennisproces de wereld volgens door het verstand gedicteerde algemene samenhangen: *het subject schrijft de natuur haar wetten voor!*

De teneur van deze opvatting van kennis is dat het subject met zijn wijze van waarnemen en zijn wijze van denken een uitgebreid en productief aandeel heeft in de wijze waarop de wereld aan ons verschijnt. Deze invloed is zo overweldigend dat de werkelijkheid op zichzelf volledig schuilgaat achter de door het subject getransformeerde versie ervan. De conclusie van Kant luidt dan ook dat de dingen op zichzelf onkenbaar zijn. De kennis heeft haar grenzen en qua kennis kunnen we niet verder komen dan inzicht in de wereld der verschijnselen.

Kant beschrijft dat hij tot zijn verrassende inzichten op weg werd geholpen door de Engelse filosoof Hume. Deze stond namelijk sceptisch tegenover de mogelijkheid om strikte zekerheid te verkrijgen over de wetmatigheden in de natuur. Volgens Hume zijn we in onze ervaringen altijd afhankelijk van datgene wat de buitenwereld ons toont (of eerder getoond heeft). Op basis daarvan bouwen we verwachtingen op over de aard van de werkelijkheid en de loop der dingen in de toekomst, maar die verwachtingen kunnen op elk moment door nieuwe waarnemingen worden ontkracht. Empirische wetenschap komt dus nooit boven het psychologische stadium van verwachtingen uit. Deze conclusie was voor Kant onverteerbaar en in een poging om de wetenschap veilig te stellen, maakt hij de mens tot wetgever van de natuur: op deze wijze is het subject in zijn kennis niet meer afhankelijk van toevallige waarnemingen.

Zo stelt Kant de wetenschap veilig en zo stelt Kant ook het geloof veilig. Want waar de wetenschap eindigt, begint het terrein van het geloof. Voor de verantwoording van het menselijk handelen moet een beroep gedaan worden op het geloof: fundamentele kennis is op dit gebied niet mogelijk. In zijn in 1788 verschenen *«Kritik der praktischen Vernunft»* ontvouwt Kant zijn ethiek. Of aan de mens de vrijheid kan worden toegeschreven, is binnen het terrein der wetenschap een niet te beantwoorden vraag: je kunt zowel vóór als tégen de vrijheid argumenten verzinnen. Buiten de wetenschap dient zich toch een gezichtspunt aan dat houvast kan bieden. Ieder mens bespeurt regelmatig in zich de stem van het geweten. Deze herinnert hem aan zijn morele plicht. Maar dit plichtsgevoel zou een lege huls zijn als de mens niet toch de mogelijkheid in zich had om zijn plichten ook werkelijk na te komen. Dus is het een gepaste *aanname* van de menselijke rede om uit te gaan van de vrijheid van de mens.

in hetzelfde jaar 1917 verschenen was. In dit boek komt ook een hoofdstuk voor, waarin Dessoir de antroposofie van heftige kritiek voorziet.

Hoewel Rudolf Steiner een “polemiekt op dit gebied eigenlijk niet als zijn opgave beschouwt”, neemt hij de handschoen toch op, aangezien anders “in sommige kringen het misverstand zou kunnen ontstaan, dat de vertegenwoordiger van de antroposofie ervoor terugschrikt om een wetenschappelijke discussie aan te gaan met vertegenwoordigers van andere zienswijzen”. (6) Het gesprek met de antropologie blijkt dus vooralsnog niet mogelijk op de positieve wijze, zoals die Rudolf Steiner voor ogen stond, doch - noodgedwongen - op negatieve wijze. Max Dessoir blijkt namelijk niet de serieuze gesprekspartner te zijn die Rudolf Steiner zich gewent had. De inhoud van het tweede opstel uit ‘Von Seelenrätseln’ maakt duidelijke hoe Dessoir te werk gaat: niet op de antroposofie als zodanig richt hij zijn pijlen, doch op een karikatuur van haar, die hij eerst zelf geschapen heeft. Daarbij legt hij Rudolf Steiner woorden in de mond, die deze nooit gesproken heeft en lijnrecht tegen zijn beweringen ingaan. Bij nadere beschouwing blijkt Dessoirs kritiek alle grond te missen.

Naast een gebrek aan waarheidsliefde verwijt Rudolf Steiner Dessoir onzorgvuldigheid en oppervlakkigheid. Zo maakt Dessoir bijvoorbeeld slordige vergissingen en blijkt er voor zijn bewering, dat hij een “lange rij” boeken van Rudolf Steiner gelezen heeft, in werkelijkheid geen grond te bestaan; slechts van de ‘Wetenschap van de Geheimen der Ziel’ en van de ‘Filosofie van de Vrijheid’, alsmede van drie kleinere werkjes zijn in het werk van Dessoir aantoonbaar de sporen terug te vinden.

Voor de dialoog met de natuurwetenschap, waar Rudolf Steiner zo op hoopte, was Dessoir dus niet de juiste man. De wetenschappelijke ernst, die hiervoor nodig was, ontbrak hem te enen male.

Zo weinig als Rudolf Steiner een “subjectief verlangen” koesterde om Max Dessoir van repliek te dienen, zo sterk was het zijn “diepste behoefte” om zich over het werk van Franz Brentano uit te spreken (7). Dit komt in het derde opstel aan bod. In dit werk vindt Rudolf Steiner namelijk begrippen tot uitdrukking gebracht, die ten volle overeenstemmen met wat hij zelf langs geesteswetenschappelijke weg gevonden heeft. Hoewel Franz Brentano volgens Rudolf Steiner de antroposofie als zodanig “met alle geweld afgewezen” zou hebben - hij wilde persé op een natuurwetenschappelijk standpunt blijven staan -, vertoonden zijn ideeën wat hun inhoud betreft wel degelijk een grote verwantschap met de antroposofie (8).

Zonder het zelf te beseffen blijkt Brentano tot een beeld van de ziel gekomen te zijn, dat op imagatieve kennis, op schouwen berust. In zijn psychologie komt hij tot een indeling van het zieleleven die afwijkt van de gangbare opvattingen. Waar de reguliere psychologie meestal slechts spreekt over denken, voelen en willen, heeft Brentano het over voorstellen, oordelen en liefhebben-haten (voelen). Het denken

Omgekeerd is ook voor de antroposofie het gesprek met de antropologie nodig: iedere onderzoeksrichting die in onze tijd aanspraak wil maken op het predikaat 'wetenschappelijk' dient ook de toets der kritiek van de moderne natuurwetenschap te kunnen doorstaan. Het wakkere, kritische en zelfbewuste verstand, zoals dit in de afgelopen eeuwen onder invloed van de moderne natuurwetenschap tot ontwikkeling is gekomen, verlangt terecht in klare begrippen rekenschap van iedere wetenschap. Deze verworvenheid van de hedendaagse mens, die als stap op weg naar de vrijheid onontbeerlijk is, kan niet zomaar simpelweg terzijde worden geschoven.

Rudolf Steiner wil niets liever dan de antroposofie voor het oog van de moderne wetenschap rechtvaardigen; zijn hele boek is er getuige van, hoe na "een zakelijke uiteenzetting" met de antropologie hem aan het hart ligt (4). Juist op zo'n filosofische rechtvaardiging van de antroposofie komt het hem aan. In het voorwoord, dat hij bij 'Von Seelenrätseln' schreef, wordt dit nog eens expliciet benadrukt.

Dat een gesprek tussen de antropologie en de antroposofie nodig is, veronderstelt, dat dit ook mogelijk is. Velen twijfelen hieraan, in de mening, dat tussen antropologie en antroposofie een kloof gaapt, die niet te overbruggen valt. Dat dit slechts schijn en geen werkelijkheid is, wordt betoogd in het eerste opstel, waarmee 'Von Seelenrätseln' opent. In dit opstel dat de titel 'Antropologie en Antroposofie' draagt, zet Rudolf Steiner uiteen, hoe er een gemeenschappelijk gebied bestaat, waarop de antropologie en de antroposofie elkaar kunnen ontmoeten. Dit gebied is de mens. De antropologie komt immers, wanneer zij voortgaat op haar weg, bij het beeld van de mens. Die zich gedachten vormt over de zintuiglijke werkelijkheid. Daarbij moet zij constateren, dat in dit proces van gedachtenvorming een andere wetmatigheid werkzaam is dan in de zintuiglijk-waarneembare wereld als zodanig; zij stuit op de logica en de geheel eigen wetmatigheid die deze eigen is. Hier komt de natuurwetenschap aan een grens en duiken er vragen op, die met haar eigen middelen binnen het door haar omgrensd gebied niet te beantwoorden zijn.

De antroposofie nadert dit gebied als het ware van de andere kant, van bovenaf. Zij constateert, hoe in de geestelijke wereld, die tot haar terrein behoort, ook het geestelijk wezen van de mens te vinden is. Volgt zij dit wezen op zijn, weg naar de aarde, dan vindt zij, hoe het zich in de zintuiglijke wereld in een fysiek lichaam openbaart en als "hoogste vrucht van deze openbaring" een bewustzijn ontwikkelt, dat "de zintuigindrukken in het voorstellingsleven verder laat voortbestaan" (5). Ook de antroposofie komt op haar weg dus uit bij het beeld van de mens, die zich gedachten over de zintuiglijke wereld vormt. Hier kan het aanknopingspunt gevonden worden, dat de aanzet vormt voor het gesprek tussen de antropologie en antroposofie, dat door Rudolf Steiner zo vurig werd gewenst.

'In het tweede opstel komt het thema van de uiteenzetting tussen de reguliere natuurwetenschap en de geesteswetenschap op een andere wijze aan bod, en wel in verband met het boek 'Vom Jenseits der Seele,' van Max Dessoir, dat kort voordien

Het gaat hier slechts om een gerechtvaardigde aanname: de zekerheid van het kennen kan op dit punt niet worden verkregen.

Hoe geven we dan het beste inhoud aan ons plichtsgevoel? Door ervoor te zorgen dat we dié levensregels nakomen die onvoorwaardelijk zijn en voor iedereen kunnen gelden. Pas dan komen we onze subjectiviteit te boven en voegen we ons naar de onvoorwaardelijke en algemene rede. Alles wat aan individuele en persoonlijke neigingen aanwezig is moet ondergeschikt gemaakt worden aan de algemene rede. Binnen deze ethiek is geen ruimte voor individuele verschillen in levensregels.

Welke aspecten van deze filosofie - die hier uiteraard slechts in zeer beknopte vorm kan worden weergegeven - wijzen in de richting van het psychisme? De mens en zijn zielevermogens staan in deze filosofie centraal. De zielevermogens - het denken, het voelen en willen - zijn door Kant systematisch behandeld in zijn drie grote kritieken: het denken in de «*Kritik der reinen Vernunft*», het voelen in de «*Kritik der Urteilkraft*» en het willen in de «*Kritik der praktischen Vernunft*». Het kennisproces bij Kant wordt overheerst door de activiteit van het subject, zodat de wereld zelf daarbij in de schaduw is komen te staan. De ideeën die in het subject opkomen, maken onderdeel uit van het subject en bezitten geen zeggingskracht meer over de wereld op zichzelf. Het beeld van de psychist die voor de ideeën een drager zoekt in de menselijke ziel komt in een extreme vorm tot uitdrukking: de ideeën maken daarbij zelfs onderdeel uit van hun drager! Kant blijft overtuigd van het objectieve en algemene gehalte van de rede, maar de objectiviteit ervan blijft een objectiviteit van het subject en niet van de wereld. In zijn praktische filosofie geeft Kant met zijn plichtsbegrip er bovendien blijk van dat hij niet de enkeling, het individu als uitgangspunt neemt, maar de algemene rede. Ook dit aspect past in het beeld van de psychist die immers nog niet toekomt aan een begrip van een zelfstandig werkzame geest.

Steiner heeft de filosoof *Johann Gottlob Fichte* (1762 - 1814) een voorbeeld genoemd van een psychist. Fichte was een groot bewonderaar van Kant. Toen hij bij toeval bekend raakte met zijn «*Kritik der praktischen Vernunft*» reisde hij onmiddellijk naar Koningsbergen, de stad van Kant. Daar publiceerde hij in 1792 anoniem het «*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*». Aanvankelijk schreef men dit werk aan Kant toe en het geschrift baarde groot opzien. Toen Kant eenmaal te kennen gaf dat niet hij maar Fichte de auteur ervan was, raakte Fichte op slag beroemd.

De filosofie van Fichte is in veel opzichten verwant met die van Kant. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de gedachtengang in het populaire geschrift «*Die Bestimmung des Menschen*» uit 1799<sup>6</sup>. Hierin richt Fichte zich op de waarheidszin van de gewone mens ter beantwoording van de vraag: wat is de mens en wat is zijn bestemming? Een antwoord op deze vraag kan pas overtuigen vanuit eigen

6 Johann Gottlob Fichte «*Die Bestimmung des Menschen*», Philipp Reclam jun, Stuttgart 1962.

onderzoek. Gewoonlijk gaat mijn aandacht eerst naar de wereld buiten mij: ik zie de natuur met haar strikte wetmatigheden. Ik kom zo ook tot het denkbeeld dat de natuur mij heeft gemaakt en dat ik nog voortdurend in al mijn vezels van haar afhankelijk ben. Dit besef geeft mij een diepe onvrede: ik wil zelfstandig zijn en in vrijheid kunnen leven! De brandende vraag rijst dan ook hoe het eigenlijk met mijn vrijheid is gesteld.

Zekerheid in het algemeen is slechts te verkrijgen vanuit onmiddellijk zelfbewustzijn. Waarvan ben ik mij eigenlijk bewust? In eerste instantie van allerlei gewaarwordingen die zich binnen mijn bewustzijn voordoen. Pas in tweede instantie worden deze gewaarwordingen door mij met elkaar in samenhang gebracht en gegroepeerd in de vorm van uiterlijke dingen. De dingen in de buitenwereld zijn dus geen primair gegeven, maar een resultaat van mijn eigen activiteit. Ik draag zelf de dingen naar buiten in een context van ruimtelijkheid, en wel op grond van in mijzelf ervaren toestanden. Doordat ik deze scheppende bewustzijnsactiviteit vergeet, lijkt het alsof het ding buiten mij het eerste gegeven is. Deze illusie moet worden opgeheven. Dan blijkt dat ik niet afhankelijk ben van een wereld buiten mij, maar dat de wereld als geheel van mij afhankelijk is! Nu is de onzekerheid opgeheven: ik ben een vrij wezen. Nevenresultaat van dit gezichtspunt is dat Fichte niet mee kan gaan met Kant's begrip van een *Ding an sich*: dat veronderstelt immers een wereld *buiten* het subject. Fichte gaat ervan uit dat de volledige ervaring voortkomt uit het subject zelf.

De vreugde over dit positieve resultaat is van korte duur, want er is ook een negatief aspect te signaleren: de zintuiglijke werkelijkheid blijkt zijn oorspronkelijke realiteitsgehalte te zijn kwijtgeraakt: het heeft de status gekregen van een *voorstelling* binnen mijn bewustzijn. Een voorstelling heeft zélf geen realiteit, maar is beeld van een realiteit. Deze realiteit gaat het *kennend* bewustzijn te boven. De wereld vervluchtigt zo tot *droom*. En ook het ik zelf als de veronderstelde eenheid van het bewustzijn ontsnapt niet aan deze vervluchtiging. Het ik is namelijk in het kenproces zelf ook een voorstelling. Het onderzoek dat gericht was op kennis omtrent de mens en zijn bestemming is teleurstellend: het is niet mogelijk om op deze basis tot de realiteit van mens en wereld door te dringen.

Maar ook Fichte ziet een uitweg buiten de sfeer van het kennen, want als *handelend* ik ervaar ik mij wel als zelfstandige realiteit! De substantiële ervaring van mijn eigen wezen vanuit het handelen typeert Fichte als *geloof*: het is de praktische zekerheid van de realiteit van het ik. Ik vorm immers mijn eigen begrippen en geef er handelend uitdrukking aan. Volgens Fichte wordt hiermee ook de realiteit van andere wezens en van de zintuiglijke wereld als geheel - zij het in de context van geloof - veiliggesteld. Met mijn handelen probeer ik boven mij zelf uit te komen en streef ik naar verbetering van de wereld. Voorzover ik daartoe de goede wil en de juiste gezindheid bezit, ben ik deel van een wereld die boven de zintuiglijke uitgaat. Zo kan ik in *praktisch* opzicht mijn bovenzinnelijke bestemming ervaren. God moet als de on-eindige wil worden gezien waaruit mijn eindige wil is voortgekomen. Hij zorgt er-

## Antropologie en Antroposofie

Het gesprek tussen het reguliere denken en de wetenschap van de geest  
door Ton Jansen

In het boek 'Von Seelenrätseln', dat in 1917 verschenen is, beroert Rudolf Steiner een thema, dat nog altijd van het grootste belang is: de dialoog tussen de antroposofie en de gangbare wetenschap. (1) Deze dialoog, het gesprek tussen twee ogenschijnlijk totaal verschillende wetenschapsrichtingen, vormt als liet ware het centrale thema in 'Von Seelenrätseln'. Het keert in steeds wisselende vorm in alle hoofdstukken weer terug.

Rudolf Steiner wordt niet moe in telkens andere toonaarden uiteen te zetten, hoezeer een dergelijk gesprek tussen de antroposofie en de gangbare wetenschap niet alleen mogelijk, maar ook nodig is. Nodig, omdat antroposofie en antropologie (2) gewoonweg niet zonder elkaar kunnen bestaan. Een natuurwetenschap, die zichzelf ernstig neemt, zal op den duur onherroepelijk tot een wetenschap van de geest moeten leiden. Vroeger of later stuit zij namelijk altijd op de vraag naar de werkelijkheid van de wereld en de door haar verworven kennis omtrent deze wereld. Een vraag die met de middelen van de natuurwetenschap zelf nooit te beantwoorden zal zijn, doch slechts met een wetenschap, die ook de geest als realiteit erkent. Ware natuurwetenschap is volgens Rudolf Steiner, niet slechts "niet in tegenspraak" met hetgeen hij onder antroposofie verstaat, maar wordt door de kennismiddelen van zo'n natuurwetenschap "als iets noodzakelijks verlangd":

"Er moet een antroposofische geesteswetenschap zijn, wanneer de antropologische natuurwetenschap datgene wil zijn, wat zij pretendeert te zijn. Er zijn ofwel voor het bestaan van een antroposofische geesteswetenschap gerechtvaardigde gronden aan te voeren, of er is ook aan de natuurwetenschappelijke inzichten geen waarheidsgehalte toe te kennen." (3)

Het is dus de vraag naar de waarheid van de natuurwetenschappelijke kennis, die vroeger of later tot de antroposofie moet voeren. De 'idee van het kennen', die aan alle wetenschap ten grondslag ligt en die zowel voor de natuur- als voor de geesteswetenschappen geldt, kan evenwel nooit en te nimmer gevonden worden binnen het gebied van de natuurwetenschappen zelf, dat door de zintuiglijke waarneming wordt begrensd, maar alleen met behulp van de geesteswetenschap. In zijn 'Filosofie der Vrijheid', die in 1894 verscheen, heeft Rudolf Steiner getracht deze 'idee van het kennen' in zijn zuiverste vorm te verwoorden en daarmee alle wetenschap zowel de natuurwetenschap van onze tijd als ook de antroposofie, zoals die in de twintigste eeuw tot verschijning kon worden gebracht, op een solide basis gesteld. Een natuurwetenschap, die zichzelf als zodanig ernstig opvat, kan hier niet om heen.

De morele reiniging vinden we in de *De filosofie van de vrijheid* als een geïntegreerd bestanddeel van de denkweg. Trapsgewijs worden in het hoofdstuk de idee van de vrijheid de treden geschilderd van het menselijk handelen. Daarbij vinden we de factoren terug die het menselijk handelen bepalen nl het motief en de drijfveer. Doordat we een bepaalde constitutie hebben werken in ons ook bepaalde drijfveren, waardoor een voorkeur ontstaat om op deze of gene wijze te handelen. Pas op het intuïtieve niveau vallen *deze* drijfveren weg. We leggen geen van te voren bepaald motief aan onze daden ten grondslag en tegelijkertijd maken we ons in het zuivere denken vrij van de invloed van onze constitutie. De liefde voor het idee (wat geen voorkeur meer is die ons karakter; ons organisme, ons oplegt) maakt dat we haar tot het motief van ons handelen maken. Het beoefenen van het zuivere denken in deze zin is daarom ook een morele leerschool. Terugkerend naar de eerste weg kunnen we opmerken dat er ook een bepaald gezond makend effect uitgaat van deze weg. Er komt door het zuivere denken iets de menselijke constitutie binnen, wat deze constitutie haar plaats wijst. Ziegler gaf aan dat Steiner zelf spreekt van een *Katharsis* in dit verband. Het is dus niet ondenkbaar dat *De filosofie van de vrijheid* ook het gezonde waarheidsbeleven kan herstellen.

voor dat alle verstandelijke wezens dezelfde wereld voorstellen. Wanneer ik trouw mijn plichten betracht, ondersteun ik daarin Zijn oneindige wil.

We herkennen bij Fichte de elementen van de filosofie van Kant: de ervaringswereld is het resultaat van het subject (dit keer zelfs zonder ding-op-zichzelf); het kennen heeft fundamentele beperkingen; de context van het handelen brengt ons tot de realiteit, zij het in de vorm van geloof; in het handelen dienen we tot uitvoering te komen van door de schepper voorgegeven plichten.

De filosofie van Kant heeft de toon gezet van het *subjectief idealisme*, het idealisme dat de ideeën zijn plaats geeft in het subject. In de schaduw van het subject kan de idee nog niet worden beleefd als een bron van realiteit: de idee draagt bovenal het stempel van de mens en vertoont nog niet zijn eigen boven het subject uitgaande en met de wereld verbindende objectiviteit. Met Kant heeft de opvatting veld gewonnen dat de mens gedoemd is de gevangene te blijven van zijn subjectieve voorstellingswereld. De ervaringswereld krijgt zo het karakter van een illusie of zoals Fichte het noemt: een droom.

De filosofie van *Franz van Brentano* (1838 - 1917) staat vrijwel geheel in het teken van het onderzoek naar de aard van de menselijke ziel. Naar zijn stellige overtuiging is het de belangrijkste taak van de filosofie van de psychologie een volwassen wetenschap te maken. De natuurwetenschappen leveren hiervoor in zijn ogen de meest beproefde methode. Hij was afkerig van het speculatieve gedachtengoed zoals dat werd opgedist door de verschillende vertegenwoordigers van het Duits idealisme: deze vorm van denken mist volgens Brentano ieder wetenschappelijk fundament. Met de filosofie van Kant is het wijsgerig denken in een stadium van verval geraakt.

In 1874 publiceert hij zijn hoofdwerk, de *«Psychologie vom empirischen Standpunkt»*. Hierin geeft Brentano een eerste aanzet om de psychologie te verheffen tot wetenschappelijke proporties. Het werk bevat twee delen, maar het lag in de bedoeling dat er meerdere delen op zouden volgen. Het eerste deel bevat een beschrijving van de te volgen methode. Het tweede deel gaat in op de aard van de psychische fenomenen: wat zijn de elementaire zieleverschijnselen en hoe onderscheiden psychische zich van fysische fenomenen? In de verdere delen die op het programma stonden, zou het psychische zijn eigenlijke verklaring moeten vinden in een natuurwetenschappelijk acceptabele zin. Het laatste deel zou tenslotte de onsterfelijkheid van de ziel moeten aantonen. Dit ambitieuze project is echter onvoltooid gebleven.

Doorgaans wordt de indeling van de ziel bepaald door de bekende driedeling: *denken, voelen en willen*. Brentano komt echter tot een heel andere ordening van de psychische verschijnselen. Hij onderscheidt respectievelijk: *voorstellingen, oordelen en fenomenen van liefde en haat*. De wilsuitingen rekent Brentano tot de gevoels sfeer met zijn uitingen van liefde en haat. Het oordelen vormt een eigen categorie naast het voorstellen. Alleen op basis van voorstellingen ontstaat namelijk geen oordeel. Een oordeel ontstaat pas wanneer een bepaalde gedachte (d.w.z. een be-

paalde samenstelling van voorstellingen) door de mens voor waar of onwaar wordt gehouden. Het gebied van de voorstellingen zelf is neutraal ten opzichte van de vraag naar de waarheid.

Volgens Brentano wijken psychische fenomenen fundamenteel af van fysieke fenomenen: de wereld van de ziel vormt een eigen domein tegenover de fysieke wereld. Hij noemt diverse verschillen. Het kenmerk van de *intentionaliteit* van het psychische is hiervan het meest bekend geworden: alle psychische verschijnselen bezitten de structuur van een innerlijke gerichtheid op een innerlijk object: ik denk aan iets, ik hou van iets, ik geloof aan iets etc. Er is telkens sprake van een akt gericht op een inhoud. Brentano ontleende de term intentionaliteit aan de scholastiek, maar daar werd de term op geheel andere wijze gebruikt. In de scholastiek heette het dat de zon intentioneel aanwezig is in de lucht, d.w.z. oneigenlijk, niet in fysieke zin aanwezig. Zo was ook in het kenproces het gekende object intentioneel aanwezig in het kennen, d.w.z. niet in fysieke zin, maar in een oneigenlijke zin; om met Aristoteles te spreken: alleen formeel en niet materieel. Het intentionele object is dus in de middeleeuwen een zijnsvorm waarbij een eigenlijk en oorspronkelijk object zich laat kennen in een ander medium. Dit objectieve karakter van intentionaliteit maakt bij Brentano plaats voor een subjectieve variant. De mens bevindt zich opgesloten in zijn bewustzijnsfeer en is in zijn innerlijke activiteiten altijd gericht op een intentioneel object. Zo'n intentioneel object is een louter innerlijk gegeven en verschaft geen enkele kennis over de aard van datgene wat ermee overeenkomt in de buitenwereld. Een waargenomen kleur zegt niets over het gekleurde object: het is een subjectief verschijnsel. Er gaapt zo een kloof tussen binnenwereld en buitenwereld. Een intentioneel object is hoogstens een indicator dat er sprake is van een uiterlijk object als oorzaak, maar dan zonder de garantie van enige gelijkheid tussen deze twee objecten. Volgens Brentano is de natuurwetenschap in staat om de oorzaken te vinden van datgene wat materieel gesproken overeenkomt met een innerlijk verschijnsel (bijvoorbeeld uiterlijk lichtgolven ter verklaring van innerlijke kleurbeleving). Wat we waarnemen van de wereld is niet werkelijk en wat werkelijk is, kan niet worden waargenomen. Wat dat betreft kun je volgens Brentano beter spreken van een "*Falschnehmung*" in plaats van een "*Wahrnehmung*"!

Met dit standpunt staat Brentano eigenlijk dicht bij Kant en Fichte dan hijzelf zal hebben beseft: hij deelt met hen immers het *subjectieve perspectief*, waarin de mens zich gebonden acht aan zijn binnenwereld. Wel is het zo dat Brentano het volste vertrouwen in de natuurwetenschap bezat om de wereld van de dingen-op-zichzelf in kaart te kunnen brengen. Anderzijds ontbreekt bij Brentano de benadering dat de mens zijn innerlijke wereld daadwerkelijk zelf opbouwt. De elementen van het innerlijk worden door hem nog wel getypeerd als *akten* die gericht zijn op een inhoud.

Steiner heeft de filosoof Brentano altijd zeer bewonderd om zijn scherpzinnige en oorspronkelijke beschouwingen. In zijn «*Von Seelenrätseln*» (GA 21) is een groot

onderscheid met de tweede weg. In *De filosofie van de vrijheid* wordt elke stap met bewustzijn gezet, men hoeft niet te *vertrouwen* dat hetgeen beweerd wordt waar is; men kan het op eigen kracht en bij elke stap inzien.

De overeenkomst is dat Steiner er vaak op heeft gewezen dat ook *De filosofie van de vrijheid* een oefenweg is, waarmee men een begin kan maken met het verwerpen van de hogere waarnemingsvermogens. Wat dit waarnemingsvermogen is, kan het best worden gezien door het onderscheid met de derde weg te bekijken. Wat in de derde weg wordt beoefend, is ook in de filosofie van de vrijheid te vinden namelijk "grondige filosofie". Maar *De filosofie van de vrijheid* bevat daarnaast nog meer. Dit "meer" ligt er in de oorsprong van het denken; de intuïtie te leren waarnemen. Wanneer men het intuïtieve moment van het denken kan ervaren, dan leert men iets kennen wat zuiver geestelijk is van karakter. Deze gewaarwording gaat boven het filosofische denken en daarmee boven de derde weg uit. Zij kan nooit het resultaat zijn van een denkende overweging alléén. Men moet zich niet slechts van *gedachten*, maar van het *denken zelf* bewust worden.

Met de gewaarwording van het intuïtieve moment van het denken wordt de mens ook zijn eigen vrijheid bewust. In het intuïtieve moment zijn de ideeën nog niet door de *wereld* of het eigen *karakter* bepaald. Ik kan een idee kiezen waarvoor ik mij wil inzetten, zonder dat de wereld waarin ik leef of mijn eigen persoonlijkheid deze keuze voorschrijft. Naast het intuïtieve vermogen moet ik ook (morele) fantasie<sup>4</sup> en (morele) techniek bezitten om de ideeën in de wereld te kunnen verwezenlijken. Vrijheid kunnen we in de zin van *De filosofie van de vrijheid* definiëren als de verwerkelijking van individueel gekozen (Erfasste) doelen. Het inzicht in de eigen menselijke vrijheid is dus het eerste resultaat van het hogere waarnemingsvermogen waartoe *De filosofie van de vrijheid* leiden kan.

Een verder onderscheid tot de tweede weg ligt er in dat de weg van *De filosofie van de vrijheid* geen aparte morele oefeningen veronderstelt. Deze zijn bij de tweede weg naast de eigenlijke hoofd oefening, voor het wekken van de zielekrachten die tot de hogere waarnemingsvermogens leiden, noodzakelijk. Deze ondersteunende oefeningen staan bekend als de zogenaamde "Nebenübungen"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Op dit punt kon een van de bij aanvang gestelde vragen worden beantwoord. De vraag was hoe de fil. Der vrijheid zich verhield tot de "twaalf wereldbeschouwingen" in "kosmische und menschliche Gedanke". Volgens Renatus kon men zien hoe hier het idee van het kennen door de morele fantasie concreet gemaakt wordt en daarbij twaalf verschillende gestalten aannemen kan.

<sup>5</sup> Op de achtergronden van deze noodzaak kan ik binnen het kader van dit verslag niet ingaan, temeer daar het niet werkelijk aanbod gekomen is tijdens de discussies. Wel kan ik verwijzen naar de voordracht die Rudolf Steiner 13 december 1911 hield in Berlijn over "Pneumatosophie", GA 115 S.247-249.

Terugkerend naar *De filosofie van de vrijheid* werd de tweede stap besproken die men maken moet als het duidelijk geworden is, hoe de werkelijkheid voor de spontane ervaring optreedt. We stellen ons de vraag of er een ervaring is die in haar eerste optreden te doorschouwen is. Het antwoord van *De filosofie van de vrijheid* is dat het denken aan deze eis voldoet. Zodra men doorziet hoe men met het denken verbonden is, heeft men het probleem van het kennen met betrekking tot het denken opgelost. Men weet nu dat men in het kennen vaste grond onder de voeten krijgt, zodra men het begrip van iets vindt. Datgene waarvan men zich een begrip vormt, is het andere t.o.v. het denken nl. de waarneming; de wereld die mij is gegeven. Het kennen bestaat nu daaruit dat ik waarneming en begrip verbind. Ziegler legt er veel nadruk op dat Steiners kennisbegrip strikt betrekking heeft op de verbinding van actuele begripsvorming en actuele waarneming.

Ik kon deze nadruk alleen verklaren door te denken aan een uitspraak van Steiner dat de verbinding van waarneming en begrip pas werkelijkheid genoemd mag worden. Zowel degene die uitsluitend van de waarneming uitgaat, als degene die eenzijdig uitgaat van het verstand, staan in zekere zin buiten de werkelijkheid.

Toch ontstond hier voor mij een discussie punt, omdat het zeker is dat historisch gezien de hindernissen in het menselijk kennen zelden zo genomen zijn. Niet zelden kwam de baanbrekende begripsvorming juist tot stand op momenten dat men geen waarnemingen deed. Als we het begrip van het kennen dat Steiner hier presenteert vergelijken met de wetenschappelijke vooruitgang, dan lijkt het alsof wetenschappelijke werk een bezigheid is die ons niet dichter bij de werkelijkheid brengt.

Het kennen komt dus tot stand als er een verbinding gelegd wordt tussen een waarneming en een begrip. Zowel de waarneming en het begrip, als ook de verbinding tussen beide zijn dus een voorwaarde voor het kenproces. Dit thema van het niet vervuld zijn van één van de voorwaarden van het kennen werd nu opgepakt. We kunnen nu helder maken waarom ook de tweede weg nog niet een werkelijk kennen van de theosofische inzichten behelst. De waarnemingen waarop deze inzichten betrekking hebben kunnen namelijk nog niet worden gedaan. De gevoelsmatige bevestiging van de juistheid van de theosofische begrippen is een *indirecte vorm van kennen*. De vraag of *De filosofie van de vrijheid* paste in een van de drie genoemde wegen, werd na discussie met *nee* beantwoord. Het verschil met de eerste weg is dat deze eerste weg zoals reeds opgemerkt, naïef is. *De filosofie van de vrijheid* kan juist alleen maar kritisch zijn. Kritisch betekent in dit verband dat men de wetmatigheid van het eigen handelen bewust is. De kennistheorie die we in *De filosofie van de vrijheid* vinden is in wezen kritisch omdat het opheldering verschaft over het denken zelf. Men komt tot het inzicht hoe het kennen functioneert. Eigenlijk ligt hier ook het

<sup>3</sup> Precies dit probleem treft men ook aan in het eerste hoofdstuk "Sinnliche Gewißheit" uit de "Phänomenologie des Geistes" van Hegel.

hoofdstuk aan hem gewijd. Daarin brengt Steiner naar voren dat Brentano ondanks zijn empirische, natuurwetenschappelijke gezindheid een indeling van psychische fenomenen heeft gegeven die goed aansluit bij de bovenzinnelijk gesteldheid van de ziel, zoals die kan worden gekend op basis van het vermogen van de *imaginatie*. De wijze waarop Steiner zelf het gebied van de ziel heeft gekarakteriseerd vertoont dan ook opvallende overeenkomsten met de door Brentano gemaakte indeling. Steiner meent dat Brentano had kunnen doordringen tot antroposofie als geesteswetenschap, als hij niet belemmerd was geweest door het natuurwetenschappelijk standpunt waarbij alleen de mogelijkheden van het gewone bewustzijn worden erkend. Het ambivalente karakter van de filosofie van Brentano is ook door anderen gesignaleerd. Zo concludeert Theo de Boer: "Er is bij Brentano een disharmonie tussen zijn wijsgerig programma en zijn daadwerkelijk filosoferen"<sup>7</sup>. Brentano is geen psychist in ondebeldzinnige zin; er spelen bij hem duidelijk ook andere motieven een rol. Herkenbaar is een Cartesiaans dualisme met het bijbehorend natuurwetenschappelijk idioom. Herkenbaar is ook een neiging tot realisme, tot het willen vasthouden aan datgene wat concreet gegeven is. Aan de andere kant krijgt het eigene van de ziel bij Brentano het volle pond. Het streven naar waarheid (dus ook de omgang met ideeën) wordt geplaatst in de context van de menselijke ziel. Zijn werk kan daarom, althans voor een deel, als psychisme worden getypeerd.

Brentano is een belangrijke leermeester geweest van *Edmund Husserl* (1859-1938), de grondlegger van de *fenomenologie*.<sup>8</sup> Ook Husserl was vervuld van het élan om filosofie te beoefenen op een wetenschappelijk verantwoorde manier. Maar een wetenschappelijke methode was voor hem niet *a priori* identiek met de werkwijze van de natuurwetenschappen. Integendeel: de natuurwetenschap gaat uit van bepaalde vanzelfsprekendheden, die hun rechtvaardiging pas kunnen ontfangen aan de filosofie als fundamentele wetenschap. De fenomenologie moet voorzien in een nieuwe filosofische en wetenschappelijk verantwoorde methode.

De fenomenologie van Husserl moet niet verward worden met de binnen de antroposofie veel besproken *Goetheanistische fenomenologie*. De Goetheanistische fenomenologie is een methode die erop gericht is om vanuit een onbevooroordeelde en onbevangen houding door te dringen tot het wezenlijk gehalte van een bepaald fenomeen in wereld om ons heen. Zij beoogt om met zorg en aandacht de juiste begrippen te vinden die zonder geforceerde aannames en zonder de noodzaak van

<sup>7</sup> Theo de Boer, «*Van Brentano tot Levinas*», 1989, Boom Meppel.

<sup>8</sup> Een selectie van het werk van Husserl is verschenen bij Philipp Reclam jun. Stuttgart onder de titels «*Die phänomenologische Methode*» en «*Phänomenologie der Lebenswelt*», voorzien van voortreffelijke inleidingen van Klaus Held.

hypothesen aansluiten bij de werkelijkheid van het fenomeen zoals die zich toont. De grondhouding van de wereldbeschouwing van het *fenomenalisme* blijkt hierbij een belangrijke voorwaarde te zijn.

Husserl staat dichtbij de idealen van de Goetheanistische fenomenologie. Ook hij streeft naar een onbevooroordeelde en onbevangen blik die recht doet aan de zaak zelf. Maar waar de Goetheanistische fenomenoloog zijn blik richt op de verschijnselen in de buitenwereld, is Husserl de fenomenoloog van de verschijnselen van onze *binnenwereld*: de fenomenologie van Husserl is *fenomenologie van het menselijk bewustzijn*.

In kort bestek willen we een indruk geven van een aantal belangrijke resultaten van het fenomenologisch onderzoek van Husserl. Zijn wijze van onderzoek is in het algemeen zeer nauwgezet en gedetailleerd. In zijn beschrijvingen maakt Husserl vaak gebruik van nieuwe technische termen. In het kader van dit artikel moet worden volstaan met globale aanduidingen.

Filosofie is voor Husserl een wetenschap die gericht is op kennis van de waarheid. Kennis verwijst naar oorspronkelijke ervaringen waarin "aan den lijve" (Duits: leibhaft) kan worden gecontroleerd en bevestigd dat iets waar is. Zo kunnen we door onmiddellijke ervaring nagaan dat de Eiffeltoren in Parijs staat en dat de stelling van Pythagoras juist is. Alles wat de draagkracht van kennis bezit, berust op een oorspronkelijke nabijheid van de zaak waar de kennis betrekking op heeft. Deze directe confrontatie met de zaak zelf, het oorspronkelijk verschijnen van iets, is noodzakelijkerwijs een aangelegenheid *voor mij*: het heeft altijd een *subject-gerelateerd* karakter. Aan de andere kant beoogt de kennis juist uit te gaan boven het subjectieve standpunt: ik wil met kennis een inzicht verwerven in het kennisobject zoals dat op zichzelf is, onafhankelijk van mijn toevallige ervaringen en mijn toevallige standpunt. Kennis wil immers iets zeggen over het object en niet over mijzelf: met kennis beoogt de mens objectiviteit. Husserl vestigt er telkens de aandacht op dat de dingen in de wereld die in onze kennis een rol spelen niet los gezien kunnen worden van de verschillende wijzen waarop deze dingen aan ons gegeven zijn in een subjectief bepaalde zin. Wat de wereld is, moet worden herleid tot de karakteristieke diversiteit waarop de wereld aan de mens innerlijk kan verschijnen. Voor Husserl berust kennis op het principe van *evidentie*: op de mogelijkheid om het wezenlijke van iets direct en oorspronkelijk te kunnen aanschouwen.

Husserl was van oorsprong wiskundige en bezat grote belangstelling voor de logica. Het stond voor hem vast dat het denken in de wiskunde en de logica berust op innerlijke ervaringen en niet kan worden gerechtvaardigd door een empirische wetenschap. Het denken is niet onderworpen aan natuurwetten, zoals de dingen in de buitenwereld. Het denken berust op een objectiviteit die het empirische te boven gaat. Ook voor deze objectiviteit geldt echter dat zij niet volkomen op zichzelf bestaat maar haar betekenis ontleent aan situatie-afhankelijke en subject-gerelateerde wijzen van gegeven-zijn. Voor Husserl vindt in het subject de verankering plaats van

woord hierop kunnen we in de tekst vinden, namelijk in het onderscheid tussen *grondige* en *niet grondige* filosofie. De laatste is inderdaad een hinderpaal en zou storend moeten werken op het gezonde waarheidsbeleven en het vertrouwen. Werkelijke filosofie zou daarin tegen het waarheidsgevoel en het vertrouwen kunnen versterken. We zullen aan de hand van *De filosofie van de vrijheid* nog zien welke weg de filosofie kan inslaan om gezond makend op de mens te werken<sup>2</sup>.

Het thema van de filosofie dat we met de derde weg hebben aangesneden, maakte een overgang naar de bespreking van enkele thema's uit *De filosofie van de vrijheid* mogelijk. De twee kernvragen van *De filosofie van de vrijheid* zijn volgens Ziegler: A: hoe kom ik tot zekerheid met betrekking tot het kennen? En B: hoe vind ik mijn weg in de wereld?. Voor enkele deelnemers was punt A al een vraag geworden tijdens de bespreking van de tweede weg. Het thema van A vinden we in *De filosofie van de vrijheid* beantwoordt door de behandeling van de vragen: Wat is denken?, en Wat is kennen? De discussie die op dit punt ontstond bewoog zich rond het thema van *voorstelling* en *waarneming*. De vaas met bloemen die midden in de kring stond was het doelwit van vele inspannende mentale experimenten. Het bleek zeer moeilijk om het verschil tussen waarneming en voorstelling te vinden door uit te spreken wat men zuiver door waarnemen kon ervaren, want hoe preciezer men probeerde te zijn, hoe abstracter de begrippen die men moest gebruiken<sup>3</sup>. Het bleek bijvoorbeeld niet behulpzaam om de vaas bloemen tot een "kleur-ervaring" te reduceren. In de spontane ervaring zie ik bloemen, en daarin zit, zoals Ziegler het uitdrukte, inderdaad al iets verrat dat een oordeel nabootst. Ik neem namelijk onmiddellijk aan dat de bloemen ook planten zijn en geen plastic voorwerpen. Het onderscheid tussen waarneming en voorstelling kan daarom beter worden gevonden door na te gaan wat een voorstelling is. Daarbij kwam naar voren dat de voorstelling (in de betekenis van "kenvorm") datgene is wat kan worden behouden ook als de waarneming verdwijnt. Wanneer we naar de spontane ervaring kijken, dan wordt ons duidelijk dat hierbij altijd een kennisdeel een rol speelt en er in eerste instantie in ieder geval geen sprake is van *zuivere waarneming*. Tot de schrik van enkele fenomenologisch ingestelde deelnemers leek het er op of Ziegler het bestaan van zuivere zintuiglijke waarneming, dat wil zeggen: zintuiglijke ervaring zonder "vooroordeel", ontkende.

Als we ons buigen over het verschil tussen voorstelling en waarneming, wat kunnen we dan zeggen? In ieder geval dit: hoewel een waarneming nooit geheel zonder enige vorm van begrip is, is het wel mogelijk dat de waarneming wegvalt en de voorstelling, het begrip, behouden blijft (in het bewustzijn).

<sup>2</sup> Verder werd er ook gesproken over de vraag of de drie genoemde wegen exclusief betrekking hebben op theosofische kennis, of ook op kennis in het algemeen kunnen worden toegepast. Renatus Ziegler scheen het laatste te beweren, maar deze lijn van de discussie bleef toch bij een eerste aanzet steken.

## De derde weg.

De derde weg luidt als volgt: **De derde van de aangeduide wegen** is de weg waarbij de mens door een **grondige filosofische en wetenschappelijke kennis** tot de theosofische voorstellingswijze wordt geleid. Ontdekkingen kunnen op deze wijze in de hogere werelden niet worden gedaan. (...) Hij kan er echter alles vinden wat men de verstandelijke argumenten voor de waarheid van het in de hogere wereld onderzochte mag noemen. In elk geval behoort hiertoe een **werkelijk grondige filosofie**, niet een zodanige die halverwege is blijven steken. Want zoals volmaakte filosofie en grondige wetenschap tot de erkenning van de theosofische denkwijze leiden, zo zijn ongrondige wetenschap en onvolmaakte filosofie de grootste hinderpaal voor haar begrip. Juist zij zijn het die datgene wat door de theosofie naar voren gebracht wordt voor fantasie, dromerij, woeste "mystiek" enz. enz. houden *moeten*. (...) Toch zou niet mogen worden vergeten dat ook voor de onderzoeker van de hogere gebieden van het bestaan **serieuze denkinspanning zeer zeker geen overbodige toevoeging, maar de beste steun** is.

Met de derde weg betreden we het pad van de studie. Deze voert weliswaar niet tot hogere waarnemingen, maar kan toch een bevestiging leveren voor de theosofische inzichten. Deze derde weg is anders dan de twee voorgaanden waar het aankomt op wat ons met de theosofische inzichten verbindt. Alleen bij deze weg worden we door het *kennen* met deze inzichten verbonden. Toch valt dit kennen niet in het gebied waar de theosofische inzichten betrekking op hebben. Men kan met dit kennen hoogstens aan de grens van het hogere ervaringsgebied komen. Het is zelfs *noodzakelijk* dat deze grens in de filosofie wordt opgezocht anders is het onmogelijk dat zij kennis kan erkennen die buiten haar gebied valt en toch werkelijkheid kan bevatten. Ze zou eenvoudigweg ontkennen dat er nog iets "anders" bestaat. Hierin ligt mijns inziens het verschil tussen grondige en niet grondige filosofie. Grondige filosofie is filosofie die consequent is doorgedacht tot zij haar grenzen heeft bereikt. Niet grondige filosofie is filosofie die er niet in geïnteresseerd is waar zij haar grenzen ontmoet.

Belangrijk is vooral de nadruk die ligt op het ondersteunende karakter van de filosofische studie voor het schouwen. Deze derde weg kan dus ook betekenis hebben voor de tweede weg.

Het feit dat de drie wegen ook naar elkaar lijken te verwijzen opende de discussie in hoeverre deze wegen de wegen zijn van drie verschillende typen mensen, of alle drie in meer of mindere mate in één persoon verenigd kunnen zijn. De vraag werd gesteld of het gezonde waarheidsgevoel niet verloren zou gaan bij de (filosofische) studie, of dat het vertrouwen dat men voor de tweede weg nodig heeft niet zou omslaan in twijfel wanneer men zich ook op de derde weg zou begeven. Één ant-

zowel de wereld buiten mij als ook de denkwereld in mij. Husserl borduurde voort op het *intentionaliteitsbegrip* van Brentano. Het bewustzijn is altijd een bewustzijn *van iets*. Elke vorm van bewustzijn bestaat uit een akt gericht op een inhoud. De wereld komt als intentioneel object in het bewustzijn tot verschijning. De wijze van verschijning is niet altijd de oorspronkelijke aanschouwing van iets, maar ons bewustzijn is wel altijd vervuld van de *mogelijkheden* om met de wereld in directe en evidente zin in contact te treden. Ons bewustzijn is altijd *wezenlijk* en *algemeen* bepaald door de wereld, waar we op zijn gericht. Husserl meent dat filosofie moet zijn gebaseerd op aanschouwing van het wezenlijke (Grieks: *eidos*) van de intentionele akten (Duits: *Wesensschau*). De realistische Brentano koesterde een groot wantrouwen tegen het uitgangspunt dat er ideële wezens bestaan, maar de met wiskundige entiteiten vertrouwde Husserl ziet in dat alle kennis berust op een beroep op de ideële ervaring.

Opmerkelijk is dat Husserl in tegenstelling tot Brentano de intentionaliteit van het bewustzijn niet opvat als argument voor de gedachte dat ons bewustzijn niet kan doordringen tot de wereld en zo gevangen blijft in zichzelf. De wereld die - al dan niet oorspronkelijk - tot verschijning komt in ons bewustzijn komt niet neer op een illusie of een droom! Integendeel de intentionaliteitsrelatie wijst op een voortdurende verbinding van mens én wereld. Ons bewustzijn is altijd doordrongen en vervuld van de aard van de werkelijkheid. De vraag hoe de mens de wereld kan bereiken vanuit zijn innerlijkheid gaat voorbij aan deze oorspronkelijke verbondenheid.

In de gewone ervaring zijn we doorgaans rechtstreeks op de dingen gericht: we weten hoe we met de werkelijkheid om moeten gaan, we zijn er tot op zekere hoogte mee bekend. Husserl noemt dat de *natuurlijke instelling*. Een filosofische instelling maakt het noodzakelijk om met deze vanzelfsprekende vertrouwdheid te breken en in de denkende reflectie de blik terug te buigen naar de wijze waarop de wereld in het subject gestalte krijgt. Het bestaan van de wereld blijkt dan onverbreekelijk verband te houden met mijn bewustzijn en volgens Husserl moet uiteindelijk de wereld opgevat worden als een bewustzijnsfenomeen: *de aard van de wereld is bewustzijn*. Het subject levert de prestatie om zijn subjectieve ervaringen te objectiveren tot de ons vertrouwde ding-wereld. Het bestaan van iets in de wereld kan worden betwijfeld, maar ons bewustzijn geeft ons een onbetwifelbare grondslag. Daarmee neemt Husserl een *idealistische* positie in en wel in subjectieve zin. Maar in tegenstelling tot Kant is daarbij de wereld niet op afstand geraakt, als een onbereikbare dimensie buiten het bewustzijn, maar blijft de wereld kenbaar aanwezig, en wel met name door de evidentie vanuit het ideële.

Husserl vertegenwoordigt een schitterend voorbeeld van het psychisme. Het subjectief perspectief is bij hem doorslaggevend. Op overtuigende wijze laat hij zien hoe het ideële in de mens werkzaam is. Hij is er bovendien van overtuigd dat het zuivere ik van de mens de bron is voor alle intentionele akten, maar dat dit ik niet vanuit een empirische wetenschap te achterhalen en te objectiveren is. Daarmee heeft

Husserl het zicht geboden op de mens als verantwoordelijk geestelijk wezen. Maar het lukte hem niet om de mens als zelfstandige individualiteit op te vatten. Zijn analyses van het ik zijn daarvoor nog te algemeen gericht. Als voor Brentano geldt dat hij dicht bij de antroposofie stond dan geldt dit zeker ook voor Husserl. Zijn wijze van filosofische reflectie herinnert sterk aan de door Steiner beschreven stap dat het denken in de uitzonderingspositie kan komen waarin het zichzelf onder ogen ziet. In de gewone zin zijn we denkend altijd gericht op de dingen in de wereld. Husserl heeft als geen ander zich bekwaamd in deze uitzonderingspositie!

### Rudolf Steiners spreuk voor de vissen

Rudolf Steiner heeft de eurythmie een twaalfstal spreuken gegeven, die betrekking hebben op de *stemming* die eigen is aan de kosmische krachten van de dierenriem<sup>9</sup>. De uiterst geconcentreerde vorm en het diepzinnige gehalte van deze spreuken maken het begrijpen ervan bijzonder moeilijk. Hieronder volgt een interpretatie die poogt om iets van het wezenlijke gehalte van het psychisme terug te vinden in de spreuk die samenhangt met de vissen. Deze invalshoek heeft uiteraard zijn beperkingen. De aan de stemming van de vissen gewijde spreuk luidt als volgt:

Im Verlorenen finde sich Verlust,  
Im Gewinn verliere sich Gewinn,  
Im Begriffenen suche sich das Greifen  
Und erhalte sich im Erhalten.  
Durch Werden zum Sein erhoben,  
Durch Sein zu dem Werden verwoben,  
Der Verlust sei Gewinn für sich!

1) *Zon-regel*: Im Verlorenen finde sich Verlust,  
In het verlorene vinde zichzelf het verlies,

Aanvankelijk kent de mens zichzelf niet als geestelijk wezen, als een wezen afkomstig uit werelden van de geest en voorbestemd voor werelden van de geest. De spirituele signatuur van mens en wereld is verloren geraakt in het aardse bestaan:

<sup>9</sup> 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.

dan verdwijnt het bedenkelijke. (...) Wie zich ernstig afvraagt of zijn streven uit de plicht voortkomt die ieder mens heeft om zijn vermogens zo goed mogelijk te ontwikkelen, die hoeft zich nauwelijks te laten misleiden. En bij al dergelijke aanwijzingen die bestaansrecht hebben, zal de zoekende zich snel het gevoel kunnen eigen maken, dat er iets waars, iets goeds, in zijn aanwijzingen ligt. Hoewel dit gevoel veel intiemer is als het hierboven geschilderde -onmiddellijke- voor de theosofische waarheden, kan het toch ook een onfeilbare leider zijn.(...) Toch moet niemand door iets anders dan door zijn niet vertroebelde **vrije wil** daartoe (tot de tweede weg) worden geleid.

Deze tweede weg is de weg van de esoterische scholing zoals we die ook kunnen vinden in *De weg tot inzicht in hogere werelden*. Er wordt een begin gemaakt met het verwerven van de vermogens waarmee de theosofische inzichten kunnen worden gevonden. Steiner legt er veel nadruk op dat men met de juiste instelling te werk moet gaan. De aanwijzingen mogen niet zonder een nauwgezette zelfbeschouwing worden opgevolgd. De vrije wil, waarvan we ons later in verband met de *De filosofie van de vrijheid* een begrip zullen vormen, moet hier aan het begin staan. Toch is er meteen een opvallend verschil met wat we kennen uit *De filosofie van de vrijheid* waarin sterk wordt benadrukt dat men in het verwezenlijken van de vrijheid het wezen van de handeling volledig moet doorzien. Bij deze weg is dat aanvankelijk niet het geval. Het ontbreken van dit inzicht maakt dat men het *vertrouwen* nodig heeft.

Juist omdat dit zo is, moet ook bij de tweede weg het gevoel de bevestiging leveren. Men heeft vertrouwen en *plichtsgevoel* nodig om de juiste weg van de valse te kunnen onderscheiden. Het is duidelijk dat wat hier met “plicht” wordt bedoeld niet mag worden opgevat als een vorm van dwang. Want dat zou in tegenspraak zijn met het vrije wilsbesluit waarmee men begint. Het plichtsbegrip zoals dit in *De filosofie van de vrijheid* in verband met *Kant* wordt genoemd, is hier dus niet aan de orde. Met plicht lijkt hier veelmeer een bepaalde innerlijke stemming te worden omschreven die “hartstocht” en “begeerte” uitsluit.

Bij de tweede weg streeft men bewust iets na. In tegenstelling tot de eerste weg is hier dus sprake van een wil om een oefenweg te gaan. Door wat voor soort drijfveer men zich moet laten bewegen om niet te worden misleid, is wat Steiner probeert aan te geven. Bij de eerste weg is dit gevaar minder groot omdat daarbij geen specifieke streven een rol speelt.

De leidende functie van het gevoel is bij de tweede weg met meer voorbehoud genoemd. De reden is dat men zich richt op het eigen innerlijke leven, waardoor men de bevestiging vindt in gevoelens, die niet meer het *spontane* en *onmiddellijke* karakter hebben van het gezonde waarheidsbeleven van de eerste weg. Ze ontstaan immers pas door het opvolgen van de aanwijzingen. Daarom is het zo belangrijk om van de juiste innerlijke stemming uit te gaan bij het betreden van deze weg.

wordt gepresenteerd onmiddellijk op hun gevoel inwerken en dit niet door filosofie of wetenschappelijke kritiek vertroebelde gevoel zegt hen dat het gepresenteerde juist is. (...) Degenen die op deze wijze aanhangers zijn van de theosofie, zijn in zekere zin de belangrijkste en meest waardevolle. Indien men voor hen vaak het woord gebruikt van "blinde" gelovigen, die zonder grondige toetsing op grond van hun gevoel van vertrouwen bepaalde inzichten aannemen, dan bedenkt men niet dat dit menselijke "gevoel" niet tot onwaarheid, maar tot waarheid is geneigd. Een mens, die de gezondheid van zijn gevoel niet door het "uitdokterend" verstand is ontnomen, *ervaart* werkelijk de waarheid."

De eerste weg is in de strikte zin geen weg. Hierbij is het uitgangspunt namelijk het gezonde waarheidsgevoel, dus in zekere zin iets wat iemand van nature kan bezitten. Deze weg zou je ook *naïef* kunnen noemen, want degene die hem gaat is zich de wetmatigheden van zijn eigen handelen niet bewust, dat wil zeggen: hij weet niets over het totstandkomen van zijn gezonde oordeel (Steiner definieert naïviteit als het niet kennen van de wetmatigheden van het eigen handelen).

Wat men gevoelsmatig (terecht) als waar kan aanvaarden, komt nog niet overeen met het inzicht in de waarheid door middel van het kennen. Op dit punt zullen we later nog terugkomen, als we het begrip van het kennen aan de hand van de *Filosofie van de vrijheid* hebben kunnen vaststellen.

Dat Steiner de mensen die op deze manier de antroposofie opnemen de meest waardevolle noemt, heeft minstens twee betekenissen. De ene is dat Steiner het opneemt voor de mens die niet tot filosofisch denken of esoterische oefening instaat is of er geen gelegenheid toe heeft, anderzijds benadrukt hij dat deze mensen als "natuurlijke gezonde mensen" zeer waardevol zijn; zij zijn (nog) instaat de waarheid te *ervaren*.

De tweede weg.

De **tweede weg** wordt met de volgende woorden aangeduid: "De tweede weg bestaat uit **het verwerven van de hogere kenvermogens**. Hierover wordt in de artikelen van dit tijdschrift (Luzifer-Gnosis), waarin zij zijn gepubliceerd, veel meege-deeld. De dingen liggen tegenwoordig zo dat er steeds meer mogelijkheden zullen zijn om de eerlijk zoekende tenminste tot de eerste schreden op deze weg te brengen. Hoever iemand komt dat hangt van veel af. De eerste voorwaarde is dat de **bron waaruit hij zijn aanwijzingen voor de hogere kennis put**, een **juiste en zuivere** is. De zoekende kan zich daarbij nauwelijks tot een ander middel wenden dan het **vertrouwen** dat hij kan hebben in degene van wie de aanwijzingen uitgaan. Dit vertrouwen kunnen velen zien als een bedenkelijke zaak. Men kan daar slechts tegen in brengen: Als dit vertrouwen is gebaseerd op rustige gelaten gevoelens bij de zoekende, als niets hartstochtelijks in een zekere zin, als geen zelfzucht in het spel is,

moge deze weer teruggevonden worden. De ziel is de bemiddelaar om vanuit het lichamelijke bestaan weer een aansluiting te vinden met de wereld van de geest.

2) *Venus-regel:* Im Gewinn verliere sich Gewinn,  
in de winst verlieze zichzelf de winst,

Om zichzelf in hogere, geestelijke zin terug te vinden moet de mens afstand kunnen doen van zijn lagere zelf, het zelf dat opgaat in lichamelijke strevingen en genietingen. De ziel vormt het strijdtoneel van deze voor zijn geestelijke ontwikkeling noodzakelijke ompoling. Wat de mens op aarde gewonnen heeft aan aards genot, moet hij uiteindelijk weer kunnen loslaten om zich te kunnen verbinden met de wereld van de geest.

3) *Mercurius-regel:* Im Begriffenen suche sich das Greifen  
in het begrepene zoek zichzelf het grijpen

Belangrijkste steunpunt voor zijn geestelijke ontwikkeling is het denken van de mens. Met behulp van zijn denken begrijpt de mens de wereld om zich heen. Niet zozeer datgene wat begrepen is vormt de krachtbron voor een oriëntatie op de geest, als wel de daarbij ontplooiende innerlijke activiteit: het daadwerkelijke *vatten* van de begrippen en ideeën.

4) *Mars-regel:* Und erhalte sich im Erhalten.  
en behoude zichzelf in het behouden.

Het vatten van begrippen en ideeën komt voort uit het ik, de individuele wezenskern van de mens, die te midden van de ziel, als eigenlijke kern van de ziel tot ontplooiing wil komen. Dit ik streeft naar innerlijke tegenwoordigheid en is ook verantwoordelijk voor onze herinneringen. Wat als wezenlijk wordt ervaren tracht het te behouden.

5) *Jupiter-regel:* Durch Werden zum Sein erhoben,  
Door worden tot zijn verheven,

De ziel vormt het midden tussen de wereld der lichamelijkheid met zijn voortdurend in een wordingsstroom verkerende levensprocessen en de wereld van de geest waarin het leven plaats moet maken voor de verstilde vormen van het denken. Al oordelend wordt de stroom van zintuiglijke indrukken omgezet in nieuwe voorstellingen, nieuwe begrippen en ideeën.

- 6) *Saturnus-regel:* Durch Sein zu dem Werden verwoben,  
door zijn tot het worden verweven,

De ziel is ook het verbindende medium om vanuit nieuwe inzichten de wil te activeren en de wereld bewust aan te passen.

- 7) *Maan-regel:* Der Verlust sei Gewinn für sich!  
het verlies zij winst voor zichzelf!

Het verlies van de geest stelt de mens in de gelegenheid om zichzelf als zelfstandig geestelijk wezen te ontwikkelen. Moge hij dit aanvankelijke en tijdelijke verlies om kunnen zetten in de blijvende winst van een zelfstandige geest.

## De drie wegen tot Antroposofie

door Rembert Amons

Het nu volgende is een verslag van een seminar gehouden van 20/2/98 t/m 23/2/98 in het Louis Bolk instituut, Driebergen, onder leiding van *Renatus Ziegler*. De werktekst van het seminar betrof een fragment uit: **“Lebensfragen der theosophischen Bewegung: Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen”**. uit **Luzifer-Gnosis-Gesammelte Aufsätze 1903-1908 (GA 34), S.287-292 van Rudolf Steiner**. In deze tekst onderscheidt Steiner drie wegen tot antroposofie, die hij met de volgende woorden kort karakteriseert: “Er zijn voor de huidige mens in eerste instantie drie beweegredenen, waardoor hij tot de aanname van de theosofische voorstellingswijze kan komen. De eerste is een zeker **gezond gevoel voor de waarheid van deze denkrichting**. De tweede komt voort uit het betreden van de weg, die in deze (tijd)schriften als **de weg tot inzicht in de hogere werelden** geschilderd wordt. De derde is een **tot in de laatste consequenties voortgezet, volledig en grondig filosoferen**”.

Ziegler vroeg na collectieve lezing wat ons aan de werktekst was opgevallen. Hij wilde daarbij teruggaan naar het uitgangspunt dat aan Steiner's beschrijving ten grondslag ligt en in de eerste zinnen wordt uitgesproken (zie bovenstaand citaat). Essentieel is namelijk dat deze drie wegen tot een aanvaarden van de theosofische<sup>1</sup> inzichten kunnen leiden, wat impliceert dat de theosophie er reeds moet zijn. Dat wil zeggen de theosofische waarheden moeten in een of andere vorm toegankelijk zijn. Hieruit kan worden afgeleid dat de hier genoemde wegen niet de wegen van de “Geistesforscher” zelf zijn, maar van diegene die een verhouding zoekt tot kennis die reeds bestaat. Met de drie genoemde wegen kan men dus (nog) niet zelfstandig theosofische waarheden ontdekken, maar men vindt er een verhouding toe.

### De eerste weg.

Wat onder de *eerste weg* moet worden verstaan, kunnen we uit het volgende tekstfragment opmaken: “De **eerste weg** kan de weg van velen zijn. Zij zullen zich niet veel met filosofie, met speculatie, inlaten. Zij laten dat wat door de theosofie

---

1 Het woord “theosofisch” stamt uit de werktekst. Daarom gebruik ik het ook in mijn verslag. Men mag het overigens in gedachten vervangen door het woord “antroposofisch”.