

*Enkele
bedenkingen
bij*



*Rudolf Steiners
“Filosofie der
vrijheid”*

Jan Bauwens, 7 september 1997

Enkele bedenkingen bij Rudolf Steiners “Filosofie der vrijheid” (1)

Deel 1/5: Synthese

In zijn voorrede bij de nieuwe druk van 1918 geeft Steiner het richtsnoer in dit werk weer, in de vorm van twee vragen: (1°) welke antropologie kan ook de wetenschap gronden? (2°) Is de mens vrij? Zijn basisintuïtie houdt in dat de mens leeft middenin een reële wereld van de geest.

Bij de behandeling van de **VRIJHEID ALS KENNISPROBLEEM** komt eerst **het bewuste handelen van de mens** aan bod: vrijheid berust niet in het feit dat de mens zich bewust is van zijn handelingen, maar in het feit dat hij zich bewust is van de *oorzaken* van zijn handelingen. Onder die oorzaken moet men de driften strikt onderscheiden van de redenen. De mens is redelijk, hij denkt na, aldus Steiner: de oorsprong en de betekenis van dit denken moeten dan ook onderzocht worden. Toch is het denken, evenmin als het gemoed, de beweegreden voor het handelen. (Wat betreft de relatie tussen het gemoed en het denken: ons gemoed drijft op ons voorstellingsvermogen, want er is geen gevoel zonder voorstellingen).

Wat is nu **de diepere grond voor de wetenschapsdrang**? Met Goethe hebben wij een aardse en een goddelijke ziel in ons: dat onze begeerte het haalt op onze rijkdom, maakt ons ontevreden, en onder die ontevredenheid moet ook onze dorst naar kennis gesitueerd worden: we zijn niet tevreden met alleen maar waarnemingen, we willen die ook verklaren. Ons bewustzijn is tegelijk een bewustzijn van de discrepantie tussen ons 'ik' en de wereld en een besef van ons in-de-wereld-zijn. We streven er naar die tegenstelling te overbruggen, en we doen dat door te pogen de inhoud van de wereld tot onze gedachteninhoud te maken. Eén soort van deze pogingen zijn dualistisch, maar hier wordt geen brug tussen subject en object gevonden en strandt men, hetzij in

extreem materialisme, hetzij in extreem spiritualisme (idealisme). Een andere poging is monistisch, en loochent de polariteit. Steiner nu, gelooft dat wij zelf de polariteit in de werkelijkheid veroorzaken, dat we onszelf van de natuur vervreemd hebben. En we kunnen die verloren natuur terugvinden in ons innerlijke, omdat we er daar mee verwant zijn. Dat natuurlijke innerlijke echter, transcendeert het loutere 'ik'.

Vervolgens behandelt Steiner **het denken in dienst van de wereldbeschouwing**: wanneer we botsende biljartballen waarnemen, doelt ons nadenken daarover op begripsvorming: de van mij onafhankelijke gebeurtenis wordt van mij afhankelijk als gedachte, binnen mijn denken. We zoeken naar de relatie tussen gebeurtenissen en begripsverbindingen, en dan rijst de vraag: wat winnen we er bij om tegenover de gebeurtenissen deze begrippen te plaatsen? Welnu, kennis is anticipatievermogen, het kunnen doen van voorspellingen, los van de ervaring. Nu wordt ook het denken pas via de waarneming (van dit denken) gekend. Maar het waarnemen van het denken is, vergeleken bij de waarneming van de andere dingen, een soort uitzonderingstoestand. Terwijl nu in het voelen het subject betrokken is, is het denken onpersoonlijk: niet het denken houdt de denker bezig, doch het object van z'n denken, zodat, normaal gezien, het denken het niet-waargenomen element van ons geestesleven is; het denken kan immers niet tegelijk geschieden én waargenomen worden. In het denken over de wereld, is mijn denken zelf afwezig, maar in de beschouwing van mijn denken is niets afwezig. Schelling zegt dat wij de natuur pas zouden kunnen scheppen indien we die eerst zouden doorgronden, maar m.b.t. het denken is dit niet nodig: het denken wordt immers gecreëerd vanuit het niets, en we doorgronden onze gedachten pas achteraf. De spijsvertering kan geen object van de spijsvertering zijn, alleen het denken kan een object zijn van zichzelf. Terwijl alle dingen mij vreemd zijn omdat ik geen deel heb aan hun ontstaan, geldt dit niet voor het denken, want ik ben wél deelachtig aan het ontstaan van mijn gedachten.

Daarom is het denken het meest oorspronkelijke uitgangspunt ter beschouwing van de wereld (waarbij ook Descartes' "*ik denk dus ik ben*" voorbeeldig is). Archimedes' hefboom kon de hele wereld opkrikken, als hij maar een steunpunt vond dat louter door zichzelf gedragen werd. Welnu, het denken is zo'n principe dat op zichzelf berust. Dan rijst de vraag of het denken iets anders buiten zichzelf kan begrijpen. Steiner drukt er op dat wij het denken eerst los van het subject moeten beschouwen, zonder een andere grond dan het denken zelf.

Vervolgens bespreekt Steiner **de wereld als waarneming** (dit is: als geheel van waargenomen dingen): het denken genereert begrippen, maar het concept 'begrip' is zelf niet uitdrukbaar. Wanneer wij geluid waarnemen, ontstaat een begripsvorming waarbij we tevens kunnen vragen naar de oorzaak van het (waargenomen) geluid. Het denken is derhalve onmogelijk waar het de waarneming niet eerst overstijgt, en dit in tegenstelling tot wat de zgn. 'streng objectieve wetenschap' voorhoudt, namelijk dat wij ons tot louter waarnemingen dienen te beperken. Analooq, is bewustzijn noodzakelijk zelfbewustzijn. Toch transcendeert het denken de subject-objecttegenstelling. Het denken is geen eigenschap van het subject, doch pas binnen het denken komt het subject tot ontstaan: het subject bestaat bij de gratie van het denken.

Hoe komt nu het externe in het bewustzijn binnen? De waarneming bevat steeds de waarneming van mezelf, als een constante tussen al het veranderende. We weten dat waarnemingen subjectief zijn. Voor Berkeley geldt dat in extreme mate: niets bestaat los van het bewustzijn, alleen God en de menselijke geesten bestaan, de waarneming wordt rechtstreeks door God veroorzaakt. Daartegenover staat Kant voor wie kennis niets meer is dan onze voorstelling van de wereld: alleen onze eigen veranderingen, niet de veranderende dingen 'an-Sich', kennen wij. De naïeve realist gelooft dat wat hij waarneemt ook echt bestaat; de wetenschap leert ons dat wij subjectief waarnemen (- wij reageren subjectief, want fysiek geconstitueerd, op prikkels). Pas de ziel groepeert de

afzonderlijke waarnemingen tot een object. Zo bestaat 'rood' enkel in de ziel, niet extern. Waarneming en zintuig vooronderstellen elkaar. En het kritisch idealisme van Kant beweert nu dat de weg van de waarneming onderbroken wordt bij de overgang van het hersenproces naar de gewaarwording. Precies hier zit volgens Steiner de fout van Kant: Kant benoemt de ene waarneming als voorstelling, terwijl hij andere op een naïef-realistische manier aanvaardt... en dit terwijl hij zodoende het naïef realisme gelooft te bestrijden! Kant kan het naïef-realisme dus pas bestrijden door er tegelijk zichzelf aan te bezondigen. Men schiet er niets mee op wanneer men de waarnemingen zintuiglijk gekleurd noemt, want ook het zintuig behoort tot het waargenomene. De relatie tussen waarneming en voorstelling kan aldus niet beschreven worden middels het kritisch idealisme.

Wat betreft **het kennen van de wereld**, kan een onderzoek van onze waarnemingsinhoud niet bewijzen dat onze waarnemingen voorstellingen zijn. Het naïef-realisme (NR) heeft niet te maken met de dingen zelf, maar met onze voorstellingen van de dingen. Het kritisch realisme (KR) verwerpt die premissen doch aanvaardt de gevolgtrekkingen, wat ongeoorloofd is. Het KR gelooft dat over het ding op zich niets te zeggen valt, en ziet aldus twee soorten mensen: zij die in de droom geloven, en zij die zich van de droom bewust zijn. Maar volgens het KR zou ook de dromer gedroomd worden. Daaruit zijn twee houdingen mogelijk: ofwel is alles droom, de dromer inbegrepen, ofwel erkent men achter de droom een hogere realiteit (het transcendentiaal idealisme (TI) van Eduard von Hartmann). De twee missen echter een vaste basis. Want voor het TI kan de cruciale vraag niet luiden hoe de dingen in de droom samenhangen, maar wel hoe het 'ik' de voorstellingswereld dan produceert. De dromer zoekt de oorzaken van zijn droom immers niet in die droom zelf, maar in de echte wereld. Daarom moet eerst de echtheid van het 'ik' ernstig genomen worden. Volgens Steiner is het gezochte vaste punt hier het denken. Terwijl het NR het denken beschouwt als overbodig voor het bestaan van de wereld,

brengh de wereld het denken echter voort met eenzelfde noodzaak als deze waarmee het zaadje de plant voortbrengh. Zoals het zaadje samen met de aarde een plant voortbrengh, zo brengen de plant samen met het bewustzijn daarvan, het begrip van de plant voort. Nu kan ons verstand slechts afzonderlijke begrippen onderscheiden, niet het geheel, omdat onze zelfwaarneming ons subjectief inperkt. Het denken echter is universeel: elkeen participeert in het denken aan dezelfde begrippenwereld en dus aan de ene kosmos. Waarneming en begrip zijn de twee zijden van het gehele ding. Het lichaam is gegeven als object in de voorstelling naast andere objecten, maar ook als de actie die onmiddellijk gevolg geeft aan onze wil. De waarneming op zich geeft me geen inhoud: de inhoud komt van de begrippenwereld, van binnenuit, uit de intuïtie. De bronnen van de kennis zijn én de waarneming én de intuïtie. Een ding verklaren is het terugplaatsen in het verband waaruit het door onze constitutionele structuur is losgerukt: het denken herenigt wat de waarneming heeft gescheiden. Nu is er geen kleur zonder een oog; zowel de kleur als het oog kunnen worden waargenomen; de waarneming die het oog doet, is objectief, maar het verband dat gelegd wordt tussen de waargenomen kleur en het waargenomen oog is een relatie van louter begrippen die herinneringsbeelden en subjectieve voorstellingen geven. Het voorbijgaan aan dit verschil, brengh het idealisme mee.

De menselijke individualiteit. Subject en object zijn niet gescheiden maar behoren tot eenzelfde wereld. *"Zou ik i.p.v. wereldkenner, wereldschepper zijn, dan zouden subject en object in één scheppingsdaad ontstaan"*. Als wereldkenner vind ik het gemeenschappelijke van subject en object slechts in de begrippen. Het begrip is geen product van de waarneming, maar wordt *aan* de waarneming gevormd. Een voorstelling is een herinnering (zonder waarneming), een geïndividualiseerd begrip, staande tussen waarneming en begrip. De ervaring is de totaliteit van alles waarvan ik voorstellingen kan vormen. De individuele relatie met begrip

en waarneming is het gevoel (lust en onlust). Het denken kent het algemene gebeuren van de kosmos, terwijl het voelen in betrekking staat tot onze individualiteit; het brengt de begrippen tot concreet leven.

(Wordt vervolgd)

(J.B., 7 september 1997)

Verwijzingen:

Rudolf Steiner, *Filosofie der vrijheid. Grondtrekken van een moderne wereldbeschouwing. Resultaat van observaties op zielsgebied volgens natuurwetenschappelijke methode.* Negende druk, Servire, Katwijk, 1970.

Enkele bedenkingen bij Rudolf Steiners "Filosofie der vrijheid" (1)

Deel 2/5: Synthese (vervolg)

Zijn er grenzen voor het kennen? Het denken voegt de dubbel lijkende realiteit van waarneming en begrip weer samen: de wereld is ons als tweehed gegeven, doch wordt door het denken terug herenigd. Kants verkeerde opvatting van het 'kennen' mondt aldus uit in het dualisme: tegenover het waargenomen ding staat aldus (kunstmatig) het onkenbare ding op zich. Nu is het ding op zich geen begrip, het ziet alleen zo uit. De fout zit 'm hier: *"Uit de rijke wereld der waarnemingen wordt afgezonderd: ligging en beweging. Deze worden op de uitgedachte wereld der atomen overgebracht. Vervolgens treedt er verwondering op, dat men uit dit zelfgewrochte en aan de waarnemingswereld ontleende principe, het concrete leven niet kan ontwikkelen"*. Maar de realiteit wordt pas bereikt als het 'ik' voor zichzelf waarneming en begrip met elkaar verbonden heeft d.m.v. het denken. *"Het*

dualisme begaat de fout dat het de tegenstelling van subject en object, die slechts binnen het waarnemingsgebied betekenis heeft, op een zuiver uitgedacht wezen der dingen buiten dit gebied overdraagt". De dualist deelt waarneming en begrip in vieren: (1°) het object zelf; (2°) het subjectief waarnemen van het object; (3°) het subject; (4°) het begrip dat het waarnemen betreft op het object. Maar de relatie tussen subject en object is reëel. De dualist splitst het kenproces dus in twee: (1°) buiten het BWZ: het verwekken van het waarnemingsobject uit het ding op zich; (2°) in het BWZ: verbinding van waarneming en begrip. Gevolg: voor de dualist blijft de realiteit onbereikbaar. "Voor de dualist ligt de band die de dingen onderling en objectief met onze individuele geest (als ding zelf) in eenheid verbindt, buiten het BWZ in een wezen-zelf, waarvan wij in ons BWZ eveneens slechts begripsmatig een representant kunnen hebben". M.a.w.: "de door het denken te vinden ideële principes komen de dualist te ijl voor, en hij zoekt nog naar realiteitsprincipes, waardoor zij kunnen worden gesteund". De naïeve realist erkent enkel wat kan waargenomen worden, ook de krachten waarmee de dingen onderling inwerken op elkaar moeten waargenomen kunnen worden (want voor hem is het begrip een hersenschim): hij verlangt naast het ideële bewijs van zijn denken, ook het reële bewijs van z'n zinnen. Vandaar het primitief openbaringsgeloof in een waarneembare God die wonderen verricht. Voor het NR is wetenschap slechts beschrijving van de waarnemingsinhoud: "Het NR met zijn fundamentele stelling omtrent de werkelijkheid van al het waargenomene, wordt door de ervaring, welke leert dat de inhoud van de waarnemingen vergankelijk van aard is, weerlegd. De tulp die ik zie, is heden werkelijk; na een jaar zal deze tulp in het niets verdwenen zijn. Wat heeft standgehouden is de tulpensoort. Deze soort is echter voor het NR louter een idee, geen werkelijkheid. Zo verkeert het NR in de situatie dat zij haar werkelijkheden ziet verschijnen en verdwijnen, terwijl het volgens haar opvatting onwerkelijke, in tegenstelling tot het werkelijke standhoudt". Zo'n onzichtbare realiteiten zijn:

erfelijkheid, levensprincipe, ziel, God...Het NR ziet God antropomorf werkzaam (zoals een mens): *"De onwaarneembare krachten, die vanuit de waarneembare dingen werken, zijn eigenlijk, vanuit het standpunt van het NR bezien, ten onrechte aangenomen hypothesen. En daar het geen andere realiteiten kent, rust het zijn hypothetische krachten met een waarnemingsinhoud uit. Het gebruikt derhalve een zijnsvorm (de bestaansvorm van de waarneming) op een gebied waar hem het middel, dat alleen tot een uitspraak over deze zijnsvorm bevoegd is, namelijk het zintuiglijke waarnemen, ontbreekt"*. Het NR spreekt zichzelf tegen, vandaar ontstaat het metafysisch realisme (MR): dit construeert naast de waarneembare nog een onwaarneembare realiteit die analoog aan de eerste denkt (dualisme). Het MR noemt elke relatie tussen waargenomen objecten een realiteit, maar de relatie is niet waarneembaar, enkel denkbaar. Geheel willekeurig wordt de ideële relatie gemaakt tot een relatie die overeenkomt met de waarneembare. De realiteit is dan de waarnemingsobjecten die oneindig evolueren ingevolge onwaarneembare krachten. Het MR is een tegenstrijdig mengsel van NR en KI (- de tegenstrijdig het van de *"onwaarneembare waarneming"*). Die tegenstrijdigheid kan pas overwonnen worden door te erkennen dat begrippen de relaties vormen tussen waargenomen dingen. De vraag naar de grenzen van het kennen bestaat aldus slechts voor het NR en voor het MR: voor haar is het externe absoluut, de inhoud van het subject is een beeld van het externe en de kennis berust op een overeenkomst tussen die twee.

Bij de beschouwing van de **VRIJHEID ALS REALITEIT**, worden eerst **de factoren van het leven** besproken. De filosofie van het gevoel wil verkeerdelijk het individuele beleven tot het universele maken, terwijl de filosofie van de wil (het thelisme) naïef-realistisch is omdat ze het kennen, het voelen en het willen niet verbindt.

De idee van de vrijheid. *"Intuïtie is het zuiver in de geest verlopende bewuste beleven van een zuiver geestelijke inhoud (...)* Slechts door een intuïtie kan het wezen van het

*denken worden begrepen". Zoals voetstappen sporen nalaten in het zand, zo laat het denken sporen na in de hersenen; net zomin als het zand iets bijdraagt tot de voetstappen, dragen de hersenen tot het denken bij. Onze organische gesteldheid heeft geen deel aan het wezen van het denken. De constitutie heeft alleen te maken met het ontstaan van het ik-BWZ vanuit dit denken. M.b.t. de wilshandeling moeten het motief (dat momenteel is en samenhangt met het begrip) en de drijfveer (die blijvend is en samenhangt met de menselijke constitutie) onderscheiden worden. Steiner onderscheidt (1°) de subjectieve aanleg om bepaalde begrippen tot motieven te verheffen (= drijfveren), en (2°) de begrippen die het karakter beïnvloeden en tot wilsuïting brengen (= doelstellingen). De drijfveren van de zedelijkheid kunnen de driften zijn, de gevoelens en de begrippen. Maar zowel de zedelijkheid op grond van autoriteit als deze op grond van gewetensplicht zijn onecht: echte zedelijkheid gebeurt op grond van inzicht, wat tegenstrijdig is aan het zedelijkheidsideaal van Kant, die de veralgemeenbaarheid van een daad als criterium voor zedelijkheid aanziet. Immers, aldus Steiner, valt volgens Kants criterium het onderscheid tussen goed en kwaad weg, b.v. waar allen het kwade willen. Steiners ethisch individualisme houdt in dat normen en wetten hun ontstaan danken aan natuurlijke individuele aandriften die algemene geldigheid verkrijgen. Zedelijkheid stoelt niet op wetenschap, maar verhoudt zich tot het menselijk handelen zoals natuurwetten zich verhouden tot een afzonderlijk verschijnsel. *"Slechts wanneer ik mijn liefde tot een object volg, ben ik het zelf die handelt. Ik ga niet met mijn verstand te rade of mijn daad goed of slecht is, ik breng haar ten uitvoer omdat ik haar uit liefde doe"*. Daarentegen ontspringt de daad van een misdadiger niet uit een idee: *"Dit is immers juist het karakteristiek van misdadige handelingen, dat ze bij de mens uit elementen die buiten de idee liggen, voortspruiten"*. *"Een handeling wordt als een vrije daad aangevoeld, voor zover de beweegreden daarvan uit het ideële deel van mijn individuele wezen voortspruit. Elk ander deel van een handeling, hetzij uit**

natuurdwang hetzij onder dwang van een zedelijke norm, wordt als onvrij aangevoeld". Vrijheid is het in staat zijn zichzelf te volgen; ze sluit de zedenwet niet uit, doch in. *"Zedelijk met elkaar in otsing komen is uitgesloten bij zedelijk vrije mensen". "Leven in de liefde tot de daad en laten leven met begrip voor het willen van een ander, is de fundamentele stelregel voor vrije mensen".* Dit wijst op een vertrouwen in de overeenkomst van de intenties, de gezindheid of zielehouding. *"In het waarnemingsobject 'mens' ligt de mogelijkheid besloten zich om te vormen, zoals in de plant de mogelijkheid tot groei. De plant middels ingeboren wetmatigheid, de mens middels zijn eigen hand". "De natuur vormt de mens tot louter natuurwezen, de maatschappij tot wezen dat volgens wetten ageert, een vrij wezen kan alleen de mens zelf van zichzelf maken". "De mens is er niet vanwege de zedelijkheid, maar de zedelijkheid is er door de mens". "De vrije mens handelt zedelijk, omdat hij een zedelijk idee heeft; doch hij handelt niet opdat er zedelijkheid zou ontstaan".*

Vrijheidsfilosofie en monisme. Het NR zoekt een autoriteit bij God via het geweten, en de zedenwetten worden zo bovennatuurlijke, op zichzelf staande realiteiten (= MR). Men zoekt de oorsprong van de zedelijkheid buiten zichzelf, waaruit een absolutisme: de zedelijke ontwikkeling van de mensheid is dan een proces om de lijdende God te verlossen: het mede-arbeiden om de weg van lijden en verlossing te bekorten. Volgens Steiner is dit geen vrijheid - vrijheid vindt men pas waar men aan zichzelf gehoorzaamt, in het monisme: *"De mens is onvrij in de wereld der waarnemingen; hij brengt in zichzelf de vrije geest tot verwezenlijking". "Voor de monist is zedelijkheid een specifiek menselijke eigenschap en is vrijheid voor de mens de vorm om zedelijk te zijn".*

Werelddoel en levensdoel. In de materie veroorzaakt het vorige het volgende, maar bij de mens kan een plan (een toekomst) een handeling voorafgaan. De NR projecteert z'n doelgerichtheid in de natuur ('schepper'). Het monisme wijst het doelgerichtheidsbegrip overal af (behalve bij de mens), want doelen moeten eerst gesteld worden.

De morele fantasie (Darwinisme en zedelijkheid). *"De vrije geest handelt volgens impulsen, dat zijn intenties, die uit de totaliteit van zijn ideeënwereld door het denken zijn uitgekozen"*. De onvrije geest ageert volgens een autoriteit (b.v. een voorbeeld). Wetten zijn slechts als verboden in begrippen gesteld. Wat men concreet moet doen, kan men uitvinden via de morele fantasie en de morele techniek, *"de natuurwetenschappelijke leer van de morele voorstellingen"*. Zoals de evolutieleer een ontwikkeling is volgens natuurwetten, zo wordt in de zedelijke evolutie door de mens verricht wat de natuur op een lagere trap doet. De ethische norm is geen natuurwet doch moet geschapen worden. Pas daarna kan hij gekend worden. Net zoals het ontstaan van nieuwe diersoorten, ontstonden nieuwe zedelijke ideeën vanuit de morele fantasie. Het ethisch individualisme (EI) is de kroon op het werk van het zich eigen maken van de doorleefde openbaringsgodsdienst. Het EI is de vergeestelijkte evolutieleer overgebracht op het zedelijk leven. *"Onvrij maakt de kerk mij wanneer ze zich tot heerser van mijn geweten maakt"*.

De waarde van het leven (pessimisme en optimisme). Twee opvattingen staan tegenover elkaar: (1°) de wereld is de best denkbare (het optimisme van Shaftesbury en Leibniz); het leed is alleen een tekort aan goed; (2°) alles is kommer en kwel; niet-zijn is beter dan zijn (het pessimisme van Schopenhauer en E. von Hartmann). Voor von Hartmann is het zedelijk leven het participeren aan de vernietiging van het bestaan: *"God schiep de wereld om zich zo van z'n oneindige smart te bevrijden"*. Men moet de dwaasheid van het egoïsme inzien; het streven op zich verschaft vreugde. Tegen de voorstanders van een calculus van lust en onlust, brengt Hartmann in, dat lust en onlust slechts bestaan in zoverre ze gevoeld worden: het is geen kwestie van afwegen middels de rede. Luststreven kan geen blijvende bevrediging brengen. De volrijpe mens verleent zichzelf zijn waarde en zoekt geen lust of plichtsvervulling; hij vindt vervulling in het realiseren van wat hij wil.

Individualiteit en soort. Uit deze tegenstelling distilleert Steiner een pleidooi voor vrouwenemancipatie. De menselijke individualiteit stijgt boven het (wetenschappelijk te benaderen) soortbegrip uit. *"Het zedelijk leven van de mensheid is de totaliteit van de scheppingen der morele fantasie door vrije individuele mensen. Tot dit resultaat leidt het monisme"*.

Tenslotte worden **de consequenties van het monisme** behandeld. Het monisme ziet alles als één. Het geeft een wereldverklaring op grond van de ervaring; de bron van het handelen is de morele fantasie; de mens maakt deel uit van de wereld. De realiteit zit in het samenkomen van waarneming en begrip in het denken (- de waarnemingen apart geven slechts een onsamenhangende chaos; de begrippen apart zijn loutere abstracties). Het proces van de werkelijkheid speelt zich in het denkende waarnemen af. Allen kennen wij dezelfde begrippen. *"Het leven in de werkelijkheid, vervuld van de gedachteninhoud, is tevens het leven in God"*. *"De door abstracte gevolgtrekkingen aangenomen God is slechts de mens, overgeplant naar een bovennatuurlijke wereld (...)"*. *"De menselijke geest komt in werkelijkheid nooit uit boven de realiteit waarin wij leven. Dit heeft hij ook niet van node, daar alles wat hij ter verklaring van de werkelijkheid nodig heeft, in de wereld ligt"*. *"Het monisme loochent het ideële niet, het ziet zelfs een waarnemingsinhoud waaraan het ideële ontbreekt niet voor werkelijkheid aan. Het vindt echter in het gehele gebied van het denken niets, dat zou kunnen noodzaken - door het loochenen van de objectieve geestelijke werkelijkheid van het denken - buiten het ervaringsgebied van het denken te treden"*. Het monisme loochent het transcendente.

In een eerste aanhangsel typeert Steiner zijn Filosofie der vrijheid als een 'gedachten-monisme'. In een tweede aanhangsel (de voorrede bij de eerste druk van dit werk) onderstreept hij dat we willen weten i.p.v. louter te geloven. *"Dit werk vat derhalve de betrekking tussen de wetenschap en het leven niet op zodanige wijze op, dat de mens zich voor de*

idee heeft te stellen, , doch in die zin, dat hij de wereld van de idee veroverd om deze dienstbaar te maken aan zijn menselijke doelstellingen, die boven de louter wetenschappelijke uitstijgen. Men moet zich bij het beleven tegenover de idee kunnen plaatsen; zo niet, dan wordt men door de idee geknecht”.

(Wordt vervolgd)

(J.B., 7 september 1997)

Verwijzingen:

Rudolf Steiner, *Filosofie der vrijheid. Grondtrekken van een moderne wereldbeschouwing. Resultaat van observaties op zielsgebied volgens natuurwetenschappelijke methode.*

Negende druk, Servire, Katwijk, 1970.

Enkele bedenkingen bij Rudolf Steiners “Filosofie der vrijheid” (1)

Deel 3/5: Bedenkingen

Wat betreft Steiners opvatting dat vrijheid niet berust in het zich bewust zijn van z'n handelingen, doch in het kennen van de oorzaken van z'n handelingen (waarbij hij een onderscheid maakt tussen driften en redenen), het volgende. Men kan zich afvragen of men de oorzaken van z'n handelingen uitputtend kan kennen in dit perspectief. Om te beginnen denkt men vaak dat men handelt overeenkomstig bepaalde redenen, terwijl deze redenen eigenlijk door onbewuste drijfveren onderbouwd worden. In de psychologie werden in verband daarmee proeven gedaan: men vraag de koper van een Mariabeeldje waarom hij dit kocht, en de koper geeft een aantal redenen op. Maar nu blijkt dat het beeldje vaker verkocht wordt als het rechts in de vitrine staat en als er een spot op zit. Wordt i.p.v.

een Mariabeeldje een duivelsbeeldje op die plek geplaatst, dan wordt dat duiveltje vaker verkocht dan het Mariabeeldje. En ook de kopers van de duiveltjes geven redenen op voor hun koop. De redenen blijken dus louter dekmantels voor een koopdrift die zich hoofdzakelijk blijkt te laten leiden door onbewuste mechanismen. De kwestie van drijfveren en motieven wordt terecht als een belangrijk vraagstuk aanzien, maar daaraan voorafgaand situeert zich dus nog het vraagstuk naar de (on)mogelijke gegrondheid van ons oordeel m.b.t. het onderscheiden van drijfveren en redenen. De ervaring leert dat wij ons vaak van redenen bedienen terwijl wij in feite door drijfveren waarvan wij ons vaak niet bewust zijn, gestuurd worden. Ofwel worden we gestuurd door redenen die niet de eigenlijke redenen zijn. Net zoals we b.v. in een droom (en ik zinspeel hiermee op een voorbeeld dat Steiner zelf geeft in de loop van zijn boek en m.b.t. een andere zaak) redenen genereren om niet toe te geven aan de drang om te plassen, terwijl de ware reden waarom we niet plassen daarin bestaat dat we in bed liggen - van die reden zijn we ons in de droom niet bewust, terwijl we, dromend, toch geloven dat we niet plassen omdat alle WC's in de droom bezet zijn. M.i. is het hier nodig om het concept 'redenen' af te bakenen, b.v. als convocatie (waar een intersubjectief waarde criterium wordt aangenomen - meestal samenhangend met schaamte en fatsoen), of als zelfconvocatie t.o.v. een 'Ueber-Ich' (waar een gewetens criterium aanvaard wordt), of t.o.v. zichzelf als ethisch handelende persoon. Het is duidelijk dat Steiner de eerste twee gevallen van de hand zou wijzen als onethisch, daar ze niet op de persoonlijke autonomie berusten, want hij staat een ethisch individualisme voor. Terecht, maar dan rijst de vraag hoe het derde criterium (waar de eigen vrijheid centraal staat) moet afgebakend worden. Mijn antwoord hierop luidt dat de enig mogelijke parameter voor het bepalen van de geldigheid van een criterium bestaat in de persoonlijke bereidheid zich borg te stellen voor z'n handelen, en dit middels z'n hele persoon (arbeid en leed), desnoods 'tot het bittere einde' (wat extreem voorbeeldig in het martelaarschap

tot uiting komt, maar meestal in minder opzichtige doch even veeleisende toestanden van alledag voorkomt). Daarnaast zou ik de vrijheid niet bepalen m.b.t. de kennis van de oorzaken van z'n handelingen, doch m.b.t. de gevolgen ervan, meer bepaald: m.b.t. de bedoelingen ervan. Wanneer ik instem met mijn geslachtsdrift, en ik heb hierbij het op de wereld brengen van een kind op het oog, dan handel ik in vrijheid wanneer ik mij aan een natuurlijk programma onderwerp, ook al onderwerp ik me daarbij aan natuurlijke driften en doorgrond ik mijn handelen niet. Het willen van een kind hoeft bovendien niet redelijk te zijn, het kan een zaak van puur vertrouwen zijn, wanneer b.v. mijn vrouw naar een kind verlangt, en ik in vertrouwen berust in deze wens van mijn vrouw. M.a.w., waar Steiner het *kennen* naar voren schuift als cruciaal, zou ik het *handelen* in het algemeen beklemtonen: het handelen van de mens is vanzelfsprekend in grote mate een zich onderwerpen aan (natuurlijke of sociale) gebeurtenissen, waarbij dan toch de bereidheid om dat te doen doorslaggevend is voor het feit of het al dan niet gebeurt: het 'sturen' van wat anders blind gebeurt, of: het op zich nemen van verantwoordelijkheid voor gebeurtenissen, door deze te aanvaarden en te temmen binnen de eigen beschikkingsmacht. Vrijheid is derhalve m.i. niet zozeer in de eerste plaats een kennisprobleem, maar een ethische zaak, afhankelijk van een creatieve daad, dewelke zich laat omschrijven door het opnemen van verantwoordelijkheid voor dingen waarvoor men van nature niet verantwoordelijk is, maar waarbij men ook beseft dat men zich met schuld belaadt waar men zich daarvan niets zou aantrekken, en dit het gezegde indachtig dat "wie pretendeert te weten, schuldig is".

Met Steiner neem ik wel aan dat we zelf schuldig zijn aan de discrepantie tussen 'mens' en natuur, maar, alweer, kan ik mij niet beperken tot het denken als zijnde de 'plaats' bij uitstek waar zich de ware ver- of her-eniging der dingen zou voltrekken (- meer bepaald, in het één worden van waarneming en begrip). Ik geloof meer bepaald niet dat het denken er zomaar is: het is iets dat men pas met veel

inspanningen verwerft en ontwikkelt. De wereld der begrippen zou voor iedereen dezelfde zijn, zegt Steiner, maar kan men dan hetzelfde ook niet zeggen over de wereld der materiële (of beter: waarneembare) dingen? Net zoals onze waarneming gekleurd is, is ook onze waarneming van de begrippen gekleurd. Pas waar wij tezamen met anderen de wereld der dingen goed leren kennen hebben, én waar we die op eenzelfde (goede) manier hebben leren waarderen, kunnen we zinvol met die anderen over 'eenzelfde' wereld praten; zo ook m.b.t. de wereld van de begrippen: die eist een tol van allen die zich er enigszins thuis willen kunnen in voelen, en men kan niet over 'eenzelfde' ideeënwereld redetwisten met anderen wanneer niet alle partijen zich die ideeën in zekere mate verworven hebben. De consensus over de materiële wereld groeit in de mate dat onze waarderingen en ons kennen (dat een vorm van waarderen is) zich ontwikkelen, en zo ook ons denken. Het veronderstellen van de aanwezigheid van een aparte zo-en-niet-anders-zijnde materiële wereld op zich, is weliswaar naïef realisme, maar dezelfde fout begaat men m.i. waar men gaat geloven in een op zich staande ideeënwereld. Weliswaar, wanneer men de waargenomen wereld naast de ideeënwereld plaatst, ziet het er naar uit dat de eerste toch minder zeker is dan de tweede, maar m.i. komt dit alleen hierdoor, dat de tweede vaak reeds een vereenvoudigd distillaat van de eerste is, in die zin dat ze zich veroorlooft om zomaar abstractie te maken van werkelijkheden waarmee de waargenomen wereld opgescheept blijft zitten. De gelijkvormigheid van alle gelijkzijdige driehoeken met elkaar, of van alle cirkels met elkaar, ziet er heel mooi uit, maar zegt in feite weinig, eenmaal 'gelijkvormigheid' als betekenisvol concept aanvaard werd binnen de wereld van de gedachten. Zo'n concepten vegen eigenlijk sommige problemen van incommensurabiliteit onder de mat, iets wat men m.b.t. de waargenomen wereld echter niet met eenzelfde ongebreideldheid ongestraft kan doen. Wellicht schuilt er binnen de ideeënwereld een dynamiek dewelke ons toelaat om voorspellingen te doen m.b.t. de ervaringswereld, maar precies

omdat het nooit gaat om absolute voorspelbaarheid, kunnen we beter aannemen dat daar waar onze voorspellingen samenvallen met wat wij nadien waarnemen, dit veeleer het gevolg is van een bijzonder soort ‘toeval’, welke voortspuit uit het buiten onze gezichtseinder om verbonden zijn van de waargenomen en de gedachte werelden. We zitten m.a.w. ‘ergens’ in de omgeving van de waarheid, maar vaste sporen hebben we niet, en als voorspelbaarheid feitelijk lijkt, kunnen we alleen van geluk spreken, en moeten we goed blijven beseffen dat we niet eens weten hoe dit komt, zodat we ons eigenlijk niet hoeven te verwonderen wanneer plotseling weer het niet voorspelde opduikt. Met de constructie van een overkoepelende theorie kunnen we dan onszelf voorliegen dat we dan toch weer ‘dichter’ bij de waarheid zitten, maar in feite doet men aldus niets anders dan één geval of één soort van gevallen accapareren dewelke men voordien over het hoofd zag. Men vergeet hierbij vaak dat het opduiken van niet voorspelbare gebeurtenissen wellicht (of: zeer zeker) nooit zal kunnen uitgeschakeld worden, al lijkt het zo dat men zo doende binnen bepaalde contexten het optreden van het niet voorspelde kan reduceren. Wanneer we hier te veel belang hechten aan de waarschijnlijkheidsrekening, dreigen we, net zoals de fysicisten doen die zich beroepen op de informatietheorie waarin zij een relevant model ter beschrijving van de menselijke activiteiten menen te mogen zien - dan dreigen we het primordiale karakter van het kwalitatieve inzake onze kennis en ons handelen uit het oog te verliezen. Ik herhaal het voorbeeld uit mijn ethica [- zie: “Ethica en Metafysica” – J.B.]: stel dat als je op knop A drukt, je een kans van 1 op 2 hebt dat de wereld ontploft, terwijl je met een druk op knop B een kans van ‘slechts’ 1 op 20 hebt, dan gaat het niet op om zich te verlustigen in het feit dat men toch ook over zo’n knop B beschikt die minder risicovol is; wanneer alles op het spel staat, kan geen enkel risico geduld worden, en gaat het ook niet op om knoppen te ontwikkelen waar het risico slechts 1 op 30 of zelfs slechts 1 op 300 zou zijn. Wanneer iemand je vraagt om even op zijn

tas te passen, dan kan je die tas niet één seconde alleen laten, ook al is het risico dat ze dan verdwijnt, nog zo klein, want je moet verantwoording afleggen tegenover die persoon, die zich op u vertrouwd heeft, het gaat niet op om dan tegen die persoon te zeggen dat je de tas een ogenblik hebt achtergelaten omdat de kans dat ze verdween uiterst miniem was, want daar gaat het nu eenmaal niet om! Daarom zal m.i. niet de kennis kunnen dienen als cruciale hefboom die in zichzelf z'n steunpunt zou vinden, maar veeleer de liefde (waartoe o.m. de liefde tot de kennis behoort, maar die staat dan in functie van de liefde tot de medemens en tot God, anders kan ze niet betekenisvol zijn), die wél absoluut kan zijn, omdat wij beperkt zijn. (Ik kan iemand iets geven omdat mijn bezit beperkt is; indien ik alles zou bezitten, dan kon ik niets geven aan een ander, o.m. omdat ik ook die ander zou bezitten; hoe beperkter mijn bezit, hoe waarachtiger elke gift; doordat de mens absoluut beperkt is, zwak en sterfelijk, eindig, kan hij ook 'alles' geven - vandaar ook: "*Van wie veel gegeven is, zal veel worden gevraagd*").

Het herstellen van de eenheid gebeurt derhalve niet louter binnen het denken, maar is een zaak die zich doorheen alle vrije menselijke keuzeactiviteiten heen moet ontwikkelen "*in het zweet des aanschijns*", het is geen vanzelfsprekend gegeven dat ons zou in de schoot vallen als we er onze ogen maar voor openen, maar een moeizaam te verwerven goed, iets dat ons heetste hartebloed opeist (zoals A. Van Scheltema dichtte: "*Niets schoons werd ooit geboren waarvoor een mens niet zijn heetste hartebloed gegeven heeft*" - ook het schone van de werkelijkheid zelf wordt niet zomaar geboren, maar moet worden veroverd). Wie gelooft in de rechtvaardigheid (of beter: in de gerechtigheid) (en daartoe moeten zeker allen zich rekenen die geloven in de kennis, omdat zij fundamenteel berust op het rechtvaardigheidsprincipe), moet ook inzien dat geen goed verwezenlijkt wordt tenzij middels het zich schikken naar dat goed. De bezitter moet zichzelf in bezit geven vooraleer hij kan bezitten, en dat is hetzelfde met alle mogelijke andere handelingen welke niet op het goede gericht

zijn en die aldus geconfronteerd worden met hun eigen contraproductiviteit, zoals bij uitstek Machiavelli aantoont waar hij in "*Il Principe*" de spot drijft met diegene aan wie hij dit werkje opdraagt (en dit in tegenstelling tot de gevestigde interpretaties - getuige het gebruik van het woord 'macchiavellist' in de gevestigde betekenis). De handelingen die op het goede gericht zijn, bij uitstek het beminnen, kennen deze contraproductiviteit niet, in tegendeel. In dit opzicht moet m.i. ook Kant opgevat worden m.b.t. het grondvesten van zijn criterium voor het ethisch handelen (dat van de veralgemeenbaarheid van een handeling), dat volgens mij door Steiner vanuit een wanbegrip ten onrechte bekritiseerd wordt (niettemin Steiners kritiek op Kants metafysica tot op zekere hoogte wél stand houdt). Indien er technieken zouden bestaan die ons de toegang zouden verlenen tot een vermeende geesteswereld (en die technieken bestaan, alleen is het zeer de vraag welke de waarde van die geesteswereld dan wel kan zijn), dan zijn deze vergelijkbaar met de werking van medicijnen of drugs, m.a.w.: de pijnstillersmentaliteit, dewelke triomfeert bij de gratie van de blindheid voor het absolute goed dat door zijn bewaker die de pijn is, beschermd wordt. (Ook Steiner brengt op een bepaald moment deze pijnstillersmentaliteit ter sprake, namelijk waar hij het heeft over de kwalitatieve ervaring van lust en onlust dewelke niet kwantificeerbaar is, maar daar doet hij het terecht - het is immers klaar in te zien dat het lustcriterium niet fundamenteel is). Daarentegen lijkt het mij dat deze zaken heden ten dage in alle mogelijke bochten gewrongen aangewend worden om de eigenlijk onontkoombare gerechtigheid van de wereld te ontvluchten, zoals b.v. het geval is waar mensen zich tot 'psychologen' of 'psychotherapeuten' wenden om hun schuldgevoelens af te kopen. Want waar sprake is van schuldgevoelens, is ook sprake van schuld, net zoals er sprake is van pijn, waar er sprake is van pijngevoelens. Net als fantoompijnen zijn fantoomschulden reëel, alleen kennen we in die gevallen de ware oorzaak daarvan niet (- die kan ook bij derden liggen). Het reduceren van pijn tot een gevoel mondt

uit in het (zelf)bedrog van het nemen van pijnstillers, net zoals het reduceren van schuld tot schuldgevoelens, bedrog inhoudt. Dit alles slechts om duidelijk te maken dat wij ons op generlei wijze kunnen onttrekken aan onze ware menselijke verantwoordelijkheid door naast onze zinnen en onze zintuigen, ook ons verstand te verdoven met intellectuele complexen die weliswaar op het vlak van het denken comfort schenken, doch die ons uiteindelijk geen stap verder brengen m.b.t. het volbrengen van onze menselijke plicht.

De zaak van de autonomie die Steiner aansnijdt (ik ben pas vrij als ik autonoom handel, niet als ik vanuit plicht of vanuit geweten handel, de vrije geest wil zichzelf verwerklijken en ziet daarin z'n hoogste bevrediging) is m.i. niet zo eenvoudig als daar wordt voorgesteld. Vandaag de dag zien en horen wij weliswaar niets anders dan raadgevingen in de zin van: "je moet je zin doen, je niets aantrekken van anderen en gewoon je zin doen" etc., maar noopt het niet tot nadenken zich de vraag te stellen op welke grond of vanuit welke aandrang steeds meer mensen klaarblijkelijk de behoefte voelen om aan elkaar dergelijke 'raadgevingen' te geven? Het is een vorm van gesofisticeerde 'samenzwering' vanuit de anonimiteit, de onpersoonlijkheid, die ook de onverantwoordelijkheid is. De gewetensvolle vader daarentegen "hanteert de roede", zoals de bijbel zegt. Men moet zich maar eens trachten te verplaatsen in de huid van een hongerlijdende zwarte vluchteling in Midden Afrika die zijn laatste ogenblikken meemaakt, en aan wie plotseling beelden zouden getoond worden van enkele Belgen die onderling ernstig discussiëren over de kracht van het denken en over technieken om het te beheersen. Het zou hen al even absurd voorkomen als een discussie over hoe men z'n vork en z'n mes dient vast te houden aan tafel, geloof ik. Natuurlijk erken ik ook het gelijk van Steiner (wat later door Hannah Arendt, die onderzoek deed naar de psychè van haar folteraars in de concentratiekampen, herhaald werd) waar hij zegt: "Dit is immers juist het karakteristieke van misdadige handelingen, dat ze bij de mens uit elementen die buiten de idee liggen,

voortspruiten” (Steiner, *FdV*, p.112), m.a.w.: de afwezigheid van gedachten als oorzaak van het kwaad. Maar wordt hier de conclusie dat het denken *in se* goed is, niet voorbarig getrokken als men in acht neemt dat ook kwade voorstellingen en gedachten het kwaad kunnen veroorzaken? Weliswaar heeft Steiner, waar hij zegt dat de daad van de misdadiger niet uit een idee ontspringt, uitsluitend de “goede gedachten” voor ogen - het ‘door-dachte’, m.a.w. Edoch, dan moet ook worden verwezen naar de kritiek die elders in het boek dan weer de zijne is, namelijk die m.b.t. de “schranderheidsmoraal”, zodat het doordachte weliswaar het kwade vaak voorkomt, maar tegelijk geenszins een waarborg voor het goede vormt. Maffioso zijn vaak intelligente lieden, geniale kenners van de menselijke psychè, zij denken na, maar overduidelijk kan Steiner dit soort van denken niet bedoelen, niet het 'rekenende denken' van Heidegger, maar het 'goede denken', het 'zijnsdenken'. De ideeënwereld kan worden ontgonnen, maar ook worden misbruikt, net zoals alle goederen ter wereld kunnen worden misbruikt, en de specifieke aanwending van de menselijke middelen, heeft m.i. niet zozeer te maken met het denken als dusdanig, maar veeleer met het geloof, in de betekenis van het 'zich borg stellen voor' - een betekenis die Steiner blijkbaar niet gevat heeft, zie zijn slothoofdstukken waar hij zegt: “wij willen niet langer geloven zonder meer, wij willen weten” (p.184). Ik denk dat het jammer is dat aan Steiner deze betekenis van ‘geloven (in)’ ontgaat, want elders heeft hij het duidelijk over het daaraan sterk verwante criterium van de liefde bij het stellen van een daad in vrijheid.

Aansluitend kan de grondslag van Steiners veroordeling van de schranderheidsmoraal tevens worden aangewend ter ondermijning van zijn eigen 'ethisch individualisme', precies omdat hij, het denken centraal stellend, de ethische vrijheid op de kennis baseert. Want daar geldt dan ook wat sommigen onder de Ouden zegden, namelijk dat niemand wetens en willens het kwade doet en dat slechts een tekort aan kennis dit kwade veroorzaakt. Want waar kan men een essentieel verschil aanwijzen tussen de schranderheidsmoraal die Steiner

veroordeelt waar ze refereert naar autoriteit of geïnterioriseerde autoriteit (geweten en plicht), en deze die zich laat leiden door de kennis? Is zij immers niet van de kennis afhankelijk en mist zij derhalve ook niet de autonomie - het criterium bij uitstek in het ethisch individualisme? Steiner zou antwoorden dat wij met ons denken samenvallen, aangezien alleen in het denken zich de ware werkelijkheid situeert, en dus ook het ware 'ik', in zoverre daar nog van een 'ik' sprake kan zijn, maar waarheen dan met lieden die niet denken, niet kunnen denken, mensen die over onvoldoende of verkeerde informatie beschikken, mensen die een lot als dat van Olivier Twist deelden en een slechte opvoeding kregen? Steiner was een uiterst begaafd mens die zich bovendien heeft kunnen ontwikkelen, en het komt mij voor dat hij zijn talent (zijn denkkraft) als al te vanzelfsprekend heeft ervaren, wat overigens niet verwonderlijk is, en hem bijgevolg dan ook niet echt kan worden kwalijk genomen. Maar m.i. lijkt zijn leer daar dan toch onder te lijden.

(Wordt vervolgd)

(J.B., 7 september 1997)

Verwijzingen:

Rudolf Steiner, *Filosofie der vrijheid. Grondtrekken van een moderne wereldbeschouwing. Resultaat van observaties op zielsgebied volgens natuurwetenschappelijke methode.* Negende druk, Servire, Katwijk, 1970.

Enkele bedenkingen bij Rudolf Steiners "Filosofie der vrijheid" (1)

Deel 4/5: Bedenkingen (vervolg 1)

De beide vragen die het richtsnoer vormen voor de *FdV* zijn bijzonder problematisch. Waarom moet de wetenschap op de antropologie worden gebaseerd? En: hoe anders kan de vraag naar het al dan niet vrij zijn van de mens beantwoord worden tenzij via het definiëren van het begrip van de vrijheid zelf? Maar, inderdaad, de vragen zijn belangrijker dan de antwoorden, en elk nieuw concept vraagt in de eerste plaats om zijn definitie; elk oordeel vraagt er ook om, gegrond te worden; het vooropstellen van een voor elkeen toegankelijke ideeënwereld klinkt wel heel democratisch maar krijgt makkelijk een bijmaakje vanaf het ogenblik dat diegenen die ondanks alles blind blijken voor bepaalde intuïties, te horen zouden kunnen krijgen dat zij de hand in eigen boezem moeten steken. Kortom: geen leer kan zichzelf geheim houden zonder terecht in diskrediet te komen, aangezien datgene wat zich niet tot convocatie bereid weet, zich aan het beginsel van de gerechtigheid onttrekt, hoe goed de bedoelingen ook mogen zijn. Ik onthou mij vooralsnog van het uiten van dergelijke beschuldigingen tegenover Steiner, maar vrees wel voor problemen m.b.t. het beloofde werk over de geestelijke wereld waarover hij heel even spreekt.

Steiner stelt bij het begin de vraag naar de oorsprong van het denken: wij stellen ons niet met de waarnemingen tevreden, zegt hij: wij willen die ook verklaren, dus datgene wat ze veroorzaakt, kennen. Ik geloof echter dat waarneming reeds een vorm van verklaring is, dat de waarneming aan de gewaarwording voorafgaat (zie mijn bedenking bij het natuurconcept van Whitehead), en dat waarneming en verklaring deel uitmaken van een probleemoplossende activiteit, waardoor ze met het tot oplossing gebracht worden van het probleem metertijd ook irrelevant worden en verdwijnen, zodat ook het denken als middel moet worden gezien, welke met het bereiken van z'n doel zal hebben afgedaan. Al mag men hier het denken niet verwarren met het bewustzijn dat eerder aan de ziel dan aan het lichaam moet worden toegeschreven: Afasiëpatiënten kunnen vaak niet meer in woorden denken, maar hun bewustzijn zelf is aantoonbaar

helder en ongeschonden. Ik geloof persoonlijk dat de gebieden die wij momenteel benoemen als bewustzijn, denken, voelen e.d. meer, zich in de toekomst heel sterk zullen gaan differentiëren o.i.v. aan de gang zijnde experimenten met het beïnvloeden van bewustzijnstoestanden via het controleren van chemische en andere processen, en via neurofysiologisch onderzoek. De ziel mag m.i. niet met het denken worden verward, en ook niet met het gevoel. Binnen het denken werden al in de middeleeuwen de *notitia* en de *cogitatio* onderscheiden. Lust en onlust spelen zich net als vreugde en verdriet binnen ons bewustzijn af, maar zijn onderling onvergelijkbaar. Net zoals b.v. de vele geurgewaarwordingen welke vaak in staat zijn om bij ons de prilste herinneringen op te roepen, meestal geen namen dragen, zo ook is het gesteld met de eindeloze variëteit aan mogelijke zielsroerselen. Terwijl we geen namen geven aan geuren omdat het reukzintuig bij de mens afsterft, hopen we te mogen hopen dat de onbenoemdheid van de vele zielstoestanden aan het nog niet helemaal geboren zijn van de ziel te wijten is. Met de literatuur, de oude Griekse tragedies in de eerste plaats, werden fundamentele zielstoestanden in kaart gebracht en kunnen ze a.h.w. met één woord (*Oedipus*, b.v.) aangeduid worden. In de literatuur en in de kunst in het algemeen is die eindeloze zoektocht naar het in kaart brengen van wezenlijke trekken van de menselijke ziel nog maar pas begonnen, nog onontgonnen, onontdekt, nog in de kinderschoenen staande. De in de psychologie aangebrachte onderscheidingen van driften en drijfveren, en van motieven en redenen, gaan eigenlijk niet verder dan het Griekse onderscheid tussen twee vormen van 'willen', het *boulomai* en het *ethelo*, die respectievelijk duiden op het redelijk overleg en het gepassioneerd worden. Als ik mij niet vergis bestaan in het latijn enkel de verba *velle* voor *willen* en *nolle* voor *niet willen*. Het 'geloven' dat wij vandaag kennen stamt van het Hebreeuwse *anumah*, dat eigenlijk *trouw* betekent, waarvoor geen woord was in het Grieks, behalve *pistis* (geloof), het latijnse *credere* (geloven) duidt zoals ons werkwoord al meer

op het aanvaarden van iets zonder het te zien, wat weliswaar een zeker vertrouwen veronderstelt, maar toch verre van dezelfde religieuze gevoelswaarde heeft, denk maar aan het gebruik van de term 'krediet' in het alles behalve barmhartige bankwezen.

Misschien kan hier ingegaan worden op de vergelijking die Steiner in een later hoofdstuk (namelijk het vijfde) maakt ter verduidelijking van de situering van het concept 'begrip' in zijn filosofie, namelijk waar hij zegt dat het begrip natuurlijkerwijze uit de mens voortkomt zoals de plant voortkomt uit het zaadje, en dus ook tot het natuurlijke behoort. Meteen moet hier ook worden ingegaan op zijn stelling (waarmee ik het overigens roerend eens ben) dat geen bewustzijn zonder zelfbewustzijn kan bestaan. Want hoe zit het dan met de natuurlijkheid van dat bewustzijn waar tegelijk het zelfbewustzijn de kop opsteekt? Geven dergelijke ideeën geen voer aan het physicalisme dat, eens dit het levensprincipe "*als natuurlijk voortspruitende uit het dode ding*" zou hebben ontdekt, nog slechts één stap hoeft te doen om unieke wezens te fabrikeren die zich over zichzelf zullen verwonderen? Welnu, omdat ik redenen geloof te kunnen aanbrengen die én de menselijke fabricage van het levensbeginsel én deze van het (zelf)bewustzijn naar een sprookjesland verwijzen, bekijk ik Steiners voorstelling van zaken m.b.t. het ontstaan van het begrip dan ook met argusogen. Men belandt hier onwillekeurig bij het probleem van de genese van de taal en tevens bij de etiologie, waar o.m. taal en gedrag van dieren worden bekeken. Maar, die weg opgaande, lijkt het onderscheid tussen communicatie en interactie te vervagen, of beter: lijkt dit fundamentele onderscheid met opzet vervaagd te worden door een al te technische (een te physicalistische) aanpak van de zaak zelf, waardoor het probleem niet verhelderd doch vertroebeld wordt, zodat ik niet geneigd ben om heil te zien in die louter materiële benaderingen. De wijze van benaderen zelf zal m.i. van doorslaggevende betekenis zijn voor het resultaat van het onderzoek, en precies daarin moet dan ook de vrije, creatieve menselijke act gesitueerd

worden. Als men een mens met een microscoop onderzoekt, vindt men alleen maar stof en cellen, nimmer een mens; een goede roman is een veel doeltreffendere benadering van de mens. Zo ook kan het bewustzijn niet benaderd worden middels concepten die betrekking hebben op kwalitatief andersoortige verschijnselen, en valt m.i. het anders mooie voorbeeld van Steiner voor mijn part in het water. Daarmee samenhangend (met die monistische 'drang' om alles tot eenzelfde beginsel te reduceren - het is eigenlijk een (micro)reductionisme zoals een ander -, moet m.i. ook Steiners afwijzende houding t.o.v. een transcendentie begrepen worden, wat m.i. de geloofwaardigheid van zijn hele systeem keldert. Het *"ik ben een god in het diepst van mijn gedachten"* dat men her en der tussen de regels leest, kan weliswaar aan een (door Steiner zelf overigens afgewezen) mystiek herinneren en religieus aandoen, maar de pantheïstische kleur die het geheel aldus krijgt, nijgt uiteindelijk naar vervlakking en uitdoving. Het menselijke streven naar eenheid, hereniging, zo men wil, is geen pad van koninklijke verrukking doch een smalle weg waarbij diegenen die de moed hebben hem te betreden, een kroon van doornen zullen dragen, omdat de liefde en het geluk dat de vrucht daarvan is, sinds de inmenging van Lucifer, niet langer met de lust gepaard gaan, doch zich noodzakelijk als een lijdensweg voltrekken, en dit alle geschrijf van zgn. 'mystici' ten spijt! Men hale zich maar voor de geest, onze Afrikaanse hongerlijder van enkele paragrafen hoger, aan wie men beelden toont van een mysticus in zalige trance. Mijn gezond verstand zegt mij dat ik alleen daarom al dergelijke lieden (die als mystici geëerd worden) als clowns mag bestempelen. Waarmee ik vanzelfsprekend geen afbreuk wil doen aan de waarde van het gebed, net zomin als ik afbreuk wil doen aan de waarde van het eetmaal of aan die van de slaap.

Wat betreft de centraal gestelde autonomie, ook in het ethisch individualisme, heb ik de indruk dat Steiner deze te veel voorstelt als een mogelijkheid die voor het grijpen ligt, en niet als een moeizame opdracht, een soort noodlot haast, maar

dan niet in de negatieve betekenis, waartoe wij krachtens de erfzonde veroordeeld zijn. Het is m.i. niet zo dat men zomaar autonoom kan handelen wanneer men dat verkiest te doen; autonomie moet daarentegen worden veroverd en verworven, en met dit proces hangen alle registers van het menselijke zijn en handelen samen. Toch is de menselijke autonomie zinloos wanneer ze niet op haar beurt een fundamentele heteronomie erkent, een afhankelijkheid inzake haar heil, van een goddelijke genade. Het is met die menselijke autonomie, die tenslotte toch het geluk beoogt, gesteld zoals met het lot van de enkeling die weliswaar de autonomie beoogt, maar dit uiteindelijk doet omwille van het geluk, welke hij slechts kan ontvangen middels het vertrouwen (het Hebreeuwse *anumah*) - welke zijn heteronomie impliceert: niemand kan het geluk bekomen waar dit niet de zegen van de ander krijgt. In de menselijke liefde wil men door de ander worden bemind. In de goddelijke liefde kan men de ander beminnen zonder daarvoor iets terug te krijgen, omdat men zich reeds in de liefde van God geborgen weet.

Het natuurlijke terugvinden kan, zegt Steiner, want we zijn er innerlijk mee verwant. De wijze waarop Steiner over de natuur spreekt verraadt m.i. een soort van verering voor deze natuur, in die zin dat Steiner daarvan op de een of andere manier heil lijkt te verwachten. M.i. is de natuur op zich onbewogen, en een louter geheugen van alle fysieke en fysieke activiteit, een soort bewaarplaats van middels handelingen bekrachtigde intenties, dat garant staat voor het terecht komen van alle bedoelingen. Van het natuurlijke hebben wij pas iets te verwachten in de mate dat wij ons ermee bekleden, en in de mate dat dit Gods kleed (of zelfs: zijn lichaam) is. Voor het treffen van de roos met de pijl is een enorme beheersing nodig, oefening en talent, zintuiglijke perfectie, lichaamsbeheersing en concentratie. Wat wij vanzelfsprekend achten, namelijk dat de beste schutter wint, ontleent deze vanzelfsprekendheid enkel aan de gratie van de absolute perfectie waarmee de natuur ons het winnen van de beste garandeert. Het komt ons voor dat wij recht hebben op

deze natuurlijke onfeilbaarheid, en het zou ons verschrikkelijk in de war brengen wanneer deze het liet afweten, wat b.v. in een droom het geval kan zijn. Maar meermaals in de geschiedenis van de filosofie werd aangeduid dat het onderscheid tussen werkelijkheid en droom pas middels Gods tussenkomst reëel kan zijn. Slaagt men er in de zaken in zekere zin binnenste buiten te draaien, en het wonder van wat wij zo vanzelfsprekend achtten in de natuurlijke gang van zaken, te zien, dan worden wij een ogenblik lang deelachtig aan het mysterie van de goddelijkheid in de natuur. Een goddelijkheid die niet gelegen is in een of andere wonderbaarlijke 'afwijking' van datgene wat wij vanzelfsprekend achten, doch gelegen is in het nimmer afwijken van Gods trouw, waarvan wij in de zgn. 'natuurwetten' een afspiegeling mogen waarnemen. De natuur betekent orde in de chaos, en aldus de absolute en noodzakelijke mogelijksvoorwaarde tot het zich voltrekken van wat gerechtigd is.

In die zin is de wetenschap eigenlijk ook een activiteit welke de argwaan van de mens tegenover zijn Schepper tot uiting brengt. Aan de basis van de wetenschapsbeoefening ligt wezenlijk het wantrouwen dat feitelijk is sinds de zondeval en dat de mens door de duivel werd aangepreft. Hij, de mens, verwerft zo doende kennis, goddelijke kennis, maar hij slaagt daarin nooit ten volle en is tot een eeuwige onrust, een eeuwig zoeken gedoemd. Alleen het vertrouwen, welke zich kan manifesteren in de liefde, en welke impliceert dat hij, de mens, gaat handelen volgens de liefde, alle reeds verworven kennis omtrent de natuur ten spijt - alleen dat vertrouwen kan hem uit deze benarde toestand van verdoemenis redden. Het wordt hem niettemin hoe langer hoe moeilijker; hoe rijker hij zich weet aan kennis, hoe goddelijker hij zich weet, hoe moeilijker het wordt om zijn vermeende autonomie weer prijs te geven en te kiezen voor de weg van de liefde. Stelselmatig heeft hij het trekpaard vervangen door de bulldozer, de huwelijksrouw door het contract, de vriendschap door het geconsumeerde vermaak, de familie door het Tv-scherm, zijn krachtige

lichaam door de auto en vele andere automaten; zijn natuurlijke gaven worden overbodig in het licht van zijn techniek en hij tekent of schildert niet meer, doch neemt foto's en maakt films, ook zijn levensgeschiedenissen worden door zelfgemaakte sprookjes vervangen, zijn eigen authentieke verhalen acht hij onwerkelijker dan deze van de televisieseries en het gaat zo ver dat het wel lijkt of men pas bestaat als men bestaat op het scherm. In *The Picture of Dorian Gray* laat Oscar Wilde een van zijn helden zeggen: “*Treur om Julia van Shakespeare, want zij is echter dan dat lief van jou dat zich zelfmoord heeft*”. Zo ver zijn wij gekomen dat we meer bewondering koesteren voor onze eigen afbeeldingen van de schoonheid, dan voor de schoonheid zoals we die in de natuur zelf aantreffen, getuige vele feiten, waarbij men b.v. ziet dat voor een schilderij van Van Gogh miljarden worden neergeteld, terwijl precies datgene waar dat schilderij wil naar verwijzen, genadeloos en zonder scrupules om zeep geholpen wordt.

(Wordt vervolgd)

(J.B., 7 september 1997)

Verwijzingen:

Rudolf Steiner, *Filosofie der vrijheid. Grondtrekken van een moderne wereldbeschouwing. Resultaat van observaties op zielsgebied volgens natuurwetenschappelijke methode.* Negende druk, Servire, Katwijk, 1970.

Enkele bedenkingen bij Rudolf Steiners “Filosofie der vrijheid” (1)

Deel 5/5: Bedenkingen (vervolg 2)

Het voelen is persoonlijk, zegt Steiner, het denken niet, het denken is universeel. M.i. is dit onderscheid niet wezenlijk. Waar aan het denken enige universaliteit kan toegeschreven worden, is dat veeleer omdat de instrumenten van het denken een zekere universaliteit verworven hebben krachtens hun geldigheid op grond van conventies: de woorden waarmee wij denken, en welke mededeelzaam, uitspreekbaar, onthoudbaar, opschrijfbaar zijn, bezitten wij tezamen, en ook alle dingen die met deze woorden zijn gezegd, alle gebeurtenissen die middels deze woorden werden beschreven of afgebeeld in de taal. Ook alle gevoelens die de mensheid heeft doorleefd zijn in deze zin universeel waar ze tot afbeeldingen middels de instrumenten van het denken zijn geworden. Vele woorden beschrijven of creëren één gevoel dat wij herkennen en dat aldus zijn universaliteit laat zien. Maar ook is het zo, dat elk nieuw kunstwerk iets heel nieuws toevoegt aan de wereld, en dat wij het herkennen betekent geenszins dat het er al was, dit is alleen misleidend. Zoals wij het vanzelfsprekend vinden dat een technisch apparaat functioneert, en niet vanzelfsprekend wanneer het dat niet doet, zoals wij het bewijs van de stelling van Pythagoras vanzelfsprekend vinden als wij het lezen, terwijl we het zelf misschien nooit hadden kunnen vinden, zo vinden wij gemakkelijk elk kunstwerk vanzelfsprekend en des te vanzelfsprekender in de mate het dat eigenlijk niét is. Want wat als het meest vanzelfsprekende overkomt, is precies datgene waar het meest voor gewrocht en gevochten is; alleen het storende, het mislukte, het onvolmaakte, het niet geslaagde heeft geen vanzelfsprekendheid. Comfort is vanzelfsprekend, geluk deert niet, de lach is probleemloos, welvaart achten wij een gewone zaak, wij verwonderen ons het minst over precies die dingen waarin de meeste krachten schuilen. Elk sterfgeval onderbreekt ons gewone leven, maar over het leven zelf verwonderen wij ons niet, dat laten wij ons welgevallen, alsof we er altijd al recht op hadden - en men kan hier verwijzen naar de terechtwijzing van Job. Kortom: de universaliteit die aan het denken toegeschreven wordt, is m.i. 'slechts' een

maaksel, geen objectiviteit, niet iets extern. Net zoals wij overal ten lande begrepen worden wanneer wij om water vragen als wij onze dorst willen laven, net zo worden wij overal begrepen wanneer we een optelsommetje maken, een redenering produceren of een verhaal vertellen, en de rationaliteit waaraan wij dit toeschrijven is evenmin als de taal zelf, iets dat buiten deze wereld zou staan. Het verschilt van de stof, inderdaad, maar deze wereld is niet van stof. Wij zitten, zoals Steiner zegt, middenin een reële wereld van de geest, maar de stof, of breder nog: de hele natuur, is letterlijk de incarnatie van Gods trouw waardoor wij de garantie hebben dat al onze bedoelingen terecht komen. Het bestaan van die 'drager van de wereld' is een wonder op zich, het getuigt van een persoonlijke aanwezigheid dewelke zich onmiddellijk bij onze wereld betrokken weet.

“Niet het denken houdt de denker bezig doch wel het object van het denken”, zegt Steiner, en hij wil dit als een uitzonderingstoestand verhalen: het denken is het niet waargenomen element van ons geestesleven, het kan niet tegelijk geschieden en waargenomen worden. In de beschouwing van de wereld is mijn denken afwezig. En het denken scheppen we uit het niets, zonder het te doorgronden (in tegenstelling tot de wereld die we pas zouden kunnen scheppen indien we hem eerst zouden doorgronden - met een verwijzing van Steiner naar Schelling). Het spijsverteren kan geen object zijn van het spijsverteren, het denken daarentegen kan wel object van het denken zijn. Vandaar zijn de dingen mij vreemd omdat ik geen deel heb aan hun ontstaan, terwijl ik wel deel heb aan mijn denken, zodat ik ook deel krijg aan alles wat ik mij middels mijn denken heb eigen gemaakt, aldus Steiner. Maar is dit wel zo?

Is het zo, dat men het denken kan denken? Wij geloven dit, maar waar we dit geloven te kunnen, krijgen we ook paradoxen, omdat we dan onvermijdelijk objectniveaus en metaniveaus door elkaar gaan haspelen. Het denken waarover wij nadenken, is niet hetzelfde denken als het denken dat wij effectief denken. Het nadenken over het denken is pas

mogelijk waar wij het denken dat object is van ons nadenken, eerst tot stilstand hebben gebracht, en dan rijst de vraag of een tot stilstand gebracht denken nog langer het wezenlijke van het denken bevat. Want het denken is in wezen de verinnerlijking van de dialoog, en een dialoog is een levend gebeuren, dat nooit af is, dat wezenlijk in groei is, altijd in wording is, altijd aanvulbaar en verrijkbaar blijft. Het denken dat aan het nadenken onderworpen wordt heeft daarentegen een zekere doodsheid over zich: het is een afbeelding van dat denken, b.v. in de vorm van een tekst of in de vorm van een herinnering. Maar alle activiteit ontbreekt er aan. Doordat het nog langer als denken beschouwd wordt, wordt het ermee geïdentificeerd, en gaan we een verkeerd zicht op het denken krijgen, als ware het denken iets dat men zich kon verwerven, iets dat men kon bezitten of objectiveren. Het denken beschouwen als mogelijk object van een denkactiviteit, betekent aldus het reduceren van dat denken tot een afkooksel van zichzelf. Weliswaar kan men een gedachtegang volgen, b.v. in een wiskundig bewijs, maar dan doet men wezenlijk iets anders dan denken. In de neergeschreven gedachtegang zit immers reeds de doelgerichtheid welke bij de activiteit van het denken wezenlijk is, en die door het denken wordt ontdekt. Het metadenken verhoudt zich tot het denken, zoals het bewandelen van een weg zich verhoudt tot het zoeken van een weg. Het denken is wezenlijk deze zoekende activiteit; het volgen van een weg is louter het waarnemen van de herinnering van een ander. De afstand tussen het bewijzen van een stelling (waarvan de essentie gelegen is in het creëren van die stelling zelf) (2)) en het lezen van een bewijs, lijkt gering, doch is onoverbrugbaar. Het bezichtigen van het Gentse Altaarstuk van Van Eyck, kan gevolgd worden door de uitspraak: *“Ik heb het gezien”*, maar deze uitspraak is een flagrante leugen, omdat men niet kan zien wat men niet kent. Men neme de proef op de som, en men tracht zich te herinneren wat men dan gezien heeft, men tracht het na te tekenen of te schilderen uit z'n hoofd. Het resultaat is mager, vaak weet men na enkele minuten niet meer hoeveel panelen

er waren, welke figuren er afgebeeld zijn, welke de kleur van de mantels was. Men heeft helemaal niets gezien tenzij een schim. De bezichtiger ziet niets, hij wordt gedurende een korte tijdsperiode door het werk gehypnotiseerd; zijn ogen zijn de zijne niet meer terwijl hij toekijkt; ze behoren toe aan Van Eyck, en het is Van Eyck die met zijn ogen kijkt en niemand anders. De bezichtiger die de St.-Baafskerk verlaten heeft, kan zich alleen herinneren wat hij zelf met zijn eigen woorden heeft benoemd, luidop of innerlijk, of wat de gids hem heeft verteld, maar iets anders kan hij zich niet meer voor de geest roepen. Dat hij gedurende de bezichtiging het gehele werk in al zijn grootsheid toch gelooft gezien te hebben, komt allen hierdoor, dat Van Eyck het kon zien. De duizelingwekkende rijkdom van de wereld kunnen wij vatten, omdat we deze niet kennen. Ook niet deze van de natuur, deze van het leven. Ook het denken dat een levend proces is, kunnen wij niet aan het denken onderwerpen, en waar we dat toch geloven te doen, vergissen we ons per definitie. In het gesprek delen we aan elkaar dingen mee, vaak zijn dat slechts herinneringen van anderen, dode dingen - zodat er niet echt gesproken of gedacht wordt. Wij rijden zoals treintjes over bestaande sporen die al talloze keren bereden werden. Alleen de ethische dialoog is echt, de dialoog waarin de woorden van de partners door wederzijds vertrouwen worden onderbouwd, de dialoog waarin woorden geschonken worden, beloften gedaan worden, waar men zich borg stelt en daartoe woorden benut. Het denken is functioneel, en zo ook kan het metadenken een zekere functionaliteit hebben. Maar er is een bewustzijn dat van dat denken verschilt, dat daar achter ligt, als een bredere en vastere laag, en dat is het ethisch bewustzijn, dat creatief is, doelgericht, eenmalig en eeuwig.

Staat het denken, zoals Steiner gelooft, boven object en subject? In het licht van het voorgaande geloof ik te kunnen stellen dat het nu duidelijk is dat het denken zich niet boven het subject en object verheft, terwijl het daarvan wel verschilt, maar in een andere zin: het subject transcendeert het denken, en niet andersom. Wel kunnen we het denken en het (ethisch)

bewustzijn onderscheiden, en dan kunnen we zeggen dat, op zijn beurt, het subject door het bewustzijn overstegen wordt (er in baadt). Maar m.i. gaat het daar om het goddelijke bewustzijn of Zijn, dat zich overigens ook in de natuur aan ons manifesteert. De herenigende activiteit waarover Steiner spreekt en die hij aan het denken toeschrijft, zie ik niet in dat denken plaatsgrijpen, doch in het ethische handelen, in de liefde. Hereenmaking via het denken is gedoemd tot onvoltooibaarheid wegens het fundamentele wantrouwen waarmee het in gang werd gezet. Het kan niet worden opgegeven weliswaar, omdat gemaakte schuld nu eenmaal dient ingelost te worden; maar net als het inlossen van schuld niets kan bijbrengen aan de eigen rijkdom, net zo kan het denken ons niet rijker maken aan ware kennis. De beoefening van wetenschap is derhalve misschien nog het best te omschrijven als het ondergaan van een straf dewelke, nutteloos op zich, toch ondergaan moet worden, wil men het vertrouwen herstellen en het werk voortzetten.

Ik weet niet of het na deze eerder ongeordende en veeleer intuïtieve bedenkingen n.a.v. de lectuur van Steiners *Filosofie der Vrijheid*, nog zin heeft om in te gaan op diens kritiek op Kant. M.b.t. Steiners kritiek op Kants ethiek heb ik reeds iets gezegd. Steiners behandeling van de metafysica van Kant of van het kritisch idealisme is een meer technische zaak. Ik had in mijn licentiaatsverhandeling (1994) reeds enkele kritieken bij Kant geformuleerd, o.m. deze dat Kants stelling dat we ons kunnen verheffen boven al de denkvormen die hij opsomt, berust op de stelling dat analytische oordelen geen ervaringskennis behoeven, een stelling die op haar beurt berust op de stelling dat de wet van de contradictie geen ervaringskennis behoeft - wat ik daar (en in mijn filosofietekst) geloof weerlegd te hebben. Ook m.b.t. de categorische imperatief valt een en ander aan te merken. En verder lijkt mij ook Kants onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen niet zo fundamenteel als hij ons wil doen geloven (- ik heb dat punt in 't lang en in 't breed in een

aparte tekst uitgewerkt). Ik acht verder de kritiek van Steiner bij Kant correct en relevant, maar ik vind dat Steiners alternatief niet in de goede richting blijft gaan (hij moest zich gewend hebben tot de 'act!'). Het is bijgevolg een beetje ergerlijk dat in het universitair onderwijs zo weinig aandacht gegeven wordt aan kritieken op grote filosofen, want Steiner dateert van het begin van deze eeuw en hij wordt niet eens vernoemd als Kant aan de orde van de dag is. Ik kan daaruit niets anders besluiten dan dat men met de leerstof niet echt begaan is, al blijf ik wel ontvankelijk voor elke mogelijke andere verklaring.

(J.B., 7 september 1997)

Verwijzingen:

(1) Rudolf Steiner, *Filosofie der vrijheid. Grondtrekken van een moderne wereldbeschouwing. Resultaat van observaties op zielsgebied volgens natuurwetenschappelijke methode*. Negende druk, Servire, Katwijk, 1970.

(2) Hierop berust trouwens mijn vertrouwen in de waarheid van Fermats woorden toen hij zei een bewijs te bezitten voor zijn stelling.