

HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

**VAN DE GOEDE WIL NAAR DE VRIJE WIL...  
HET VERBAND TUSSEN KENNIS EN VRIJHEID IN DE FILOSOFIE  
VAN RUDOLF STEINER**

Promotor: prof.dr. A. Burms

verhandeling aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad van  
Licentiaat in de Wijsbegeerte  
door:

Merijn Fagard

Leuven, 2007

**Van de goede wil naar de vrije wil...**

*Het verband tussen kennis en vrijheid in de filosofie van Rudolf Steiner*

Inhoud:

<b>1. Inleiding</b> .....	4
1.1. Basisidee .....	4
1.2. Doel .....	14
1.3. Structuur .....	15
1.4. Methode .....	15
1.5. Primaire bronnen .....	17
<b>2. Vrijheid, een definitie...</b> .....	19
2.1. Menselijke vrijheid .....	20
2.2. Graden van vrijheid .....	20
2.3. Spinoza .....	24
2.4. Vrijheid in termen van het zelf .....	25
2.5. Stirner .....	28
<b>3. Wat is kennis, denken?</b> .....	34
3.1. Steiners 'natuurwetenschappelijke' benadering van het denken .....	34
3.1.1. Radicaal empirisme .....	34
3.1.2. Consequenties voor de kennistheorie .....	36
3.1.3. De methode van zelfobservatie ( <i>Selbstbeobachtung</i> ) .....	40
3.1.4. De goede wil .....	41
3.2. Steiners empirische wetenschap van het kennende (intuïtieve) denken .....	45
3.2.1. Enkele basiseigenschappen van het denken .....	45
<u>3.2.1.1. Het denken is een psychische activiteit afhankelijk van het zelf</u> .....	45
<u>3.2.1.2. Gevolg I: De onobserveerbaarheid van het actuele denken</u> .....	49
<u>3.2.1.3. Gevolg II: De doorzichtige klaarheid (transparantie) van het denken</u> .....	57
<u>3.2.1.4. De intentionaliteit van het denken</u> .....	60
<u>3.2.1.5. Het intuïtieve karakter van het denken</u> .....	62
<u>3.2.1.5.1. Karl Bühler, Gottlob Frege en Steiner</u> .....	67
3.2.2. Rechtvaardiging van de denkobservatie .....	82
<u>3.2.2.1. Gelijksortigheid van het denken en de denkobservatie</u> .....	86
<u>3.2.2.2. De eenheid van het denken en de denkobservatie</u> .....	88
.....	91
3.3. Het objectief idealisme .....	94

<b>4. De rol van het denken in het menselijke handelen .....</b>	94
4.1. <i>Steiners theorie van het menselijke (morele) handelen .....</i>	98
4.2. <i>Steiners mentale kaart .....</i>	99
4.2.1. Mogelijke drijfveren van het handelen .....	102
4.2.2. Mogelijke motieven voor het handelen .....	105
4.3. <i>Het ethisch individualisme .....</i>	114
4.4. <i>Steiners theorie van het vrije handelen .....</i>	115
<b>5. De vrijheid van het denken .....</b>	124
<b>6. Appendix: Waarom een thesis over de filosofie van Rudolf Steiner? .....</b>	124
6.1. <i>Enkele algemene kenmerken van Steiners filosofie .....</i>	124
6.1.1. het overschrijden van bestaande bewustzijnsgrenzen .....	126
6.1.2. Steiners filosofie staat in de schaduw van zijn antroposofie .....	127
6.2. <i>Argumenten pro .....</i>	127
6.2.1. Steiners filosofie kent een inhoud die <i>op zich</i> toegankelijk is en interessant	130
6.2.2. De denkobservatie is een waardevol bestanddeel van de menselijke	131
cultuur	131
6.3. <i>Argument contra .....</i>	137
6.3.1. Steiners filosofie dient alleen maar om zijn antroposofie te promoten .....	138
6.4. <i>Besluit .....</i>	
<b>7. Bibliografie .....</b>	

**Afkortingen van veel geciteerde werken:**<sup>\*</sup>

- *Einleitungen...* = Steiner, Rudolf, *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Antroposophie).*
- *Grundlinien...* = Steiner, Rudolf, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. Mit besonderer Rücksicht auf Schiller.*
- *W&W* = Steiner, Rudolf, *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"*.

---

<sup>\*</sup> Zie voor de volledige referentie van deze werken de bibliografie.

- *DPdF = Steiner, Rudolf, Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.*

## 1. Inleiding

### 1.1. Basisidee

In de filosofie van Rudolf Steiner staat het vrijheidsbegrip ter discussie. Steiner wil weten wat vrijheid is en of de mens zichzelf de vrijheid mag toeschrijven.<sup>1</sup> Daarbij valt op dat in zijn antwoord op deze filosofische vraag Steiners visie op kennis een zeer belangrijke rol speelt. Kennis en vrijheid zijn in Steiners filosofie ten nauwste met elkaar verbonden. Met betrekking tot dit verband kunnen de volgende twee aspecten onderscheiden worden. Ten eerste, dat het kennen, opgevat als menselijke activiteit, volgens Steiner ook zelf een vrije activiteit is. Ten tweede, dat het kennen van de mens, opgevat als handeling in het bijzonder, een bevrijdende werking heeft op al zijn overige activiteiten; op het menselijke handelen in het algemeen. Met andere woorden: kennisontwikkeling is (1) een vrij proces en maakt (2) ook *andere* vrije handelingen, verschillend van het streven naar kennis, mogelijk.

De idee dat er een zeer nauw en belangrijk verband bestaat tussen kennis en vrijheid is een constante in het filosofische werk van Rudolf Steiner. Tussen 1886 en 1897 werkt Steiner zijn belangrijkste filosofische publicaties uit en in dit eerstgenoemde jaartal laat hij in een *Sendschreiben an die Dichterin des "Herman": M.E. delle Grazie* onder de titel: *Die Natur und unsere Ideale* ook meteen (aan het begin van zijn schrijverscarrière) al het volgende optekenen. Het is een idee, waarvoor hij voorlopig niet al te veel argumenten aanbrengt, maar die wel voldoende helder en duidelijk geformuleerd is om te laten zien in welke richting Steiner denkt als het gaat over de specifieke inhoud van het verband tussen kennis en vrijheid. En aan deze idee houdt hij bovendien ook vast doorheen al zijn filosofische publicaties vanaf de *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* gepubliceerd in 1886 tot en met *Die Philosophie der Freiheit* uit 1894; Steiners filosofische hoofdwerk, waarin hij deze idee niet meer enkel presenteert, maar ook uitwerkt en expliciet ter discussie stelt. In het denken van de jonge twintiger Rudolf Steiner ziet het verband tussen kennis en vrijheid er uit als volgt:

Oh, wir sollten doch endlich zugeben, dass ein Wesen, das sich selbst erkennt, nicht unfrei sein *kann!* Indem wir die ewige Gesetzlichkeit der Natur erforschen, lösen wir jene Substanz aus ihr los, die ihren Äußerungen zugrunde liegt. Wir sehen das Gewebe der

---

<sup>1</sup> Zie ook: *DPdF*, p. 7 (*Vorrede zur Neuauflage 1918*).

Gesetze über den Dingen walten, und das bewirkt die *Notwendigkeit*. Wir besitzen in unserem Erkennen die Macht, die Gesetzmäßigkeit der Naturdinge aus ihnen loszulösen und sollten dennoch die willenlosen Sklaven dieser Gesetze sein? Die Naturdinge sind unfrei, weil sie die Gesetze nicht erkennen, weil sie, ohne von ihnen zu wissen, durch sie beherrscht werden. Wer sollte sie uns aufdrängen, da wir sie geistig durchdringen? *Ein erkennendes Wesen kann nicht unfrei sein* [cursivering, MF]. Es bildet die Gesetzmäßigkeit zuerst in Ideale um und gibt sich diese selbst zum Gesetze.<sup>2</sup>

M.E. delle Grazie, tegen wie Steiner met de inhoud van dit citaat reageert, stelt het fenomeen van de moderne natuurwetenschap centraal. Haar gedachtegang is daarbij als volgt. De mens ontdekt met behulp van de natuurwetenschappelijke methode de wetmatige samenhang van de werkelijkheid. Deze wetmatige samenhang lijkt bovendien ook noodzakelijk zo te zijn als de mens haar ontdekt. Zij kan met geen mogelijkheid *anders* zijn dan zo. Er is, met andere woorden, ook voor de mens geen mogelijkheid om aan deze wetmatigheid, ook al leert hij deze dan helemaal kennen, ook maar iets te veranderen. De wetenschapper heeft slechts te *accepteren* wat hij ontdekt; wat hij ontdekt, wordt bepaald door factoren *onafhankelijk* van hemzelf. Gegeven het algemene karakter van deze wetmatigheden, gelden deze dan ook voor de mens, tenminste in zoverre deze zelf deel uitmaakt van het gebied dat door de natuurwetenschappen wordt onderzocht. Bijvoorbeeld de fysica onderzoekt de wetmatigheden die heersen tussen de bewegingen van de verschillende soorten fysische lichamen. In zoverre de mens zelf fysiek van aard is, gelden deze wetten dan ook voor hem. Hieruit besluit M.E. delle Grazie, dat de mens een onvrij, door noodzakelijk geldende wetten beheerst wezen is. Hij beweegt (op zijn minst zijn lichaam) niet zoals hij dat zelf wil, maar steeds – gewild of ongewild – in overeenstemming met de noodzakelijk, onafhankelijk van zijn wil geldende wetten van de natuur. *Ook dat hij deze wetten wel kan leren kennen, verandert niets aan het onveranderlijke karakter daarvan*. In het bijzonder onze gedachten (idealen) over de werkelijkheid, hebben geen invloed op de bewegingen van de natuur. ‘[E]n zo spreekt zij uit’, geeft Steiners biograaf Christoph Lindenberg weer, ‘dat de uit het verleden overgeleverde idealen voor deze natuuropvatting niet meer dan “mistvorming en schuimblazen” zijn, die in het niets verstuiven’.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901*. GA 30, p. 238-9.

<sup>3</sup> Lindenberg, Christoph, *Rudolf Steiner. Eine Biographie*. Bd. I, p. 143. Oorspronkelijke tekst: “[...] Der Materialismus wird ihr zum persönlichen Erlebnis, und so spricht sie aus, dass die altüberlieferten Ideale vor dieser Naturauffassung nichts als “Schaumblasen und Dunstgebilde” sind, die ins Leere zerstauben. [...]” Waar het om gaat is de gedachte aan

Tegen dit besluit reageert Steiner met de geciteerde passage. Ook hij accepteert, net als M.E. delle Grazie, dat in de natuurwetenschappen *succesvol* de wetmatige samenhang die geldt binnen het onderzoeksgebied van de natuurwetenschappen (*die Naturdinge*) wordt ontdekt. Dat wil zeggen: de mens ontdekt *echt* de waarheid over de natuurlijke processen (of natuurdingen) die hij onderzoekt. Maar voor hij uit de aard van deze ontdekkingen (metafysische) conclusies wil trekken over de vrijheid van de mens, *concentreert Steiner zich eerst op de activiteit die de mens uitvoert wanneer deze zijn natuurwetenschappelijke onderzoeken pleegt*. In tegenstelling tot M.E. delle Grazie, die uit de aard van de natuurwetenschappelijke onderzoeksresultaten haar conclusies trekt, probeert Steiner eerst een goed zicht te krijgen op het natuurwetenschappelijke onderzoek opgevat als *activiteit*. De zelfkennis, waarvan hij spreekt aan het begin van de geciteerde passage, is niets anders dan wat de natuurwetenschapper leert kennen wanneer deze zich concentreert op de activiteit die hij als natuurwetenschapper zelf ook uitvoert. Steiner argumenteert dan, dat juist het succesvolle van deze activiteit garandeert (de mens leert echt de waarheid omtrent de natuurdingen kennen), dat zij niet kan resulteren in de onvrijheid van wie haar beoefent. Met andere woorden: het is onmogelijk om zichzelf te leren kennen als een onvrij wezen. Want de

---

een causaal gesloten materiele wereld. Gedachten van de mens, hetzij als geestelijk fenomeen parallel daarmee, ofwel als werkingsloos epifenomeen, hebben op het fysische, door de natuurwetenschappen onderzochte gebied van de werkelijkheid, geen enkele noemenswaardige invloed.

Een andere filosoof, maar dan idealist in plaats van naturalist, die de machteloosheid van deze idealen met betrekking tot de noodzakelijk verlopende ontwikkeling van de werkelijkheid levendig heeft aangevoeld, is Hegel. Zo schrijft deze over het moderne (d.i. individualistische) ideaal van de deugd versus het antieke (d.i. collectivistische) ideaal van de deugd onder de titel 'Die Tugend und der Weltlauf' in: Hegel, G.W., *Die Philosophie des Geistes*. p. 222 het volgende: "Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatz gegen ihn ausmacht; [...]. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute, und dem Missbrauche der Gaben; - [...]. – Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der *Substanz* des Volks ihre *inhaltsvolle Grundlage*, und ein *wirkliches schon existierendes Gutes* zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen [...] einen *Weltlauf* gerichtet. Die betrachtete [d.i. moderne deugd, MF] aber ist aus der Substanz heraus, eine Wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. [...]" alleen die idealen kunnen volgens Hegel zich in de werkelijkheid doorzetten, die eigenlijk in de werkelijkheid ook onafhankelijk van de mens reeds hun noodzakelijk bestand hebben. Al het eigeninitiatief van de mens *los van de noodzakelijke wereldloop* daarentegen acht hij precies vanwege de menselijke machteloosheid tegen deze wereldloop volkomen ijdel. Enkel Hegels uitgangspunt verschilt van dat van delle Grazie: hij vat, in tegenstelling tot delle Grazie, de wereldloop niet materialistisch-naturalistisch, maar spiritualistisch-idealistisch op. Met betrekking tot de hier behandelde visie over de vrijheid van de mens is dit echter een wezenloos verschil. De Idee werkt voor Hegel even determinerend als de natuur voor delle Grazie.



zelfkennis leert dat de mens zich van allerlei wetmatigheden emancipeert door hen te leren kennen. Het noodzakelijke karakter van de natuurwetten die ook gelden voor de mens *vervalt* voor de mens van zodra hij de geldigheid daarvan heeft ontdekt. Steiner geeft toe dat de mens beheerst kan worden door samenhangen (in de natuur, maar ook psychische samenhangen, etc.) die hem *onbekend* zijn. Maar hij kan niet begrijpen, hoe wetmatigheden ons zouden kunnen beheersen, waarvan wij het gelden (in de natuur, etc.) hebben ontdekt.

Middels de (natuur)wetenschappen (*Einzelwissenschaften*) bevrijdt de mens zichzelf; middels de zelfkennis die de (natuur)wetenschapper over zijn eigen activiteit volgens Steiner kan opdoen, wordt hij zich bovendien van dit bevrijdende karakter van de (natuur)wetenschappelijke activiteit bewust. Steiners wetenschapsfilosofie is wezenlijk zelfkennis. Zij bevat naast (1) het kennistheoretische luik (waarin naar de aard, oorsprong en eventuele grenzen van het menselijke kennen wordt gevraagd) ook (2) een hoofdstuk dat handelt over de implicaties van het kennen en de resultaten daarvan voor de (on)vrijheid van het menselijke (morele) handelen. Daarmee verloopt Steiners onderzoek naar het menselijke handelen (en prominent daarin het onderzoek naar de vrijheid daarvan) in twee stappen: eerst wordt één welbepaalde *bijzondere* vorm van handelen onderzocht (namelijk het menselijke kennen); vervolgens pas ook het menselijke (morele) handelen in het algemeen. Het kennen is voor Steiner met betrekking tot de vrijheid van het handelen dus in die zin speciaal, dat onderzoeksresultaten over deze vorm van handelen van prioritair belang zijn voor (een beter zicht op de vrijheid van) *al* het handelen. Ook Steiners kennistheorie concentreert zich dus op een *activiteit*, namelijk de activiteit van het kennen. De filosofie van Steiner is wezenlijk gericht op het onderwerp van het menselijke handelen en dit met als doel een groter inzicht te verkrijgen in de (eventuele) vrijheid daarvan.

De gedachte dat het kennisproces op de hierboven (zie de eerste paragraaf van deze inleiding) gekenschetste tweevoudige en zeer nauwe manier met de vrijheid van het handelen samenhangt, komt integraal terug in het eerste hoofdstuk van *Die Philosophie der Freiheit*. De manier waarop Steiner deze gedachte (idee) daar introduceert, verloopt als volgt. Steiner verdedigt de these dat een bepaald onderscheid in de discussie over de vrijheid van de mens tot nog toe onvoldoende is gemaakt. Namelijk het onderscheid tussen, aan de ene kant, die handelingen, waarvan degene die ze uitvoert de oorzaken, gronden of motieven *kent* en, aan de andere kant, die handelingen, waarbij deze kennis *niet* aanwezig is. Zijn stelling is dat het *probleem* van de vrijheid van het menselijke handelen onvoldoende scherp wordt gesteld, wanneer dit onderscheid daarin niet betrokken wordt. Daarbij geeft hij (a) grif toe dat handelingen van de laatstgenoemde soort in elk geval niet vrij kunnen zijn. Op dit punt is hij

het eens met die filosofen die argumenteren dat de mens enerzijds niet vrij is, omdat alles in de natuur volgens noodzakelijk geldende wetten geschiedt en dus ook het handelen van de mens als deel daarvan; maar dat anderzijds de mens wel de illusie kan hebben dat hij vrij is, aangezien hij de wetmatigheden en de oorzaken *niet kent* waardoor zijn handelen nochtans, geheel los van hemzelf, wordt bepaald.<sup>4</sup> Maar of die onvrijheid ook (b) geldt voor handelingen van de eerstgenoemde soort – dus handelingen waarvan de actor de gronden, motieven en/of oorzaken etc. *door en door kent* – moet volgens Steiner nog onderzocht worden. Het is evident dat wie *niet weet* waarom of waardoor hij doet wat hij doet, niet vrij kan zijn. Deze evidentie gaat echter niet op voor het handelen van diegene die zich wel bewust is van dit waarom en/of waardoor (dat wil zeggen de doelen, oorzaken, motieven en/of drijfveren etc.) dat aan zijn handelen ten grondslag ligt. Of dergelijke handelingen al dan niet vrij zijn moet volgens Steiner daarom nog onderzocht worden. Aan dit onderzoek is zijn belangrijkste filosofische werk *Die Philosophie der Freiheit* gewijd. Ook daar staat dus de gedachte centraal van een zeer nauw en belangrijk verband tussen kennis en de vrijheid van het menselijke handelen. De mens bevrijdt zichzelf in zijn handelen door zich kennis te verwerven over de oorzaken, doelen, motieven en/of drijfveren (dat wil zeggen de *gronden*) daarvan.

De waarheid van deze gedachte is echter niet evident. Want waarom zou de mens plotseling wel vrij worden van hem beheersende wetmatigheden en oorzaken, vanaf het moment dat hij deze wetmatigheden en oorzaken leert kennen? Worden gekende oorzaken dan minder *beheersend*?<sup>5</sup> We menen te moeten opmerken dat dit op het eerste gezicht een nogal vreemde gedachte is. Stel immers dat inderdaad de mens, zonder dit zelf te weten, door zijn omgeving geheel deterministisch bepaald wordt. Dat wil zeggen, de omgeving van het individu bepaalt, volgens onveranderlijke en noodzakelijke wetten, geheel het gedrag van het individu. Wat maakt het dan voor een verschil, of het individu deze wetten en de situatie van

---

<sup>4</sup> Steiner citeert voor deze gedachtegang Spinoza. Zie: *DPdF*, p. 14-5.

<sup>5</sup> Deze hier geformuleerde tegenwerping is ook door Ayer (*Freedom and Necessity*. In: *Free Will*. Derk Pereboom (ed.), p. 110 ff.) geformuleerd in de vorm van een tegenwerping tegen de opvatting van vrijheid als 'het bewustzijn van de noodzakelijke samenhang die de werkelijkheid beheerst (*consciousness of necessity*)'. In zijn artikel merkt Ayer op dat wetmatigheden die *noodzakelijk* gelden dat toch niet minder zouden doen indien de mens zich van het gelden van deze wetmatigheden *bewust* wordt. In die zin kan het bewustzijn van iets niet identiek zijn met het vrij zijn van de mens. Ayer laat de mogelijkheid open dat vrijheid en determinisme samengaan. Maar hij ontkent dat vrijheid zou kunnen bestaan in onze *kennis* van factoren die ons *noodzakelijk* beheersen. Hij concludeert dan ook dat wie vrijheid in termen van kennis definiëert in feite uitgaat van een oninteressant vrijheidsconcept, waardoor aan het eigenlijke vrijheidsprobleem (dat dus anders moet worden geformuleerd) voorbij wordt gegaan.

zijn omgeving kent of niet? In beide gevallen blijft het toch even onvrij, dat wil zeggen, gedetermineerd door een omgeving die nu eenmaal is zoals ze gekend wordt (we gaan er van uit dat de kennis van het individu succesvol is). Voor de vrijheid van de mens lijkt het niet zozeer van belang of en in welke mate hij de werkelijkheid kan leren kennen, maar wel in welke mate de werkelijkheid zo geaard is, dat vrijheid daarin voor de mens een mogelijkheid is.

Een mogelijk antwoord op deze tegenwerping is als volgt. Indien de werkelijkheid geheel deterministisch is georganiseerd, dan treedt natuurlijk de inhoud van deze tegenwerping in werking. De mens is dan onvrij, of hij nu de wetmatigheden leert kennen die hem bepalen of niet.<sup>6</sup> Want in elk geval zijn voor Steiner determinisme en vrijheid niet met elkaar te verzoenen.<sup>7</sup> Maar dat neemt niet weg dat het determinisme ook onwaar zou kunnen zijn. Dat is in deze fase van de discussie eigenlijk nog niet bekend. En in dat geval zou het natuurlijk wel kunnen dat de activiteit van het kennen een potentieel ontsluit, dat *reeds aanwezig is in de werkelijkheid* en waardoor vervolgens pas de mens van de mogelijkheid gebruik leert te maken om zich te emanciperen van oorzaken en wetmatigheden die in elk geval niet op een absolute manier noodzakelijk gelden, maar eventueel wel de mens kunnen beheersen zo lang deze middels kennis nog niet heeft ingezien hoe deze wetten zo aan te wenden dat hun werking een uitdrukking is geworden van zijn eigen wil. Het kennisproces, opgevat als activiteit, zou dan volgens Steiner niet alleen een voldoende voorwaarde moeten zijn voor de

---

<sup>6</sup> Er zijn ook argumenten bekend die de stelling proberen te ondersteunen dat kennis überhaupt niet mogelijk is indien de werkelijkheid deterministisch georganiseerd zou zijn. Popper bijvoorbeeld argumenteert hiervoor als volgt. Stel het determinisme is waar. Dan is het ook waar dat de aanwezigheid van alle opvattingen die de mens heeft causaal door zijn omgeving bepaald wordt. Alleen die opvattingen zijn echter kennis, die de mens heeft op basis van argumenten (inzicht). Indien het determinisme waar is, is het echter niet meer mogelijk om het onderscheid nog te maken tussen een opvatting die de mens heeft op basis van argumenten en opvattingen die de mens heeft op basis van deterministisch geaarde causale samenhangen. Alle menselijke opvattingen zijn immers causaal bepaald. Dan zijn echter niet *argumenten* de doorslaggevende factor voor het hebben van de opvatting dat de werkelijkheid deterministisch bepaald is, maar *oorzaken*. Popper besluit daarom: aangezien opvattingen die de mens heeft op basis van oorzaken *geen* kennis vormen, bestaan er, als het determinisme waar is, geen - als zodanig herkenbare - op argumenten gebaseerde opvattingen! Ook niet over het determinisme zelf! Kennis en determinisme sluiten elkaar uit. Of het determinisme waar is kan daarom – als het waar is! – niet worden gekend. Zie voor een bespreking, waarin dit argument in verband wordt gebracht met Steiner, ook: Muschalle, Michael, *Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage*. III. TI. Vergelijk ook: Popper, Karl Raimund, *Objektive Erkenntnis*. p. 232 ff.

<sup>7</sup> Dat blijkt reeds uit zijn vraagstelling (*DPdF*, p. 13), waarin hij 'de dwang die ontstaat door onverbiddelijk geldende noodzakelijke natuurwetmatigheden (*dem Zwang einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit*)' tegenstelt aan de vrijheid van de mens als geestelijk wezen (de mens als '*geistig freies Wesen*').

productie van kennis (inzicht), maar *door deze productie van kennis* is het noodzakelijk ook een activiteit die in staat is het voorheen eventueel dwingende karakter van onbekende wetmatigheden en oorzaken te doorbreken.<sup>8</sup> Misschien daarom dat Steiner zijn centrale gedachte in *Die Philosophie der Freiheit* in vraagvorm formuleert, als de hypothese die hij in het vervolg van zijn betoog dan wil bewijzen. Hij is er niet zeker van of de aard van het kennen voor de vrijheid van het menselijke handelen wel zo beslissend is. En ook niet of de werkelijkheid wel zo georganiseerd is dat vrije handelingen daarin überhaupt mogelijk zijn. Maar als vermoeden mag het worden geformuleerd. (In elk geval de sterkere stelling, dat *al* het menselijke handelen vrij van aard is, verwerpt hij daarmee wel resoluut. Die handelingen, waarvan de agent de grond(en) niet kent, kunnen - zoals gezegd - niet vrij zijn.)

Waar Steiner in 1886 de hierboven gepresenteerde gedachte over een nauw verband tussen vrijheid en kennis nog louter als hypothese uitspreekt, blijkt dat hij haar ongeveer acht jaar later nog steeds interessant vindt, maar nu gepresenteerd als het resultaat van een diepgaander filosofisch onderzoek:<sup>9</sup>

Das eine Handlung nicht *frei* sein kann, von der der Täter nicht weiß, warum er sie vollbringt, ist ganz selbstverständlich. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, von deren Gründen gewusst wird? Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der

---

<sup>8</sup> Merk op dat in de hierboven geciteerde passage uit *Die Natur und unsere Ideale* Steiner inderdaad lijkt te willen zeggen dat wetmatigheden alleen dan maar noodzakelijk werken wanneer de objecten (verschijnselen) waarvoor deze wetmatigheden gelden, zich van deze wetmatigheden niet bewust zijn; dat wil zeggen, deze wetmatigheden - en de redenen waarom zij gelden - niet kennen. Steiners concept van noodzaak (als tegenpool van de vrijheidsgedachte) komt dus geenszins overeen met wat in de hedendaagse filosofie wordt verstaan onder determinisme. Of het determinisme waar is of niet, heeft met kennis (en het kennen – Poppers argumenten daargelaten; zie noot 6) niets te maken. Steiners hier uitgesproken intuïtie is echter, dat een onderzoek naar het kennen van de mens ook uitsluitsel zal brengen over het al dan niet deterministische karakter van de werkelijkheid. Zie ook de vorige voetnoot. Daar is te zien dat Steiner, wanneer hij het determinisme bedoelt, spreekt van een onverbiddele (*ehernen*) noodzakelijkheid, in tegenstelling tot de noodzakelijke samenhang van natuurfenomenen zonder meer, die volgens hem enkel het gevolg is van de onbekendheid met de wetmatigheden die deze samenhang regelen door de (natuur)objecten die aan deze wetmatigheden onderworpen zijn. Deze soort noodzaak is dus *relatief* ten opzichte van onze kennis ervan. Dat is in elk geval de suggestie die wij hier zouden willen doen in verband met de interpretatie van Steiners gebruik van de term 'noodzakelijkheid (*Notwendigkeit*)'.

<sup>9</sup> Eenzelfde gedachte, namelijk dat het kennen een bevrijdende werking heeft op de mens, is ook aanwezig bij Stirner in zijn door Steiner overigens zeer gewaardeerde artikel getiteld: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder der Humanismus und Realismus*. In: *Max Stirner's kleinere Schriften*. John Henry Mackay (hrsg.). p. 237 ff. Zie ook noot 42 van deze verhandeling.

Seele ist ein Begriff des Wissens von Etwas, also auch von einer Handlung, nicht möglich. Wenn wir erkennen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt. “Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste”, sagt *Hegel* mit Recht, und deshalb wird das Denken auch dem menschlichen Handeln sein eigentümliches Gepräge geben.<sup>10</sup>

Steiner wil, zoals ook Michael Muschalle juist interpreteert, het *kennende denken*, dat wil zeggen het denken voor zo ver het een rol speelt in het kennen, onderzoeken.<sup>11</sup> Dat blijkt ook uit de titel van het hoofdstuk uit *Die Philosophie der Freiheit*, waarin hij dit denken concreet onderzoekt. Dit hoofdstuk is getiteld: ‘Das Denken im Dienste der Weltauffassung’.<sup>12</sup> Op de vraag, welk denken Steiner wil onderzoeken met het oog op de vrijheid, moet dus allereerst worden geantwoord: het denken, voor zo ver het een rol speelt in de menselijke wetenschappelijke activiteit; wat voor Steiner concreet betekent het denken voor zo ver het *soortgelijk* is aan het denken dat zich heeft ontwikkeld in de historische setting van het moderne natuurwetenschappelijke streven.<sup>13</sup> Hij is gefascineerd door de manier waarop hier, op empirische basis, toch algemeen geldende wetmatigheden worden gevonden. Met name ook Goethe (via diens zogenaamde *naturwissenschaftlichen Schriften*) zal hem daarbij tot gids zijn. Hij is geïnteresseerd in een denken dat tegelijkertijd theorieën opstelt en in staat is om deze naadloos te doen aansluiten bij de empirisch gegeven werkelijkheid. Daarbij stelt hij zich de vraag naar de oorsprong en de betekenis van dit denken (naar het *bestaan* vraagt Steiner eigenlijk niet, omdat hij het reeds gerealiseerd ziet in Goethe en, in minder volmaakte en zeker niet *zelfbewuste* mate, ook in de moderne natuurwetenschappen). Wellicht mogen we

---

<sup>10</sup> DPdF, p. 20.

<sup>11</sup> Muschalle, Michael, *Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage*. I. Tl.

<sup>12</sup> DPdF, p. 28.

<sup>13</sup> Het kan dus ook om een denken gaan, dat zich louter afspeelt in het alledaagse leven of op een ander wetenschapsgebied (maar dan met minder succes). Tot op welke hoogte Steiner processen ziet als soortgelijk aan het denken dat in de natuurwetenschappen werkzaam is, blijkt in feite uit de (basis)eigenschappen die hij er aan toekent. Deze behandelen we hieronder in sectie 3.2.1. Het zijn deze eigenschappen, die Steiners onderzoeksgebied afbakenen. Alles wat namelijk niet aan deze eigenschappen voldoet, kan voor hem geen denken zijn. Afbakening van het gewenste onderzoeksdomein gaat in de wetenschappen *altijd* reeds samen met het concrete onderzoek ervan. In dit stadium van de verhandeling is het echter voldoende, het denken van de natuurwetenschapper, op basis van de meer of minder duidelijke idee die men daar als lezer al van heeft, te beschouwen als een (paradigmatisch) *voorbeeld* van de processen waarop Steiner zich richt.

dit, samen met Michael Muschalle, als volgt interpreteren. Steiner vraagt naar de betekenis van het denken voor het menselijke (morele) handelen. Hij wil weten wat het denken, als kern van de wetenschappelijke activiteit, voor dit handelen met betrekking tot de eventuele vrijheid daarvan, *betekent*. Kan het instaan voor de vrijheid daarvan of niet? En naar de *oorsprong* van dit denken vraagt hij, omdat hij daarnaast eveneens wenst te weten, of niet wellicht ook dit denken zelf als een vrije activiteit kan worden beschouwd. Met andere woorden: is het denken vrij? Michael Muschalle merkt op:

Bei Steiner führt die Freiheitsfrage durch die ihr eigene Sachstruktur [zie het citaat uit *DPdF* hierboven, MF] mit Notwendigkeit auf die Erkenntnisfrage. Und zwar in einem dreifachen Sinn. Einmal will im Grundsatz geklärt sein, was wir überhaupt tun, wenn wir denken und erkennen. Zweitens geht sie darauf, welche Rolle das Denken und Erkennen ganz speziell in unserem Handeln spielt. Und drittens schließlich, - Steiner sagt das an dieser Stelle [bedoeld wordt de geciteerde passage van Steiner uit *Die Philosophie der Freiheit* hierboven, MF] nicht ganz so explizit, aber es ist fast die entscheidende Frage seiner ganzen Freiheitsphilosophie - geht sie darauf: Ist dieses denkende Erkennen selbst frei oder nicht? [...],<sup>14</sup>

en geeft vervolgens een begronding middels andere citaten van Steiner voor de stelling dat deze laatste met zijn filosofie inderdaad ook expliciet heeft gepoogd om de vrijheid van het menselijke handelen rechtstreeks te funderen in de vrijheid van het denken.<sup>15</sup> In de hier geciteerde passage zegt hij echter het volgende. Steiner wil weten of de mens al dan niet een vrij wezen is of kan zijn. In zijn probleemstelling (hoofdstuk I van *Die Philosophie der Freiheit*) argumenteert hij vervolgens dat daartoe eerst de drie volgende vragen beantwoord moeten worden. Ten eerste de vraag wat denken eigenlijk is; dat wil zeggen de vraag naar de

---

<sup>14</sup> Muschalle, Michael, *Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage*. I. Tl.

<sup>15</sup> Michael Muschalle vervolgt (voor de referentie zie noot 14): "Mann muss, um bei Steiner die Bedeutung dieser dritten Frage zu ermessen, sich die Zusätze von 1918 ansehen. Dort wird ausdrücklich hervorgehoben, das es die *Freiheit des intuitiven Denkens* ist, auf die sich jede Freiheit des Handelns stützt. Auf S. 253 f. *Der Philosophie der Freiheit* führt Steiner diese Sachlage für Augen. Und das *intuitive Denken* wiederum ist ein solches, das vorrangig bei Erkenntnisvorgängen zur Geltung kommt. Es ist – wie Steiner auf S. 254 sagt – das Denken, durch das "eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird." Zie ook sectie 3.2.1.5 voor een bespreking van Muschalles argumentatie rond Steiners gebruik van de term 'intuïtie' in de genoemde 'Toevoegingen bij de heruitgave van 1918 (*Zusätze zur Neuauflage 1918*)' aan zijn geschrift *Die Philosophie der Freiheit*.

natuur van het menselijke denken. Ten tweede meer specifiek de vraag naar de rol die het denken (en kennen) speelt in het menselijke handelen. Ten derde de vraag of dit *kennende denken* eigenlijk zelf ook een vrije activiteit is of het gevolg is van allerlei dwingende en/of (zo dat niet hetzelfde is) noodzakelijk verlopende (psychische, fysische, psychofysische, ...) processen. Paradigmatisch richt Steiner zich daarbij op het denken dat hij aan het werk ziet in de moderne natuurwetenschappen. Hij oriënteert zich voor dit onderzoek aan de drie hier gestelde vragen.

Vooraf de laatste van deze drie vragen mag volgens Michael Muschalle niet over het hoofd worden gezien. Zeker in de context van Steiners filosofie. Want daarin blijkt uiteindelijk het denken de bron te zijn van de mogelijke vrijheid van het menselijke handelen. Denken, zo blijkt uit de inhoud van Steiners vrijheidsconcept, is een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheid. Als dan echter het denken geen vrije activiteit zou blijken te zijn, dan is elke handeling op de valreep toch nog onvrij. Want de denkactiviteit, nodig om tot vrijheid te komen, blijkt dan onvrij te zijn. Wat impliceert: een onvrije handeling is noodzakelijk om tot vrijheid van handelen te komen. Ook die handelingen waar Steiner van wil argumenteren dat ze vrij zijn, zouden dan onvrij zijn. Namelijk die handelingen, waarvan de actor het motief en de drijfveren volledig kent. Want blijkt dan achter elke handeling een denken te schuilen dat door de uitvoerder daarvan niet op deze voor vrijheid noodzakelijke manier gekend wordt, dan bevat elke handeling dus motieven en/of drijfveren die aan het kennende denken van de uitvoerder zelf onbekend zijn. Een blinde vlek van niet-bekende motieven en of drijfveren maakt zo elke handeling tot een niet geheel doorschouwbaar gegeven.<sup>16</sup> Volgens Steiner zou dat echter onvrijheid betekenen. Want voor hem is het, zoals hierboven reeds (meermaals) gezien, evident dat handelingen waarvan de actor de grond(en) niet kent, onvrij uitgevoerde handelingen zijn. Tot hier onze schets van de idee, die als basis voor deze verhandeling zal dienen.

---

<sup>16</sup> Precies dit verwijt Muschalle ook aan Peter Bieri, die in zijn boek getiteld *Das Handwerk der Freiheit*, vrijheid eveneens ziet in de mogelijkheid, de eigen drijfveren en motieven te leren kennen. Bieri ontkent echter de mogelijkheid om zich een dergelijke kennis ook te verwerven met betrekking tot de motieven en drijfveren die spelen *in dit onderzoek zelf*. In tegenstelling tot Steiner - en Muschalle (die hem deze inconsequentie heftig verwijt) - ziet Bieri deze 'blinde vlek in al het menselijke handelen' echter niet als een beperking van de menselijke vrijheid. Zie ook: Muschalle, Michael, *Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage*. I. Tl.

## 1.2. Doel

Het doel van deze verhandeling is om duidelijk te maken dat Steiners filosofie interessant is én toegankelijk. Dit willen we tonen door de hierboven beschreven basisgedachte te begrijpen. Op die manier hopen we een thesis te schrijven die meer inzicht geeft in de (eventuele) vrijheid van de mens zoals Steiner die ziet. Als het gelukt is een inzichtelijke weergave te bieden van dit punt uit Steiners filosofie (het verband tussen kennis en vrijheid) waaruit ook duidelijk blijkt wat het belang is van Steiner als filosoof, dan beschouwen we deze verhandeling als geslaagd. Indirect aantonen, door een stuk van zijn filosofie te presenteren en ter discussie te stellen, dat de relatief onbekende en, vanwege zijn latere (antroposofische) werk ook al dan niet terecht geïgnoreerde filosofie van Rudolf Steiner perspectieven biedt die voor de moderne mens van belang zijn, ook ongeacht de vraag of dat ook geldt voor zijn latere antroposofische werk, is de opgave die we hier zouden willen volbrengen. Steiner biedt een mensbeeld waarmee hij hoopt de wetenschappelijk denkende, moderne mens te overtuigen.<sup>17</sup> Voor lezers die desalniettemin vanwege de reputatie van Steiner als een pseudo-wetenschapper en theosoof in plaats van filosoof een meer *directe* argumentatie verwachten voor het waarom van een thesis over de filosofie van Rudolf Steiner, zij verwezen naar de - onafhankelijk van de globale tekst van deze verhandeling met het oog op dit doel uitgewerkte - appendix.

---

<sup>17</sup> Het vrijheidsprobleem is daartoe natuurlijk een goede aanleiding. Enerzijds blijft er binnen de strikt natuurwetenschappelijke benadering van de mens, tenminste schijnbaar (op het eerste gezicht), weinig tot geen ruimte meer over voor vrijheid. Anderzijds echter is er geen tijdsgewricht dan het moderne, waarin de mens zo uitgesproken op zijn individuele vrijheden en het streven naar autonomie aanspraak maakt. Er is iets deprimerends aan het feit dat de mens, daar waar hij zijn grootste successen boekt (namelijk de moderne natuurwetenschappelijke benadering), tegelijkertijd met betrekking tot het bestaan van zijn als meest belangrijk aangevoelde waarden (namelijk vrijheid, gelijkheid, autonomie, etc.), het meest gefrustreerd wordt. Men zou kunnen zeggen dat de mens (tegenwoordig) modern is *ondanks* en niet *dankzij* de moderne natuurwetenschappen; aangezien deze hem de noodzakelijke basis voor een gefundeerd modern leven toch schijnt te moeten ontzeggen. Steiners filosofie kan worden opgevat als een poging, om aan deze schizofrenie een einde te maken. Het gaat niet op, tegelijkertijd vrijheid te willen beleven én te moeten toegeven dat vrijheid eigenlijk – vanuit een wetenschappelijk standpunt – niet mogelijk is.



### 1.3. *Structuur*

Het onderwerp van deze verhandeling is de vrijheidsgedachte in het filosofische werk van Rudolf Steiner. Daarom beginnen we met een analyse van Steiners vrijheidsconcept. Wat verstaat Steiner onder vrijheid? Vervolgens oriënteren we ons aan de door Michael Muschalle in Steiners vraagstelling opgemerkte drieledige structuur. (1) Wat zijn, vanuit een bepaald algemeen standpunt, kennis en denken? En wat is de waarde ervan? (2) Welke rol speelt, meer specifiek, het kennende denken in het menselijke handelen? (3) Is het kennende denken zelf een vrije activiteit of niet? Het tweede hoofdstuk bevat daarom een analyse en een discussie van Steiners opvattingen over het denken en kennen van de mens. Het *verband* tussen kennis en vrijheid staat in het derde hoofdstuk centraal. We bespreken er de rol die het denken en kennen van de mens speelt in het menselijke handelen. We proberen ook, uitgaande van Steiners eigen argumenten, zijn antwoord op de vraag naar wat dit betekent voor de *vrijheid* van het menselijke handelen, te bediscussiëren. Voor Steiner wordt de mens in zijn handelen vrij wanneer hij zich denkend met de drijfveren en motieven van zijn handelingen uitzet; dat wil zeggen, eerst deze drijfveren en motieven (gronden) leert *kennen*, alvorens op basis daarvan ook zijn handelen (vanuit zijn eigenheid) in te richten. Om dit aan te tonen introduceren we daarom eerst Steiners theorie van het menselijke (morele) handelen in het algemeen om vervolgens, via een gedeelte over Steiners 'mentale kaart', uit te komen bij een diepgaande bespreking van zijn theorie van het *vrije* handelen. In het laatste gedeelte van dit (derde) hoofdstuk vatten we deze theorie tenslotte samen. Het laatste (vierde) hoofdstuk gaat, omwille van redenen die hierboven reeds zijn besproken, over de vraag, meer *en détail*, naar de vrijheid van het menselijke kennen en denken. Tenslotte is er ook nog de appendix, die we hierboven reeds, samen met de redenen waarom zij aan deze verhandeling is toegevoegd, hebben aangekondigd.

### 1.4. *Methode*

Met de hierboven beschreven structuur effenen we ook de weg om het *verband* tussen kennis en vrijheid in de filosofie van Rudolf Steiner op een methodisch zo transparant mogelijke manier te onderzoeken. Eerst worden (in de twee eerste hoofdstukken) de twee belangrijkste concepten uit Steiners filosofie geanalyseerd. Op die manier moet ondubbelzinnig blijken, wat Steiner onder kennis en vrijheid verstaat. Pas daarna proberen we ook de synthese te

reconstrueren, die Steiner in zijn filosofie uitwerkt. Het gebied van deze synthese is het menselijke handelen, zowel het menselijke (morele) handelen in het algemeen als de handeling van het menselijke kennen en denken in het bijzonder. We proberen dus op een systematische manier tot een zo bevattelijk mogelijk beeld te komen van Steiners kijk op het menselijke *moderne praktische* leven.

Dit brengt ook enige beperkingen met zich mee. Hoewel Steiners visie op vrijheid zijn kennistheorie vooronderstelt, zullen we de argumenten die hij daarvoor aanbrengt in deze verhandeling niet kritisch bespreken. Omdat het kennen een belangrijke rol speelt in het vrije handelen, kunnen we de *uitkomst* van Steiners kennistheorie hier niet onvermeld laten. Maar de *discussie* van deze uitkomst zullen we dus zo veel mogelijk proberen te vermijden.

Dat levert echter wel een belangrijke complicatie. De *kern* van Steiners epistemologie bestaat uit een onderzoek naar het menselijke *kennende denken*. We noemen in deze verhandeling deze kern 'Steiners empirische wetenschap van het kennende (intuïtieve) denken'. Deze 'wetenschap (filosofie)' maakt deel uit van Steiners kennistheorie, maar zijn kennistheorie bevat meer dan enkel een bespreking van het denken.<sup>18</sup> Wat Steiner over het denken zegt is echter niet alleen *via zijn kennistheorie* van belang voor zijn opvattingen over de vrijheid van het handelen. Zoals hierboven reeds kort aangeduid, fundeert Steiner de vrijheid van het (morele) handelen immers ook *rechtstreeks* in de vrijheid van het denken. Wat Steiner over het denken zegt heeft daarom (in elk geval gedeeltelijk) ook een *rechtstreeks* belang voor ons onderwerp. Op deze aspecten van het denken en Steiners argumenten ervoor zullen we daarom wel – ook al maken zij tegelijkertijd deel uit van Steiners epistemologie –

---

<sup>18</sup> De reden waarom we spreken van Steiners *wetenschap* van het denken, en niet bijvoorbeeld *filosofie*, *theorie* of zelfs het meer archaische *leer*, is gelegen in sectie 3.2.2., waar we Steiners argumenten ter rechtvaardiging van zijn methode (de denkobservatie) bespreken. In de genoemde sectie wordt onder andere gesteld hoe Steiners opvattingen over het denken in feite zijn concrete observaties daarrond *niet* te *buiten* gaan. Dit in tegenstelling tot de theorie in de natuurwetenschappen. Deze gaat namelijk de concrete gegeven data *altijd* te buiten; al was het maar omdat concreet geobserveerde patronen naar andere, (nog niet) waargenomen gevallen worden *geëxtrapoleerd*. Steiner argumenteert echter, dat met de *loutere concrete observatie* van het denken, ook haar *verklaring* reeds gegeven is. De natuur van het denken is inzichtelijk op basis van een denkobservatie, die de onmiddellijk gegeven data (over het denken) *niet* te buiten gaat. Zie ook de volgende passage: *DPdF*, p. 77-8, waar Steiner argumenteert dat tegenover het denken de mens op het naïeve standpunt (naïef realisme) kan *blijven* staan, om het toch bevredigend te leren kennen. Omdat Steiners theorie van het denken een *beschrijving* van de (algemene) inhoud van de loutere *denkobservatie* niet te buiten gaat en daardoor op een nog veel totalere wijze empiristisch is als de moderne natuurwetenschappelijke methode, menen wij hier de term 'wetenschap' te mogen gebruiken voor Steiners bevindingen over het denken. Zijn methode is, vanuit empiristisch standpunt, in feite wetenschappelijker dan die van de moderne natuurwetenschap (het op inductieve basis zoeken naar de algemeen geldende wetten).

uitgebreid de aandacht vestigen (zie daartoe vooral het vierde hoofdstuk). Het zijn overigens ook deze passages in Steiners filosofie, die op de meest intieme manier het verband tussen kennis (of beter: inzicht!) en vrijheid proberen te beschrijven. Vooral aan deze episodes uit Steiners filosofie zullen wij daarom wel veel aandacht schenken. Maar de complicatie die we daarbij zullen moeten oplossen komt dus hierop neer, dat we Steiners argumenten in verband met zijn kennistheoretische positie zo veel mogelijk zullen trachten te vermijden, terwijl een gedeelte daarvan voor ons onderwerp, gegeven de structuur van Steiners filosofie, echter zo relevant is dat we het onmogelijk kunnen negeren en het zelfs tot de kern van het onderwerp dat centraal staat in *onze* verhandeling, zullen moeten verklaren.<sup>19</sup>

### 1.3. Primaire bronnen

We baseren ons vooral op de volgende vier geschriften, die samen het belangrijkste deel vormen van Steiners filosofische oeuvre. In volgorde van ontstaan en belangrijkheid voor ons onderwerp noemen we ze hier kort op, samen met een minieme karakteristiek. Ten eerste is er de verzamelband met Steiners *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* en ook Steiners noten bij deze geschriften van Goethe zelf, allen geschreven tussen 1883 - het jaar waarop hij is beginnen werken aan de heruitgave van Goethes natuurwetenschappelijke onderzoekingen - en 1897, het jaar waarin hij met een studie over *Goethes Weltanschauung*<sup>20</sup> zijn preoccupatie met deze dichter en wetenschapper in zekere zin afsluit.<sup>21</sup> Voor wie de *filosoof* Rudolf Steiner wil leren kennen is deze periode van Steiners werk en leven, overigens, ook het meest vruchtbare studieterrain. Dan is er Steiners hierboven reeds genoemde geschrift *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* uit 1886, waarin hij poogt, in het verlengde van Schillers gesprekken met Goethe over diens natuurwetenschappelijke methode, de achterliggende kennistheorie van Goethes

---

<sup>19</sup> Zie voor een bespreking van Steiners epistemologie, in het kader van een thesis, de verhandeling van Stijn Vantongerloo die, in tegenstelling tot onze verhandeling, wel Steiners epistemologie als haar hoofdthema behandelt.

<sup>20</sup> Steiner, Rudolf, *Goethes Weltanschauung*, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 6, 1999.

<sup>21</sup> Steiner verlaat in 1883 (NB. Zonder eindexamen te doen) de Technische Hochschule, om aan de heruitgave van Goethes natuurwetenschappelijke geschriften te werken. Hij voltooit dit project uiteindelijk pas in 1897. In deze periode schrijft Steiner ook zijn belangrijkste filosofische werken. Zie voor een kort en schematisch overzicht van Steiners werkzaamheden rond Goethe gedurende deze periode: Steiner, Rudolf, *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. Dornach, Verlag Rudolf Steiner, Tb. GA 1, 1999, p. 345. Zie ook de onder noot 3 vermelde biografie.

natuurwetenschappelijke project inhoudelijk te reconstrueren en filosofisch te begronden.<sup>22</sup> Vervolgens het korte maar wel voor het eerst los van Goethe geschreven *Wahrheit und Wissenschaft*, dat hij schreef als doctoraatsdissertatie en waarin hij beoogde om zijn eigen kennistheoretische positie, vooral in oppositie met die van Kant, uit te werken en te begronden.<sup>23</sup> Hij presenteert het ook als een *Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"* wanneer het in 1892 wordt gepubliceerd. In *Die Philosophie der Freiheit* zelf tenslotte werkt hij het hierboven ingeleide project in zijn inhoudelijk meest volwassen vorm geheel uit. Dit geschrift verschijnt in een eerste druk in 1894 en vervolgens, in een zeer lichtjes aangepaste en omgewerkte vorm en bovendien voorzien van bijkomende 'Zusätze zur Neuauflage 1918' achter de meeste hoofdstukken, in een tweede druk pas in 1918 opnieuw. Deze laatste vorm is ook de definitieve.<sup>24</sup>

Onze (methodische) houding tegenover deze geschriften is als volgt. Voor wat we met deze verhandeling wensen te bereiken, baseren we ons voornamelijk op *Die Philosophie der Freiheit*. Uit wat hierboven over de hier gebruikte werken van Steiner gezegd is, moet wel duidelijk zijn waarom. Alleen daar waar passages uit andere geschriften van Steiner kunnen bijdragen aan een beter begrip of een vollediger weergave van zijn gedachtegang, zullen we ons in deze studie ook daartoe wenden. Daarbij gaan we er in eerste instantie vanuit, dat het geheel van Steiners oeuvre consistent is. Pas wanneer een consistente weergave van Steiners filosofie op basis van de hier genoemde teksten niet vanzelfsprekend blijkt, zullen we deze consistentie in vraag stellen. De bewijslast laten we daarmee dus over aan degene die wil aantonen dat er *inconsistenties* in Steiners werk te vinden zijn. Dit lijkt ons gerechtvaardigd, aangezien deze thesis vooral een poging is om te *begrijpen* en weer te geven wat Steiner zegt, en niet *a priori* een kritisch verslag.

---

<sup>22</sup> Steiner, Rudolf, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 2, 1999.

<sup>23</sup> Steiner, Rudolf, *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 3, 1989.

<sup>24</sup> Steiner, Rudolf, *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Tb. GA 4, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1973.

## 2. Vrijheid, een definitie...

Alvorens het verband tussen kennis en vrijheid te bespreken, moeten we eerst ontdekken wat Steiner verstaat apart onder het kennen en apart onder de vrijheid. Middels een analyse van enige raak gekozen uitspraken van Steiner over dit onderwerp, pogen we de inhoud van Steiners vrijheidsbegrip in dit hoofdstuk eerst af te bakenen en te situeren ten opzichte van een aantal andere belangrijke en interessante begrippen en in het volgende hoofdstuk vervolgens ook inhoudelijk te beschrijven. Dit laatste doen we door Steiners visie over het menselijke zelf of ik te bespreken. Waarom deze stap naar het zelf van de mens moet worden gezet, zal daarbij blijken uit wat in deze sectie behandeld wordt. Bovendien zullen we doorheen dit hoofdstuk ook gebruik maken van gelijkenissen en verschillen tussen het hier besproken werk van Steiner enerzijds en delen uit het werk van Stirner en Spinoza anderzijds. We proberen op die manier Steiners kijk op het zelf van de mens in relatie tot zijn idee van de vrijheid meer reliëf te geven. Dit maakt het bovendien ook voor de lezer mogelijk, zich een rijkgeschakeerd beeld te vormen van Steiners vrijheidsideaal.

Hoe definieert Steiner de vrijheid? Een antwoord op deze vraag is niet zo moeilijk te geven, aangezien Steiner zelf zich daarover, in zijn hoofdstuk over 'de idee van de vrijheid' (in *Die Philosophie der Freiheit*), zeer duidelijk en helder uitspreekt. Kernachtig deelt hij de lezer in de volgende passage mee wat hij verstaat onder het vrij zijn van een mens:

Frei ist der Mensch, insofern er in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist.<sup>25</sup>

Wat wil Steiner zijn lezer met deze uitspraak zeggen? Het is mogelijk om de volgende kenmerken te onderscheiden. (1) Steiner vat de vrijheid op als een predikaat, dat mogelijk kan worden uitgezegd van de mens. Bovendien (2) is het opvallend dat hij met dit predikaat duidt op een eigenschap die *gradueel* van aard is: het is mogelijk om een mens in meerdere of mindere mate voor vrij te verklaren afhankelijk van de soort situatie waarin de mens, waarvan men dit verklaart, verkeert. Tenslotte kan ook (3) nog worden opgemerkt, dat Steiner het predikaat vrijheid dus blijkbaar zeer sterk definieert in termen van het menselijke zelf. Dit laatste kenmerk lijkt ons het belangrijkste. In wat volgt bespreken we achtereenvolgens deze drie kenmerken.

---

<sup>25</sup> DPdF, p. 123.

## 2.1. Menselijke vrijheid

Ook met 'mens' bedoelt Steiner een predikaat. Dit predikaat fixeert een bepaalde groep van individuen, namelijk al deze individuen die drager zijn van de algemene en complexe eigenschappen waarop het predikaat menszijn doelt. Steiners hierboven geciteerde definitie van de vrijheid zegt dan, aan welke eigenschap een individu boven die van het loutere menszijn bovendien nog moet beantwoorden, wil het ook vrij zijn. Met andere woorden: Steiner lijkt te vooronderstellen dat enkel mensen eventueel vrij kunnen zijn; het menszijn is een noodzakelijke voorwaarde voor vrijheid. Dat blijkt ook uit de manier waarop hij in het voorwoord van 1918 in *Die Philosophie der Freiheit* de vrijheidsvraag formuleert. Hij vraagt zich daar af of 'de mens [cursivering MF] zich in zijn willen als een vrij wezen mag beschouwen, of dat het gevoelen, deze wilsvrijheid als eigenschap te bezitten, wellicht eerder slechts een illusie is, die in de mens ontstaat, omdat deze de natuurnoodzakelijkheden niet doorziet waardoor zijn willen evenzeer wordt bepaald als elk ander natuurproces?'<sup>26</sup> We zien daarmee hoe Steiner reeds van in het begin van zijn filosofie zich richt op de mens als zijn onderzoeksobject. Dit geldt overigens voor het gehele bereik van zijn filosofie.<sup>27</sup> Hij beweegt zich daarmee van meet af aan op het gebied van de antropologie.<sup>28</sup> Daarom komt het er in zijn filosofie primair op aan, eerst een karakterisering te vinden van de eigenschap mens om vervolgens, middels een nader onderzoek van deze eigenschap, eventueel te komen tot de vaststelling dat alle wezens die met deze eigenschap zijn uitgerust, krachtens de aard van deze zaak, ook vrije wezens (kunnen) zijn.

## 2.2. Graden van vrijheid

Dat Steiner in de eerste plaats zeer toegespitst is op de mens als hij filosofeert, is een vaststelling die niet onbelangrijk is voor het tweede kenmerk. Steiner vat vrijheid niet op als

---

<sup>26</sup> De oorspronkelijke tekst van deze passage luidt (*DPdF*, p. 7): 'Darf sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben, oder ist diese Freiheit eine blosser Illusion, die in ihm entsteht, weil er die Fäden der Notwendigkeit nicht durchschaut, an denen sein Wollen ebenso hängt wie ein Naturgeschehen?'.

<sup>27</sup> Ook de vraag naar het kennen stelt Steiner uitdrukkelijk vanuit deze antropologische oriëntatie. Zie daartoe evenzeer: *DPdF*, p. 7.

<sup>28</sup> Zie ook sectie 3.1.2 van deze verhandeling, waarin wordt aangetoond dat deze antropologische oriëntatie van Steiner ook een rechtstreeks gevolg is van zijn radikaal empirische ingesteldheid.

een predikaat dat per se *absoluut* moet worden uitgezegd van het subject, maar wel als een predikaat dat ook steeds onder de vermelding van een bepaalde graad aan de subjecten die daarvoor in aanmerking komen moet worden toegeschreven. Vrijheid als eigenschap kan in meerdere of mindere mate toekomen aan de drager daarvan. De mens wordt door Steiner gezien als een wezen met een bepaalde biografie, een levensloop en deze duurt een bepaalde tijd. Afhankelijk van het aantal ogenblikken uit deze tijd waarop de mens in staat is (geweest) om zichzelf te volgen, wordt dan bepaald in welke mate hij als mens vrij is. Of, met andere woorden: wie één ogenblik volledig en uitsluitend zichzelf heeft gevolgd, is daarom alleen nog geen vrij mens; volkomen vrij is de mens enkel dan, wanneer hij in staat is om de toestand van het zichzelf volgen een geheel leven lang (of vanaf een bepaald ogenblik daaruit) *constant* aan te houden. Zo komt het dus dat uiteindelijk wellicht niemand vrij zal blijken in de absolute zin van het woord, wat echter niet hoeft te betekenen dat het dus onmogelijk is om gradueel de vrijheid van de mens te vergroten en misschien zelfs tot een soort van (stabiel) maximum te brengen.

Weil er [het monisme – Steiners positie, MF] den Menschen nicht als abgeschlossenes Produkt, das in jedem Augenblicke seines Lebens sein volles Wesen entfaltet, betrachtet, so scheint ihm der Streit, ob der Mensch als solcher *frei ist oder nicht*, nichtig. Er sieht in dem Menschen ein sich entwickelndes Wesen und fragt, ob auf dieser Entwicklungsbahn auch die Stufe des freien Geistes erreicht werden kann.<sup>29</sup>

Er is Steiner niets aan gelegen, aan te tonen dat de mens vrij of niet vrij is *zonder meer*. Als hij al wil aantonen dat de mens een vrij wezen is, dan is dat omdat hij meent dat de mens in staat is om op termijn, in zijn ontwikkeling, het ogenblik te bereiken waarop hij zijn vrijheid volkomen zal realiseren.

Deze karakteristiek van Steiners vrijheidsbegrip is volledig toe te schrijven aan zijn enthousiasme voor de darwinistisch-haeckeliaanse evolutieleer. Steiner filosofeert niet alleen over fenomenen die behoren tot het gebied van de antropologie, hij voelt zich ook ten zeerste verplicht ten opzichte van de moderne (natuurwetenschappelijke) inzichten binnen het bereik van deze wetenschap. Hij is het absoluut met Haeckel eens, wanneer deze te kennen geeft dat naast de biologische organismen ook het menselijke willen, opgevat als een uiting van het menselijke organisme, onderhevig is aan dezelfde vaste wetten van de natuur; dat als er al van

---

<sup>29</sup> DPdF, p. 134.

vrijheid sprake kan zijn, dit geen vrijheid kan zijn die het nodig maakt te twijfelen aan de universele geldigheid van de natuurwetten. *Binnen* het bereik van de natuurwetten, niet door deze te doorbreken, moet ook de menselijke wil zich bewegen.

Die monistische Philosophie zeigt die Erscheinung des freien Willens erst im rechten Lichte. Als Ausschnitt des allgemeinen Weltgeschehens steht der menschliche Wille unter denselben Gesetzen wie alle anderen natürlichen Dinge und Vorgänge. Er ist naturgesetzlich bedingt.<sup>30</sup>

Steiner gaat echter voort.

Indem aber die monistische Ansicht leugnet, dass in dem Naturgeschehen höhere, zwecktätige Ursachen vorhanden sind, erklärt sie zugleich auch den Willen unabhängig von einer solchen höheren Weltordnung. Der natürliche Entwicklungsprozess führt die Naturvorgänge herauf bis zum menschlichen Selbstbewusstsein. Auf dieser Stufe überlässt er den Menschen sich selbst, dieser kann nunmehr die Antriebe seiner Handlungen aus seinem eigenen Geiste holen.<sup>31</sup>

Waarna hij nog uitlegt dat het morele handelen zich niet beperkt tot de mens alleen. Het is ook, rudimentair, reeds in het leven van de dieren voorhanden en het ontwikkelt zich steeds verder, tot het in de mens een volledig vrije uiting wordt van de individuele persoonlijkheid.

In deze laatste paragraaf is echter sprake van een verdediging door Steiner van het darwinistisch-haeckeliaanse wereldbeeld tegen de mening, als zou de natuur worden geregeld door oorzaken van buitenaf, die alleen maar kunnen werken ten koste van de universele geldingskracht van de (mechanistisch op te vatten) natuurwetten. Steiner stelt zich daarmee op het monistische standpunt: de werkelijkheid is een wetmatig samenhangende eenheid, die *immanent* werkzaam is in de fenomenen die er door worden geregeld. Niet van buitenaf, door een wezen dat zelf niet natuurlijk van aard is, maar van binnenuit wordt de gehele werkelijkheid bepaald.

Tot voor de komst van het darwinisme was deze monistische opvatting niet de gangbare. Men meende dat om het organische leven te kunnen verklaren, de wetmatigheden die

---

<sup>30</sup> Zie Steiners langere artikel 'Haeckel und seine Gegner' in: Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie*. GA 30, p. 179.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 179-80.



immanent werden gedacht in de *anorganische* objecten, doorbroken moesten worden middels de inwerking van andere krachten, die niet volgens deze wetmatigheden verlopen. Steiner voert aan, in zijn *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, dat zelfs Kant, die geloofde in het mechanistische wereldbeeld dat was opgesteld door Newton, een dergelijke visie was toegedaan en dus de werkelijkheid wenste te verklaren vanuit *twee* principes: aan de ene kant het principe van mechanische oorzakelijkheid, dat van binnenuit het gedrag van de louter anorganische objecten regelt en aan de andere kant een principe dat deze mechanische oorzakelijkheid doorbreekt door het anorganische materiaal, volgens een door uiterlijke krachten doelmatig gevolgd plan om te vormen tot *levende* organismen, die aan dit plan beantwoorden. Darwin is de eerste die stelt dat ook de levende materie in de configuratie moet zijn gekomen waarin zij kan worden geobserveerd *in overeenstemming met* – dat wil zeggen *binnen het bereik* van – de mechanische (dat wil zeggen: voor de anorganische materie geldende) natuurwetten. Slechts één inzichtelijk samenhangende wetmatigheid beheerst de gehele werkelijkheid. Dat is de these van het monisme. Ook Steiner verdedigt haar.

Bovendien ziet hij in deze these kansen voor de vrijheid van de mens. Want – zoals hierboven ook geciteerd – indien de natuur niet tot stand is gekomen middels krachten die van buitenaf en *met een bepaald doel* de werkelijkheid manipuleren, dan kan ook de mens niet meer het slachtoffer zijn van een dergelijke manipulatie. De mens, die te weten wil komen volgens welke wetmatigheden de werkelijkheid is opgebouwd, moet niet meer op zoek gaan naar de bedoelingen die een de werkelijkheid manipulerend wezen daarmee zou hebben, maar eenvoudig naar de immanent in de werkelijkheid werkzame wetmatigheden die gevonden kunnen worden middels de natuurwetenschappelijke methode.

Maar een ander probleem, dat Steiner in de geciteerde tekst ter verdediging van Haeckel niet behandelt, dringt zich dan, naar wij menen, op. Want hoe moeten deze immanent werkzame natuurwetten geïnterpreteerd worden met betrekking tot de eventuele vrijheid van de mens, zoals Steiner die definieert? Voor de wil maakt het immers niet uit, waardoor hij wordt bepaald: door binnen- of buitennatuurlijke wetten en oorzaken. In geen van beide gevallen is hij vrij. Uit Steiners definitie blijkt immers duidelijk genoeg dat een wezen alleen dan maar vrij kan zijn, wanneer het *zichzelf* volgt. Zowel buitennatuurlijke als natuurlijke oorzaken en wetmatigheden, die invloed zouden kunnen hebben op het willen van de mens of die in staat zijn om dit willen definitief in te perken, zijn er dan te veel aan. Daarmee schetsen we het probleem voor de vrijheid van het naturalistisch determinisme. Het is een sterkere these dan het monisme dat Steiner aanhangt, omdat daarin niet alleen wordt gezegd dat alle

verschijnselen aan dezelfde (natuurlijke) wetmatigheden beantwoorden, maar ook dat deze wetmatigheden daarbovenop nog van een bepaalde algemene aard zijn, namelijk deterministisch. Binnen zo een kader is vrijheid van de wil, zoals Steiner die definieert, met zekerheid onmogelijk, omdat het determinisme juist inhoudt dat elk natuurlijk proces door *andere* processen (oorzakelijk) wordt bepaald volgens een van de mens onafhankelijke wetmatigheid. De mens volgt dan opnieuw niet zichzelf, maar kan hoogstens nagaan in welke mate hij *binnen het bereik van wat de natuur hem toestaat* eventueel nog een – wellicht in bepaalde opzichten desondanks zelfs – bevredigend leven kan leiden. Een absoluut *eerste* oorzaak echter (die hij bovendien zelf zou zijn) is er dan niet, want de vraag stelt zich steeds naar de oorzaak daarvan. In het beste geval is de werkelijkheid een cirkel van elkaar veroorzakende bewegingen. Maar dit opnieuw met even weinig hoop om in deze cirkel één enkele beweging aan te kunnen duiden die dan primair of uiteindelijk (*ultiem*) het geheel zou determineren (zonder zelf door iets anders gedetermineerd te worden).

### 2.3. Spinoza

Een voorstander van het naturalistisch determinisme is Spinoza. Zijn systeem impliceert dat alleen de werkelijkheid opgevat als het geheel van wat er is wellicht vrij kan worden genoemd in de betekenis die Steiner geeft aan dit begrip. In Stelling 17 van het eerste deel uit de *Ethica* schrijft Spinoza: ‘God handelt uitsluitend krachtens de wetten van zijn eigen aard en door niets genoodzaakt’<sup>32</sup> en hij lijkt dit te concluderen: - ten eerste uit het feit dat alles in God is; - waardoor er ten tweede niets buiten God is; - zodat logischerwijs ten derde er niets buiten God bestaat dat hem nog vreemd is en waardoor ‘hij tot werken’ zou kunnen worden ‘[...] genoopt’.<sup>33</sup> Vrij is volgens Spinoza immers enkel:

[...] wat krachtens de noodwendigheid van zijn eigen aard bestaat en alleen uit zichzelf tot werken wordt genoopt; ‘noodwendig’ echter, of veeleer ‘afhankelijk’ zal heten wat door iets anders tot een vaste en bepaalde wijze van bestaan en van werken wordt genoodzaakt.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> *Ethica*. Van Suchtelen, Nico (Vert. & Aant.), Spinoza, B., *Ethica*. Dl. I, St. 17.

<sup>33</sup> *Ibidem*, Dl. I, Def. VII, Dl. I, St. 17, etc.

<sup>34</sup> *Ibidem*, Dl. I, Def. VII.

Daarmee wordt vrijheid door Spinoza gedefinieerd in termen van ‘bepaald worden door iets anders’ versus ‘bepaald worden door de noodwendigheid van de eigen aard’. De vraag, of een bepaald wezen vrij is, hangt daarmee af van de vraag naar de relatie die er bestaat tussen de aard van het mogelijk vrije wezen en dit wezen zelf (voor zo ver het bestaat en werkt). Of deze aard zelf *noodzakelijk* is zoals ze is of niet, speelt daarbij in feite geen rol. Ja, Spinoza lijkt zelfs te *vooronderstellen* dat de aard van elk wezen – en logischerwijs dus ook die van God – steeds noodzakelijk zo moet zijn zoals ze daadwerkelijk ook is. Ook Spinoza, net als Steiner, definieert vrijheid daarmee in termen van het *eigene*, dat wil zeggen de eigen aard, het zelf van het eventueel voor vrijheid in aanmerking komende wezen. Maar in tegenstelling tot Steiner – wiens visie op het zelf we hieronder nog zullen bespreken – vooronderstelt hij daarbij over dit zelf meteen ook een tweede ding: reeds in zijn definitie namelijk, dat het *noodzakelijk* is wat het is. Dit betekent dat Spinoza’s natuuropvatting niet alleen monistisch – zoals dat wellicht bij Steiner het geval is – maar daarbovenop ook nog deterministisch van aard is. Want als de natuur van God – zoals bij Spinoza het geval is – tegelijkertijd de aard van de wetmatige samenhang uitmaakt van de concrete, individuele processen en objecten in de natuur, dan moet deze wetmatigheid, net zoals de aard van God, *noodzakelijk* zijn zoals ze is, dat wil zeggen, deterministisch van aard. Omdat deze aard in strijd is met onze spontane (de ‘intuïtieve’ of gangbare) opvattingen over vrijheid, zal één van onze belangrijkste vragen ten aanzien van Steiner daarom ook zijn, of zijn visie op de aard van het zelf een gelijkaardige stelling – namelijk dat dit zelf noodzakelijk is zoals het is - impliceert.<sup>35</sup>

#### 2.4. *Vrijheid in termen van het zelf*

Maar het belangrijkste kenmerk van de hierboven geciteerde definitie (hoofdstuk 2, p. 19) lijkt ons toch het verband dat er in wordt gelegd door Steiner tussen de eigenschap vrijheid en de eventuele drager daarvan. Steiner definieert vrijheid primair in termen van het zelf. Dit kenmerk kan zelfs geheel apart van de andere hier besproken kenmerken worden geformuleerd. Want enigszins verkort, vereenvoudigd en veralgemeend is het immers mogelijk om de geciteerde uitspraak als volgt te parafraseren.

(\*) Vrij is, wie zichzelf volgt.

---

<sup>35</sup> In sectie 4.3 en hoofdstuk 5 gaan we dieper, zij het misschien niet voldoende expliciet, op deze vraag in.

Ik denk dat deze parafrase niets af doet aan wat Steiner in essentie bedoelt. Wel wordt zijn uitspraak daarmee natuurlijk beroofd van enkele nuances en de voor Steiner zo kenmerkende concreetheid die wellicht met het oog op volledigheid belangrijk genoeg zijn. Maar als analyse van het *kernstuk* van Steiners visie op vrijheid met het oog op een beter begrip daarvan, is deze voorlopige reductie gerechtvaardigd. We hopen in het vervolg van deze verhandeling uiteindelijk Steiners begrip van de vrijheid ook weer uit te breiden, door het inzichtelijk in verband te brengen met zijn visie op kennis.

Wel is deze uitspraak misschien nog niet helemaal transparant. Want wat wordt hier precies bedoeld met 'zichzelf volgen'? Wat we zouden willen voorstellen is dat 'volgen' hier zo veel betekent als 'bepalen'. Waarbij onder deze laatste term een relatie wordt verstaan tussen minstens twee dingen (het bepalende en het bepaalde) en wel zodanig dat het bepaalde afhangt en enkel en alleen afhangt van (en dus niet van iets anders dan van) het bepalende ding en dit zowel met betrekking tot het *bestaan* als de *natuur* van het bepaalde (ding). Toegepast op de aldus geparafraseerde definitie van Steiner levert dit op dat in het geval van de vrijheid het bepaalde en het bepalende (ding) steeds identiek zijn. Met andere woorden, iemand die vrij is bepaalt, naar bestaan en natuur, volledig zichzelf.

De opmerking kan hier gemaakt worden dat wij allemaal er wel een idee van hebben wat het zou kunnen betekenen dat onze *daden* afhangen van onszelf. De mens beschouwt zichzelf onder omstandigheden namelijk gemakkelijk als diegene die de aard (natuur) en het al dan niet voorkomen (bestaan) van zijn eigen daden bepaalt. Iets anders lijkt het te zijn, *zichzelf* op deze manier voort te brengen, dat wil zeggen: geheel in te staan voor de eigen aard en zelfs voor het eigen bestaan. Dit laatste suggereert namelijk dat de vrije mens een wezen zou zijn dat zichzelf kan *creëren*. Zichzelf creëren en de eigen daden geheel zelf voortbrengen lijken echter twee verschillende dingen te zijn. Want ook al hebben wij er als mens in het alledaagse leven op de ene of de andere manier enerzijds wel een besef van voor onze eigen daden in te staan, dan nog hebben wij er anderzijds doorgaans geen besef van, ook in te staan voor het eigen *bestaan*. Het besef dat wij in zekere zin onze eigen daden bepalen lijkt een ervaring van alledag die wellicht ook verantwoordelijk is voor het spontane besef van de mens (al dan niet gerechtvaardigd) dat hij een vrij wezen is. Het besef daarentegen dat wij als vrije mensen ook *onzelf* op deze manier bepalen is eerder ongewoon en kan minder gemakkelijk in de ervaring worden aangeduid. Integendeel, de ervaring lijkt hier juist omgekeerd. De mens wil veelal weten *wie hij ten diepste is*, wat echter niet nodig zou zijn, indien hij het alledaagse en weinig problematische besef had zichzelf te creëren.

Toch omvat Steiners vrijheidsbegrip wel degelijk ook deze zelfcreatie. De reden daartoe is als volgt. In zekere zin bestaat onze vrijheid er in, de eigen daden zelf vorm te geven. Op een dieper niveau leidt dit echter onvermijdelijk tot de vraag, op basis waarvan dit zelf op zijn beurt zijn vorm heeft gekregen. Heeft het deze vorm zelf bepaald of kunnen wij, als mens, er niet voor in staan, de wezens te zijn die we zijn en voor het feit überhaupt dat wij er zijn (bestaan)? In dat laatste geval namelijk kan het nog zijn dat de menselijke daden geheel voortvloeien uit het menselijke zelf; zij vloeien dan echter voort uit een zelf dat niet voor zichzelf kan instaan. Een wezen dat geheel instaat voor zijn eigen *daden* kan *authentiek* zijn, is echter niet noodzakelijk ook *vrij*. Het authentieke handelen en het vrije handelen zijn dus twee verschillende dingen. Ik kan als mens in zekere zin 'mezelf' zijn (authentiek) en toch niet vrij. Dat is het geval wanneer ik mijn wezen 'ongeremd' voor zich laat spreken, zonder evenwel te proberen, invloed uit te oefenen op de aard van dit wezen of überhaupt op het feit dat er blijkbaar een wezen is dat ik ben (dat identiek is met mijzelf) ook ongeacht voorlopig de uiteindelijke concrete natuur (of aard) daarvan. Om echt van vrijheid te kunnen spreken is daarom de zelfcreatie noodzakelijk: de vrije individuele mens bepaalt niet louter zijn eigen daden, maar ook het wezen (zelf) dat deze daden stelt.<sup>36</sup>

Dit is op zich een zeer raadselachtig gegeven. Want niet alleen komt de vraag direct op naar (1) het bestaan van zo een zelf (wat in deze context dan min of meer overeenkomt met de vraag of de mens vrij is), maar ook naar (2) de concrete natuur daarvan. Het is namelijk helemaal niet evident wat er nu precies *zou kunnen* beantwoorden aan een wezen dat zichzelf volledig bepaalt. Zelfs niet indien men alvast (hypothetisch) zou aannemen dat zo een wezen bestaat. En nog minder gemakkelijk is het op dit moment om te begrijpen, hoe het eventueel mogelijk zou kunnen zijn dat het *de mens* is (wat primair ook concrete mensen of een enkele mens impliceert) die zulk een wezen, 'zelf' of 'ik' zou zijn.

Een flauw antwoord luidt dat zo een wezen elk wezen is dat zichzelf bepaalt. Niet alleen omdat dit een karakteristiek is van het gevraagde wezen die inmiddels reeds vastligt en die op dit moment reeds is uitgeklaard, maar ook omdat deze karakteristiek alleen niet voldoende is om een wezen – zij het nog zo in het algemeen – voldoende duidelijk zo te karakteriseren dat het ook in connectie kan worden gebracht met de concrete mensen die wij kennen (of waarvan wij de natuur zoeken te achterhalen). Deze bepalen wellicht voor een groot deel niet zichzelf, maar op iets in hen moet toch tenminste gewezen kunnen worden (wil vrijheid op hen van toepassing zijn) dat aan dit criterium van zelfbepaling voldoet (hoe algemeen aangeduid

---

<sup>36</sup> Zie voor dit thema ook hoofdstuk 5, waar het verschil tussen authentiek en vrij denken wordt behandeld.

ook).<sup>37</sup> Of, om het in een oude terminologie te zeggen: niet alleen de *vorm* van zo een wezen moet bepaald kunnen worden, maar ook de *inhoud* daarvan - om duidelijk te kunnen aangeven waarover we het hier eigenlijk hebben.

Met de vorm is dan het zelfbepalingscriterium bedoeld zoals dat achter (\*) is geformuleerd. En dit criterium is natuurlijk zeer nuttig. Daarin wordt niet alleen klaar en duidelijk *gestipuleerd* wat Steiner onder een vrij wezen verstaat, dat wil zeggen wat het (minimale) criterium is waaraan een wezen moet kunnen voldoen wil het vrij zijn,<sup>38</sup> maar eveneens kan daardoor dit vormelijke criterium functioneren als een *gids* bij de (filosofische) zoektocht naar mogelijkere vrije elementen in de menselijke natuur. *De vraag die hier wordt gesteld is die naar het element in de menselijke natuur dat ervoor verantwoordelijk is dat deze de natuur van een vrij wezen is.* Dat wil zeggen, we zijn op zoek naar algemene aanwijzingen omtrent de concrete inhoudelijke oorsprong van het vrije wezen.<sup>39</sup> Want wil Steiner aantonen dat de mens vrij is, dan moet hij ook kunnen aantonen dat een dergelijke inhoud in de mens als deel van zijn natuur aanwezig is. Maar dat kan niet zonder criterium; aan het hierboven uitgelegde zelfbepalingscriterium moet datgene voldoen wat wordt gezocht.

## 2.5. Stirner

Onze vraag naar de aard van het menselijke zelf in de filosofie van Steiner, kunnen we ook aan Stirner stellen. Ook hij opereert namelijk met een begrip, waarvan we hier willen aantonen dat het exact overeenkomt met het hierboven uit Steiners definitie van de vrijheid geanalyseerde zelfbepalingscriterium, ook al noemt Stirner dit dan anders. Hij prijst de

---

<sup>37</sup> Steiner gebruikt inderdaad nooit de term 'vrije mens' maar spreekt steeds van de 'vrije geest'. Zie daartoe onder andere: *DPdF*, p. 125 ff. Uit het vervolg van deze sectie zal nog blijken dat Steiner inderdaad steeds slechts naar een *deel* van het menselijke wezen op zoek is, om vervolgens aan dit deel het vermogen om zich tot vrijheid te ontwikkelen toe te schrijven. In verband met de discussie tussen de positie van Steiner en die van het naturalistisch determinisme kan dit nog spannende argumenten opleveren. Want als het er om gaat de mens in eerste instantie als vrije *geest* te begrijpen, moet het er dan in tweede instantie niet ook om gaan, zich af te vragen in welke mate deze geest zijn vrijheid ook in de materiele wereld kan gestalte geven? Zie voor dit punt ook noot 3 van deze verhandeling.

<sup>38</sup> Iets wat het ook mogelijk maakt voor de lezer om de eigen initiële gedachten over vrijheid aan Steiners vrijheidsgedachte te toetsen en zo eventueel ook te bepalen welke graad van interesse hij aan Steiners tekst wil doen toekomen.

<sup>39</sup> In de volgende hoofdstukken van deze verhandeling zullen we zien dat Steiner in het (menselijke) denken deze 'concrete inhoudelijke oorsprong' vindt. Een nader onderzoek van de menselijke denkactiviteit is daarom ook een essentieel deel van Steiners vrijheidsfilosofie (zie daartoe vooral hoofdstuk 3 en hoofdstuk 5).

egoïstische levensvoering aan en dit op basis van het argument, dat iemand die zich in het leven primair steeds richt op de verwerkelijking van de inhoud van zijn eigen zelf of ik, ook een leven zal leiden waarboven geen bevredigender leven meer denkbaar is. Steiner, die Stirner pas leert kennen nadat hij *Die Philosophie der Freiheit* al geschreven heeft, tekent in dit verband op over Stirner:

In seinem “Einzigem und sein Eigentum” trat mir Stirner als ein Vollendeter entgegen. [...],<sup>40</sup>

en ongetwijfeld schrijft hij dit omdat Stirner in het hier door Steiner genoemde werk dingen schrijft zoals:

Dass der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum besitzt, das geht übers Christliche hinaus. [...]; dem Egoisten hat nur *seine* Geschichte wert, weil er nur *sich* entwickeln will, nicht die Menschheits-Idee, nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dgl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäß Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre. Ließe es nicht das Missverständnis zu, als sollte ein Naturzustand gepriesen werden, so könnte man an Lenas “Drei Zigeuner” erinnern. – Was, bin Ich dazu in der Welt um Ideen zu realisieren? Um etwa zur Verwirklichung der Idee “Staat” durch mein Bürgertum das meinige zu tun, oder durch die Ehe, als Ehegatte und Vater, die Idee der Familie zu einem Dasein zu bringen? Was ficht mich ein solcher Beruf an! Ich lebe so wenig nach einem Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet.<sup>41</sup>

Stirner bepaalt zich uitsluitend en volledig tot zichzelf, maar ervaart daarbij toch geen reductie van zijn leven: inhoudelijk blijft het even rijk, diep en – iets wat de meeste lezers van Stirner om welke reden dan ook onvoldoende begrepen hebben – ook ethisch. Hij gelooft niet, met zijn egoïsme een soort van natuurtoestand – de oorlog van allen tegen allen – terug in het leven te roepen. Hij wenst zich alleen niet te identificeren met allerlei idealen en opdrachten, die hem van buitenaf worden opgedrongen; die niet op een *directe* manier deel uitmaken van

---

<sup>40</sup> Steiner, Rudolf, *Gesammelte Aufsätze zur Literatur*. GA 32, p. 220.

<sup>41</sup> Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*. p. 411.

de wetmatigheid van zijn eigen wezen. Zoals de roos alleen maar *kan* leven volgens de (erfelijk bepaalde) wetmatigheden die haar zijn ingeplant, zo *wil* Stirner niet anders leven dan zoals dit voortvloeit uit de door hemzelf bepaalde (zelfgeschapen)<sup>42</sup> aard van zijn eigen wezen.

Maar natuurlijk is Stirner op dit punt wellicht niet duidelijk genoeg. In zijn filosofie zit in die zin een hiaat, dat hij niet *in het algemeen* aan zijn lezers uitlegt of beschrijft hoe het mogelijk is om de twee volgende dingen tegelijkertijd te realiseren: een leven dat zich geheel terugplooit op het zelf dat dit leven leidt en vormgeeft en een leven dat, ten gevolge daarvan, daardoor toch geen vernietigende reductie van inhoud ondergaat. Want de min of meer traditionele visie achter de vrees ten aanzien van het individualisme is toch als volgt. Omdat het individu een inhoudelijk beperkt wezen is, dat met betrekking tot alles wat waardevol is eigenlijk – of het dit nu wil of niet - van factoren afhankelijk is *waarop het zelf geen invloed heeft*, impliceert elk individualisme, en zeker ook het extreem individualisme van Stirner, een belachelijke (en misschien zelfs gevaarlijke) reductie van het individu tot een wel zeer beperkte en eenzijdige inhoud die bovendien ook zonder meer ten koste gaat van alle mogelijke waardevolle - zij het soms niet zonder de noodzaak van een persoonlijk offer te realiseren - relaties. Nu reageren zowel Steiner als Stirner zeer heftig op de metafysische vooronderstelling als zou het individu zelf niet voldoende inhoud in zich dragen (of in zich willen en kunnen opwekken) om tot een bevredigend leven te komen. Steiner in *Die Natur und unsere Ideale* met de woorden:

---

<sup>42</sup> Stirner heeft met Steiner gemeen dat hij zoekt naar een manier om vat te krijgen op het eigen zelf van de mens. Hij wil niet alleen (1) het menselijke handelen, maar ook (2) het menselijke zelf begrijpen als bepaald door het zelf. Het verschil met Steiner is echter dat Stirner vooral in een aantal concrete gevallen deze zelfbepaling beschrijft (hij ontwikkelt wat de gevolgen van zijn levenshouding zijn voor de relatie van de mens met waarden als liefde, het leven, de waarheid, idealen, etc.) en niet, zoals Steiner, de kern van deze zelfbepaling meent te vinden in het denken van de mens. Voor Stirner staat niet noodzakelijk het denken (of de vrijheid) centraal maar het zelf. Voor Steiner staat vooral de opvatting centraal dat het zelf (of ik) zichzelf maar kan bepalen en doen ontstaan in een zeer nauwe samenhang met de activiteit en de inhoud van het denken. Zeer dicht in de buurt van Steiner komt Stirner vooral in zijn kortere artikel getiteld (zie ook noot 9 van deze verhandeling): *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder der Humanismus und Realismus*. In: *Max Stirner's kleinere Schriften*. John Henry Mackay (hrsg.). p. 237 ff. Daarin legt hij uit hoe de zelfkennis van de mens tegelijkertijd een zelscheppen is, zonder echter expliciet – zoals Steiner – de rol van het denken en de begripswereld in zijn beschrijving van dit proces te betrekken (zie ook hoofdstuk 4 en voetnoot 125 voor deze gedachte). Stirner en Steiner komen dus daarin overeen dat zij éézelfde filosofische doelstelling proberen te bereiken, zij het met andere middelen.



Welch erbarmungswürdiges Geschöpf wäre der Mensch, wenn er nicht innerhalb seiner eigenen Idealwelt Befriedigung Gewinnen könnte, sondern dazu erst der Mitwirkung der Natur bedürfte? Wo bleibt die Göttliche Freiheit, wenn die Natur uns, gleich unmündigen Kindern, am Gängelbände führend, hegte und pflegte? Nein, sie muss uns alles *versagen*, damit, wenn uns Glück wird, dieses Ganz das Erzeugnis unseres freien Selbstes ist! Zerstöre die Natur täglich, was wir bilden, auf das wir uns täglich aufs neue des Schaffens freuen können! Wir wollen *nichts* der Natur, uns selbst *alles* verdanken!<sup>43</sup>

En Stirner in zijn enkeling *Der Einzige und sein Eigentum* door op te merken:

Hat Gott, hat die Menschheit, wie Ihr versichert, Gehalt genug in sich, um sich Alles in Allem zu sein: so spüre Ich, dass es *Mir* noch weit weniger daran fehlen wird, und dass Ich über meine “Leerheit” keine Klage zu führen haben werde. Ich bin [nicht] Nichts im sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem ich selbst als Schöpfer Alles schaffe,<sup>44</sup>

wat toch bewijst dat zij beide de vooronderstelling niet accepteren dat *binnen* het zelf of het ik van de mens niet voldoende concrete en vooral ook echt ‘ethische’ inhoud te vinden zou zijn nodig om een leven te leiden dat voor het individu ook oprecht bevredigend is.

Toch is het zo dat hier dus iets ontbreekt. In de gegeven citaten roept Steiner alleen maar pathetisch uit dat het toch verschrikkelijk *zou* zijn, indien het menselijke wezen voor een bevredigend leven van een natuur waarover het geen vat heeft onvermijdelijk en zonder uitzondering *voor altijd* afhankelijk zou zijn. En Stirner deelt ons toch ook niet veel meer mee, wanneer hij er slechts van getuigt, te *voelen*, in zich wel voldoende inhoud te kunnen genereren voor het door hem zo consequent uitgesproken egoïstische levensproject. Overigens menen wij dat men deze pathetiek de geciteerde auteurs toch niet kwalijk mag nemen. Het *uitzicht* op vrijheid is waarlijk niet iets waarvoor men zich te goed moet voelen! Na de eerste blik op het nieuwe morgenrood komt echter toch de taak van de begronding. In het – overigens qua omvang vrij bescheiden - werk van Stirner ontbreekt volgens ons een argument voor de eveneens toch metafysische visie over de aard van het zelf of het ik van de mens die hij hier – ettelijke jaren voor Steiner – zo moedig publiceert. Het enige wat Stirner in zijn pagina’s tellende boek immers doet, is aan ontelbare concrete situaties die hij beschrijft

---

<sup>43</sup> Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie*. GA 30, p. 238-9.

<sup>44</sup> Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*. p. 5.

louter *illustreren* (echter niet in het algemeen bewijzen), hoe het egoïstische individu er in zou *kunnen* slagen om inderdaad, uit zichzelf, voldoende substantie te halen nodig om van alle mogelijke situaties waarin het individu allemaal kan terechtkomen, ook die absoluut bevredigende situatie te maken die Stirner ons met zijn ethische aanbevelingen belooft wanneer hij ons schrijft 'daß der Egoist am besten fährt'.<sup>45</sup>

Nochtans is dit misschien een onterechte kritiek. Stirner weigert eenvoudig zijn zelf, als het zelf van de egoïst, te omschrijven in algemene termen. Dat lijkt voor zijn positie intrinsiek onmogelijk te zijn, omdat het resultaat van een dergelijke omschrijving weer een idee zou zijn, waarvan de egoïst het volgende moment alweer niet kan garanderen dat deze zijn hele wezen uitdrukt. Het ik, in zijn volle concreetheid en rijkdom, kan niet worden uitgedrukt in de vorm van een algemene idee. Ten eerste niet, omdat geen enkel algemeen kenmerk voldoende concreet is om het ik als concreet *ding* geheel te vatten. Ten tweede niet omdat de inhoud van elke idee ook te beperkt is, om de rijkdom van het ik *geheel* te vatten. Vandaar ook misschien dat Stirner zich in zijn boek beperkt tot een beschrijving van het *concrete* gedrag van de *concrete* egoïst in *concrete* situaties. Komt het er dan op aan, uit al deze beschrijvingen een algemeen beeld van het egoïstische zelf te destilleren, dan schrijft Stirner:

Man sagt von Gott: "Namen nennen dich nicht". Das gilt von Mir: kein *begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.

*Eigner* bin ich meiner Gewalt, und ich bin es dann, wenn ich mich als *Einzig* weiß. Im *Einzig* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewusstseins. [...].<sup>46</sup>

Het zelf is voor Stirner te concreet (*Einzig*) en te rijk (kein *begriff* [...], erschöpft Mich) om het in *algemene* termen te kunnen begrijpen. En bovendien heeft het genoeg aan zichzelf en aan de macht die het zelf bezit. Hoe klein deze overigens ook is. Want deze is enkel klein, indien dit zelf *vergeet* dat het eigenlijk *enkeling* is en verkeerdelijk meent zich te moeten identificeren met een uiterlijk gegeven roeping, opdracht of ander wezen. Als enkeling echter

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 412.

ervaart het in zichzelf steeds weer de macht om volledig uit het niets zichzelf als eigenaar van de gehele werkelijkheid opnieuw te (her)scheppen. Hoe gaat echter dit proces in zijn werk? Stirner illustreert het in zijn boek aan de hand van ontelbaar veel voorbeelden. Deze omvatten wellicht alle mogelijke betekenisvolle situaties die het egoïstische individu kan tegenkomen. Stirner verzuimt het echter om het gemeenschappelijke element in al deze reacties van de egoïst op de verschillende levenssituaties ook in algemene termen en zonder het gebruik van metaforen over te doen. Wat is precies de algemene kern van handelen uit zichzelf? Het lijkt correct van Stirner om te weigeren het *zelf* van de mens rechtstreeks in algemene termen te beschrijven. Want op die manier kan het zelf niet worden gevat. Deze consequente denker doet derhalve terecht zijn best om dit zelf daarom *indirect* te benaderen, via een bespreking van de reacties ervan in de verschillende levenssituaties. Dit scheidt namelijk *ook* een beeld van het zelf, zij het niet zonder de entourage van een breed gamma aan concrete gedragingen. In de beschrijving van deze gedragingen, springt, naast een beeld van deze gedragingen, *ook* het beeld naar voren van het zelf dat deze gedragingen *bewerkt*.<sup>47</sup> Stirner verzuimt het echter om het gemeenschappelijke element in al deze gedragingen verder te beschrijven en zo tot de *meest directe werkingen* te komen van het zelf. Steiner lijkt dit wel te doen, wanneer hij het *denken* van de mens poogt te beschrijven. In algemene termen geeft hij dan weer, wat Stirner, als het gemeenschappelijke element in *alle* gedragingen van het egoïstische individu, wellicht überhaupt niet lijkt te zien. Ook Steiner accepteert dat het zelf van de mens alleen maar via haar werkingen te benaderen valt. Hij gaat echter een andere weg dan Stirner, door dieper in te gaan op wat hij beschouwt als de *kern* van al het menselijke gedrag; namelijk: het denken.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Deze gedachte ontleen we aan Goethe die analoog, in zijn kleurenleer, het licht probeert te onderzoeken. In het voorwoord van zijn kleurenleer (*Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, Rudolf Steiner (ed.), Bd. III, p. 77) stelt Goethe dat het eigenlijk niet mogelijk is, het (onzichtbare) wezen van iets *rechtstreeks* (in woorden) te beschrijven. We kunnen het enkel benaderen via de (waarneembare, zichtbare) *werkingen* ervan. Het op zich onzichtbare licht als de oorzaak (het wezen) van de zichtbare kleuren zoekt Goethe te leren kennen door op de *kleurverschijnselen* onderzoekend in te gaan. Toch levert ons dit niet alleen kennis op over het wetmatig samenhangende gedrag van de kleuren, maar *daarin ook* over (het wezen van) het licht! Goethe illustreert deze werkwijze als volgt. Het karakter van een man is niet te beschrijven los van zijn daden. Beschrijven we echter de daden van die man, dan zal uit deze beschrijving *ook* een beeld van zijn karakter naar voren springen. Op dezelfde wijze menen wij, dat ook Stirner – en Steiner – de natuur van het zelf (en voor Steiner: vooral de relevantie daarvan voor de eventuele vrijheid van de mens) proberen te achterhalen (namelijk door de uitingen van het zelf te bespreken).

<sup>48</sup> Zie daartoe ook de mooie passage aan het einde van het eerste hoofdstuk van *DPdF* (p. 20-21), waarin Steiner argumenteert voor de stelling dat in al het menselijke handelen het denken – tenminste gedeeltelijk – een bepalende rol speelt. Zelfs voor de liefde, zo luidt Steiners observatie, is het noodzakelijk dat degene die liefheeft zich eerst een idee of een voorstelling vormt van het geliefde wezen: “[...] Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf.

### 3. Wat is kennis, denken?

#### 3.1. Steiners 'natuurwetenschappelijke' benadering van het denken

##### 3.1.1. Radicaal empirisme

Steiners kennistheorie is een poging om een radicaal empirisme als ultiem fundament voor al het kennen te verdedigen. Hij wil de wetenschap in haar geheel funderen op het principe van de ervaring. Dit zegt dat enkel dan overtuigingen voor waar kunnen aangenomen worden, wanneer hun waarheid in de ervaring tot evidentie is gebracht. Bovendien wil Steiner met zijn kennistheorie ook nog een tweede stelling verdedigen. Hij accepteert dat er grenzen zijn aan het menselijke kennen, veroorzaakt door grenzen in de tijd of in de ruimte die gesteld zijn aan het *bereik* van de menselijke ervaring. Het is niet mogelijk, op één enkel moment de waarheid te ervaren van een antwoord op *alle* vragen. Maar tegelijkertijd wil hij ook tonen dat er aan het kennen geen *principiële* grenzen zijn. Het is, met andere woorden, steeds mogelijk voor de mens om de reëel bestaande grens van zijn ervaringsbewustzijn op termijn te overschrijden. Er bestaat, met andere woorden, geen enkele zinvolle vraag waarop de mens niet in staat zou zijn, vroeg of laat, een bevredigend antwoord te vinden.

Samengevat kunnen we daarom stellen dat Steiner over het kennen twee hypothesen heeft, die hij wenst te verdedigen. De ene is dat er *geen andere* kennisbron bestaat dan de (menselijke) ervaring. De andere is dat deze kennisbron ook *voldoende* is voor het vinden van een antwoord op *al* onze mogelijke zinvolle vragen; de menselijke ervaring kan steeds zo ver worden uitgebreid, als nodig is om het menselijke kennisstreven te bevredigen.

Steiner werkt daarbij met het volgende model. Inhouden worden ervaren. Niet alleen inhouden van zintuiglijke aard, maar ook gevoelens, voorstellingen en de (ideële/conceptuele) inhoud van gedachten. Met enkel *deze* inhouden stelt de mens zich echter niet tevreden. Als mens zijn we steeds *ontevreden* met de inhoud van onze *onmiddellijke* ervaring(en). We pogen steeds *meer* te ervaren, dan we tot dan toe reeds ervaren hebben. En dit bovendien met het oog op bevrediging. Allerlei zaken, die we naast onze onmiddellijke ervaringen *ook* nog

---

Davon macht auch die Liebe keine Ausnahme. Wenn sie nicht die blosser Aüßerung des Geschlechtstriebes ist, dann beruht sie auf den Vorstellungen, die wir uns von dem geliebten Wesen machen. Und je idealistischer diese Vorstellungen sind, desto beseligender ist die Liebe. [...]" Het is niet mogelijk lief te hebben, zonder dat men zich een voorstelling of gedachten vormt over het geliefde wezen. Zie ook sectie 4.1 van deze verhandeling voor een diepgaander bespreking van Steiners algemene 'theorie van het menselijke handelen'.

graag zouden ervaren, worden de mens onthouden. We leven met verlangens, die niet meteen bevredigd worden.<sup>49</sup> ‘Groot zijn de gaven die ons zijn toebedeeld, maar nog groter is ons begeren’.<sup>50</sup> Steiner interpreteert de activiteit van het kennen met behulp van dit model. Over de onmiddellijk gegeven inhouden en hun samenhang stelt de mens zich vragen. Op deze vragen probeert hij een bevredigend antwoord te vinden. Een antwoord op zijn vragen dat ook zekerheid schenkt (dat wil zeggen: inzicht), is de mens niet spontaan (onmiddellijk) gegeven. Mogelijke (zekere, juiste, etc.) antwoorden op onze vragen zijn daarmee een deel van datgene waar de mens ten aanzien van zijn onmiddellijke ervaringsinhoud(en) nog naar streeft. Steiner beschrijft het verlangen naar kennis, door hem dus opgevat als een bijzonder geval van het *menselijke* verlangen, als volgt.

[...] Nur ein besonderer Fall dieser Unzufriedenheit ist unser Erkenntnisdrang. Wir blicken einen Baum zweimal an. Wir sehen das eine Mal seine Äste in Ruhe, das andere Mal in Bewegung. Wir geben uns mit dieser Beobachtung nicht zufrieden. Warum stellt sich der Baum das eine Mal ruhend, das andere Mal in Bewegung dar? So fragen wir. Jeder Blick in die Natur erzeugt in uns eine Summe von Fragen. [...] Nirgends sind wir mit dem zufrieden, was die Natur vor unseren Sinnen ausbreitet. Wir suchen überall nach dem, was wir *Erklärung* der Tatsachen nennen.<sup>51</sup>

Steiner kijkt naar het alledaagse leven. Hij vraagt naar de positie daarin van de mens. Hij stelt vast dat deze ervaringen heeft, daar echter niet mee tevreden is. Dit op allerlei vlak, maar in het bijzonder ook op het vlak van het kennen. Want ten aanzien van deze ervaringen stelt hij zich *vragen*. Op deze vragen verwacht de mens een antwoord, dat hem bevredigt. Een antwoord kan maar bevredigend zijn, indien het een *verklaring* is voor de *inhouden* (feiten) die hij ervaart. Dat is het grondschema, een schets van de situatie, die Steiner verder wil bestuderen.

Ten aanzien van *deze* situatie stelt Steiner zich dan de bijkomende vraag, hoe *binnen* het mogelijke bereik van de ervaring verklaringen gevonden kunnen worden.<sup>52</sup> Aannemen dat er

---

<sup>49</sup> Met name streven we ook naar de verwerkelijking van idealen.

<sup>50</sup> Oorspronkelijke tekst: “[...] Reichlich sind die Gaben, die uns zugeteilt, aber noch reichlicher ist unser Begehren. [...]”. *DPdF*, p. 22.

<sup>51</sup> Zie: *DPdF*, p. 22.

<sup>52</sup> Met deze vraagstelling staat Steiner in het verlengde van Goethe en in oppositie tot Kant. Deze laatste verwijt hij, uit te gaan van de dubbele vooronderstelling dat (1) de ervaring ons geen absolute zekerheid kan schenken over de (on)waarheid van overtuigingen en dat (2) er nog een andere kennisbron moet zijn dan die van de ervaring. Zelf wil hij echter zonder vooronderstellingen te werk gaan, ‘inzoverre dat voor de natuur van het menselijke

*buiten* de ervaring een bevredigend fundament voor het kennen te vinden is, is voor Steiner een teken van vergaande bevangenheid. Vooraleer men zich op die manier wil richten op wat buiten de ervaring valt, moet men eerst *alzijdig* het mogelijke bereik van de menselijke ervaring, met het oog op een dergelijk fundament, doorzoeken. Pas wanneer binnen de ervaring een dergelijk fundament niet te vinden is, acht Steiner het eventueel gerechtvaardigd om ook wegen die buiten het bereik van de ervaring voeren, te bewandelen. Hij meent dat de kennistheorie, in de mate van het mogelijke, vooronderstellingsloos moet zijn. Zijn uitgangspunt is de menselijke beleving en zijn vraag, hoe deze beleving zo kan worden uitgebreid en geordend, dat ook een *verklaring* van haar inhoud (en zekerheid daaromtrent), daarin kan worden gevonden. Steiners filosofie is daarmee, qua hypothetisch uitgangspunt, door en door empiristisch.

### 3.1.2. Consequenties voor de kennistheorie

Steiners epistemologie is daarmee afgebakend. Over de aard, oorsprong en reikwijdte van onze kennis heeft hij een hypothese. De concrete begrippelijke inhoud van deze hypothese geeft dan aanleiding tot nog een interessante bedenking. In het vervolg van zijn kennistheorie probeert Steiner natuurlijk de waarheid van deze hypothese aan te tonen. De vraag is dan, op welke manier hij dat doet. De poging, deze hypothese te bewijzen, is natuurlijk zelf ook een streven naar kennis. Wil zij slagen, dan moet zij dus ook beantwoorden aan datgene wat volgens de kennistheorie onder kennis moet/mag worden verstaan. Welnu, Steiner wil bewijzen dat de ervaring voldoende is voor een zekere kennis van de waarheid (met betrekking tot een bepaalde vraag). Slaagt hij in deze opdracht, dan zal dus blijken dat de ervaring inderdaad voldoende is. Maar ook het inzicht dat dit zo is, moet dan ervaren kunnen worden. Immers: blijkt de epistemologie voor haar inzichten te steunen op (eventueel mogelijke) andere kennisbronnen dan de ervaring, dan kunnen deze inzichten geen bewijs zijn voor de stelling dat de ervaring voor alle kennis toereikend is. De epistemologische kennis zou daarop een uitzondering zijn.

---

kennisvermogen mogelijk is (*W&W*, p. 25)'. Goethe daarentegen meende dat het mogelijk is, bijvoorbeeld in de natuurwetenschappen, tot theorieën te komen die naadloos aansluiten bij de empirisch gegeven feiten, aangezien ze zelf ook louter een produkt zijn van de ervaring. Hij levert daar ook omvangrijk en pedagogisch zeer interessant uitgewerkte voorbeelden van met zijn plantenmorfologie en kleurenleer. Steiner wil met zijn kennistheorie het fundament leveren voor Goethes wetenschappelijke onderzoeken.

Geheel in lijn met zijn hypothese ziet Steiner de epistemologie daarom eveneens als een wetenschap die volledig steunt op het principe van de ervaring. De reden waarom hij de vraag naar het kennen, haar oorsprong en reikwijdte opwerpt is, dat onze ervaring op dit punt (voorlopig) niet toereikend is. Om het antwoord te vinden moet de kennistheoreticus zich empirisch toegang zien te verschaffen tot het gebied, dat zich in deze aan de 'onmiddellijke individuele beleving, dat wil zeggen ervaring'<sup>53</sup> nog onttrekt: de activiteit van het kennen zelf. Het interessante daaraan is, dat voor Steiner de wetenschappen (scheikunde, biologie, de mens- en geesteswetenschappen etc.) met betrekking tot hun wetenschappelijkheid niet soortelijk verschillen van de epistemologie (die hij louter de wetenschap van de wetenschappen noemt).<sup>54</sup> Maar als dit zo is, dan menen we dat ook de epistemologie een concreet ervaringsgebied moet worden toegewezen, waaromtrent de kennistheoreticus met betrekking tot zijn/haar vragen dan *empirisch* onderzoek verricht. Steiner richt zich op de *concreet voorhanden* wetenschappen en meer precies nog: de *concreet voorhanden wetenschappelijke activiteit waartoe hij zelf als individu een onmiddellijke empirische toegang heeft*.<sup>55</sup> Het is duidelijk dat deze activiteit voorlopig onvoldoende wordt begrepen, ook en vooral niet door diegenen die haar uitvoeren.<sup>56</sup> Het doel is echter om meer dan alleen

---

<sup>53</sup> DPdF, p. 30.

<sup>54</sup> DPdF, p. 25.

<sup>55</sup> Steiner, als moderne filosoof, wil zo veel mogelijk uitgaan van een standpunt dat de lezer kan innemen als individuele enkeling. Op die manier vermijdt hij, als uitgangspunt van het wetenschappelijke, een buiten het individu staande autoriteit (een al dan niet 'heilig' corpus van literatuur, bepaalde enkel middels zeer specifieke apparatuur te verkrijgen data, etc.). In zijn DPdF, *Zweiter Anhang*, p. 200 formuleert hij deze vereiste voor zijn filosofische standpunt als volgt. "[...] Wir halten uns jeder berechtigt, von seinen nächsten Erfahrungen, seinen unmittelbaren Erlebnissen auszugehen und von da aus zur Erkenntnis des ganzen Universums aufzusteigen. Wir erstreben ein sicheres Wissen, aber jeder auf seine eigene Art". Het subjectief bepaalde *uitgangspunt* van de enkeling kan volgens Steiner overwonnen worden in de loop van het kenproces middels de objectieve betekenis van een denken, dat elk subject nochtans op zijn eigen wijze tot stand brengt.

<sup>56</sup> A.G.M. van Melsen ontwikkelt in zijn werk *Natuurwetenschap en techniek* (p. 15 ff.) op een inzichtelijke manier het 'niet-reflexieve karakter' van de natuurwetenschap(en). Hij verklaart daar waarom wetenschappers zelf dikwijls niet duidelijk kunnen aangeven wat natuurwetenschap eigenlijk is. De reden is dat de natuurwetenschap(en) zelf niet over het instrumentarium beschikken nodig om zichzelf aan een empirisch onderzoek te onderwerpen. Cfr. eveneens de opvatting dat met name ook de zogenaamde pioniers van de moderne natuurwetenschap(en) wellicht zelf niet echt goed beseften waar zij eigenlijk mee bezig waren. Met name Arthur Koestler suggereert in zijn bekende werk *The Sleepwalkers* dat mensen als Copernicus en Galilei in feite niet louter door factoren zich lieten leiden, waar zij zich zelf bewust van waren. Ook onbewuste factoren spelen een sturende rol bij het ontstaan van de moderne natuurwetenschap(en). Het is precies aan dit deficit in de natuurwetenschap(en) dat Steiner met zijn filosofie wenst tegemoet te komen. Vergelijk daartoe ook *W&W*, p. 13: "Was den Wissenschaften erst den wahren Wert verleiht, ist die philosophische Darlegung der menschlichen Bedeutung ihrer

datgene, wat daarvan op het moment van de uitvoering in de ervaring (beleving) gegeven is, in de ervaring te brengen (en wel zo veel als nodig is om op de kennistheoretische vraagstelling een toereikend antwoord te vinden). Met andere woorden: wat is het, dat zich wanneer we de wetenschappelijke activiteit in de blik nemen, aan deze blik onttrekt en waarnaar we derhalve vragen, wanneer we ons wijden aan de kennistheorie? Het moet een gebied zijn (wil Steiner slagen in zijn opdracht) dat in de ervaring te brengen is. Het moet dus een concreet gebied zijn, dat desondanks nog niet in de onmiddellijke en individuele ervaring gebracht (of spontaan gekomen) is. Steiner neemt eigenlijk voor evident aan dat dit gebied het denken is: 'Want zonder kennis van de *denkende* activiteit van de ziel is een begrip van het weten om iets, [...], niet mogelijk'.<sup>57</sup> In lijn met onze interpretatie van Steiner als iemand die in zijn kennistheorie er mee bezig is om de waarheid van een bepaalde *hypothese* te bewijzen, kunnen we hier dan aan toevoegen, dat tot de inhoud van deze hypothese ook meer *en détail* nog de volgende aanname behoort: namelijk dat het denken de activiteit is, waardoor de alledaagse ervaring op een verdedigbare manier zo kan worden uitgebreid, dat wetenschap er uit ontstaat.<sup>58</sup>

Dit lijkt een wending te impliceren van de kennistheoreticus Steiner naar een deel van het natuurlijke onderzoeksgebied van de psychologie. Want het denken als activiteit van de menselijke ziel behoort toch op een natuurlijke manier tot het onderzoeksdomein van de psychologie!<sup>59</sup> Het is daarbij echter duidelijk, dat Steiner het denken niet onderzoekt vanuit de psychologische vraagstelling. Zijn vraagstelling is niet die van de psycholoog. Maar van dezelfde ervaringen die ook de psycholoog gebruikt om *zijn* vragen te beantwoorden, maakt

---

Resultate. Einen Beitrag zu dieser Darlegung wollte ich liefern. [...]” Steiner wil er achter komen wat de betekenis van de wetenschap is voor de mens.

<sup>57</sup> DPdF, p. 20.

<sup>58</sup> Steiner onderscheidt zich daarmee van de evolutionaire en ook van de sociale epistemologie. Waar deze beide takken van de wetenschapsfilosofie zich, met het oog op de epistemologische vraagstelling, wenden tot de wetenschap als respectievelijk een natuurlijk en een sociaal fenomeen (of activiteit), wendt Steiner zich in de eerste plaats tot de wetenschap, voor zo ver deze psychisch van aard is. Hij wenst de activiteit van de ziel in het oog te krijgen, in zoverre deze zich kennend inspannt.

<sup>59</sup> Zie voor dit argument ook Brentano, die aan het einde van zijn *Psychologie...* de opmerking plaatst: “[...] auch der soll des Psychologismus geziehen werden, der da glaubt, dass die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik irgend ein Wort mitzusprechen habe. So sehr ich aber den Subjektivismus verdamme, so wenig werde ich mich dadurch zur Verkennung dieser Wahrheit verleiten lassen. Vielmehr steht sie mir so entschieden fest, als es mir paradox, ja absurd erscheinen müsste, wenn einer leugnete, dass die Erkenntnis ein Urteil und das Urteil dem Psychischen Gebiete zugehörig ist. [...] (Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. II, p. 181-2)”. Voor Brentano staat het dus vast dat de kennistheorie een beroep moet doen op de psychologie. Zie ook Michael Muschalle, die in zijn dissertatie Steiner, precies in deze zin, een psycholoog noemt (Muschalle, Michael, *Das Denken und seine Beobachtung*. (diss.), p. 9 ff.).



Steiner voor zijn kennistheorie *wel* gebruik. Michael Muschalle heeft dit 'psychologistische karakter van Steiners epistemologie' als eerste duidelijk in de verf gezet. We gaan daar in sectie 3.1.2 dieper op in.<sup>60</sup> Samenvattend citeren we Michael Muschalle, over het verband in de filosofie van Rudolf Steiner tussen empirisme, kennistheorie en de psychologie, als volgt:

Im selbstverständnis Steiners hat also die Erkenntnistheorie eine empirische Basis, sie bedient sich psychologischer Verfahren. Ihre Fragestellung ist indessen auf das Erkenntnisproblem gerichtet, und weniger auf die Beschreibung und untersuchung der Gesamtheit psychischer Phänomene, darin liegt ihr Spezifikum begründet.<sup>61</sup>

De psycholoog is geïnteresseerd in zijn gehele onderzoeksdomein. Hij wenst te komen tot een beschrijving - en wellicht ook een algemene en inzichtelijke classificatie - van *alle* psychische fenomenen (en hun onderlinge relaties). Steiner daarentegen is slechts geïnteresseerd in een klein deel daarvan. Ook hij wenst, net als de psycholoog, te weten hoe het functioneert: is daarmee op zoek naar een beschrijving van het concrete verloop en de eventuele mogelijkheden ervan. Dit bovendien duidelijk op empirische basis. De psycholoog gaat daartoe introspectief te werk. Ook Steiner interesseert zich dan voor de resultaten van deze op het denken gerichte introspectie. Maar als kennistheoreticus kan hij bij dit resultaat niet blijven staan. Hij stelt zich ook tot doel om (1) alle mogelijke twijfels weg te nemen omtrent de vraag, of deze psychologische introspectie wel betrouwbaar is, dat wil zeggen, of zij degene die haar uitvoert wel kennis brengt over de *werkelijkheid* van het denken en om (2) aan te tonen dat het resultaat van deze introspectie ons het denken toont als datgene, wat zelf een betrouwbaar instrument is om de ervaring zo ver uit te breiden, dat een bevredigende wereldbeschouwing – dat wil zeggen een wereldbeschouwing die de mens tot inzicht in de *werkelijkheid* brengt – voor de mens daarvan het resultaat is. We zullen (1) in sectie 3.4. bespreken en van (2) een korte aanduiding geven in sectie 3.5. In sectie 3.2.1 over 'enkele basiseigenschappen van het denken' zullen we echter eerst Steiners meest basale inzichten over het denken aan de orde stellen.

---

<sup>60</sup> Ook de tweede ondertitel van *Die Philosophie der Freiheit* geeft aanleiding tot deze interpretatie: *Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*.

<sup>61</sup> Muschalle, Michael, *Das Denken und seine Beobachtung. Untersuchungen zur Beziehung zwischen Epistemologie und Methodologie in der Philosophie Rudolf Steiners*. p. 17.

### 3.1.3. Steiners methode van zelfobservatie (*Selbstbeobachtung*)

Steiner benadert het denken eigenlijk vrij direct: middels de beschrijving van een voorbeeld. Zijn strategie is daarbij als volgt. Eerst voert hij zelf een denkproces uit, waaraan hij een aantal dingen beleeft. De inhoud van deze beleving probeert hij vervolgens, nadat het denkproces is uitgevoerd, te beschrijven. Deze beschrijving is het resultaat van wat Steiner de 'denkobservatie' noemt: het eveneens denkende zich terugbuigen op de beleving opgedaan aan het eigen denken (*Selbstbeobachtung*). Deze zelfobservatie gebeurt op basis van de herinnering. Op die manier voorziet Steiner zich, door eerst denkbelevingen op te bouwen of van reeds voorhanden denkbelevingen uit te gaan, van een empirisch verworven startbasis waarmee hij de weergave van zijn 'denkwetenschap' in Hoofdstuk III van *Die Philosophie der Freiheit* over 'het denken in dienst van de wereldopvatting' ondersteunt. In termen van op deze basis verworven beschrijvingen bouwt Steiners 'wetenschap van het denken' zich op.

Hoe verloopt dit in de praktijk? Eigenlijk kunnen we dit gemakkelijk zien, indien we naar Steiners 'recept' op zoek gaan, dat hij ontdekt en presenteert aan de lezer, die graag zijn onderzoeksresultaten wil navolgen en eventueel zelfs wil controleren. Elke wetenschapper die op een bepaald concreet gegeven empirisch gebied onderzoekingen doet en anderen van zijn resultaten op de hoogte wil stellen en zo mogelijk zelfs overtuigen, heeft de plicht om duidelijk te maken hoe dit gebied (door en) voor de ervaring van de enkele lezer toegankelijk kan worden (gemaakt). Steiner voldoet aan deze plicht door duidelijk te maken op welke *methodische* basis de onderzoeker van het (menselijke) denken opereert.

Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.<sup>62</sup>

In tegenstelling tot de natuur, zo stelt Steiner, is het denken niet iets dat reeds voor onderzoek beschikbaar is, voor dat het eerst door de onderzoeker zelf gecreëerd is. Hij merkt op dat in de waarneming het onderzoeksgebied van de natuurwetenschap(en) spontaan verschijnt, zonder

---

<sup>62</sup> DPdF, p. 37.

dat de onderzoeker daarbij de indruk heeft dat hij er moeite voor moet doen. De mens moet zich enkel wenden tot een natuur (fenomenen) die er al is (zijn) om deze naderhand te kunnen onderzoeken. Om het denken te kunnen onderzoeken moet hij echter meer doen. De onderzoeker leeft in het bewustzijn, dat het denken dat hij wil onderzoeken maar kan worden onderzocht, nadat hij het zelf heeft voortgebracht.

Michael Muschalle meent dat in de onderzoeken van de *Würzburger Schule* deze methode, afgezien van enkele verbeteringen, eveneens wordt gevolgd. Zij komt er op neer dat een vraag wordt voorgelegd aan een proefpersoon. Deze probeert dan vervolgens denkend deze vraag te verwerken en geeft kort zijn antwoord (enkel gesloten, slechts met 'ja' of 'neen' te beantwoorden vragen, worden gebruikt). De bedoeling is vervolgens echter niet dat de proefpersoon zijn rechtvaardiging voor het gegeven antwoord poogt over te brengen, maar wel dat hij een verslag geeft van wat hij beleefd heeft tijdens het denkproces. Daarbij gaat het om vragen die interessant én moeilijk oplosbaar moeten zijn voor de proefpersoon. Dit om te garanderen dat er écht wordt nagedacht. Is immers de vraag niet interessant, dan zal de proefpersoon niet geneigd zijn zich in te spannen. En een te gemakkelijke vraag zou kunnen tot gevolg hebben dat er enkel een 'mechanisch' (associatief) proces op gang wordt gebracht. Ook de *Würzburgers* houden er dus rekening mee, dat het denken, voor het onderzocht kan worden, door de denker eerst nog moet worden voortgebracht.

Een hele reeks van dergelijke 'denkexperimenten' leidt er bij bijvoorbeeld Bühler dan toe, oog te krijgen voor de steeds weerkerende, algemene patronen en eigenschappen van het denken. Een beschrijving daarvan levert dan inzicht in de algemene natuur ervan. Net als Steiner is ook deze groep onderzoekers (rond Külpe en Bühler) er dus op uit, de algemene aard van het denken expliciet te maken.

#### 3.1.4. De goede wil

Ook al moeten er een aantal voorwaarden zijn vervuld om in de mens echte denkprocessen tot ontwikkeling te brengen, toch is de aanname van situaties waarin wordt nagedacht vrij onproblematisch. Het denken maakt deel uit van het menselijke leven, het vormt een bestanddeel van vrijwel alle geledingen ervan. Zowel de meest alledaagse vragen en vraagjes als de meest ingewikkelde problemen vereisen doorgaans denkkraft om opgelost te kunnen worden. Voor de uitvoering van hierboven zogenaamde denkexperimenten is dat anders. De vraag zou zelfs kunnen rijzen, of dergelijke denkexperimenten wel mogelijk zijn. Kan het

denken wel worden benaderd, zoals Steiner dat voorstaat? Of zijn onze (psychische) mogelijkheden tot een dergelijke *tour de force* wellicht *praktisch* gesproken niet eens in staat?

Deze vraag moet strikt onderscheiden worden van de vraag naar de effectiviteit van Steiners voorgestelde methode. Het zou namelijk kunnen dat de mens wel in staat is om uit te voeren wat Steiner van zijn lezers verlangt, daarmee echter niet kan bereiken wat Steiner er (in dat geval dan onterecht) van verwacht. Het zou namelijk kunnen dat zijn methode niet bestand blijkt tegen bepaalde sceptische argumenten. De vraag naar de praktische uitvoerbaarheid van Steiners methode moet daarom onderscheiden worden van de vraag naar de epistemische capaciteiten ervan. Steiners antwoord op deze tweede vraag zullen we tot het thema maken van sectie 3.2.2. Hier echter willen we ons afvragen, wat volgens Steiner de voorwaarden zijn om te komen tot de uitvoering van zijn methode in de praktijk en of aan dergelijke eventuele voorwaarden wel kan worden voldaan! Daarnaast zullen we ook, om dit te illustreren, de algemene structuur van Steiners benaderingswijze schetsen.

Om aan te tonen dat de denkobservatie tot de menselijke mogelijkheden behoort, doet Steiner een beroep op de goede wil. De lezer dient de 'goede wil' te vertonen, om echt in zichzelf of in de woorden van anderen datgene op te zoeken, wat overeenkomt met Steiners object van interesse. Zijn object van interesse bestaat namelijk niet uit de materiële processen die zich tegelijkertijd met het denken afspelen in de hersenen, of associatieve verbindingen tussen voorstellingen, die zich ongetwijfeld ook afspelen binnen het bereik van de menselijke ziel.<sup>63</sup> Ook is Steiner er niet in geïnteresseerd, het denken te onderzoeken via de taal. Hij wil het denken onderzoeken, voor zo ver dit een geestelijk proces is dat rechtstreeks voor de ervaring toegankelijk is.

---

<sup>63</sup> Steiners begrip van het denken omvat niet al het psychische maar beslaat slechts een beperkt deelgebied daarvan. Hij onderscheidt het denken niet alleen van het materiële, maar dus eveneens van andere psychische fenomenen. Steiner zoekt door een bijzonder subtiele innerlijke observatie (hier *Selbstbeobachtung*, introspectie, etc. genaamd) die kenmerken van het denken te ontdekken, waardoor het zich niet alleen onderscheidt van het materiële maar ook bijvoorbeeld van het menselijke gevoelsleven of de louter associatieve verbindingen van gedachten (zie daartoe ook *DPdF*, p. 31-2, 41-2). Wel is het duidelijk dat niet noodzakelijk dezelfde kenmerken het denken enerzijds onderscheiden van het materiële en anderzijds van de genoemde andere psychisch gearde processen. In 3.2.1.4 thematiseren we (in Steiner en Brentano) de intentionaliteit van het denken, waardoor vooral het verschil met het materiële op de voorgrond treedt. Omdat alle psychische fenomenen volgens Brentano intentioneel van aard zijn, kan de intentionaliteit van het denken voor Steiner echter geen kenmerk zijn waardoor dit zich van andere *psychische* fenomenen onderscheidt. In 3.2.1.1 bespreken we echter een kenmerk, dat Steiner in het bijzonder aanhaalt als onderscheidend voor het denken, niet alleen ten opzichte van het materiële, maar vooral ook ten opzichte van het psychische (dat wil zeggen als differentiërend kenmerk binnen het bereik van de psychische fenomenen).

Om dit te bereiken is volgens Steiner de goede wil als voorwaarde noodzakelijk en voldoende. Het is voldoende, het beschreven standpunt in te *willen* nemen, om dat ook effectief te *kunnen*. En het is noodzakelijk, omdat men anders het gevaar loopt, de juiste (dat wil zeggen de door Steiner bedoelde) verschijnselen mis te lopen. In *Die Philosophie der Freiheit* heet het:

[...] Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesem Standpunkte zu versetzen, mit dem konnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über Farben sprechen. Er möge nur nicht glauben, dass wir physiologischen Prozesse für Denken Halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht.

Für jeden aber, der die Fähigkeit hat das Denken zu beobachten - und bei guten Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch -, ist diese Beobachtung die allerwichtigste die er machen kann. [...]<sup>64</sup>

Denken in de zin die Steiner bedoelt, doen we allemaal. Alleen het standpunt waarin men zich moet plaatsen om ook tot een afstandelijke (of tegenoverstellende; *gegenüberstellende*) observatie of beschouwing te komen van dit denken, is de meesten vooralsnog (vrijwel) onbekend (uit het feit dat we allemaal weten, dat we denken, volgt nochtans wel dat in een rudimentaire vorm ook dit standpunt – Steiners ‘uitzonderingstoestand’ - de lezer toch ook bekend moet zijn). Wat Steiner wil meedelen is enkel dat in de beschouwelijke terugbuiging op onze denkbeleving de mens, wanneer hij hen met elkaar vergelijkt, tot de observatie komt dat materiële processen<sup>65</sup> en de inhoud van de denkbeleving *waarneembaar verschillend* zijn van elkaar. Een gelijkstelling van het ene met het andere is daarom, louter fenomenaal gesproken, niet mogelijk. Daarom ook kan iemand, die het denken houdt voor een materieel (hersens)proces, met Steiner niet over het denken spreken. Deze laatste wil zich, als empirist, immers aan de fenomenale inhoud van het denken houden, die echter niet wordt gezien door degene die enkel synapsen onderzoekt.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> *DPdF*, p. 35.

<sup>65</sup> Dat wil zeggen: processen die zich afspelen in het zenuwstelsel en in de hersenen.

<sup>66</sup> Zoals gezegd beperkt Steiner zich er niet toe, het denken te onderscheiden van materiële (hersens)processen. Zijn observaties gaan verder en brengen ook een differentiatie aan tussen het denken en andere psychische processen. Zie daartoe ook noot 63. Wel is het zo dat Steiner het denken als een psychisch proces blijft zien. Het is gebonden aan het individuele zelf (sectie 3.2.1.1) en het heeft met de gehele categorie van het psychische gemeenschappelijk dat het *intentioneel* van aard is (sectie 3.2.1.4). Elk denkproces gaat *over* iets dat van dit denkproces en de begrippen waarin het verloopt verschilt. De mens denkt dat X, waarbij X staat voor een bepaalde propositie en hij denkt over Y dat W (hieruit

Vervolgens merkt hij op, dat de uitzonderingstoestand tot de mogelijkheden behoort van zijn lezers (vermoed mag ook worden, dat hij bedoelt dat iemand die de inhoud van een boek als *Die Philosophie der Freiheit* in staat is te verstaan, ook wel in staat zal zijn te doen wat Steiner daarin van zijn lezers verwacht). Het enige wat dan nog vereist is, is daarmee de goede wil. En dit is volgens Steiner belangrijk, aangezien hij de lezer toch wil wijzen op 'de belangrijkste observatie', die deze maar maken kan. Steiner spreekt daarmee een belofte uit, die wel hoge verwachtingen moet scheppen. Als de goede wil ook een voldoende voorwaarde is om tot de observatie van het denken te komen, dan is de vraag des te belangrijker, een goed zicht te krijgen op datgene wat 'goede wil' bij Steiner concreet betekent.

Ons voorstel is daarbij als volgt. Willen betekent in deze context, dat de lezer wordt voorgesteld om iets te *doen*. Het goede in deze context betekent, dat men niets *anders* doet, dan datgene wat door Steiner wordt voorgesteld. Dat wil zeggen, datgene wat we hierboven beschreven hebben als Steiners strategie om het denken te benaderen. Enkel de lezer die *geprobeerd* heeft om datgene te doen wat Steiner concreet voorstelt, heeft daarmee het recht om tegen Steiner in te gaan of verder met hem mee te denken. De goede wil betekent daarom, het volgende proces ook effectief door te voeren:

- Nadenken over een willekeurig onderwerp x
- Dit nadenken stopzetten
- Een tweede denkproces starten, gericht op (de herinnering aan) de belevingen opgedaan tijdens/aan het nadenken over x
- Het resultaat van dit tweede denkproces (talig) weergeven

Het is nu wel duidelijk, dat Steiner met betrekking tot de kritische vraag, of deze hele strategie wel uitvoerbaar is, in feite niet meer kan zeggen dan dat dit *mogelijk* is. Want we hebben al gezien dat Steiner zonder meer toegeeft dat deze strategie niet tot de alledaagse praktijk behoort, veeleer heeft het denken – om redenen die we nog zullen bespreken – de neiging om zich voor de spontane opmerkzaamheid van de mens te verschuilen. Verwacht kan dus niet worden dat de lezers de denkbobservatie uit eigen ervaring al kennen. Misschien is

---

blijkt dat de intentionele structuur van het denken misschien ingewikkelder is dan die van de andere zielsactiviteiten, wat echter nog niet betekent dat het denken überhaupt niet intentioneel zou zijn). Op die manier zien we hoe Steiner, met verschillende middelen, het denken niet alleen binnen het psychische en het materiële, maar ook binnen het psychische apart zoekt af te zonderen als een rijk op zich (dat dus niet het gehele gebied van de psychische fenomenen beslaat).

het ook precies daarom dat de vraag naar de uitvoerbaarheid ervan opkomt: aangezien het denken eerst actief moet worden opgezocht voor men het kan opmerken, is het natuurlijk niet evident, wat Steiner eigenlijk van zijn lezers verwacht. De goede wil, zoals wij die hier hebben uitgelegd, is daarbij het enige been waarop hij kan staan. Natuurlijk is het mogelijk dat de lezer, ook wanneer hij een goede wil aan de dag legt, toch moet vaststellen dat Steiners strategie voor hem niet uitvoerbaar is. Dan zou dit met een situatie overeenkomen, die te vergelijken valt met die waarin de natuurwetenschapper, voor de reproductie van een experiment, van degene die het wil controleren een fysisch onmogelijke proefopstelling zou vragen. Maar ook de nabootsende fysicus zou in dat geval daar pas achter kunnen komen na eerst toch geprobeerd te hebben (of uiteraard op basis van andere kennis, die hij voor zekerder houdt). Ook dat behoort daarom tot de goede wil: niet de verplichting om een bepaald voorgesteld resultaat effectief ook te reproduceren, maar wel het engagement om *serius* en *exact* het experiment aan te gaan.

### *3.2. Steiners empirische wetenschap van het kennende (intuïtieve) denken*

#### 3.2.1. Enkele basiseigenschappen van het denken

##### 3.2.1.1. Het denken is een psychische activiteit afhankelijk van het zelf

De eerste en meest basale opmerking die Steiner over het denken maakt, is dat het op een bepaalde manier gerelateerd is aan datgene wat wordt beleefd als het zelf. Dit laatste element noemt Steiner het “ik”, waarbij de aanhalingstekens bedoeld zijn om dit begrip af te grenzen van het alledaagse gebruik van dit woordje of andere betekenissen, zoals bijvoorbeeld het persoonsbegrip, die met dit woordje mogelijk nog verbonden zouden kunnen worden. Maar wat verstaat Steiner dan wel onder het “ik”? Zoals reeds gezien, accepteert hij als zijn allerlaatste, basale fundament voor het kennen, de onmiddellijke beleving. En deze beleving wordt nu eenmaal ook onmiddellijk beleefd als de beleving van een individu. Daarom definieert Steiner de ervaring ook als ‘onmiddellijke, *individuele* beleving’. Elke beleving gaat gepaard met de beleving dat “ik” het ben, die deze beleving heeft. Het “ik” is de subjectieve pool van de beleving, zonder dat daarmee reeds meer over dit “ik” is gezegd. In *Wahrheit und Wissenschaft* stelt Steiner:

[...] Dem “Ich” als Mittelpunkt des Bewusstseins ist die aussere und innere Wahrnehmung und sein eigenes Dasein unmittelbar gegeben. [...] <sup>67</sup>

Voor Steiner is het eenvoudig een ervaringsfeit, dat steeds daar waar belevingen optreden, er ook de beleving is van een soort ‘middelpunt’ dat deze belevingen heeft.

Hij voegt aan het begrip ‘middelpunt’ in de geciteerde passage ook nog de volgende voetnoot toe:

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass wir mit der Bezeichnung “Mittelpunkt” hier nicht eine theoretische Ansicht über die Natur des Bewusstseins verknüpft wissen wollen, sondern dass wir sie nur als stilistische Abkürzung für die Gesamtphysiognomie des Bewusstseins gebrauchen. <sup>68</sup>

Steiner schrijft het bewustzijn van de mens een bepaalde ‘fysionomie’ toe. Tegelijkertijd wil hij daarmee geen theoretische mening verdedigen over de natuur van het bewustzijn. Enerzijds heeft het bewustzijn dus wel een bepaalde structuur; in elk geval, het wordt zo wel onmiddellijk beleefd. Anderzijds betekent dit voor Steiner niet dat het bewustzijn een ik als middelpunt zou hebben dat persoonlijk is en doorheen alle tijden en omstandigheden hetzelfde. Zo ver gaat de beleving niet. We observeren slechts dat wij beleven dat wij het zijn die de belevingen hebben die opduiken in ons bewustzijn (de kring van onze belevissen). Het “ik” heeft bij Steiner, net zoals bij Kant, een louter formeel karakter. We hebben het besef dat al onze voorstellingen (Kant) of belevingen (Steiner) begeleid worden door “*Ik denk dat ...*”, “*Ik herinner me dat ...*”, etc. Daarmee is echter geen inhoud gegeven aan het “ik”. <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> W&W, p. 71.

<sup>68</sup> W&W, p. 71.

<sup>69</sup> Kant spreekt in dit verband in zijn *Kritik der reinen Vernunft* van het “Ik denk (*Ich denke*)” of van de “oorspronkelijke eenheid van opvatten (*ursprüngliche Einheit der Apperception*)”. Daarmee bedoelt hij de gedachte dat de mens steeds de mogelijkheid heeft om zich bij al zijn voorstellingen bewust te worden van het feit dat *hij* het is, als steeds *dezelfde individualiteit*, die deze voorstellingen (of gedachten) heeft. Dit ‘zelfbewustzijn’ gaat volgens Kant uit boven het loutere bewustzijn van de concrete (voorstellings)inhouden. Zelf heeft dit bewustzijn echter geen andere inhoud dan de gedachte dat één identiek zelf deze verschillende (voorstellings)inhouden heeft. Meer dan de vaststelling van deze louter *formele* eigenschap brengt dit bewustzijn ons niet. In die zin bestaat er een parallel tussen Steiner en Kant; ook Steiner spreekt namelijk van het denken als die activiteit waarvoor het steeds mogelijk is zich bewust te worden dat “ik” het ben die al deze verschillende gedachten heeft (overziet) en dat er dus niet net zo veel “zelve” leven in de mens als voorstellingen en/of gedachten. De mogelijkheid, verschillende gedachten (hoe onsamenhangend qua inhoud ook) samen te denken (te overzien) is voor Kant al



De vraag is dan, hoe volgens Steiner aan dit “ik” of “zelf” het denken gerelateerd is. We zoeken het antwoord op deze vraag middels analyse van de volgende belangrijke passage, waarin Steiner concreet de werking van zijn onderzoeksmethode voor de lezer demonstreert.

Wenn ich beobachte, wie eine Billardkugel, die gestossen wird, ihre Bewegung auf eine andere überträgt, so bleibe ich auf den Verlauf dieses beobachteten Vorganges ganz ohne Einfluss. Die Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der zweiten Kugel ist durch die Richtung und Schnelligkeit der ersten bestimmt. Solange ich mich bloss als Beobachter verhalte, weiss ich über die Bewegung der zweiten Kugel erst dann etwas zu sagen, wenn dieselbe eingetreten ist. Anders ist die Sache, wenn ich über den Inhalt meiner Beobachtung nachzudenken beginne. Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, dass ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoss, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiss es nun ist, dass sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiss ist es, dass sich der begriffliche Prozess ohne mein Zutun nicht abspielen kann.<sup>70</sup>

Ten eerste kunnen we uit deze vrij lange passage ontlenen, wat Steiner precies onder denken verstaat. Het denken is een ‘zoeken van begrippen (*Begriffesuchen*)’ en een ‘tot stand brengen van begripsverbindingen’. Dit gebeurt, ten tweede, naar aanleiding van aan de mens spontaan - of onafhankelijk van hemzelf - gegeven fenomenen (dat is: inhouden van observatie, *Beobachtung*). Ten derde is dit zoeken van begrippen en begripsverbindingen een activiteit,

---

voldoende om tot het bestaan van een enkel en doorheen de tijd met zichzelf identiek “ik (of zelf)” te besluiten. Het is de noodzakelijke grond (voorwaarde) voor het feitelijke overzicht dat wij als mensen hebben over de (voorstellings)inhoud van ons bewustzijn. Op grond waarvan Steiner tot deze opvatting komt is uitgewerkt hierboven, in de hoofdstuk. Zie ter vergelijking ook: Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. p. 107 ff.

<sup>70</sup> DPdF, p. 28.

die tot stand komt op basis van interesse (*Bedürfnis*). De mens heeft het gevoel, zelf zijn denkende aandacht al dan niet op bepaalde, hem 'spontaan' gegeven inhouden, te kunnen richten. Daarmee trekt Steiner een grens tussen enerzijds die inhouden in de denkbeleving, waarvan het "ik" zich niet bewust is, hen zelf voort te brengen en anderzijds de begrippen en begripsverbindingen, waarvan het bij nader inzien wel zelf het gevoel heeft hen voort te brengen. De denkbervatie leert, dat het denkende "ik" het denken beleeft als een proces dat ontstaat *afhankelijk* van hemzelf. Begrippen en begripsverbindingen zouden er dus niet zijn, indien de mens hen niet zelf actief voortbracht. Kort en pregnant observeert Steiner:

[...] Wir wissen ganz genau, dass uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe [en het (denk)proces dat tot deze begrippen leidt; MF] mitgegeben werden.[...] <sup>71</sup>

De mens weet zeer goed, dat alle theorievorming over zijn belevingen het product is van zijn eigen geest(elijke activiteit).

De volgende twee opmerkingen moeten hieraan worden toegevoegd. Ten eerste is deze afhankelijkheid totaal. Ter verduidelijking en verfijning van zijn standpunt merkt Steiner daarover in zijn toevoeging (*Zusatz*) bij hoofdstuk III van *Die Philosophie der Freiheit* namelijk op

[...] dass *nur* in der Betätigung des Denkens das "Ich" bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem tätigen als *ein* Wesen weiss. Bei keiner anderen Seelentätigkeit ist dies restlos der Fall. Wenn zum Beispiel eine Lust geföhlt wird, kann eine feinere Beobachtung *sehr wohl unterscheiden* [cursivering MF], inwieferne das "Ich" sich mit dem Tätigen eins weiss und inwiefern in ihm ein Passives vorhanden ist, so dass die Lust für das "Ich" bloss auftritt. Und so ist es auch bei den andern Seelenbetätigungen. Man sollte nur nicht verwechseln: "Gedankenbilder haben" und Gedanken durch das Denken verarbeiten. Gedankenbilder können traumhaft, wie vage eingebungen in der Seele auftreten. Ein *Denken* ist dieses nicht. <sup>72</sup>

Steiner zegt hier dat het mogelijk is, wanneer men zich reflexief terugbuigt op de eigen belevingswereld, daarin *haarfijn* (dat wil zeggen: ondubbelzinnig en met zekerheid) te onderscheiden tussen enerzijds het denken en de in het denken voortgebrachte gedachten en

---

<sup>71</sup> DPdF, p. 29.

<sup>72</sup> DPdF, p. 41.

anderzijds al die belevingen die het “ik” heeft los van elke mogelijke eigen activiteit. In het alledaagse leven wordt dit onderscheid niet opgemerkt, omdat het denken zich daar juist aan de menselijke aandacht onttrekt.<sup>73</sup> Maar wie zich in de denkobservatie op zijn eigen denken terugbuigt, ervaart als inhoud van zijn observatie, dat hij met behulp van het opgestelde criterium het onderscheid kan maken tussen enerzijds de gedachten en het denken en anderzijds alle andere belevingen (gevoelens, zintuiglijke data, ‘gedachtebeelden’, etc.). Hij beleeft dan in deze observatie zichzelf (het ik) als actief en het denken en de gedachten als het product van deze activiteit. Op deze manier wordt de belevingswereld in twee klassen gecategoriseerd. De beschrijving in begrippen van dit aspect is dan Steiners eerste denkwetenschappelijke resultaat.

Ten tweede leidt deze totale afhankelijkheid van het zelf bij Steiner niet zonder meer tot de stelling dat het denken vrij is. Dat hij tot deze stelling zou komen, zou men kunnen verwachten op grond van zijn definitie van vrijheid in termen van ‘volledig en uitsluitend zichzelf volgen’. Blijkt namelijk het denken voor haar ont- en bestaan afhankelijk van het “ik”, dan voldoet het wellicht ook aan het zelfbepalingscriterium. Maar zo ver wil Steiner niet gaan. Eerst moet namelijk nog worden onderzocht, of wellicht niet op zijn beurt ook het “ik” afhankelijk is van iets anders en dus tot denken *gedwongen* of *genoodzaakt* wordt. Steiner beperkt zich er toe te stellen dat het denken voor de denkobservatie in de eerste plaats van het “ik” *absoluut* afhankelijk *lijkt*; de vraag of deze schijn ook werkelijkheid is, laat hij over aan het vervolg van zijn onderzoek. Pas in het laatste hoofdstuk gaan we op Steiners omgang met deze vraag verder in. In de twee volgende secties bespreken we eerst twee gevolgen.

### 3.2.1.2. Gevolg I: De onobserveerbaarheid van het actuele denken

Als een eerste gevolg van de nauwe band tussen het denken en het “zelf” leidt Steiner de ‘onobserveerbaarheid van het actuele denken’ af; dat wil zeggen: van denkprocessen *terwijl* ze worden uitgevoerd. We leggen hieronder uit hoe het ene uit het andere volgt en wat deze onobserveerbaarheid precies betekent.

Steiner geeft twee argumenten voor het feit dat het niet mogelijk is om het denken te observeren terwijl het wordt uitgevoerd. Beide argumenten gaan uit van de eerder gemaakte observatie dat het denken – en ook de denkobservatie als een soort van denken (een denken

---

<sup>73</sup> Zie de inleiding en sectie 3.2.1.4.

namelijk over het denken) – voor zijn bestaan afhankelijk is van de activiteit van hetzelfde ik dat ook datgene beleeft waarover wordt nagedacht. Dat het “ik” het denken voortbrengt, wordt door Steiner hier dus voorondersteld. Maar precies deze afhankelijkheid verhindert ook dat het “ik” op het eigenste moment van zijn eigen activiteit, deze onderzoekend kan observeren. Het kan dit enkel achteraf, in een tweede denkproces (namelijk de denkobservatie), dat op zijn beurt niet kan worden geobserveerd door het “ik” op het moment waarop het wordt uitgevoerd (waarop het “ik” zijn eigen denken onderzoekend observeert). Het kan dan enkel worden doorgevoerd. De mens kan zich slechts achteraf terugbuigen op de *beleving* die hij over zijn eigen denkproces heeft opgedaan. Het denken kan niet rechtstreeks, maar enkel via de herinnering introspectief worden onderzocht.<sup>74</sup> Met Michael Muschalle zouden we hiervoor de term: ‘retrospectieve variant van introspectie’ kunnen gebruiken.<sup>75</sup>

We kunnen deze omstandigheid ook vergelijken met het volgende. Stel je speelt een spel waar je erg in opgaat. Je bent dan niet bezig jezelf te observeren en het spel te analyseren terwijl je het uitvoert. Maar terwijl je speelt, doe je wel allerlei ervaringen op. Je *beleeft* het spel. Op de inhoud van deze beleving (ervaring) kan je dan achteraf, *nadat* het spel voltooid is, je aandacht richten. Bijvoorbeeld vanuit de vragen, wat het nu eigenlijk precies is geweest, dat je hebt gedaan en hoe dit nu eigenlijk samenhangt met allerlei andere (levens)ervaringen. Merk daarbij op dat het onmogelijk zou zijn het spel goed te spelen en *tegelijkertijd* met een analyse ervan voor de dag te komen. Wel is er natuurlijk een verschil. Spelen kunnen ook

---

<sup>74</sup> In feite hoeft volgens Steiner de denkobservatie zich niet noodzakelijk op de *herinnering* te baseren. Het enige wat er moet zijn is de genoemde afstand tussen enerzijds het zelf dat zijn onderzoeken uitvoert en anderzijds het denken dat wordt onderzocht. Vandaar ook dat hij de opmerking kan maken: “Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozess einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozess voraussetze, darauf kommt es nicht an (DPdF, p. 33)”. Hoe bijvoorbeeld Bühler – geheel onafhankelijk van Steiner overigens – het denken onderzoekt door denkprocessen van *anderen* te beschouwen (intersubjectief) zullen we hieronder in sectie 3.2.1.5.1 bespreken.

<sup>75</sup> Muschalle, Michael, *Methodische Probleme introspektiver Intuitionsforschung*. Hauptteil. In deze tekst onderscheidt Muschalle - samen met Brentano en Wundt - zeer duidelijk tussen aan de ene kant de waarneming (*innerer Wahrnehmung*) en aan de andere kant de observatie (*innerer Beobachtung*) van psychische fenomenen: “Beide [Brentano en Wundt, MF] unterschieden ausdrücklich zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung. So konnten innere Phänomene zwar während sie sich ereigneten erlebt oder wahrgenommen, nicht aber im streng methodologischen Sinne beobachtet werden. Waren sie wahrgenommen, so ließen sie sich aus der Retrospektive via Erinnerung beobachten. Wobei beobachten hieß: Sie wurden gedanklich geordnet und auf ihren jeweiligen Stellenwert im Gesamtkontext seelischer Erscheinungen hin befragt.” Daarbij ziet Muschalle de innerlijke waarneming als een voorwaarde voor de observatie, die op haar beurt pas *daarna* kan plaatsvinden. Ook in de filosofie van Steiner vormt deze structuur volgens Muschalle de basis van het onderzoek naar het denken.

gespeeld worden zonder daar volledig in op te gaan. En dan is het natuurlijk mogelijk, om tegelijkertijd het spel volgens de regels ervan te spelen *en* zich ook af te vragen wat van deze spelen precies de waarde is. Toch denken we dat de lezer met behulp van dit voorbeeld er wel een gevoel voor kan krijgen, waarom Steiner precies de observatie van het actuele denken voor onmogelijk houdt.

We zullen in de volgende paragrafen meer exact de twee argumenten geven en bespreken die Steiner geeft voor de onobserveerbaarheid van het actuele denken.

Het eerste argument berust op de evidentie, dat het niet mogelijk is, tegelijkertijd iets scheppend voort te brengen en zich op datgene wat men zo voortbrengt, beschouwelijk te richten. Dit argument berust dus op een algemeen principe dat Steiner vervolgens op de productie van het denken toepast. Het spel valt daar dan ook onder. De hierboven door ons gemaakte suggestie, dat het onmogelijk is het spel te spelen en er zich tegelijkertijd over te bezinnen, is namelijk een speciaal geval van dit principe. Inderdaad: hoogstens is het mogelijk, zichzelf zo te programmeren dat men het spel (bijvoorbeeld vanuit een soort gewoonte enkel) min of meer automatisch speelt om zich *dan* tegelijkertijd met het spelen daarover (over het spel dat men speelt) te bezinnen. Dan gaat namelijk de speler niet geheel op in zijn spel, zodat er dus nog ruimte overblijft om daarnaast zelf met andere dingen bezig te zijn (wie handelt uit gewoonte – of vanuit een andere vorm van manipulatie of programmatie -, handelt dus in zekere zin *niet* zelf). *Opgaan* in een spel en op datzelfde moment bepaalde zinvragen stellen *daarover* is daarentegen, volgens het principe waarop Steiner zich hier beroept, niet mogelijk.

Men zou echter kunnen opmerken dat er nog een derde toestand mogelijk is naast (1) het restloze in het spel – of het denken – opgaan en (2) de reflectie daarover achteraf. Namelijk (3) het 'aandachtig of bewust geconcentreerd spelen'. Omdat dit een belangrijke opmerking is die veel kan verduidelijken zullen we hier kort deze drie toestanden preciezer proberen te omschrijven en met elkaar te vergelijken als volgt. De eerste (1) zou dan zijn dat het spel wordt gespeeld en dat de speler daarbij enkel op de *inhoud* ervan gericht is. Bijvoorbeeld zouden dat dan de acties van andere spelers kunnen zijn, de verschillende mogelijkheden om zelf te handelen, de voor het spel relevante toestand van het spelmateriaal, etc. Wie zo speelt, gaat in zekere zin op in het spel. De aandacht is geheel bij datgene, wat *rechtstreeks de inhoud uitmaakt van het spel*. De regels van het spel echter past men gewoon toe, zonder zich daar tijdens het spelen expliciet van bewust te zijn (hetzij omdat het impliciete regels zijn – cf. spelen waarvan de regels nooit expliciet gemaakt zijn, hetzij omdat het regels zijn die men al kent en die daarom impliciet *geworden* zijn). De tweede toestand (2) omschrijven we dan als

het *bewust de regels volgen* of, met andere woorden: de speler is met zijn aandacht bij de regels van het spel en benadert van daaruit de spelinhoud. Hij doet dan moeite om het spel volgens de regels te spelen (en/of om eerlijk te winnen). Iemand die het spel nog moet leren, is op deze tweede manier (3) bij het spel betrokken. Hij behandelt de inhoud van het spel volgens een expliciet besef van de regels. Bij iemand die het spel al langer kent daarentegen vervaagt deze focus op de regels, die wel worden toegepast, maar dan in een soort van 'automatische aandacht' (1). De speler is voornamelijk met zijn aandacht bij de spelinhoud, die natuurlijk steeds wisselend is en – indien het goede spelen zijn – op een niet voorspelbare manier varieert en daarom ook de moeite van het aandachtige 'er bij blijven (opgaan in het spel)' zeker waard is. De regels echter, die niet veranderen, spelen slechts op de achtergrond een rol.

Deze eerste toestand (1) komt dan overeen met wat Steiner zegt over de zelfvergetenheid van het denken in het alledaagse leven: het denken van alledag is in zeer vergaande mate slechts gericht op haar inhoud (het onderwerp waarover wordt nagedacht). De 'regels' echter, de inhoud van het *denkproces* volgens dewelke de denkinhoud denkend wordt gemanipuleerd, blijven daarbij buiten de aandacht. Het denken wordt in dat geval door degene die denkt niet duidelijk gecontroleerd. Anders is het echter met bijvoorbeeld de filosoof, die 'juist' wil denken. Hij zal zeker nadenken over een bepaald onderwerp. Maar zich daarnaast er ook voor inspannen, steeds met zijn aandacht bij de principes te blijven, volgens dewelke hij over zijn onderwerp nadenkt (3). In het ene geval (1) zouden we daarom kunnen spreken van een 'zorgeloos' denken, een denken dat weinig zelfkritisch is (wat natuurlijk niet noodzakelijk impliceert dat een dergelijk denken ook werkelijk 'fout' zou zijn. De naïeve denker kan - zij het dan zonder dat zelfbewust te beseffen - natuurlijk spontaan op een 'correcte' - of de gewenste - manier nadenken). In het andere geval (3) is de denker niet alleen aandachtig gericht op het onderwerp waarover hij denkt en op de inhoud van de gedachten die hij daarover denkt (zijn conclusies), maar ook op de weg, het verloop, de regels volgens dewelke hij tot deze conclusies gekomen is. Hij denkt dan *grondig* over een bepaald onderwerp na, dat wil zeggen: hij benadert zijn onderwerp vanuit een bepaalde denkwijze (regel of denkfiguur) waarop zijn aandacht primair gericht is. Misschien zouden we kunnen zeggen, analoog aan de hierboven gebruikte uitdrukking van het 'aandachtige of bewust geconcentreerde spelen' dat pas in dit tweede geval (3) de denker bewust geconcentreerd of aandachtig denkt (over zijn onderwerp). In het eerste geval (1) ontsnapt er iets aan de aandacht van de denker. In het tweede geval (3) daarentegen omvat de denker met zijn aandacht het gehele bereik van zijn denkproces.

Deze twee toestanden verschillen echter van nog een derde (2). Toegepast op het spel is het deze, waarin degene die speelt zich denkend richt op zijn spel (als het onderwerp van zijn denken). Hij is zich dan niet louter (expliciet) bewust van de regels die zijn spel bepalen/bestemmen, maar poogt nu ook achter de algemene eigenschappen van deze regels zelf te komen. Een voorbeeld kan dit verduidelijken. Men kan zich bewust zijn van een bepaalde regel die men volgt. Men kan beseffen dat wanneer men een bepaalde handeling stelt, daarmee een bepaalde regel wordt gevolgd. Men is zich dan bewust van de aard van het proces, het verloop van deze handeling. Niet enkel van de inhoud (het materiaal dat)/die in het verloop van de handeling een rol speelt. Ook van hoe het materiaal wordt gehanteerd is men zich bewust. Maar dat impliceert nog niet het bewustzijn dat deze regel bijvoorbeeld onrechtvaardig is, of niet eenduidig gedefinieerd, etc. Er is daarom nog een verschil tussen enerzijds zich expliciet bewust te zijn van de manier waarop men speelt (of denkt) en anderzijds daarnaast eveneens te weten, welke consequenties dat in een groter perspectief (bijvoorbeeld in kennistheoretisch opzicht) heeft. Deze reflectie over de algemene eigenschappen van het eigen spel (maar dus mogelijk ook over die van het eigen denkproces, de eigen manier van denken), is nog een derde toestand (2), waarop Steiner zijn lezers vooral wil opmerkzaam maken. En deze kan niet, zoals we hieronder met Steiner nog verder zullen beargumenteren, plaatsvinden *tegelijktijd* met het spel (of het denkproces) zelf. De mens kan zich, terwijl hij hem toepast, *bewust zijn* van de regel die hij volgt (3). De denker (of speler) beseft in dat geval, *terwijl* hij nadenkt (of speelt), *wat* hij doet! Hij heeft dan echter enkel de loutere inhoud van de regel in het bewustzijn, hij onderzoekt niet haar samenhang met andere regels of andere, buiten het bereik van het denken (of het spel) gelegen elementen. De denker volgt zelfbewust regel x (past deze regel toe). Hij weet echter niets *over* regel x (hij kent enkel haar inhoud).

Nog een laatste opmerking zouden we willen toevoegen aan deze uitweiding over de vergelijking van het spel en het denken. Strikt genomen namelijk kan de vergelijking van het spel en het denken, met betrekking tot de hier laatstbesproken toestand (2), niet volgehouden worden. In het alledaagse denken (1) is de denker met zijn aandacht louter bij de inhoud van zijn denken. In het aandachtige, grondige of geconcentreerde denken (3) is hij met zijn aandacht bij deze inhoud betrokken vanuit het bewustzijn van de 'regels' die hij daarbij volgt. In de derde toestand maakt hij echter het alledaagse en/of het aandachtige denken tot voorwerp van zijn denken en gaat hij op zoek naar samenhangen daarvan met andere, buiten zijn denken vallende zaken. Hij denkt dan over zijn denken na, richt zijn denkende aandacht op zijn eigen denken. In het geval van het spel kunnen we dat echter niet analoog formuleren.

De mens kan in zijn spel opgaan zonder (1) of met (2) een expliciete aandacht voor de regels die hij volgt. Maar als hij over de natuur van zijn eigen spel reflecteert, dan *speelt* hij niet meer, maar is hij over zijn spel aan het *denken*. Het spel kan niet op iets anders dan zichzelf gericht zijn. Denkprocessen echter kunnen zowel op een inhoud buiten henzelf gericht zijn als zelf het voorwerp worden van een (zij het daarvan verschillend) denkproces. Op deze manier is nog duidelijker gemaakt wat precies het verschil is tussen (3) het aandachtig bij een bepaalde activiteit aanwezig zijn (zij dit het denken of het spelen van een spel) terwijl men deze activiteit uitvoert en (2) de toestand waarin de mens over een bepaalde door hem al dan niet aandachtig uitgevoerde activiteit *reflecteert*. Toestand (3) kan gelijk welke activiteit zijn begeleid door een bepaalde (omvattende) aandacht. Toestand (2) daarentegen kan alleen maar een denken zijn. (Toestand (1) is eigenlijk toestand (3) maar dan begeleid door een beperktere - of anders gerichte - aandacht.)<sup>76</sup>

Op deze manier zien we wat de onobserveerbaarheid van het actuele denken betekent. De toestand van het aandachtige of bewust geconcentreerde denken (3) is wel mogelijk en houdt ook in dat de denker met zijn aandacht bij zijn *volledige* denkproces aanwezig is. Zij houdt echter desondanks volgens Steiner toch niet de *observatie* van het denken in. De observatie van het eigen denken vindt slechts plaats, wanneer degene die denkt zich afstandelijk verhoudt ten opzichte van zijn eigen denken. Hij moet over zijn eigen denken kunnen reflecteren, dat wil zeggen wezenlijk de aandacht op nog meer kunnen richten dan uitsluitend het onderwerp waarover wordt nagedacht (1) of zelfs het gehele bereik van zijn (actuele) denken (3). Hij moet namelijk de samenhang kunnen overzien van dit denken (denkproces) met andere (al dan niet psychische) gegevens. Daarom is het ook onmogelijk dat in Steiners filosofie de toestand van het aandachtige denken (3) de rol zou overnemen die in feite nu de denkbobservatie (2) daarin speelt, ook al is het wel zo dat Steiner in zijn werk onvoldoende de aandacht vestigt op de mogelijkheid van het aandachtige denken (3). Hij schetst slechts toestand (1) en de reflectie daarover achteraf (2, de denkbobservatie). De mogelijkheid van toestand (3) daarentegen lijkt hij louter als vanzelfsprekend stilzwijgend te vooronderstellen.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Vergelijk voor het motief dat het denken, in tegenstelling tot andere processen en activiteiten, wel op zichzelf gericht kan zijn (zelfreflexief is) en voor Steiners toepassing daarvan ook *DPdF*, p. 37-8.

<sup>77</sup> Zie voor dit onderwerp ook: Muschalle, Michael, *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung*. In dit belangrijke artikel voor de Steiner-interpretatie gaat Muschalle zo ver, de noodzaak te verdedigen van het aandachtige denken (3) als basis voor de denkbobservatie (2). Waarover namelijk zou anders de denkbobservatie moeten reflecteren, indien niet over de bewuste belevenissen die de denker heeft opgedaan aan zijn eigen



Keren we terug tot Steiners argument. In de volgende passage uit *Die Philosophie der Freiheit* brengt hij de onmogelijkheid, tegelijkertijd iets voort te brengen en dit afstandelijk te beschouwen, als volgt onder de aandacht.

Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiss schon das erste Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen lässt es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: "und Gott sahe an alles, was er geschaffen hatte; und siehe da, es war sehr gut." So ist es auch mit unserem Denken. Es muss erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.<sup>78</sup>

Steiner beroept zich op de Bijbel, om zijn algemene principe te illustreren. Maar in feite is dat natuurlijk niet op te vatten als een argument. Het enige wat hij wil zeggen met zijn beroep op de Bijbel is, dat *zelfs* toen dat boek geschreven werd, dit principe reeds bekend was. Met andere woorden: de waarheid ervan springt zo in het oog, dat het nauwelijks beargumenteerd moet worden. Het is een evidentie, die moeilijk ontweken kan worden.

Misschien kunnen we deze evidentie, op het gevaar af daarmee een overbodige uitleg te geven, toch verder expliciet maken. Observatie betekent voor Steiner, zich beschouwelijk tegenover iets plaatsen. Observatie – en daarmee ook de denkobservatie – impliceert dus een zekere *afstand* tussen het beschouwde en de beschouwende (persoonlijkheid), die ook de onafhankelijkheid impliceert van het object ten aanzien van de daarop gerichte interesse. Het is deze onafhankelijkheid die de objectiviteit van het onderzoek garandeert. En de genoemde afstand maakt het mogelijk om *afzonderlijk* de verschillende aspecten van het object te bestuderen. Pas wanneer het beschouwende ik en het beschouwde object verschillend zijn, is het mogelijk om de aandacht te richten op één enkel aspect en alle andere aspecten (voorlopig) niet in de beschouwing op te nemen. Wanneer nu het object wordt voortgebracht door degene die het ook onderzoekt, dan zijn deze afstand en onafhankelijkheid niet aanwezig. Het onderzoek kan dan niet meer objectief zijn en ook analyse en synthese zijn onmogelijk. Dat is nochtans noodzakelijk voor kennis, aangezien kennis bestaat uit oordelen,

---

denken? Dat kan echter alleen maar indien hij, terwijl dit denken word uitgevoerd, daar ook volledig met zijn aandacht op gericht is/was. Pas dan is de mogelijkheid namelijk voorhanden, zich de inhoud van deze beleving ten behoeve van een verdere reflectie (denkobservatie) te herinneren. Wat men niet beleefd heeft, kan men zich namelijk niet herinneren. Zie voor dit onderwerp ook sectie 3.2.1.2 in deze verhandeling.

<sup>78</sup> DPdF, p. 37.

waarin predikaten met subjecten verbonden worden; dat wil zeggen, een denkend tot stand gebrachte synthese van middels analyse verworven aspecten.

Steiner formuleert nog een tweede argument. Het baseert zich ook op de specifieke natuur van de denkobservatie. Als deze namelijk een vorm van denken is, dan impliceert de observatie van het actuele denken een splitsing van het “ik” dat nu niet meer één, maar twee activiteiten te volbrengen heeft:

[...] Ich müsste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein Gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Dass kann ich nicht. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. [...] <sup>79</sup>

Steiner onderzoekt wat de consequentie zou zijn, indien het “ik” zijn eigen actuele denken zou kunnen observeren. Deze consequentie is een splitsing van het “ik”. Enerzijds een “ik”, dat over het verschil tussen kikkers en sprinkhanen zou kunnen nadenken (als voorbeeld van een denkproces), terwijl het *deze* objecten observeert. En anderzijds een “ik”, dat op zijn beurt dit denkproces (over kikkers en sprinkhanen) observerend onderzoekt. Deze splitsing is onmogelijk. De aandacht, die tijdens het denken gericht is op het *onderwerp* waarover wordt nagedacht, kan niet gesplitst worden. Dat is de reden, waarom het denken enkel met behulp van een *numeriek ander* denkproces kan worden onderzocht. Men richt zich dan, in dit tweede denkproces, op de inhoud van de denkbeleving, die ontstaan is als een gevolg van het eerste. Middels herinnering, door het denken van een andere persoon te onderzoeken (*Würzburger Schule*)<sup>80</sup> of door zich te richten op een gefingeerd denkproces, kan het denken daarom wel worden geobserveerd.<sup>81</sup> De onderzoeker plaatst dan eerst een bepaald denkproces in het midden en richt zich dan, middels een ander denkproces, daarop.

De onmogelijkheid, het actuele denken te observeren, genereert een spanning in de filosofie van Rudolf Steiner. Als hier Steiner de eerder negatief te noemen uitspraak doet, dat het denken eigenlijk in de zeer strikte zin van het woord zichzelf niet kan leren kennen, dan zal onder Gevolg II in de volgende sectie de stelling besproken worden, dat nochtans *het verloop van het denken* ons wel onmiddellijk en direct bekend is tegelijk met de uitvoering ervan. Het is deze spanning, die er wellicht ook voor gezorgd heeft, dat in de literatuur over

---

<sup>79</sup> DPdF, p. 33.

<sup>80</sup> Zie sectie 5.2.1.5.1.

<sup>81</sup> Vergelijk ook: DPdF, p. 33.

dit onderwerp zoveel verschillende interpretaties zijn opgedoken; met alle mogelijke verwarring vandien. De onobserveerbaarheid van het actuele denken lijkt de ambities te ondergraven die Steiner met zijn filosofie heeft en die hij baseert op punten zoals bijvoorbeeld de transparante klaarheid volgens Steiner van het denkverloop. Ons inziens is het Michael Muschalle voor het eerste gelukt, deze verwarring expliciet op te lossen en dit door zich juist te focussen op het belang van het hierboven uitgelegde en door hem zo genoemde 'splittingsargument (*Spaltungsargument*)'.<sup>82</sup> Hij toont dat de consequenties voor het epistemische statuut van Steiners methode van zelfobservatie daardoor niet negatief hoeven te zijn, zoals zijn tegenstanders menen.<sup>83</sup> De observatie van het denken levert echt zekere kennis over het denken. In sectie 3.2.2 bespreken deze discussie.

### 3.2.1.3. Gevolg II: De doorzichtige klaarheid (transparantie) van het denkverloop

Een ander zeer belangrijk gevolg van de afhankelijkheid van het denken van het zelf, is de doorzichtige klaarheid van het denkverloop. Steiner argumenteert, dat *omdat* de mens het denken zelf voortbrengt, het *verloop* van dit denken hem ook 'onmiddellijker en intiemer' bekend is 'dan elk ander proces van de wereld'.<sup>84</sup> Op verschillende plaatsen in zijn werk onderstreept hij dat voor de mens de *wetmatige samenhang*<sup>85</sup> van zijn eigen gedachten hem

---

<sup>82</sup> Door zich enkel op *teksten* van Steiner *zelf* te beroepen en - zo veel mogelijk los van eigen inbreng – op die manier een *filologisch verantwoorde tekstimmanente* interpretatie van Steiners filosofie te ontwikkelen, geeft deze eminente interpretator van Steiner de geïnteresseerde lezer een werk in de hand dat zeer vruchtbaar is, ook voor elke eventuele alternatieve interpretatie van Steiners filosofie. We zullen hier niet argumenteren waarom Michael Muschalle Steiner volgens ons het beste én correct begrepen heeft. Dat zou een te ingewikkelde zaak worden en bovendien overbodig, omdat Muschalle in zijn werk zich zeer uitgebreid met zijn opposanten inlaat, zodat de discussie eigenlijk *daar* voor de lezer op inzichtelijke wijze reeds is gepresenteerd. Voor ons is Muschalle daarentegen vooral een verhelderend hulpmiddel bij onze poging om Steiner inzichtelijk weer te geven.

<sup>83</sup> Zie bijvoorbeeld het werk van Witzmann. Deze interpreteert de onobserveerbaarheid van het denken als de onbewustheid daarvan en vraagt zich vervolgens vertwijfeld af, hoe de mens zich onbewuste processen tot herinnering kan maken. Muschalle daarentegen interpreteert Steiner op dit punt anders: terwijl de mens nadenkt, is deze zich van zijn denkproces ten eerste bewust, hij heeft er belevingen van. Alleen: doorgaans zijn wij niet in deze belevingen geïnteresseerd, maar slechts in het onderwerp waarover we nadenken en de *uitkomst* van ons denkproces. De denkobservatie is een denken waarin deze hooglijk bewust ervaren beleving bij uitzondering wel tot onderzoeksobject wordt gemaakt.

<sup>84</sup> DPdF, p. 34.

<sup>85</sup> Over het begrip 'wetmatige samenhang' bij Steiner, kan nog het volgende worden gezegd. De inhoud daarvan beperkt zich zeker niet tot de *logische* samenhang van gedachten, ook al zijn logische samenhangen volgens Steiner ook 'wetmatig'. Voor Steiner zijn er echter niet enkel direct inzichtelijke *formele* samenhangen tussen begripsinhouden mogelijk, maar

onmiddellijk bekend is; dit in tegenstelling tot de wetmatige samenhang van andere belevingsinhouden, die de mens tot voorwerp van observatie kan maken (inhouden van zintuiglijke aard, emoties, voorstellingsinhouden, etc.). De mens merkt in de denkobservatie op dat het resultaat van de denkactiviteit voor hem steeds *direct* en *met zekerheid* beoordeelbaar is. Wat hij precies heeft tot stand gebracht en waarom dit het geval was, kan hij zeggen onafhankelijk van bijkomende belevingselementen *buiten* de beleving van het denken, die hem het criterium zouden moeten geven, van waaruit het denken te beoordelen is. Integendeel: de denkbeleving kan in de denkobservatie beoordeeld worden louter op basis van zichzelf.

Was in den übrigen Beobachtungssphären nur auf mittelbare Weise gefunden werden kann: der sachlich-entsprechende Zusammenhang und das Verhältnis der einzelnen gegenstände, das wissen wir beim Denken auf ganz unmittelbare Weise. Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weiss ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den *Begriff* Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiss ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar, und zwar durch sie selbst.<sup>86</sup>

Voor Steiner is het zo, dat eenmaal twee begrippen de mens gegeven zijn, deze laatste uit de inhoud van deze begrippen *alleen* hun samenhang kan bepalen. *Andere* elementen dan deze inhoud(en) zijn niet nodig om tot een bevredigend verstaan van deze samenhang(en) te komen. Het is dus voldoende, de inhoud van de uitgangsbegrippen te kennen om ook de rest van de begonnen gedachtegang te doorschouwen. Omdat de denkende mens eigenlijk zonder noemenswaardige inhoudelijke beperkingen<sup>87</sup> de inhoud van zijn begrippen *stipuleert*, is het

---

eveneens direct inzichtelijke samenhangen tussen begrippen met als inhoud een kwaliteit. Het formele (logische) aspect van gedachtengangen is daarvan doorgaans slechts een fragment (tenminste indien de gedachtegang zich niet beperkt tot het puur – geabstraheerd – logische). Als voorbeeld van een denken dat tegelijkertijd niet gaat over een wiskundig (kwantitatief) onderwerp maar toch exact van aard is, beschouwt Steiner paradigmatisch het denken dat aan het werk is in Goethes plantenmorfologie en in diens kleurenleer. Goethe 'mathematiseert' met kleuren, ook al poogt hij het wezen van de kleuren zeker niet te reduceren tot de inhoud van wiskundige objecten (zoals Newton). Zijn denken over de kleuren beschouwt Steiner als even exact – helder en trefzeker – als het wiskundige denken.

<sup>86</sup> DPdF, p. 34.

<sup>87</sup> Ook al brengt Steiner in *W&W* vooral het *logische* denken ter sprake, toch is hij niet van mening dat enkel het denken van de logica dit kenmerk van transparantie draagt. In de

ook blijvend mogelijk om het inzicht te behouden in het verloop van het denkproces. De mens weet steeds, waarom hij bepaalde begrippen inzet en ook, wat de reden is waarom hij hen met elkaar verbindt.

Deze eigenschap van het denken is vrij bekend. Zij is ook een uitleg voor de zekerheid die het logische en wiskundige denken bieden. Dat leidt ons tot de volgende kanttekening. Verschuift Steiner hier niet van onderwerp? Want beloofd was dat het denken geanalyseerd zou worden dat in de natuurwetenschappen werkzaam is. Nu echter lijkt Steiner zich te beperken tot het uitwerken van een eigenschap die enkel lijkt toe te komen aan een denken dat verloopt *in* door het subject zelf geproduceerde begrippen. Wat zo buiten beschouwing lijkt te worden gelaten is het natuurwetenschappelijke denken: dit doet immers een beroep op 'begrippen' of inhouden die onafhankelijk van het "ik" (zintuiglijk) gegeven zijn. Door zich te beperken tot een onderzoek van wat wij hier het 'denken-in-begrippen' zouden willen noemen, lijkt Steiner toch voorbij te gaan aan de vaak frustrerende opaciteit eigen aan het hier zo genoemde 'denken-over-objecten'! Het natuurwetenschappelijke denken lijkt namelijk over realiteiten (inhouden) te gaan, die niet door het "ik" worden doorschouwd. Precies dat is natuurlijk ook het kennistheoretische probleem!

We naderen met deze kanttekening de kern van Steiners 'objectief idealisme', zijn kennistheoretische positie die we op het einde van dit hoofdstuk kort zullen schetsen. Zij houdt in dat Steiner meent toe te kunnen komen met het denken-in-begrippen, ook daar waar het gaat om natuurwetenschappelijke kennis gewonnen door een denken-over-objecten; objecten (inhouden) die voor de mens overigens vaak onvolledig en raadselachtig genoeg zijn. Hieronder zullen we, met de door Steiner aan het denken ontdekte eigenschap, die overeenkomt met wat Brentano de intentionaliteit van het denken noemt, deze bespreking van Steiners kennistheoretische positie, zijn visie op het denken-over-objecten, voorbereiden. Het is namelijk deze eigenschap die aanleiding geeft voor een bespreking van de band die er wellicht heerst tussen het denken van de mens en een mogelijk objectieve, onafhankelijk van de mens bestaande, werkelijkheid.

---

logica zijn het inhouden over de formele eigenschappen van zinnen (proposities) die ter discussie staan. Het is echter typisch voor Steiner, te verdedigen dat ook denkprocessen, die verlopen in termen van begrippen met een kwalitatieve inhoud, op de hier beschreven manier transparant kunnen zijn.

### 3.2.1.4. De intentionaliteit van het denken

Een andere vraag dan de vraag naar de (on)observeerbaarheid van het actuele denken is de vraag waarom eigenlijk de denkbobservatie zo weinig voorkomt. Hoewel Steiner de denkbobservatie zeker mogelijk acht, noemt hij haar toch een 'uitzonderingstoestand (*eine Art Ausnahmezustand*)' die zich in het alledaagse leven niet vanzelfsprekend voordoet.<sup>88</sup> Het denken is geneigd zich te onttrekken aan onze alledaagse aandacht. De reden hiervoor is de intentionaliteit van het denken. Het denken, als psychisch fenomeen, is altijd *op iets anders dan zichzelf gericht, waarnaar de interesse van degene die nadenkt ook uitgaat*. Terwijl wij nadenken, zijn wij doorgaans niet geïnteresseerd in het proces van ons eigen denken. We denken *over de dingen* na. Het verloop van dit denken is voor ons transparant en klaar. Deze doorzichtige klaarheid van het denken *belev*en we echter enkel, we zijn er ons niet *expliciet* (als van een objectief, wetenschappelijk vastgesteld feit) van bewust. We zijn geïnteresseerd in het *onderwerp* waarover we nadenken en wensen de *uitkomst* te kennen van ons denkproces. Op dat moment echter wordt het denken zelf vergeten, de aard van het denken wordt dus niet gethematiseerd, wat er echter volgens Steiner de oorzaak van is dat de mens er niet toe komt om de aard, oorsprong en (mogelijke) reikwijdte van zijn kennen te achterhalen.

Natuurlijk moet het bovenstaande wel worden gekwalificeerd. Het is niet zo dat de mens in het alledaagse leven *helemaal* geen weet heeft van de aanwezigheid en aard van het denken. Indien de mens op de achtergrond steeds wel beseft, dat hij nadenkt of een aspect van zijn denken, omwille van welke reden dan ook, ter discussie stelt, dan is dat natuurlijk het gevolg van een wellicht zeer rudimentaire vorm van denkbobservatie die echter als zodanig misschien niet wordt herkend. Maar het is desondanks toch uitzonderlijk (ook doorheen de geschiedenis van de wetenschappen), wanneer deze zelfobservatie systematisch wordt ingezet.

Brentano is de eerste moderne filosoof die op de intentionaliteit van het denken (en, in het algemeen, van *alle* psychische fenomenen) heeft gewezen. Deze ontdekking verwoordt hij als volgt:

Jedes Psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scolastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obgleich nicht mit ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung

---

<sup>88</sup> “[...] Während das Beobachten der Gegenstände und Vorgänge und das Denken darüber ganz alltägliche, mein fortlaufendes Leben ausfüllende Zustände sind, ist die Beobachtung des Denkens eine Art Ausnahmezustand. [...]” *DPdF*, p. 31.

auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worauf hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obgleich nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. [...]

Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.<sup>89</sup>

Brentano stelt hier dat elk psychisch fenomeen gedefinieerd kan worden met behulp van de eigenschap die hij 'intentionaliteit' noemt. Deze houdt in dat alle psychische fenomenen gericht zijn op 'iets'. Daarbij hoeft dit 'iets' niet per se een 'realiteit' te zijn, zoals Brentano zich uitdrukt; dat wil zeggen: psychische fenomenen kunnen ook gericht zijn op in het alledaagse leven als niet-reëel beleefde inhouden; zoals bijvoorbeeld een eenhoorn (die namelijk niet bestaat) of het branden van de gordijnen in mijn kamer indien ik mij deze brand louter voorstel (fantaseer). 'In' het mentale fenomeen existeert daarmee steeds nog iets anders en dat is de inhoud – in de meest ruime zin van het woord – waarop dit fenomeen gericht is. Dit impliceert voor Brentano ook dat beide strikt onderscheiden worden: de inhouden waarop de mens psychisch gericht is mogen niet gelijkgesteld worden met deze psychische gerichtheid zelf. De voorbeelden die Brentano in dit verband geeft, spreken daarbij voor zich: het liefhebben is iets anders dan het geliefde wezen, ook wanneer dit wezen louter wordt voorgesteld. Hetzelfde geldt analoog voor de haat, het oordelen, het begeren, etc. Steeds moet het onderscheid gemaakt worden tussen de psychische activiteit zelf en de inhoud, die daarin volgens Brentano 'in-existeert'.

De vraag is dan wat de natuur is van dit in-existeren. Wat is precies de natuur en het metafysische statuut van de inhouden waarop de mens zich op een psychische wijze betreft. Voor Brentano is het dan ook allerminst eenduidig *hoe* in de verschillende mentale akten de mens op de inhouden daarvan is gericht. Op die manier probeert Brentano ook een classificatie op te stellen binnen het gebied van de psychische fenomenen, die dan elk tot een bepaalde categorie behoren, afhankelijk van de specifieke aard van hun intentionaliteit. Is bijvoorbeeld de intentionele gerichtheid die in het *fantaseren* een rol speelt (bijvoorbeeld het fantaseren van een olifant in de kamer) een *andere soort* van (intentionele) gerichtheid dan die van het werkelijke zien (van een olifant; bijvoorbeeld in het circus)? Op deze wijze zou

---

<sup>89</sup> Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I, p. 124 f.

Brentano dan ook het denken kunnen onderscheiden van alle mogelijke andere psychische objecten (akten). In elk geval Steiner heeft dan wel een voorstel. Het denken is die activiteit, waarbij inhouden die restloos door het “ik” zelf zijn voortgebracht, *toegevoegd* worden aan anderszins gegeven inhouden; waarbij deze laatste inhouden niet noodzakelijk door het “ik” als zijn eigen ‘product’ moeten worden beleefd. Dit heeft echter een consequentie. In het denken, opgevat geheel in het algemeen, functioneren dus twee soorten van inhouden. Namelijk (1) datgene *waarover* het denkproces gaat; inhouden dus die niet geheel uit de wezenheid van het “ik” dienen te vloeien, maar ook onafhankelijk daarvan het “ik” gegeven zijn en (2) datgene *wat* in het denken *over* deze in (1) genoemde inhouden denkt. Daarbij *kunnen* deze in (1) genoemde inhouden natuurlijk op hun beurt ook wel inhouden zijn die het “ik” restloos zelf heeft voortgebracht. Maar dat is dus zeker niet noodzakelijk zo; in elk geval beleven wij doorgaans bijvoorbeeld ons zintuiglijk gegeven inhouden niet als geheel door ons doorschouwd/geproduceerd. Precies daarom juist trachten we door nadenken hun wezen te achterhalen, ook al veroorzaakt de hier gesignaleerde opaciteit van deze inhouden voor het epistemische statuut van dit nadenken wel de nodige onzekerheid.

Brentano heeft er zijn leven lang mee geworsteld, achter het ontologische statuut te komen van de door hem zo genoemde in-existerende objecten. Deze discussie is niet eenvoudig. Hier zij in elk geval opgemerkt (met behulp van Steiner) dat in het denken in elk geval *twee* kandidaten lijken te bestaan voor Brentano’s in-existerend object. Twee soorten van inhouden en een denken dat voorlopig enkel dan nog maar zekerheid lijkt te bieden wanneer de inhouden waarover het nadenkt *ook* het product zijn van een denken en dus niet onafhankelijk van het denkende subject zijn gegeven. Daarmee is wel het verschil tussen a-priorisch en a-posteriorisch denken in termen van Steiners filosofie hier geschetst, een verklaring van het a-posteriorisch denken (denken-over-objecten) echter nog niet met behulp van Steiner ontwikkeld. In elk geval, de merkwaardige eigenschap van denkprocessen, *over iets* te kunnen gaan, iets anders bovendien dan zichzelf, is hier wel gesignaleerd. In sectie 3.5 zullen we, zij het kort, Steiners oplossing voor het denken-over-objecten, het *echte* natuurwetenschappelijke denken, pogen te beschrijven.

#### 3.2.1.5. Het intuïtieve karakter van het denken

Het “ik” is in het denken niet alleen (aandachtig) gericht op inhouden die het beleeft als gegeven onafhankelijk van zichzelf, maar het voegt aan deze inhouden ook andere inhouden



toe die het wel op de ene of de andere manier beleeft als zelf voortgebracht. Deze inhouden benoemt Steiner met de term 'begrippen en ideeën (*Begriffe und Ideen*)' en soms gebruikt hij om hen aan te geven ook de term 'gedachten'. In het denken worden aan datgene waarover wordt nagedacht door degene die denkt gedachten toegevoegd.<sup>90</sup>

Deze gedachten hebben een inhoud, die niet gereduceerd kan worden tot de inhouden die het "ik" beleeft als gegeven onafhankelijk van hem zelf (zintuiglijke data, gevoelsinhouden, enz.). Steiner argumenteert dat dit blijkt uit het feit dat de mens zich zijn begrippen slechts moeizaam ontwikkelt, de inhoud ervan niet eenvoudig uit zijn observaties haalt, maar tijd nodig heeft om deze, weliswaar naar aanleiding van zijn observaties, zelf te produceren. Hij vat, met andere woorden, deze inhouden 'intuïtief'. Dat wil zeggen: Hij neemt hen op een geestelijke wijze waar, die tegelijkertijd een geheel na-scheppen ervan is. Het 'zichtbaar' (of bewust) maken van begripsinhouden, is daarom een creatief proces.

Der Begriff kann nicht aus der Beobachtung gewonnen werden. Das geht schon aus dem Umstande hervor, das der heranwachsende Mensch sich langsam und allmählich erst die Begriffe zu den Gegenständen bildet, die ihn umgeben. Die Begriffe werden zu der Beobachtung hinzugefügt.<sup>91</sup>

Indien de mens zijn begripsinhouden uit de observatie zou afleiden, dan zou hij niet zo veel moeite hebben met de productie van zijn begrippen. De ontwikkeling van de mens toont echter duidelijk dat denken een in de tijd verlopend proces is dat bovendien *geen gelijke tred houdt* met de aanvoer van hem door observatie gegeven, raadselachtig (namelijk met het oog op een verklaring onbevredigend) materiaal. Voor Steiner is daarom het denken een activiteit, met gedeeltelijk ook een *eigen* inhoud. Empirist in de zin van de logische positivisten, die de begripsinhouden pogen te reduceren tot zintuiglijk gegeven data, is Steiner daarom dus niet. Hij noemt zich echter empirist in die zin, dat denkinhouden volgens hem niet louter door het subject *geconstrueerd* zijn (waardoor ook elk individu zijn eigen, voor anderen ondoorschouwbaar, begripsinhouden zou produceren), maar ook objectief deeluitmaken van de grotendeels onafhankelijk van het subject bestaande werkelijkheid. Begrippen zijn voor hun bestaan afhankelijk van het subject (en in die zin ook radicaal psychisch van aard). Met

---

<sup>90</sup> Waarbij het onderwerp waarover wordt nagedacht natuurlijk net zo goed de inhoud van – eerder geproduceerde – gedachten kan zijn. We spreken dan over het 'reine denken'. De wiskunde bijvoorbeeld – of de theoretische fysica of de logica – zijn vormen van rein denken.

<sup>91</sup> *DPdF*, p. 44.

zijn intuïtiebegrip bekennt Steiner zich daarom dus ook niet tot een platonistisch realisme ten aanzien van de begrippen. De inhouden die de mens vat *in de vorm van* begrippen zijn dit echter wel. De (wetmatige, begrippelijke) samenhangen tussen dingen (relaties) zijn evenzeer deel van de werkelijkheid als deze dingen (als inhoud van de observatie) zelf. Die inhouden die door het denken intuïtief de mens gegeven worden en die inhouden die hij zich door observatie eigenmaakt, vormen een geheel, dat volgens Steiner pas de werkelijkheid vormt. Steiner aanvaardt niet de reductie van de werkelijkheid tot het zintuiglijk gegeven materiaal. Voor hem zijn ook de begripsinhouden deel van de werkelijkheid.

Steiners argument voor deze laatste stelling is vernuftig en verloopt als volgt. Daarbij gebruiken we een voorbeeld. Middels intuïtie is het mogelijk zich de gedachte te vormen van bijvoorbeeld een piepend poortje. Het is dan op basis van de inhoud van deze gedachte alleen dat men vervolgens kan bedenken dat piepende poortjes voor dieven wel eens een probleem zouden kunnen vormen. Het verband wordt hier direct inzichtelijk: als denker weet men direct, op basis van de inhoud die men kan geven aan de begrippen 'piepend poortje', 'dief', 'probleem' etc. op welke samenhang precies het laatste hier gegeven oordeel uit het voorbeeld doelt. Het is niet nodig voor dit inzicht om iets anders bij het gedachteproces te betrekken dan de inhoud van deze begrippen alleen, die op hun beurt *inhoudelijk* weer verschillen van welke inhoud tot mijn subject behorend dan ook (zoals bijvoorbeeld de inhoud van mijn vooroordelen). Dit feit hebben we in sectie 3.2.1.3 gezien. Het is er voor verantwoordelijk dat we in het denken een weerstand ervaren, een soort kloof tussen onze subjectiviteit en het denkverloop. Onze subjectiviteit richt zich naar wensen en verlangens, wensen en verlangens met een eigen inhoud, inhouden die echter duidelijk *niet gebruikt worden* in het denkverloop. Hoe graag we ook zouden willen (als dief) dat piepende poortjes onder omstandigheden *geen* opvallend lawaai maken, toch doen ze dat wel en dat kan direct worden afgeleid uit de begrippen 'piepend poortje' en de omstandigheden waarin we ons de mogelijke poging tot diefstal (inbraak) voorstellen. Steiner schrijft daarover in *Grundlinien...*:

Wir produzieren einen Gedankeninhalt durchaus nicht so, dass wir in dieser Produktion bestimmten, welche verbindungen unsere Gedanken einzugehen haben. Wir geben nur der Gelegenheitsursache her, dass sich der Gedankeninhalt *seiner eigenen Natur gemäss* entfalten kann. Wir fassen den Gedanken *a* und den Gedanken *b* und geben denselben Gelegenheit, in eine gesetzmässige Verbindung einzugehen, indem wir sie miteinander in Wechselwirkung bringen. Nicht unsere subjektive Organisation ist es, die diesen Zusammenhang von *a* und *b* in einer gewissen Weise *bestimmt*, sondern der Inhalt von

*a* und *b* selbst ist das *allein Bestimmende*. Dass sich *a* zu *b* gerade in einer Bestimmten Weise verhält und nicht anders, darauf haben wir nicht den mindesten Einfluss. *Unser Geist vollzieht die Zusammensetzung der Gedankenmassen nur nach Massgabe ihres Inhaltes.*<sup>92</sup>

Steiner redeneert daarmee op basis van drie observaties. Ten eerste de observatie, dat wij denken louter op basis van de gedachte-inhouden waarop wij denkend gericht zijn alleen. Ten tweede de observatie, dat het zichtbaar maken en in verbinding brengen met elkaar van deze inhouden gebeurt door het denkende subject (degene die denkt zelf). Ten derde de observatie van een spanning tussen de subjectieve willekeur en datgene wat als het resultaat gedacht *moet* worden van de gedachte-inhouden en de vraagstelling zelf waarnaar men zich denkend richt. Het is deze duidelijk merkbare spanning, die Steiner er toe brengt te stellen, dat voor het *bestaan* van het denken (een denkproces), het zelf van de mens inderdaad essentieel is; maar niet voor het concrete *verloop* daarvan, dat afhangt van de gedachte-inhouden en de gestelde opgave *alleen*.

Dit stelt ons in staat, het karakter van de intuïtie nog scherper te stellen. Intuïtie definieert Steiner als de vorm, waarin bepaalde inhouden *voor het eerst (zunächst)* worden gevat. Het resultaat van dit ‘vatten’ zijn de gedachten. Deze bestaan enkel in het menselijke innerlijk. Gedachten zijn inhouden die op een bepaalde manier zijn afgebakend en die een zelfstandige, niet tot andere elementen van het zielenleven reduceerbare, inhoud hebben. Nochtans stelt Steiner ook duidelijk, dat de mens de inhoud van zijn gedachten, hoewel hij deze misschien wel zelf scheidt, toch niet *uit zichzelf* scheidt. De gedachte als deel van het psychische leven is zeker een product van de menselijke geest. De *inhoud* van de gedachte, die intuïtief door de geest wordt vastgehouden, is dat daarentegen niet. Steiner argumenteert dat dit een rechtstreeks gevolg is van zijn hierboven behandelde stelling, dat gedachteverbindingen *niet* subjectief van aard zijn.

Man könnte vom subjektivistische Standpunkte aus noch etwas einwenden. Wenn schon der gesetzliche Zusammenhang der Gedankenmassen von uns nicht nach Massgabe unserer Organisation vollzogen wird [cfr. De hierboven genoemde ‘spanning’ tussen onze subjectieve willekeur en de aanwijzingen die in de gedachteninhouden over hun verbanden zelf liggen, MF], sondern von ihrem Inhalte abhängt, so könnte doch eben dieser Inhalt ein

---

<sup>92</sup> DPdF, p. 49.

rein subjectives Produkt, eine blossе Qualität unseres Geistes sein; so dass wir nur Elemente verbinden würden, die wir erst selbst erzeugten. Dann wäre unsere Gedankenwelt nicht minder ein subjectiver Schein. Dieser Einwand ist aber ganz leicht zu begegnen. Wir würden nämlich, wenn er begründet wäre, den Inhalt unseres Denkens nach Gesetzen verknüpfen, von denen wir wahrhaftig nicht wüsten, wo sie herkommen. Wenn dieselben nicht aus unserer Subjektivität entspringen, was wir vorhin doch in Abrede stellten und jetzt als abgetan betrachten können, was soll uns denn Verknüpfungsgesetze für einen Inhalt liefern, den wir selbst erzeugen?<sup>93</sup>

Steiner wil aantonen dat ook onze gedachte-inhouden, naast de gedachteverbindingen, niet uit de menselijke subjectiviteit afkomstig zijn. Eigenlijk is dit een argument voor de stelling, dat middels intuïtie de gedachte-inhouden niet door de menselijke geest worden geproduceerd maar enkel in de vorm van gedachten middels de intuïtief verlopende activiteit van het denken in de menselijke beleving door deze zelf worden *zichtbaar (bewust) gemaakt*. Gedachten worden geproduceerd, gedachte-inhouden, middels deze productie, enkel zichtbaar gemaakt. Zij staan bovendien op zichzelf en komen niet uit de menselijke geest. Want stel dat dit zo was. Dan zijn de gedachte-inhouden eenvoudig een deel van de menselijke geest (organisatie), wellicht zoals Kant zich dat voorstelde met betrekking tot de menselijke categorieën van het verstand. Dit leidt echter tot de conclusie dat we niet zouden weten waar de wetmatigheden vandaan komen, volgens dewelke de mens denkend zijn begrippen met elkaar verbindt (of in verband brengt). Dit is echter in strijd met de ervaring dat deze wetten worden afgeleid uit de inhoud van de gedachten zelf. Volgens de denkobservatie weten we dus *wel*, waar de wetten vandaan komen die ons denken regelen. De vooronderstelling leidt dus tot een absurde conclusie (contradictie). Daarbij volgt de genoemde conclusie als volgt uit de gestelde aanname. Wat zijn de mogelijke kandidaten, waaruit de wetten die het denken regelen, door degene die denkt, zouden kunnen worden afgeleid? Ofwel onze subjectiviteit, ofwel de objectieve inhoud van onze gedachten. Indien echter de vooronderstelling, namelijk dat onze gedachte-inhouden subjectief van oorsprong zijn, geldt, dan is de inhoud van onze gedachten niet objectief en blijft als mogelijke kandidaat enkel nog onze subjectiviteit over. Dit botst echter weer met de observatie dat er een spanning is tussen de subjectieve willekeur van degene die denkt en het wetmatige verloop van zijn denken. Zodat, indien we dit wetmatige verloop niet mogen afleiden uit de gedachte-inhouden zelf, het niet duidelijk is

---

<sup>93</sup> DPdF, p. 50.

waar we dit verloop dan wel uit zouden moeten(, mogen of kunnen) halen. Voor Steiner staat daarmee vast dat het denken een inhoud heeft die 'op zichzelf berust' in plaats van afhankelijk te zijn van het denkende subject. Voor haar verschijnen is zij dat wel. Het subject richt zich echter daarbij, vanuit zichzelf, naar de objectieve inhoud van de idee. Het denken is daarom voor Steiner in zekere zin een subject- en objectonafhankelijke, soevereine kwaliteit.

### 3.2.1.5.1. Karl Bühler, Gottlob Frege en Steiner

De intuïtief gegeven gedachte-inhouden vormen daarmee een rijk op zich in de menselijke psyche. Dit rijk toont de volgende kenmerken. Het reveleert (1) een zelfstandige inhoud die bovendien (2) objectief is en ook objectief in zichzelf samenhangend is. Tot het eerste kenmerk is naast Steiner ook Bühler middels heel concreet onderzoek en een sluitende argumentatie gekomen. Hij merkt het op en werpt daarmee een steen in de empiristisch-positivistische traditie die de denkinhouden wenst af te leiden uit aan de mens zintuiglijk gegeven materiaal (reductionisme, nominalisme). Frege accepteert vooral het tweede kenmerk van de gedachte-inhouden, waaruit hij echter de conclusie trekt dat gedachten dus moeten bestaan *buiten* de menselijke geest. Deze laatste 'vat' hen enkel (maar produceert hen niet, zoals Steiner stelt). Op die manier vormen de onderzoeken van Bühler een aanvulling op Steiners argumentatie en blijkt Frege een interessante discussiepartner voor hem aangezien beide een uitgangspunt delen maar een conclusie van elkaar verschillen. In volgorde bespreken we hier de argumentatie en het onderzoek van deze beide baanbrekende onderzoekers (Frege is in het denken geïnteresseerd vanuit de logica, Bühler vanuit denkpsychologisch standpunt).

#### Bühler

Ook Bühler kent, wat wij 'Steiners mentale kaart' zullen noemen.<sup>94</sup> Hij komt daartoe op basis van empirisch gevoerde denkpsychologische observaties ten aanzien van zeer concrete denkprocessen. Bühler wil denkprocessen uitlokken, hen beschrijven en vervolgens op zoek gaan naar algemeen weerkerende eigenschappen in de denkbeschrijving. Daartoe legt hij in

---

<sup>94</sup> Vergelijk sectie 4.2.

het denken reeds ervaren proefpersonen (*Versuchspersonen, Vp.*) vragen voor, die stammen uit hun interesseveld en die voor deze proefpersonen desondanks toch slechts met enige moeite op te lossen zijn. Wat vooral belangrijk is: de proefpersonen zullen voor de oplossing gebruik moeten maken van gedachten, die zij anders (eerder) nog nooit gehad hebben. Het gaat dus om vragen die voor deze proefpersonen tegelijkertijd interessant, moeilijk en *nieuw* zijn. Een ideale biotoop om denkprocessen te genereren. Deze vragen (door Bühler ook wel 'opgaven (*Aufgaben*)' genoemd) worden luidop voorgelezen, waarna de proefpersoon er denkend mee aan de slag gaat. Verder zijn de vragen zo opgesteld dat een antwoord slechts 'ja' of 'neen' kan zijn. Meent de proefpersoon de vraag te hebben opgelost, dan geeft een 'ja' of een 'neen' dus het einde aan van het denkproces. Vervolgens vraagt de experimentator de proefpersonen niet naar een motivatie voor hun antwoord, maar naar de belevingen die zij hebben opgedaan tijdens het denkproces. Deze belevingen (of enkele aspecten ervan) zoeken de proefpersonen, in eigen woorden (begrippen), zelf weer te geven (te beschrijven). Het zijn dergelijke beschrijvingen die Bühler tenslotte als zijn empirische onderzoeksmateriaal, als de basis voor zijn onderzoek neemt. Hij gaat op zoek naar regelmatig weerkerende kenmerken in al deze belevingen en poogt op die manier *in het algemeen* de vraag te beantwoorden: 'Wat beleven wij, wanneer we denken?'

Michael Muschalle merkt op dat met dit soort van onderzoeken Bühler eigenlijk aan '*Intuitionsforschung*' doet, dat wil zeggen: onderzoek naar precies datgene wat Steiner verstaat onder de term 'intuïtie': De vorm waarin gedachte-inhouden *voor het eerst (zunächst)* voor het bewustzijn optreden.<sup>95</sup> Indien de proefpersonen immers verplicht worden om gedachteprocessen op gang te brengen met een inhoud die zij nog nooit eerder hebben gedacht, dan impliceert dit dat het hier over gedachten en gedachteverbindingen zal gaan die deze proefpersonen *voor het eerst* denken. Algemene kenmerken van deze soort van gedachten zijn dan tegelijkertijd eveneens ook algemene kenmerken van datgene wat Steiner 'intuïtie' noemt. Niet alleen Bühlers methode (die van de retrospectieve introspectie, *Selbstbeobachtung*), maar ook het onderwerp dat hij onderzoekt sluiten dus nauw aan bij het werk van Steiner. Bovendien vertonen Bühlers resultaten een opmerkelijke continuïteit met die van Steiner. Want ofwel komen zij met dingen, die ook Steiner zegt overeen, ofwel kan men hen als een aanvulling daarop beschouwen, aangezien zij volgens dezelfde methode gewonnen zijn en de resultaten van Steiner niet weerspreken.

Op de geschetste wijze komt om te beginnen ook Bühler tot een soort van 'mentale kaart':

---

<sup>95</sup> DPdF, p. 72.

Wenn wir alles zusammennehmen, was die Vp. Uns berichtet haben, so heben sich von den übrigen als eine leicht charakterisierbare Gruppe von Erlebnisstücken die sinnlichen Vorstellungen ab, seien es nun Sachvorstellungen oder Wortvorstellungen, auf optischem, akustischem oder sensomotorischem Gebiete. Auch die vorgestellte "Fläche vor mir", das Raumbewusstsein und die symbolischen Richtungsänderungen innerhalb desselben, die Besonders mit dem Denkfortschritt in Beziehung zu stehen scheinen, lassen sich ihnen als sinnliche Bewusstseinsglieder anreihen. Dann finden wir Gefühle und jene eigentümlichen mehr zuständlichen Erlebnisstrecken, die als Zweifeln, Erstaunen, Besinnen, Abwarten, Hinstarren auf eine Leere usw. Beschrieben werden und für die man den von *Marbe* geprägten Terminus Bewusstseinslagen als vorläufige Bezeichnung beibehalten kann. Es ist nichts anderes als ein Bewusstsein von dem Denkprozess und besonders den Wendepunkten dieses Prozesses im Erleben selbst, das in ihnen zum Ausdruck kommt.

Aber dass ist nicht alles. Die wichtigsten Erlebnisstücke sind etwas, was durch all die Kategorien, wodurch diese Gebilde bestimmt werden können, gar nicht getroffen wird (man siehe einstweilen einmal von den Bewusstseinslagen, die eine Sonderdarstellung einnehmen, ab); etwas was vor allem keine sinnliche Qualität, keine sinnliche Intensität aufweist; etwas, von dem man wohl einen Klarheitsgrad, einen Sicherheitsgrad, eine Lebhaftigkeit, mit der es das psychische Interesse in anspruch nimmt, aussagen kann, dass aber inhaltlich ganz anders bestimmt ist als alles, was sich letzten Endes auf Empfindungen zurückführen lässt; etwas bei dem es gar keinen Sinn hätte, bestimmen zu wollen, ob es eine grössere oder geringere Intensität besessen oder gar, in welche sinnlichen Qualitäten es aufzulösen wäre. Diese Stücke sind das, was die Vp. in Anlehnung an *Ach* als Bewusstheiten, oder auch als Wissen oder schlicht als "das Bewusstsein, dass ...", am häufigsten und korrektesten als Gedanken bezeichnet haben. *Gedanke*, das ist auch der von *Binet* vorgeschlagene Terminus; wir wollen ihn als den natürlichsten und treffendsten beibehalten.<sup>96</sup>

We zien, hoe Bühler hier op basis van zijn onderzoekingen een schets geeft van het bereik van het psychische. Naast zintuiglijke gewaarwordingen, voorstellingen, gevoelens, mentale toestanden (zoals twijfelen etc.) onderscheiden de proefpersonen van Bühler ook nog de gedachten. In feite noemt Bühler ze hier ook maar aangevuld met een negatieve beschrijving

---

<sup>96</sup> Bühler, Karl, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, p. 315-16.

ervan. Hij gaat er van uit dat de andere fenomenen uit het psychische leven reeds bekend zijn en zoekt vervolgens op de gedachten te wijzen door te zeggen met betrekking tot welke eigenschappen ze van deze andere fenomenen *verschillen*. Gedachten hebben *geen* zintuiglijke kwaliteiten, *geen* graad van intensiteit, en verschillen inhoudelijk volslagen van zintuiglijke gewaarwordingen, voorstellingen en gevoelens. Bovendien verschillen zij ook van de interesse waarmee de mens met hen aan de slag gaat, dat wil zeggen de helderheid, de zekerheid en de levendigheid waarmee hij zich (denkend) met hen uiteenzet. Zo wijst Bühler op deze negatieve manier op het zielengebied van de gedachten. Het lijkt er op dat hij, eerder dan te zeggen wat gedachten nu precies zijn, slechts enkele aanknopingspunten aanbiedt die de mens erover moeten informeren waar hij het beste zijn aandacht op kan richten, wil hij zich van het bestaan van gedachten in zijn psychische leven vergewissen.<sup>97</sup>

Vervolgens argumenteert Bühler, dat het psychische correlaat van het denken zich volledig beperkt tot gedachten en dat geen andere elementen, terug te vinden op de hierboven door Bühler geschetste mentale kaart, in het denkproces een wezenlijke rol spelen. Dat wil zeggen: ook afgezien van zintuiglijke voorstellingen, gevoelens etc. is het mogelijk voor de mens om te denken, aangezien het denken uitsluitend en volledig in termen van gedachten verloopt. De reden waarom dit zo is haalt Bühler uit de verslagen van de door hem afgenomen denkexperimenten.

Das erste unsere Teilprobleme [namelijk de vraag naar het psychische correlaat van het in ideeën verlopende en de logica bepalende denkproces, MF] ist nun sehr leicht zu lösen. Es genügt ein Blick auf die Protokolle, um sagen zu können: *etwas, was so fragmentarisch, so sporadisch, so durchaus zufällig auftritt im Bewusstsein wie die Vorstellungen in unseren Denkerlebnissen, kann nicht als Träger des festgefügtten und kontinuierlichen Denkgehalts angesehen werden. [...] Als die wesentlichen Bestandstücke unserer Denkerlebnisse können nur die Gedanken angesehen werden.*<sup>98</sup>

De vraag die hier gesteld wordt is de volgende. Wanneer een mens denkt, wat is dan in zijn innerlijke belevingswereld datgene wat de inhouden vertegenwoordigt waarin hij denkt en

---

<sup>97</sup> In feite doet ook Steiner niets anders, wanneer hij stelt (*DPdF*, p. 44): “[...] Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden [...]”. Gedachten kan men enkel opzoeken in de ervaring, niet beschrijven met behulp van categorieën, die dan op hun beurt immers aan de lezers reeds bekend moeten zijn. Een oorspronkelijk ‘vatten’ van (de inhoud van) begrippen moet dus worden voorondersteld.

<sup>98</sup> Bühler, Karl, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, p. 316-17.



waarvan hij zich bewust is? Ofwel, met andere woorden, wat is het psychische correlaat (of de psychische *vorm*) waarin de denkinhouden voor het bewustzijn optreden? Daarop antwoordt Bühler beslist: enkel de gedachten, dat wil zeggen, die elementen in ons bewustzijnsleven die niet gereduceerd kunnen worden tot zintuiglijke indrukken, voorstellingen (van dingen, woorden, optische en/of akoestische elementen, herinneringen, fantasiebeelden etc.), gevoelens, ruimtevoorstellingen, etc. maar die wel een geheel eigen en eigenstandige direct bepaalde *inhoud* bezitten. De reden waarom dit zo is, geeft Bühler er bij: het contrast tussen enerzijds het fragmentarische etc. karakter van het optreden van de voorstellingen etc. en anderzijds de *continue* en *vaste logische structuur* van het denkverloop, maken het onmogelijk om te begrijpen hoe het ene de drager in het bewustzijn zou kunnen zijn van het andere. Om zich bewust te kunnen zijn van een logisch continue samenhang, moet ook datgene in het bewustzijn wat deze samenhang vertegenwoordigt deze kenmerken bezitten. Daaruit concludeert Bühler dat het karakter van het psychische correlaat van de denkinhouden in het bewustzijn volledig 'aanschouwingsloos' is, desondanks echter toch *inhoudelijk* zeer duidelijk en helder bepaald.

Bühler laat niet na, ook meer positieve uitspraken te doen over de bestanddelen in het bewustzijn van het denken. Hij analyseert verschillende soorten van gedachten en werkt zo aan een gedetailleerde kaart van het mentale gedachteleven. Omdat dit te ver voert, gaan we daar niet verder op in. Wel moet hier nog opgemerkt worden, dat de consequentie van deze 'polemische onderzoeken' en Bühlers centrale stelling daarin, dat het denken als psychisch proces verloopt in al even psychische, niet-aanschouwelijke elementen, verrijkend zijn. Want ook al is er een verband tussen bijvoorbeeld het denken en (innerlijk gesproken) taal, indien Bühler gelijk heeft, dan zijn de tijdens het denken door zijn proefpersonen opgemerkte innerlijk gesproken woorden 'zo fragmentarisch, zo sporadisch en zo toevallig in het bewustzijn optredend', dat nauwelijks in ernst besloten kan worden dat deze de 'in vaste logische vormen verlopende en continue inhoud van het denken' in het bewustzijn zouden kunnen representeren (dragen). Dit betekent, dat het mogelijk is, na te denken onafhankelijk van de taal en dat begrippen en woorden strikt van elkaar te onderscheiden zijn. Tussen taal en denken is zeker een *verband*. Volgens Bühler kan dit echter pas vastgesteld worden nadat de *twee* termen van dit verband *onafhankelijk* van elkaar onderzocht zijn (en niet het ene via

de omweg van het andere), dat wil zeggen: beiden zijn, naast gerelateerd, eenvoudig ook twee *verschillende* dingen.<sup>99</sup> De gedachte-inhouden vormen een aparte bewustzijns categorie:

Der Gedanke ist ein wirklicher Bewusstseinszustand.<sup>100</sup>

Op die manier presenteert Bühler onderzoeken, die het psychische karakter van de intuïtie bij Steiner op een mooie manier en met verrijkende consequenties aanvullend illustreren.

## Frege

Ook de mathematicus, logicus en filosoof Frege redeneert vanuit de 'vaste logische structuur en de continuïteit van de denkinhoud', maar komt op basis daarvan toch tot een hele andere conclusie dan de psycholoog Bühler. In tegenstelling tot Bühler beschikt Frege ook niet over de verslagen van concrete denkexperimenten (denkobservaties). Zijn argumentatie is daarom ook filosofischer in die zin, dat ze niet op empirisch gewonnen onderzoeksmateriaal berust. Frege verschilt daarin van Bühler (en van Steiner) dat hij er van uit lijkt te gaan dat het bewustzijnsleven van de mens enkel bestaat uit voorstellingen etc. In elk geval: hij lijkt er van uit te gaan dat zoiets als 'gedachten' daar niet toe behoren. Toch spreekt hij wel van gedachten; het is daarom raadzaam meer in detail op zijn onderzoeksweg in te gaan.

Frege's vraagstelling is in feite ruimer dan die van Bühler. Hij vraagt niet naar het psychische correlaat van de denkinhouden, maar überhaupt naar het metafysische statuut van 'gedachten'. Gedachten zoekt Frege vooralsnog in ons verstaan van zinnen. Een gedachte is voor hem de betekenis van zinnen. Verschillende zinnen kunnen dezelfde betekenis hebben en drukken daarmee dezelfde gedachte uit. Vanuit de vraag: "Wanneer spreken twee verschillende zinnen (of door twee verschillende personen uitgesproken zinnen) *dezelfde* gedachte uit?", komt Frege tot zijn probleemstelling. Ook hij lijkt daarbij uit te gaan van een soort van 'mentale kaart', die hij echter anders schetst dan Bühler en Steiner en die ook elementen lijkt te omvatten die strikt genomen buiten het mentale vallen. We spreken daarom misschien beter van Frege's 'metafysische kaart'. Zij beschrijft de mogelijke elementen, waaruit volgens Frege de werkelijkheid bestaat. Hij vraagt zich dan, aansluitend aan de

---

<sup>99</sup> Zie ook: Bühler, Karl, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, p. 322.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 325.

presentatie van deze kaart af, tot welke van deze mogelijke categorieën de betekenissen van zinnen, oftewel datgene wat hij gedachten noemt, behoren.

Doch da kommt ein bedenken. Ist das überhaupt derselbe Gedanke, den zuerst jener und nun dieser Mensch ausspricht?

Der von der Philosophie noch unberührte Mensch kennt zunächst Dinge, die er sehen, tasten, kurz, mit den Sinnen wahrnehmen kann, wie Bäume, Steine, Häuser, und er ist überzeugt, dass ein anderer denselben Baum, denselben Stein, den er selbst sieht und tastet, gleichfalls sehen und tasten kann. Zu diesen Dingen gehört ein Gedanke offenbar nicht. Kann er nun trotzdem den Menschen als derselbe gegenüberstehen wie ein Baum?

Auch der unphilosophische Mensch sieht sich bald genötigt, eine von der Aussenwelt verschiedene Innenwelt anzuerkennen, eine Welt der Sinneseindrücke, der Schöpfungen seiner einbildungskraft, der Empfindungen, der Gefühle und Stimmungen, eine Welt der Neigungen, Wünsche und Entschlüsse. Um einen kurzen Ausdruck zu haben, will ich dies mit Ausnahme der Entschlüsse unter dem Worte "Vorstellung" zusammenfassen.

Gehören nun die Gedanken dieser Innenwelt an? Sind sie Vorstellungen? Entschlüsse sind sie offenbar nicht.<sup>101</sup>

Hiermee schetst Frege dus eveneens een soort 'kaart', die alle mogelijke kandidaten bevat van (metafysische) categorieën, waar dan mogelijk ook die van de gedachten onder valt. Wat zijn gedachten? Zo zou men Frege's vraagstelling bondig kunnen formuleren. Als kandidaten noemt hij: zintuiglijk waarneembare, maar onafhankelijk van het bewustzijn – tot de buitenwereld behorende – bestaande voorwerpen en dingen en – tot de binnenwereld van de mens behorende – zintuiglijke indrukken, fantasescheppingen, gewaarwordingen, gevoelens en stemmingen, neigingen, wensen, besluiten, etc. We stellen vast dat 'gedachten', in de zin van Bühler, door Frege in elk geval niet in aanmerking worden genomen. Wel lijkt het duidelijk dat Frege deze 'kaart van het mentale en reële' op een empirische manier gewonnen heeft, door eenvoudig na te gaan uit welke categorieën van 'zijnden' zijn belevingswereld bestaat. Als Bühler dus van 'gedachten' spreekt, daar waar Frege dat niet doet, dan ziet dus ofwel Bühler te veel (namelijk dingen die er in werkelijkheid niet zijn) ofwel Frege te weinig (hij voert wellicht zijn empirische onderzoek te vluchtig).

Wat ook het antwoord zij op deze laatste vraag, Frege vat alle categorieën van zijnden die

---

<sup>101</sup> Frege, Gottlob, *Logische Untersuchungen*. p. 40.

in het innerlijk van de mens worden gevat samen onder de term 'voorstellingen'. Gedachten in de zin van Bühler horen daar niet bij, het is daarom niet onredelijk te stellen dat Frege en Bühler in elk geval onder de term 'voorstelling' wel *ongeveer* hetzelfde verstaan. Waarom *besluiten* door Frege niet tot deze categorie van de 'voorstellingen' worden gerekend zegt hij niet. Wel vinden we iets gelijkaardigs bij Bühler, die de door hem in aansluiting bij zijn collega *Marbe* zo genoemde 'Bewusstseinslagen' uitsluit van een vergelijking van wat hij 'gedachten' noemt met de overige 'voorstellingen'. De reden waarom Frege en Bühler besluiten (en dergelijke) uitsluiten van hun categorie van de voorstelling, lijkt de volgende te zijn. Het zijn eerder activiteiten van de ziel dan inhouden. Zij hebben wel een bepaalde (begrijpelijke) inhoud, maar de nadruk ligt daarbij toch vooral op de activiteit - dit in tegenstelling tot de andere voorstellingen, die vooral een bepaalde inhoud tonen. Het aanschouwelijke karakter van besluiten en dergelijke is niet zonder complicaties. Maar of dit nochtans werkelijk de reden is om deze laatste soort van 'Bewusstseinslagen' van de categorie van de voorstellingen uit te sluiten, blijft hier voorsnog speculatie.

Frege komt uiteindelijk tot het besluit, dat gedachten niet onder de categorie van voorstellingen vallen. Om te begrijpen waarom hij daartoe komt, moeten we eerst verder ingaan op Frege's voorstellingsbegrip. Voorstellingen zijn volgens Frege entiteiten, die behoren tot de individuele psyche van de mens. In die zin hebben voorstellingen geen zintuiglijke kwaliteiten, ook al kunnen zij wel zintuiglijke kwaliteiten voorstellen: de voorstelling van de kleur groen is zelf niet groen. Daarnaast heeft een voorstelling ook steeds een drager nodig om te kunnen bestaan. Deze is het individuele bewustzijn van de mens, die deze voorstellingen ook heeft. Tenslotte noemt Frege ook nog het voor zijn argumentatie belangrijkste kenmerk van de voorstelling. Aan de hand van een voorbeeld legt hij uit dat voorstellingen steeds slechts één drager kunnen hebben, die alleen *precies deze* voorstellingen heeft en deze voorstellingen ook niet kan vergelijken met de voorstellingen van andere mensen:

Mein Begleiter und ich sind überzeugt, dass wir beide dieselbe Wiese sehen; aber jeder von uns hat einen besonderen Sinneseindruck des Grünen. Ich erblicke eine Erdbeere zwischen den grünen Erdbeerblättern. Mein Begleiter findet sie nicht; er ist farbenblind. Der Farbeindruck, den er von der Erdbeere erhält, unterscheidet sich nicht merklich von dem, den er von dem Blatt erhält. Sieht nun mein Begleiter das grüne Blatt rot, oder sieht er die rote Beere grün? Oder sieht er beide in einer Farbe, die ich gar nicht kenne? Das sind unbeantwortbare, ja eigentlich unsinnige Fragen. Denn das Wort "rot", wenn es nicht eine

eigenschaft von Dingen angeben, sondern meinem Bewusstsein angehörende Sinneseindrücke kennzeichnen soll, ist anwendbar nur im Gebiete meines Bewusstseins; denn es ist unmöglich, meinen Sinneseindruck mit dem eines andern zu vergleichen. Dazu wäre erforderlich, einen Sinneseindruck, der einem Bewusstsein angehört und einen Sinneseindruck, der einem andern Bewusstsein angehört, in einem Bewusstsein zu vereinigen. Wenn es nun auch möglich wäre, eine Vorstellung aus einem Bewusstsein verschwinden und zugleich eine Vorstellung in einem andern Bewusstsein auftauchen zu lassen, so bliebe doch immer die Frage unbeantwortet, ob das dieselbe Vorstellung wäre. Inhalt meines Bewusstseins zu sein, gehört so zum Wesen jeder meiner Vorstellungen, das jede Vorstellung eines andern eben als solche von meiner verschieden ist. [...]<sup>102</sup>

Frege gaat uit van het bewustzijn, dat volgens hem de drager is van onze voorstellingen. De inhoud van de voorstellingen die zich in het bewustzijn voordoen kan zich enkel voordoen aan de drager daarvan. Frege merkt op dat het onmogelijk is om de inhouden van elkaars voorstellingen met elkaar te vergelijken. Hieruit volgt dat het niet mogelijk is om over de inhoud van elkaars voorstellingen oordelen te vellen. Als reden daartoe geeft Frege het volgende aan. Verschillende mensen kunnen hun voorstellingen daarom niet onderling met elkaar vergelijken, omdat het nooit zeker zou zijn, of datgene wat deze mensen daartoe eventueel zouden aanzien als de voorstellingsinhoud van een voorstelling van iemand anders, wel echt *dezelfde* voorstellingsinhoud zou zijn. Om voorstellingsinhouden met elkaar te kunnen vergelijken moeten zij noodzakelijk inhoud van een individueel bewustzijn zijn (dat beide voorstellingen overziet). Is dat echter het geval, dan zijn deze inhouden tegelijkertijd ook de inhouden van voorstellingen die dit individuele bewustzijn heeft, dat wil zeggen: waar degene die in dit bewustzijn leeft de drager van is. Dan echter zijn deze met de eigen voorstellingsinhoud te vergelijken inhouden inhoud geworden van het bewustzijn van degene die deze vergelijking wil uitvoeren. Deze laatste weet nu niet meer, of hij daarmee in feite nog wel de inhouden treft, die behoren tot het bewustzijn van *die ander*. Uiteindelijk vindt er noodzakelijk steeds een vergelijking plaats tussen inhouden van éénzelfde bewustzijn. Of deze inhouden tegelijkertijd ook de inhoud zijn van een ander bewustzijn was nu juist de vraag en kan op deze wijze daarom niet met zekerheid beantwoord worden.

Bovendien komt daar nog iets bij, dat we in deze poging tot parafrase van Frege's bovenstaande passage, onvermeld gelaten hebben. Helemaal aan het begin merkt Frege daar

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 41.

immers op dat het *wel* zeker is dat mensen van hetzelfde voorwerp *verschillende* voorstellingsinhouden kunnen hebben. Iemand die kleurenblind is ziet immers wel degelijk andere kleuren dan iemand die dat niet is. Dat weten we, omdat hij bijvoorbeeld bepaalde kleurschakeringen niet blijkt te kunnen onderscheiden. Wat de kleurenblinde echter precies ziet, kunnen we dus echter omwille van de gegeven redenen niet weten. Het (filosofische) wantrouwen is daarmee gewekt: het individuele (particuliere) bewustzijn *maakt* wellicht dat de voorstellingen die verschillende bewustzijnsdragers van eenzelfde voorwerp hebben, op een voor deze bewustzijnen onnavolgbare (oncontroleerbare) wijze, van elkaar verschillen.

Het centrale punt hier is dat voorstellingsinhouden volgens Frege wezenlijk *privaat* zijn. Twee mensen kunnen nooit *met zekerheid* weten of zij wel *dezelfde voorstellingen* hebben van datgene wat zij beschouwen als *hetzelfde ding*. Daaruit volgt echter dat indien gedachten voorstellingen zijn het niet mogelijk is om elkaars gedachten te beoordelen. Twee mensen die over een bepaalde gedachte een oordeel uitspreken, zijn in de onmogelijkheid om te weten te komen of het wel *dezelfde* gedachte is, waarover zij spreken. Want als gedachten voorstellingen zijn en voorstellingen wezenlijk *privaat*, dan zijn gedachten dat ook en de gedachten van twee gegeven personen dus niet (door deze personen) met elkaar vergelijkbaar. Of bijvoorbeeld een bepaalde gedachte ook onafhankelijk van het bewustzijn dat deze gedachte (als voorstelling) heeft waar is of niet, kan dan niet meer in ernst gezegd worden, aangezien elk persoonlijk bewustzijn in wezen slechts over zijn eigen gedachten en niet met zekerheid ook over die van anderen daarmee zou oordelen. Het gevolg van de aanname dat gedachten voorstellingen zijn is daarom desastreus:

Wenn jeder Gedanke eines Trägers bedarf, zu dessen Bewusstseinsinhalte er gehört, so ist er Gedanke nur diese Trägers, und es gibt keine Wissenschaft, welche viele gemeinsam wäre an welcher viele arbeiten könnten; sondern ich habe vielleicht meine Wissenschaft, nämlich ein Ganzes von Gedanken, deren Träger ich bin, ein andere hat seine Wissenschaft. Jeder von uns beschäftigt sich mit Inhalten seines Bewusstseins. Ein Widerspruch zwischen beiden Wissenschaften ist dann nicht möglich; und es ist eigentlich müssig, sich um die Wahrheit zu streiten, ebenso müssig, ja beinahe lächerlich, wie es wäre, wenn zwei Leute sich stritten, ob ein Hundertmarkschein echt wäre, wobei jeder von beiden denjenigen meinte, den er selber in seiner Tasche hätte, und das Wort "echt" in seinem besonderen Sinn verstände. [...] <sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Ibidem, p. 43.

De aanname dat gedachten voorstellingen zijn, in Frege's betekenis van het woord, loopt uit op de absurde mening dat een aan iedereen gemeenschappelijke wetenschap en een aan iedereen gemeenschappelijk oordelen en discussiëren eigenlijk niet mogelijk zijn. Absurd, omdat dit toch in tegenspraak is met een manifeste vooronderstelling, die het menselijke dagdagelijkse en wetenschappelijke leven, bijna op een vanzelfsprekende manier, regelt. Het zou een relativisme impliceren dat Frege ontoelaatbaar acht: namelijk de afhankelijkheid van de wetenschappelijke activiteit van toevallige kenmerken van het individuele bewustzijn. Daarom, omdat wij als mens spontaan de mening hebben (die Frege wil verdedigen), dat gedachten waar of onwaar zijn (etc.) *onafhankelijk* van welk individueel bewustzijn dan ook, wil hij uitwijken naar een andere mogelijke hypothese, namelijk dat gedachten noch voorstellingen, noch zintuiglijk waarneembare dingen die behoren tot de buitenwereld zijn, maar wel behoren tot een aparte (metafysische) categorie van niet-zintuiglijk waarneembare, echter buiten het bewustzijn bestaande en door dit bewustzijn daarom te vatten - of te ontdekken en niet zelf te construeren (wil het hen leren kennen) - entiteiten.

Daar waar Bühler verdedigt dat de voor iedereen intersubjectief toegankelijke gedachten deel uit maken – op een onaanschouwelijke, niet voorstellingsachtige manier – van het bewuste en concrete psychische (innerlijke) leven van degene die deze gedachten heeft, plaatst Frege de gedachten dus buiten het bewustzijn. Dit bovendien op basis van dezelfde observatie als Bühler: namelijk hun objectiviteit. Wel kent Frege natuurlijk niet de denkpsychologische onderzoeken van Bühler, die deze blijkbaar de ruimte geven om zijn polemische stellingname zo empirisch onderbouwd te verdedigen. Frege lijkt in elk geval uit te gaan van een vluchtiger (introspectief gevoerd) onderzoek met het oog op het bekomen van een mentale (respectievelijk metafysische) kaart, die de mogelijke categorieën aan moet geven, waartoe de menselijke gedachten zouden kunnen behoren. Bemerkende dat gedachten niet voorstellingen noch uiterlijke objecten kunnen zijn, gaat hij er eenvoudig toe over te stellen, dat indien een intersubjectieve en objectieve wetenschap mogelijk wil zijn, er nog een derde categorie van entiteiten moet bestaan, uitgerust met de geschetste kwaliteiten.

Dit laatste lijkt ons een gevolg te zijn van Frege's aanname dat in elk geval de bewustzijnsinhouden noodzakelijk *privaat* zijn, iets waarvan Bühler misschien zou zeggen dat dit niet voor *alle* bewustzijnsinhouden het geval hoeft te zijn. In elk geval doet Bühler naar de kennistheoretische en wetenschapsfilosofische consequenties van zijn onderzoeksresultaten geen verdere onderzoeken. Hij lijkt enkel te impliceren, dat ook het intersubjectief en objectief beoordeelbare eenvoudig deel van de individuele bewustzijnsinhoud kan zijn; dat er dus bewustzijnsinhouden bestaan, ook zonder dat de verdenking moet optreden van een

modificatie van deze inhouden ten opzichte van de in de werkelijkheid bestaande entiteiten of categorieën die zij zouden representeren.

Door de hypothese te verdedigen dat gedachten niet behoren tot de concrete, psychische bewustzijnsinhoud van het individu, maar door het individu eerst moeten worden 'gevat', komt Frege wel voor het volgende probleem te staan. Het is evident dat elk kennen een kennend subject vooronderstelt. Een "ik" dat zich een beeld vormt van de te kennen objecten. Indien gedachten buiten het bewustzijn bestaande entiteiten zijn, dan komt het er voor de mens op aan, wil hij hen leren kennen, zich daar toch op de ene of de andere manier als bewust psychisch subject mee in verband te brengen.<sup>104</sup> Dit brengt Frege tot de conclusie dat strikt onderscheiden moet worden tussen de gedachten, die door het denkende bewustzijn worden opgevat en datgene in het bewustzijn, wat uiteindelijk wel de gedachte *representeert*.

Das Fassen der Gedanken setzt einen Fassenden, einen Denkenden voraus. Dieser ist dann Träger des Denkens, nicht aber des Gedankens. Obgleich zum Bewusstseinsinhalte des denkenden der Gedanke nicht gehört, muss doch in dem Bewusstsein etwas auf den

---

<sup>104</sup> Hier zijn drie posities mogelijk. Ofwel men accepteert gedachten als bestaand buiten het bewustzijn maar gaat niet in op de noodzakelijke (want waargenomen) band met het psychische subject. Dit is de positie van Frege. Ofwel men verdedigt de stelling dat gedachten altijd al psychisch van aard zijn; dan moet men over de band met het psychische subject niet meer spreken, wel echter aantonen hoe de universele geldigheid van de gedachteninhoud daardoor toch overeind blijft. Dit doet Steiner. Het is echter ook mogelijk om enerzijds gedachten te blijven zien als buiten het bewustzijn bestaand (objectief), anderzijds echter expliciet op zoek te gaan naar de band met het psychische subject. Die band moet er namelijk in elk geval zijn, aangezien de subjecten het algemene toch leren kennen en aangezien het kennen ontegensprekelijk een psychische activiteit is. Dit zou dan een tussenpositie zijn tussen Frege (die de noodzaak van deze band wel accepteert maar haar helemaal niet bespreekt) en Steiner (die er niet over hoeft te spreken). Ons lijkt deze expliciete zoektocht echter onbegonnen werk. Het lijkt namelijk onmogelijk te zijn om iets dat zich buiten het bewustzijn bevindt daarmee in verband te brengen. Dan is het namelijk bewust en bevindt het er zich dus in. Het opmerkelijke van Steiner is juist dat hij vertrekt van de *empirische vaststelling* dat de enige plaats waar gedachten zich voordoen het bewuste psychische (geestelijke) leven is van de mens. Van daaruit verklaart hij dan, waarom de inhoud van deze momentaan en geïndividualiseerd optredende gedachten *qua betekenis* de beperkingen van de individuele psyche toch overstijgt en ons ook iets zegt over de werkelijkheid daarbuiten. Wat in de tijd optreedt, kan daarom een 'ontijdelijke (want waarheid of onwaarheid betreffende)' betekenis hebben. Binnen het psychische doet zich iets voor dat de beperkingen daarvan als tijdsgebonden fenomeen overschrijdt. *Samenhangen* kunnen zich volgens Steiner aan de bewuste opmerkzaamheid (ervaring) van de mens onttrekken. Het is precies zijn project om aan te tonen hoe de mens middels zijn gedachten zijn bewustzijn leert te verruimen zodat ook deze samenhangen hem bekend worden (zie daartoe ook sectie 3.1.1 en 3.3). In de vorm van *gedachten* echter kunnen dergelijke, objectief bestaande samenhangen niet bestaan.



Gedanken hinzielen. Dieses darf aber nicht mit dem Gedanken selbst verwechselt werden. So ist auch Algol selbst verschieden von der Vorstellung, die jemand von Algol hat.<sup>105</sup>

Met deze passage lijkt Frege uiteindelijk dan toch weer bij de *voorstelling* aanbeland te zijn. Want zoals namelijk de uiterlijk waarneembare chemische stof Algol verschillend is van de *voorstellingen* die de verschillende subjecten hebben van deze stof, zo ook moet nu de gedachte, als onafhankelijk van het bewustzijn *bestaande* entiteit, strikt van dat element in het bewuste zielenleven van de mens onderscheiden worden dat op deze gedachte bij het ‘vatten’ daarvan door dit bewustzijn ‘doelt’. Hoewel volgens Frege voor het bestaan van gedachten psychische entiteiten niet nodig zijn, lijkt hij deze noodzaak wel te accepteren wanneer het er om gaat *gedachten te leren kennen*. De vraag die Frege dan niet beantwoordt is, wat ons eigenlijk garandeert dat deze psychische entiteiten ons wel het juiste beeld geven van de gedachten en gedachtesamenhangen. Frege lijkt zich alleszins van een dergelijk probleem wel bewust te zijn, ook al lost hij het, naar wij menen, *ad hoc* op:

Und doch! Welchen Wert könnte das ewig Unveränderliche für uns haben, das Wirkungen weder erfahren noch auf uns haben könnte? Etwas ganz und in jeder Hinsicht Unwirksames wäre auch ganz unwirklich und für uns nicht vorhanden. Selbst das Zeitlose muss irgendwie mit der Zeitlichkeit verflochten sein, wenn es uns etwas sein soll. Was wäre ein Gedanke für mich, der nie von mir gefasst würde! Dadurch aber, dass ich einen Gedanken fasse, trete ich zu ihm in eine Beziehung und er zu mir. Es ist möglich, dass derselbe Gedanke, der heute von mir gedacht wird, gestern nicht von mir gedacht würde. Damit ist die strenge Unzeitlichkeit des Gedankens allerdings aufgehoben. Aber man wird geneigt sein, zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften zu unterscheiden und etwas als zeitlos anzuerkennen, wenn die Veränderungen die es erfährt, nur die unwesentlichen Eigenschaften betreffen. Unwesentlich wird man eine Eigenschaft eines Gedankens nennen, die darin besteht oder daraus folgt, dass er von einem denkenden gefasst wird.<sup>106</sup>

Frege geeft toe dat een gedachte niet tegelijkertijd tijdloos en in de tijd (soms) kan bestaan. Nochtans is het zo, dat een door iemand gevatte gedachte *altijd* in de tijd bestaat, meer bepaald: soms wel en soms niet, afhankelijk daarvan, of deze gedachte door degene die denkt

---

<sup>105</sup> Frege, Gottlob, *Logische Untersuchungen*. p. 50.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 52.

ook effectief wordt gedacht in een empirisch waarneembaar denkproces. Dit lijkt in strijd te zijn met de strikte ontijdelijkheid van de gedachte, die is wat ze inhoudt en al dan niet waar is, *onafhankelijk* van welk (vattend) bewustzijn ook. Frege lost dit op door een onderscheid te maken tussen de *wezenlijke* en de *onwezenlijke* eigenschappen van de gedachte. Dat een gedachte (soms) gevat wordt, is dan een *onwezenlijke* eigenschap daarvan. Dat een gedachte deze en die inhoud heeft echter, een wezenlijke.

Wat ons daarbij opvalt is dat Frege hier toch iets uit het oog lijkt te verliezen. Hij ziet wel dat voor het vatten van de gedachte hij ook psychische entiteiten nodig heeft, die in het bewustzijn op de gedachte 'doelen (*hinzielen*)'. Hij merkt ook op, dat deze entiteiten van de door hem gepostuleerde buiten het bewustzijn bestaande gedachten moeten verschillen, aangezien de ene categorie van entiteiten absoluut tijdloos bestaat en de andere slechts (bij momenten) in de tijd. Beide kunnen dus niet hetzelfde zijn. Maar wat dan met de stelling, dat de mens, middels deze psychische entiteiten, wel de gedachte waarheidsgetrouw dient te vatten? Een verdubbeling vindt hier plaats tussen onze voorstelling van de gedachten (de zogenaamde psychische entiteiten) en deze gedachten zelf. Ook de opmerking dat hier een onderscheid moet worden gemaakt tussen wezenlijke en onwezenlijke eigenschappen van de buiten het bewustzijn bestaande gedachten brengt hier geen zoden aan de dijk. Want het enige dat Frege hier mee bereikt, is dat eigenlijk de aandacht wordt afgeleid van de concrete, psychische en empirisch waarneembare entiteiten in het bewustzijnsleven van de mens, die op de samenhangen 'doelen' die daarin worden uitgedrukt.

Op het gevaar af een belangrijke discussie hier met een boutade af te sluiten, zouden we toch de volgende opmerking willen maken. Het verschil in deze tussen Frege en Steiner is eigenlijk miniem. Frege argumenteert voor het bestaan van gedachten *buiten* het bewustzijn en argumenteert vervolgens dat hij, om het bewuste kennen van deze gedachten te kunnen verklaren, niet meer nodig heeft dan een onderscheid tussen de wezenlijke en onwezenlijke eigenschappen van de door hem buiten het bewustzijn aangenomen gedachten. Steiner daarentegen gaat uit van de gedachten die hij empirisch ontdekt in het menselijke psychische bewustzijnsleven en zoekt vervolgens de objectiviteit van hun inhoud en samenhang te verklaren door aan *deze*, empirisch toegankelijke, slechts in de tijd bestaande *psychische* entiteiten, wezenlijke en onwezenlijke eigenschappen toe te schrijven. Het denken is een psychisch proces (dat wil zeggen onder andere verlopend in de tijd). Gedachten, als product van het denken, zijn psychische entiteiten. Wezenlijk voor deze gedachten is echter niet dat ze psychisch van aard zijn, maar wel dat hun *inhoud* en hun *samenhang* is wat ze is onafhankelijk van het bewustzijn en precies daarom ook *niet* daardoor bepaald. Het enige

waarvoor Steiner dan nog moet argumenteren is dat deze inhoud – die enkel verschijnt in het bewustzijnsleven van de mens – desondanks ook wezenlijk identiek is met bepaalde samenhangen die gelden onafhankelijk van het bewustzijn, tussen de verschillende andere objecten (zintuiglijk, etc. van aard) die onafhankelijk van het bewustzijn lijken te bestaan. Voor de empiristen Bühler en Steiner zijn het de concrete, psychische gedachten (en hun ontstaan in de intuïtie) die allereerst onderzocht dienen te worden, om dan van daaruit eventueel tot een bruikbare epistemologie te komen (Steiner). Frege daarentegen lijkt het onvermijdelijke psychische aspect in de natuur van de gedachten niet te zien, ook al accepteert hij wel de noodzaak van bepaalde psychische entiteiten voor de concrete wetenschappelijke activiteit (namelijk de representanten van de volgens hem buiten het bewustzijn bestaande gedachten). Hij bereikt daarmee echter niet meer dan de aanname enerzijds van gedachten die per definitie buiten het menselijke kennisbereik lijken te liggen (namelijk buiten het bewustzijn) en de aanname anderzijds van psychische entiteiten die op de ene of de andere, door hem niet uitgelegde manier, deze gedachten waarheidsgetrouw voor de denkende mens toegankelijk zouden moeten maken. Daarmee postuleert Frege dus twee verschillende soorten van entiteiten, waardoor het probleem ontstaat, hun samenhang te verklaren. Steiner daarentegen accepteert enkel het bestaan van de binnen het bewustzijn empirisch (middels introspectie) aangetroffen gedachten. Voor hem is dit voldoende, om ook de tijdelijke aspecten van de gedachten, het denken of de (begrijpelijke) *denkinhoud*, te verklaren. Het lijkt Steiner, juist *omdat* hij zo empiristisch denkt, uiteindelijk gegeven het denken van de mens en de logische (objectieve) aspecten daarvan, als een aspect van het tijdelijke te kunnen plaatsen. Het is helemaal niet nodig voor de gedachten om zelf eeuwig te zijn. Een kortstondig moment van aandachtig denken is immers voldoende, om ‘eeuwige (onafhankelijk van de tijd en het menselijke bewustzijn bestaande; tijdloze) waarheden’ te vatten! Een gedachte is waar of onwaar onafhankelijk van haar psychische natuur. Deze (on)waarheid hangt namelijk enkel af van haar inhoud. En inzicht in deze inhoud kan de mens zich ook verwerven op basis van een slechts tijdelijk bestaand proces, waarmee hij zich deze inhoud tot bewustzijn brengt.

### 3.2.2. Rechtvaardiging van de denkobservatie

In het bovenstaande zijn een aantal resultaten gepresenteerd van de denkobservatie. Deze resultaten zijn niet origineel. In het beste geval gaat het om resultaten die in de filosofie ter discussie staan. Steiner neemt in al deze discussies beslist positie. Hij is een realist op het gebied van de ideeën: ideeën hebben een eigenstandige inhoud die deel uitmaakt van de werkelijkheid. Het nominalisme – en daarmee het Kantianisme – verwerpt hij. Ook is hij empirist en geeft hij plaats aan de ervaring van de logici, die in het denken een *ervaren* zekerheid vinden die absoluut is (evidentiebeleving). Men houdt deze zekerheid echter voor een te smalle basis voor de epistemologie: is zij te gelde te maken ook voor de zogenaamde ervarings- (natuur, mens en geestes)wetenschappen? Dat dit voor Steiner wel het geval is, zal hieronder nog blijken. Hij vat de zekerheid die het denken biedt niet op als iets wat gebonden zou zijn aan het specifieke karakter van de logische en wiskundige begrippen. Ook in de biologie of de psychologie kan volgens hem exact geredeneerd worden. Dat deze redeneringen verlopen in *kwaliteiten* in plaats van in kwantitatieve begrippen, speelt daarbij geen rol. Hij meent dat de intuïtie voldoende krachtig kan ontwikkeld worden om niet alleen maar de – relatief eenvoudige – kwantitatieve begrippen voor de mens begrippelijk bereikbaar te maken, maar ook bijvoorbeeld de inhoud van organische vormen. Goethes plantenmorfologie en kleurenleer ziet hij als treffende voorbeelden en dus bewijzen van de mogelijkheid daarvan. Hij acht het mogelijk met even veel zekerheid als wetenschapper zich in de wereld van de kwalitatieve aspecten van de werkelijkheid te bewegen als in die van de kwantitatieve. Dit is een belangrijke vaststelling, omdat zij de begrenzings van de huidige wetenschappen niet alleen interdisciplinair, maar ook binnen deze disciplines zelf verbreedt. Zo is het voor Steiner bijvoorbeeld onmogelijk de fysica enkel te zien als de wetenschap van de kwantitatieve en structurele aspecten van de materie, maar acht hij het daarnaast ook noodzakelijk, als aanvulling daarop, een fysica van de het kwalitatieve aspect van de materie te ontwikkelen.<sup>107</sup>

De vraag is echter waarop al deze stellingnames gebaseerd zijn, meer precies: wat is eigenlijk het epistemische statuut van de denkobservatie? Wel levert deze volgens Steiner

---

<sup>107</sup> Dit herinnert ook aan een discussie in de middeleeuwen tussen de platonische en de aristotelische manier om aan astronomie te doen. Waarbij de aristotelische meende, dat louter de platonische, om een *volledig* beeld te verkrijgen van de hemellichamen, niet voldoende was. De louter meetkundige (platonische) benadering dient volgens deze 'school' aangevuld te worden met een kwalitatieve, die niet louter op de bewegingsbaan, maar ook op de kwalitatieve, fysische gesteldheid van de hemellichamen wenst in te gaan.

eenduidige en heldere informatie op over het denken. Maar hoe is het mogelijk om ook de betrouwbaarheid van deze informatie te peilen? Wat rechtvaardigt de denkobservatie als middel om tot een zeker weten (kennis) over de aard, oorsprong en waarde *van ons denken* te komen? Daarbij gaat het hier, voor alle duidelijkheid, dus niet om het vinden van een rechtvaardiging van het kennen überhaupt, maar slechts van de kennis die volgens Steiner de mens zich middels de denkobservatie over het denken verwerft. Hij is er op dit punt in zijn filosofie nog niet aan toe om de mogelijkheid en de waarde van het menselijke kennen in zijn volle algemeenheid te bepalen, maar zoekt zich daartoe een weg te banen door zich eerst te beperken tot een onderzoek naar de mogelijkheid van één enkele zeer specifieke vorm van kennis(verwerving). Steiner heeft middels de denkobservatie wel *een* antwoord gevonden op de vraag naar de oorsprong, de aard en de ethische relevantie van het denken. De vraag is nu, of en omwille van welke reden dit antwoord ook het juiste is.

Het volgende onderscheid introduceren we eerst, om dan vervolgens in te gaan op de vraag hoe Steiner voor de betrouwbaarheid van de denkobservatie argumenteert. Enerzijds is er de concrete denkbeleving. Deze behelst denkprocessen die bijvoorbeeld over een bepaalde plantensoort kunnen gaan en daarover de mens ook tot bepaalde, meer of minder belangrijke ontdekkingen kunnen voeren. Dergelijke ontdekkingen hebben uiteraard een geheel eigen, specifieke inhoud, uitgedrukt door datgene wat in het denken als begrip wordt toegevoegd aan het concrete onderwerp. Zij vormen de inhoud van de wetenschap (of het denken) over de gegeven plantensoort (of een bepaald exemplaar daarvan).

Anderzijds is er de vraag naar het (epistemisch) statuut van dergelijke ontdekkingen. De mens stelt zich vragen over de methode (of wijze) die tot deze ontdekkingen heeft geleid, over de basis die erkend kan worden als uiteindelijk rechtvaardigend voor deze ontdekkingen, over de vaststelling van een algemeen waarheidsbegrip, over de mogelijkheid om middels het denken de concrete inhoud daarvan te ontdekken, etc. Hij stelt zich, kortom, de vraag naar het succes van zijn op kennis gerichte activiteit (in haar meest brede betekenis).

Dit algemene onderscheid kan worden toegepast op de denkobservatie, die echter niet gericht is op bijvoorbeeld een bepaalde plantensoort maar - per definitie – slechts op het denken. Zoals de fysicus de beweging, de chemicus de (structuur van de) materie, de bioloog organische processen onderzoekt, zo onderzoekt Steiner ook het denken. Michael Muschalle stelt dat het van essentieel belang is daarbij het bovenstaande onderscheid ook in dit geval te handhaven. Aan de ene kant de concrete denkbeleving, die dan bijvoorbeeld kan voeren tot het resultaat (het inzicht) dat  $a=c$  volgt uit  $a=b$  en  $b=c$  indien  $a$ ,  $b$  en  $c$  willekeurige en ondubbelzinnig gedefinieerde 'objecten' zijn; aan de andere kant de bijkomende, door middel

van de denkbervatie gewonnen beleving dat hier een onweerlegbaar geldige redenering is gepresenteerd.<sup>108</sup> Het ene is een resultaat van het denken, dat intentioneel op bepaalde begrippen (a, b, 'is gelijk aan', 'object', 'variabele', etc.) en hun samenhangen is gericht en waarvan het verloop door degene die nadenkt terwijl hij het uitvoert empirisch-innerlijk wordt beleefd (denkbeleving); het andere is een resultaat van de denkbervatie die zich achteraf (intentioneel) op de denkbeleving heeft geconcentreerd (uitzonderingstoestand; *Ausnahmezustand*).

Het is belangrijk om dit onderscheid te maken aangezien de denkbeleving en de denkbervatie niet tot dezelfde resultaten voeren. De mens *beleeft* bijvoorbeeld zijn eigen denken wel als intentioneel of transparant; met een expliciet *weten* (of inzicht) komt deze beleving echter niet overeen. Elke expliciete vaststelling van mogelijke eigenschappen van het denken kan slechts door de denkbervatie tot stand komen. Personen die zeer goed

---

<sup>108</sup> Michael Muschalle schrijft in zijn artikel: *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung* (Kap. 8: Denk-Erfahrung, Denk-beobachtung und Denk-Beschreibung): 'Damit wir einen Beweis - etwa nach dem Schema durchgeführt: "Wenn A=B und wenn B=C, dann ist A=C" - beschreiben können, dann müssen wir ihn also zunächst vollziehen. Erst, nachdem wir das getan haben, können wir uns anschauen, wie wir es gemacht haben und die Eigentümlichkeiten dieses Denkvorganges studieren. Daß dies nicht "während" des Vollzuges geht ist klar, denn unser Prozeß muß ja erst einmal sein Strukturmoment oder seine Gestalt gezeigt haben, also beendet sein, bevor wir treffende beschreibende Begriffe für ihn finden. Sonst würden wir nicht den ganzen Denkvorgang beschreiben, sondern nur einen halben oder noch weniger. Es ist aber durchaus möglich, daß wir uns einen derartigen Denkprozeß auf dem Wiederholungswege immer wieder neu anschauen und ihn dabei gewissermaßen experimentell in kleinere Einheiten zerlegen, indem wir etwa näher untersuchen, wie es sich auf der Ebene der Denk-Erfahrung darstellt, wenn "A=B", bis wir die gewünschte Klarheit über spezielle Eigenarten dieses Vorgangs erreicht haben. Oder wir tauchen dabei mehr in die Tiefe des seelischen Erlebens des Denkens und sehen zu, was sich dort erfahren läßt. Doch auch hier gilt, daß eine Beobachtung erst möglich ist, wenn uns die untersuchten Bestandteile auch vorliegen. Wir können ja auch - wenn wir eine Parallele aus der gegenständlichen Beobachtung heranziehen - einen Steinwurf erst dann beschreiben, wenn der Wurf uns in Gänze vorliegt. Entsprechend können wir auch diesen Wurf analytisch-experimentell in einzelne Phasen zergliedern aber auch diese müssen in jedem Fall für die Beobachtung erst vorliegen, bevor sie beschreibbar sind. Mit der Beobachtung des Denkens kann es sich im Prinzip nicht anders verhalten wie mit der Beobachtung im gegenständlichen Bereich. Beobachten läßt sich selbstverständlich nur, was da ist oder vorliegt. Warum und wie sollte oder könnte das Denken davon eine Ausnahme machen?' Observatie vereist, dat datgene wat geobserveerd wordt eerst aanwezig is. Daarom moet het onderscheid tussen de beleving van iets en de observatie daarvan strikt gehandhaafd worden. Dat geldt niet alleen voor het denken, maar is ook reeds in te zien in het algemeen. De beleving toont ons de dingen, zoals ze in onze ervaringshorizon binnenkomen. De observatie is dan de (denkende) reflectie daarop, wanneer ze in onze belevingswereld (binnen de ervaringshorizon) reeds helemaal binnengedrongen zijn. Dit punt is eigenlijk vrij eenvoudig, maar het onderscheid tussen de onmiddellijke denkbeleving en de reflexieve denkbervatie achteraf is toch een punt uit Steiners filosofie dat pas dankzij Michael Muschalle in de secundaire literatuur rond de filosofie van Rudolf Steiner tot zijn volle klaarheid en recht is gekomen.

kunnen denken, hoeven dus niet noodzakelijk ook reeds een zeer uitgebreid weten over dit denken hebben. Het kan zijn dat iemand perfect kan redeneren, zonder nochtans te beseffen dat de transparantie daarvan het gevolg is van het feit dat zijn denken volledig en uitsluitend verloopt volgens de inhoud van de daarin door hem gebruikte begrippen. Er is daarom een onderscheid tussen (1) het inhoudelijk-concrete *inzicht* in het verloop van het eigen denken, dat wil zeggen in de wetmatig intuïtief-inzichtelijke samenhang van de daarin gebruikte begrippen en (2) het inzicht in de natuur van dit denken. De mathematicus heeft inzicht in de natuur en de samenhang van de *inhoud* van zijn gedachten, namelijk de wiskundige objecten. Echter niet noodzakelijk in de natuur van deze gedachten zelf (als voortbrengsels van zijn eigen activiteit). Dit om duidelijk te maken dat de denkobservatie iets geheel nieuws levert ten opzichte van het alledaagse en wetenschappelijke (*einzelwissenschaftliche*) denken.

Muschalle legt op dit onderscheid de nadruk omdat bepaalde auteurs (die hij op dit punt bekritiseert) Steiner interpreteren als volgt. De natuur van het denken is voor de mens direct inzichtelijk omdat het denkverloop transparant voor hem is. Muschalle argumenteert dat dit zou betekenen dat briljante denkers meteen ook een briljant inzicht in hun eigen denken hebben. Hij meent echter dat dit niet het geval is. Om dit aan te tonen construeert hij een gedachte-experiment. Stel namelijk dat een belangrijke bioloog een zeer onderhoudende voordracht geeft over het leven van de kikker. Achteraf vraagt het publiek, omdat hij er toch zo veel blijk van heeft gegeven echt briljant te kunnen denken, hen ook kort iets te zeggen over de natuur van zijn denken. Muschalle meent dan dat we moeten vaststellen hoe dit de bioloog niet zal lukken, tenzij hij *ook* een briljant observator is van zijn eigen denken. Hij zal stotterend enige zinnen over het denken weten uit te spreken, een briljante voordracht over de natuur ervan zal hij niet op stel en sprong – zonder bijkomend onderzoek - kunnen produceren. Kennis over het denken is daarmee niet hetzelfde als het door denken verworven inzicht in de samenhang van bepaalde begripsinhouden. De inhoud kennen van een bepaald begrip is niet identiek met kennis over de natuur van het begrip. Dat is voor Muschalle ook de reden waarom Steiner, naast een argument voor het intieme inzicht van de mens in zijn eigen denkverloop terwijl deze nadenkt (de transparantie van het denken), ook nog argumenten moet geven voor de betrouwbaarheid van de denkobservatie. Deze verschilt namelijk radicaal van het denken; wordt daarom ook door Steiner niet onterecht, zoals hierboven reeds vermeld, een 'soort van uitzonderingstoestand' genoemd.

### 3.2.2.1. Gelijksortigheid van het denken en de denkoobservatie

Steiners argument, waarmee hij voor een positief epistemisch statuut van de denkoobservatie wil pleiten, berust op twee bijkomende observaties over het denken. Of beter gezegd: de observatie daarvan! Vanuit een soort van meta-meta standpunt ten opzichte van het denken, poogt hij iets meer te weten te komen over de natuur van de denkoobservatie; dat wil zeggen die activiteit middels dewelke de mens zijn eigen denken kan proberen nader te leren kennen (bestuderen). De eerste van deze bijkomende observaties ontwikkelt hij als volgt. Aan het wereldbeeld van degene die louter over de inhouden van zijn observatie nadenkt, ontbreekt in feite een element: namelijk zijn eigen denken. Dit is echter niet het geval voor degene die over zijn eigen denken nadenkt, het observeert. Het wereldbeeld van degene die zich in de uitzonderingstoestand plaatst, wordt in zekere zin compleet. In zekere zin: natuurlijk heeft zo iemand dan nog geen overzicht over *alles* wat er is; het numerieke geheel van de werkelijkheid. Maar wel heeft hij nu een overzicht over alles wat hij moet weten om inzicht te verkrijgen in de natuur van het kennen. Want noch het onderwerp van deze kennis, noch het kenproces zelf, ontsnapt nu nog aan zijn blik. De uitzonderingstoestand completeert de menselijke ervaring daarom met een *wezenlijk* bestanddeel, dat deze anders niet zou ervaren en dat bovendien ook *voldoende* is; dat wil zeggen: aan het wereldbeeld van degene die zich in de uitzonderingstoestand bevindt ontbreekt nu ook *geen* ander mogelijk element meer dat deze essentiële waarde zou bezitten.

De reden daartoe is als volgt. Ook de denkoobservatie is in feite een denken. Het is een denken over het denken, maar in die zin niet soortelijk (essentieel) verschillend van het denken (denkproces) dat daarmee wordt bestudeerd. Beide, zowel het geobserveerde denken als de denkoobservatie, hebben dezelfde algemene natuur. Wat *in het algemeen* voor het ene geldt, is dus ook waar voor het andere. In het bijzonder alle eigenschappen die we hierboven hebben opgenoemd – de afhankelijkheid van het zelf, onobserveerbaarheid, transparantie, intentionaliteit, het intuïtieve karakter van het denken – en die gelijkelijk gelden voor zowel de alledaagse als ook de meer ingewikkelde academisch-wetenschappelijke denkprocessen, gelden eveneens voor de denkoobservatie, de uitzonderingstoestand. Ook al blijft dus eveneens de actuele observatie van het eigen denken, het denken over het denken, onzichtbaar voor degene die het uitvoert, dan nog betekent dit niet dat de algemene eigenschappen daarvan, de essentie van deze denkoobservatie, dat ook doet. Deze wordt nu namelijk ontdekt, niet in de denkoobservatie, maar in een numeriek daarvan verschillend proces, namelijk het denkproces dat wordt geobserveerd.



Wenn man das Denken zum Objekt der Beobachtung macht, fügt man zu dem übrigen beobachteten Weltinhalte etwas dazu, was sonst der Aufmerksamkeit entgeht; man ändert aber nicht die Art, wie sich der Mensch auch den anderen Dingen gegenüber verhält. Man vermehrt die Zahl der Beobachtungsobjekte, aber nicht die Methode des beobachtens. Während wir die andern Dinge beobachten, mischt sich in das Weltgeschehen – zu dem ich jetzt das Beobachten mitzähle – ein Prozess, der übersehen wird. Es ist etwas von allem andern Geschehen verschiedenes vorhanden, das nicht mitberücksichtigt wird. Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe, wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine Charakteristische eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ-Verschiedenen zu tun.<sup>109</sup>

Omdat het denken op deze manier zichzelf tot object kan hebben, verdwijnt de mogelijkheid van een oneindige regressie. Deze mogelijkheid ontstaat door de gedachte, dat het actuele denken onobserveerbaar is. Blijkt dan ook de denkobservatie een denken te zijn, dan is ook deze natuurlijk onobserveerbaar, zodat er ook in de denkobservatie dan iets zou zijn dat zich principieel aan de onderzoekende blik onttrekt en daarmee de mogelijkheid openlaat voor sceptische vermoedens ten aanzien van de denkobservatie. Deze zouden dan niet weerlegd kunnen worden. Precies echter omdat de denkobservatie en het geobserveerde denken soortgelijk zijn, gaat er geen gevaar meer uit voor Steiners positie dat er altijd, bij elk denkproces, een element zal zijn dat zich principieel aan de blik van degene die het uitvoert onttrekt. De onrechtstreekse observatie namelijk, die in het onderzochte denkproces dezelfde *algemene* eigenschappen terugvindt als die van de denkobservatie, is voor het bereiken van Steiners doeleinden voldoende: aantonen dat de observatie van het denken een betrouwbare methode is, die absoluut zekere kennis biedt over de natuur van het menselijke denken. Met het denken wordt, tegelijkertijd, de denkobservatie aan een onderzoek onderworpen.

---

<sup>109</sup> DPdF, p. 36.

### 3.2.2.2. De eenheid van het denken en de denkobservatie

Met een tweede observatie over het denken (of over de denkobservatie), vervolledigt Steiner zijn hier geparafraseerde argument. In sectie 3.2.1.3 maakten we een onderscheid tussen het denken-in-begrippen en het denken-over-objecten. Het eerste is volgens Steiner transparant, het tweede echter ervaart de mens als notoir opaak. Indien immers deze opaciteit van onze ervaringen (de objecten waarover wordt nagedacht) er niet zou zijn, dan zou ook de noodzaak van een epistemologie niet bestaan.<sup>110</sup>

In feite geeft Steiner ook toe dat hij in zijn hoofdstuk over het denken slechts naar het denken-in-begrippen (oftewel het reine denken) onderzoek doet. Dit blijkt uit zijn opmerking, dat met zijn onderzoeksresultaten tot dan toe (waaronder ook de transparantie van het denken) in feite nog niets is gezegd over de gerechtvaardigheid van het menselijke denken-over-objecten. In de volgende passage, waarin hij bestrijdt dat het denken op zich voor juistheid of valsheid in aanmerking komt, blijkt duidelijk deze toegeving van Steiner.

Es gibt Leuten die sagen: ob unser Denken an sich richtig sei oder nicht, können wir aber doch nicht mit Sicherheit feststellen. Insoferne bleibt also der Ausgangspunkt ein zweifelhafter. Das ist gerade so vernünftig gesprochen, wie wenn man Zweifel hegt, ob ein Baum richtig sei oder nicht. Das Denken ist eine Tatsache; und über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen zu sprechen, ist sinnlos. *Ich kann höchstens darüber Zweifel haben, ob das Denken richtig verwendet wird, wie ich zweifeln kann, ob ein gewisser Baum ein entsprechendes Holz zu einem zweckmässigen Gerät gibt.* Zu zeigen, inwieferne die Anwendung des Denkens auf die Welt eine richtige oder falsche ist, wird gerade Aufgabe dieser Schrift sein. Ich kann es verstehen, wenn jemand Zweifel hegt, dass durch das Denken über die Welt etwas ausgemacht werden kann; das aber ist mir unbegreiflich, wie jemand die Richtigkeit des Denkens an sich anzweifeln kann [cursivering, MF].<sup>111</sup>

Steiner maakt hier het onderscheid tussen het denken als een louter feit, en het denken als een instrument, waarmee de mens probeert zich een wereldbeschouwing te verwerven. Het eerste komt goed overeen met wat wij het denken-in-begrippen hebben genoemd. Het tweede met het denken-over-objecten. De gerechtvaardigheid van dit laatste denken moet echter nog worden onderzocht. Het zou namelijk kunnen dat sceptische argumenten rond de natuur van

---

<sup>110</sup> Zie ook *DPdF*, p. 66.

<sup>111</sup> *DPdF*, p. 40-'1.

het denken de geloofwaardigheid van het project, denkend achter de waarheid te komen over de werkelijkheid, zeer drastisch ondermijnen.

Dit laatste geldt alleen niet voor één enkel specifiek geval. Namelijk wanneer de mens nadenkt over zijn eigen denken. Dan is het namelijk, volgens Steiner, wel zo dat het denken 'juist op de wereld wordt toegepast'; met andere woorden: het resultaat van de denkbobservatie *is* de waarheid over het denken. Het denken *is werkelijk* zoals het wordt geobserveerd. Dat is ook het 'vaste punt' waarop Steiner zijn kennistheorie wil steunen. Niet de observatie dat het denken-in-begrippen voor de mens van een transparante klaarheid is, maar wel de wetenschap dat er geen onderscheid bestaat tussen het denken zoals het in werkelijkheid is en het denken zoals dit verschijnt in de denkbobservatie (uitzonderingstoestand). Dit staat Steiner namelijk toe om een (eerste) stap te zetten in de metafysica. Als er al iets werkelijk is, als er al *feiten* bestaan, dan is in elk geval het denken dat ik zelf uitvoer en kan observeren, een dergelijk feit. Dat zegt natuurlijk (voorlopig) nog niet veel over de rest van de werkelijkheid. Maar de natuur van een deel daarvan is dus ontdekt en van daaruit is het, dat Steiner zijn argumenten voor de gerechtvaardigdheid van de rest van het menselijke kennen, het menselijke kennen in het algemeen, wil starten. Vanuit de denkpsychologie benadert Steiner dus de metafysica; door het denken te onderzoeken komt hij tot de bevinding van de realiteit ervan.

Samengevat: waarom is volgens Steiner het denken over het denken wel verdedigbaar? *Ten eerste*: wat voor het denken geldt, geldt ook voor de denkbobservatie. De denkbobservatie is een denken als ieder ander: begrippen worden gezocht, met elkaar en met de inhoud waarover wordt nagedacht in verband gebracht, en in het resultaat daarvan heeft de denkende mens een direct en transparant inzicht. Meer specifiek: bepaalde begrippen worden gevormd en toegepast op het denken dat onderzocht wordt. Het is vooral over de gerechtvaardigdheid van deze *toepassing*, dat hier dan moet worden gediscussieerd. Want begrippen over het denken kan natuurlijk iedereen voortbrengen. En het verband daartussen is dan ook transparant. Vergelijk dit met Steiners voorbeeld van de donder (sectie 3.2.1.3): de transparante klaarheid van het denkverloop hangt niet af van de juistheid van onze begrippen (dat wil zeggen de toepasbaarheid ervan op hun object), maar van hun inhoud alleen, die daarom willekeurig mag zijn. Zo is ook het denken-in-'begrippen-over-het-denken' natuurlijk transparant. De vraag is echter, hoe het staat met het denken-over-het-denken. De transparantie van elk denken-in-begrippen, ook niet indien dit begrippen zijn met een inhoud die op de ene of de andere manier over het denken gaat (gericht is), volstaat voor het welslagen van Steiners argument dus zeker niet. De denkbobservatie mag niet louter speculatief zijn, maar bevat wezenlijk een op concrete denkprocessen gericht empirisch moment.

*Ten tweede:* in het geval van de denkobservatie is niet alleen het denken-in-begrippen dat daar een noodzakelijk bestanddeel van vormt direct inzichtelijk (transparant), maar ook het voorwerp (het object) waarover wordt nagedacht. Een inhoudelijk geheel doorzichtig denkproces wordt in de denkobservatie toegevoegd aan een denkproces dat immers eveneens inhoudelijk geheel doorzichtig is. De denkobservatie kent dus geen opaciteit, ook niet wat betreft het aspect daarvan dat overeen komt met een denken-over-objecten. Steiner verwoordt dit als volgt:

Wenn ich einen ohne mein Zuthun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was gibt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, dass mein Denken einen Bezug zu den Gegenstände hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen muss, der über seine eigenen Gedankenprozesse nachdenkt. *Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu, haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen* [cursivering, MF].<sup>112</sup>

Steiner zegt dat een rechtvaardiging van de denkobservatie niet nodig is. Want de denkobservatie voegt aan het denken niets toe wat het denken vreemd is. Om dit te begrijpen moeten we het denken vergelijken met de manier waarop de natuurwetenschapper te werk gaat. Deze laatste observeert fenomenen en voegt daar vervolgens begrippen aan toe (theorieën), die de inhoud van deze fenomenen (inhouden) te buiten gaan. Zij zeggen meer, dan de loutere observatie van deze fenomenen het “ik” aan inhoud levert. Voor deze inhoud ‘vreemde’ elementen worden daarom door de natuurwetenschapper (op het eerste gezicht) aan zijn onderzoeksobject toegevoegd. Om het denken te begrijpen kan echter de denkobservator ermee volstaan een *loutere beschrijving* van het geobserveerde denkproces in de vorm van begrippen tot stand te brengen. Een dergelijke beschrijving levert begrippen op, echter geen begrippen met een inhoud, die de inhoud van het geobserveerde *te buiten* gaat. Daarom ook kan Steiner in hoofdstuk IX van *Die Philosophie der Freiheit* opmerken, dat het begrip van het denken en de waarneming daarvan *samenvallen*; dat wil zeggen: de loutere beschrijving van het denken is tegelijkertijd ook de *wetenschap* ervan.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> DPdF, p. 36-7.

<sup>113</sup> DPdF, p. 109 f.

### 3.3. *Het objectief idealisme*

Steiner, als empirist, gaat uit van de *inhouden* die de mens gegeven zijn. Tot waarheid komen bestaat voor hem in de mogelijkheid om die inhouden in een innerlijke samenhang met elkaar in overeenstemming en tot volledigheid te brengen. Daarbij maakt hij een onderscheid tussen (1) die inhouden, die het “ik” onmiddellijk beleeft als voor hun verschijnen van hemzelf afhankelijk en (2) de andere, die onafhankelijk van het “ik” gegeven zijn. Precies daarom stelt de mens zich over deze laatste soort (2) inhouden vragen. Over de inhoud van zijn begrippen en ideeën hoeft hij zich daarentegen geen vragen meer te stellen. Omdat hij deze begrippen zelf voortbrengt, doorschouwt hij hun inhoud meteen. Hij doorschouwt bovendien de wetmatige innerlijke samenhang van deze inhouden op basis van zichzelf alleen. Deze kennis is echter even empirisch – en dus a posteriori – als alle andere eventueel nog mogelijke kennis. A priori kennis, dat wil zeggen kennis gewonnen onafhankelijk van de ervaring, kan voor Steiner niet bestaan. Ook het intuïtief gewonnen inzicht in begrippen en hun onderlinge samenhang baseert zich op de ervaring, zij het zelf voortgebracht, van de concrete inhoud ervan. Deze ervaring heeft alleen het voordeel, haar eigen *zekerheid* reeds in zich te bergen. In die zin is het inzicht in de begripsinhouden en de begripsverbanden natuurlijk wel verschillend, zo lijkt het, van bijvoorbeeld het inzicht over natuurwetenschappelijke thema's. Omdat de mens niet de beleving heeft de inhouden waar de natuurwetenschap zich op richt zelf voort te brengen op de gekenschetste manier, is hij ook onzeker over de eventuele mogelijke samenhangen ervan. De natuurwetenschapper vindt wel kandidaat-theorieën voor de inhouden waarop hij zich richt, maar de samenhang van deze inhouden met de voor hem overigens *wel* geheel doorzichtige (want door hem zelf voortgebrachte) theorie, blijft dus duister. De ervaring van een mogelijk verband tussen deze twee geeft hem in elk geval niet dezelfde zekerheidsbeleving (ervaring van evidentie) als het inzicht over (of in) louter begrippen. In zijn *Grundlinien...* maakt Steiner dan ook het strikte onderscheid tussen enerzijds het begripsoordeel - dat louter in begrippen verloopt en over begrippen gaat, en anderzijds dat wat hij het waarnemingsoordeel noemt, waarin een begrip wordt verbonden met een onafhankelijk van het “ik” gegeven inhoud.

Steiner probeert nu, het waarnemingsoordeel eenzelfde transparantie te geven als het begripsoordeel. Dit kan alleen maar gebeuren, indien het waarnemingsoordeel op een bepaalde manier wordt opgebouwd. In tegenstelling tot de natuurwetenschapper die volgens het principe van inductie te werk gaat en dus vertrekt vanuit een hoeveelheid hem gegeven

zintuiglijke data, vertrekt Steiner om tot een waarnemingsoordeel te komen van het *begrip*. In *Grundlinien...* stelt hij duidelijk:

Alle Sinneswahrnehmung löst sich, was das Wesen betrifft, zuletzt in ideellen Inhalt auf. Dann erst erscheint sie uns als durchsichtig und klar. Die Wissenschaften sind vielfach von dem Bewusstsein dieser Wahrheit nicht einmahl berührt. Man hält die Gedankenbestimmung für *Merkmale* der Gegenstände, wie Farbe, Geruch usw. So glaubt man, die Bestimmung sei eine Eigenschaft aller Körper, dass sie in dem Zustande der Bewegung oder Ruhe, in dem sie sich befinden, so lange verharren, bis ein äusserer Einfluss denselben ändert. In dieser Form fungiert das Gesetz vom Beharrungsvermögen in der Naturlehre. Der wahre Tatbestand ist aber ein ganz anderer. In meinem Begriffssystem besteht der Gedanke *Körper* in vielen Modifikationen. Die eine ist der Gedanke eines Dinges, das sich aus sich selbst heraus in Ruhe oder Bewegung setzen kann, eine andere der Begriff eines Körpers, der nur infolge äusseren Einflusses seinen Zustand verändert. Letztere Körper bezeichne ich als unorganische. Tritt mir dann ein bestimmter Körper entgegen, der mir in der Wahrnehmung meine obige Begriffsbestimmung widerspiegelt, so bezeichne ich sie als *unorganisch* und verbinde mit ihm alle Bestimmungen, die aus dem Begriffe des unorganische Körpers folgen.<sup>114</sup>

Steiner keert daarmee de verhouding om. Hij begint met zich een begripkader op te bouwen. In dit, altijd voor de mens beschikbare, doorzichtige en eindige maar ook steeds voor verdere uitbreiding vatbare kader, probeert hij vervolgens ook *stapsgewijze* die concrete inhouden in te passen, die aan de mens verschijnen onafhankelijk van de activiteit van het "ik". Enkel hoogst concrete inhouden komen voor dit inpassen in aanmerking. En deze heeft de mens pas, op het moment dat zij aan hem verschijnen. Ook pas dan kan hij daarom pogen, deze inhouden te begrijpen. Daarmee gaat Steiner, als wetenschapper, steeds uit van de hem onmiddellijk gegeven inhouden. Hij meent dat het onjuist is te stellen dat *alle*, dus ook de nog niet waargenomen materiële objecten, met betrekking tot hun beweging voldoen aan de wet van de traagheid. Dan kan men zich namelijk tot in het oneindige afvragen wat een materieel object precies is. De drager van de eigenschap 'voldoen aan de wet van de traagheid' kan de mens namelijk niet doorschouwen. De wet van de traagheid echter, kan de mens begrippelijk geheel doorschouwen. En ook haar (algemene) samenhang met andere begripsbepalingen.

---

<sup>114</sup> *Grundlinien...* , p. 67-8.

Daarom kan de wetenschapper beter deze, voor hem reeds inzichtelijke begrippelijke bepalingen tot subject nemen en daarin vervolgens stelselmatig alles proberen onder te brengen wat hij in het verloop van zijn leven aan *concrete*, uiterlijk (zintuiglijk) gegeven waarnemingsinhouden daarnaast nog ervaart. Via het begripssysteem kan dan worden nagegaan, met welke *mogelijke* andere (of *soorten* van andere) waarnemingsinhouden (dat wil zeggen: in tijd en/of ruimte anders gelokaliseerde inhouden) deze concreet waargenomen inhouden op een begrippelijk uitdrukbare manier nog samenhangen. Dan worden voor de mens ook *deze* inhouden transparant. Want het begrip vertelt hem, wat hij er al dan niet van mag verwachten (in de meest ruime zin van het woord). Spreekt men echter over waarnemingsinhouden in het *algemeen*, zoals de inductief te werk gaande natuurwetenschapper doet wanneer hij de term 'alle materiële objecten' gebruikt, dan verwijdert men zich in feite opnieuw van de concrete, onafhankelijk van het "ik" gegeven waarnemingsinhouden (inhouden van observatie) om te vluchten in de algemene theorie; zij het nu zonder dit te beseffen! Steiner wil daarom geen algemene uitspraken doen met het waarnemingsoordeel, maar poogt steeds zijn concrete ervaringen in de algemene theorie op grond van de onmiddellijke ervaring in te passen.<sup>115</sup>

Het is in verband hiermee interessant nog kort even in te gaan op wat Steiner eigenlijk verstaat onder de onafhankelijk van het "ik" gegeven, concrete waarnemingsinhouden. In *Die Philosophie der Freiheit* vraagt hij zich af:

Was ist also die Wahrnehmung? Diese Frage ist, im allgemeinen gestellt, absurd. Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es ausserhalb der Wahrnehmung, das ist: für das denken ist.<sup>116</sup>

De waarnemingsinhoud is raadselachtig voor de mens, zo lang hij haar samenhang met andere waarnemingsinhouden en begripsinhouden niet kent. Maar dat betekent niet, dat deze inhoud voor de mens niet een bepaalde, concrete inhoud is, op grond waarvan hij kan herkennen waar in het begripssysteem deze inhoud ergens, als het speciaal geval van een algemene idee, thuishoort. Want ook al kan men deze inhoud 'hebben', en dus weten wat zij inhoudt, haar begrijpen, verklaren, kan de mens enkel wanneer hij zich daarnaast ook nog afvraagt, wat

---

<sup>115</sup> Zie voor deze omkering ook: Asmus, Paul, *Das Ich und das Ding an Sich*. p. 14-5.

<sup>116</sup> *DPdF*, p. 74.

deze inhoud voor het denken is; dat wil zeggen, welke plaats zij inneemt in het denkend zich te verwerven begripssysteem. Daarmee is in het kort de tendens van Steiners objectief idealisme geschetst.

#### **4. De rol van het denken in het handelen**

We stellen ons in deze sectie de vraag, wanneer dan het individu uitsluitend en volledig zichzelf volgt. Wanneer is het mogelijk om te spreken van zelfbepaling? Wat bedoelt Steiner concreet, als hij spreekt over een wezen, dat op de gevraagde wijze enkel en geheel afhangt van zichzelf? Deze vraag beantwoorden we in een aantal stappen als volgt. Om te beginnen parafraseren we eerst Steiners algemene theorie van het menselijke handelen (elk handelen valt daaronder, ongeacht de vraag dus of hij dit handelen als vrij beschouwt of niet). Vervolgens schetsen we Steiners mentale kaart, aangezien zijn theorie van het handelen daar rechtstreeks gebruik van maakt. Tenslotte zullen we, middels een synthese van het gevonden materiaal, het volgende antwoord op de hier gestelde vraag ontwikkelen. De rol die het denken in het handelen speelt geeft de individuele mens de mogelijkheid om volledig en uitsluitend zichzelf te volgen. De mate namelijk waarin het denken het handelen bepaalt is recht evenredig met de graad van vrijheid van het handelende individu. De mens is wellicht een wezen dat nooit geheel vrij is, hij kan echter zijn vrijheid vergroten (of verkleinen) en dit middels een verdere ontwikkeling van (en onderzoek naar) zijn denken. Hoe in de filosofie van Steiner denken en vrijheid samenhangen, zullen we in dit hoofdstuk daarom bespreken.

##### *4.1. Steiners theorie van het menselijke (morele) handelen*

Om op de gestelde vraag te kunnen antwoorden, parafraseren we hier eerst Steiners algemene theorie van het menselijke handelen; ongeacht de vraag of dit handelen al dan niet vrij is. Hierbij staat het probleem centraal, in welke factoren de 'wilshandeling' kan worden geanalyseerd. Steiner observeert dat het handelen van de mens voortkomt uit de 'menselijke organisatie'; waarbij de inhoud van deze laatste term in de meest brede zin moet worden opgevat (psychisch, fysisch, biologisch, ...). De vraag is daarom welke elementen, *behorende*



tot deze organisatie, de wilshandeling bepalen.<sup>117</sup> Steiners algemene theorie van het handelen is niet origineel. Hij neemt haar over van de door hem zeer bewonderde en in zijn tijd ook veelgelezen filosoof Eduard von Hartmann.<sup>118</sup> Volgens deze theorie wordt het menselijke willen uitsluitend en volledig bepaald door de volgende twee factoren: het *motief*, waardoor de doelstelling wordt bepaald die de mens met zijn handeling probeert te bereiken en de *drijfveren* die de mens tot handelen brengen. Afhankelijk van deze twee factoren komt de menselijke wilshandeling tot stand.

Aan de wilshandeling ligt noodzakelijk een motief ten grondslag. Dat wil zeggen een begrip of een voorstelling van datgene wat het individu met de handeling wil bereiken (dit kan ook een begrip of een voorstelling zijn van de handeling zelf, namelijk indien het uitvoeren daarvan als doel op zichzelf wordt beschouwd). Steiner argumenteert dat uitsluitend *voorstellingen* of *begrippen* het motief kunnen vormen van een handeling. Zintuiglijke waarnemingen of gevoelens daarentegen (zoals bijvoorbeeld het lustgevoel) kunnen nooit het motief van een handeling vormen. De reden is als volgt. Een gevoel (bijvoorbeeld een pijn of een bepaalde emotie) dat optreedt in de ziel, *is* reeds werkelijk. Ook de inhoud van een zintuiglijke indruk (bijvoorbeeld een kleurwaarneming) is dat onmiddellijk op het moment waarop hij optreedt in de ziel. Zij kunnen daarom wel het doel van een handeling zijn, maar niet het motief. Alleen voor voorstellingen en gedachten geldt dat zij reeds in de ziel aanwezig kunnen zijn, *zonder* dat hun inhoud is gerealiseerd. Het is absurd om de inhoud van

---

<sup>117</sup> Met betrekking tot de vrijheid is hier dan de vraag, in welke mate het "ik" als mogelijk deel van de menselijke organisatie een rol speelt bij het handelen. Zie ook sectie 4.3.

<sup>118</sup> Hartmann (von), Eduard, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhang*. Feitelijk bouwt von Hartmann zijn hele boek op volgens de hier weergegeven theorie; naast een hoofdstuk over wat hij beschouwt als vormen van 'pseudo-moraal', bevat het immers ook nog twee verdere onderverdelingen, waaruit het tweede hoofdstuk getiteld *Das ächte Sittliche Bewusstsein*, bestaat. Namelijk: *Die Triebfedern der Sittlichkeit; oder die subjectiven Moralprinzipien* en *Die Ziele der Sittlichkeit; oder die objectiven Moralprinzipien*. Hieruit blijkt hoe dicht Steiner zich vormelijk zowel als terminologisch én ook qua algemeen theoretisch kader in *Die Philosophie der Freiheit* eigenlijk aan von Hartmann oriënteert. Dit natuurlijk zeker, om ten aanzien van een aantal punten beter tegen von Hartmann te kunnen polemiseren. (Bijvoorbeeld met betrekking tot de relatie tussen zijn *Philosophie der Freiheit* en von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* geeft Steiner dit zelf aan. Von Hartmanns hierboven genoemde *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* bewonderde Steiner echter zeer. Zie voor documentatie rond dit onderwerp ook: Steiner, Rudolf, *Dokumente zur "Philosophie der Freiheit"*. GA 4a.) Maar wellicht mogen we daaruit ook, en eveneens uit de hoge verwachtingen die Steiner ten aanzien van gesprekken met von Hartmann koesterde, besluiten dat hij zich deze filosoof als ideale toehoorder koos. Het was dan ook een serieuze teleurstelling voor Steiner dat Von Hartmann uiteindelijk niet mee kon gaan in zijn hierboven geschetste onderzoekingen over het denken en met name niet in de gedachte dat de denkobservatie inderdaad betrouwbare kennis over het denken biedt.

een waarneming of een gevoel te willen verwerkelijken *door een handeling*. Want het hebben van een waarneming of een gevoel alleen reeds is voldoende om de werkelijkheid daarvan te garanderen. Naar de verwerkelijking echter van een voorstelling of (al dan niet reïne) gedachte kan daarentegen worden gestreefd. Alleen begrippen en voorstellingen kunnen daarom functioneren als motief. Zij vormen, omdat zij als inhoud een bepaald 'object' hebben (ook al moet dit dan nog worden gerealiseerd) het objectieve bestanddeel van de wilshandeling.

In *Die Philosophie der Freiheit* rept Steiner over de noodzaak van motieven voor de wilshandeling echter vreemd genoeg met geen woord. Daar lijkt hij het evident te vinden dat motieven bepalend zijn voor de handeling. Maar in zijn *Einleitungen...* vinden we het volgende argument. De wil, zonder een inhoud, is niets. Het is onmogelijk om van een concrete handeling te spreken, afgezien van datgene wat met de handeling wordt verwerkelijkt. Het loutere actief zijn bestaat niet los van zijn inhoud; Steiner noemt het daarom ook een abstractie (*Abstraktum*). Het is onmogelijk om te zeggen wat men precies met 'handelen' bedoelt, zonder tegelijkertijd ook het motief ter sprake te brengen dat voor het handelen bepalend werkt. Wilshandelingen zonder motief zijn daarom even weinig reëel als bijvoorbeeld concrete materiële objecten zonder bepaalde, eventueel veranderlijke, (geometrische) vorm. Om van een wilshandeling te kunnen spreken, *moet* daarin vervat wel een motief aanwezig zijn dat de actor daarmee zoekt te verwerkelijken.

Steiner onderscheidt motieven van drijfveren. Waarom *drijfveren* voor het handelen bepalend zijn, verdedigt hij als volgt. Indien enkel het motief de handeling zou bepalen, dan zouden twee verschillende individuen op één en hetzelfde motief dat opkomt in de ziel daardoor ook tot één en dezelfde handeling worden gedreven. Het begrip of de voorstelling van een bepaalde doelstelling echter leidt in verschillende individuen *niet* noodzakelijk tot éénzelfde soort handeling. Mensen reageren op de hen geboden ideeën verschillend. De ene heeft een dispositie opgebouwd om bij de gedachte aan de handeling a meteen deze handeling te gaan volbrengen; de ander heeft deze gedachte ook, maar wordt ervan weerhouden door weerstanden (waarvan hij zich al dan niet bewust is) die behoren tot zijn individuele karakter. Al deze disposities en weerstanden samen bepalen het individuele karakter van de mens. Deze inhoud(en) van het individuele (ziele)leven noemt Steiner daarom ook, met von Hartmann, de karakteriele basis (*charakterologische Anlage*) van de mens.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Hartmann (von), Eduard, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. p. 451-2.

Steiners strategie om de vraag te benaderen of het menselijke willen al dan niet vrij is, is dan als volgt. Hij gaat na welke mogelijke types van doelstellingen en drijfveren zich kunnen voordoen in de ziel van de mens. Dit in de hoop dat een bepaald type van drijfveer en een bepaald type van doelstelling ook van die aard zullen zijn dat zij de mens niet onvrij, maar op een vrije manier tot wilsbesluiten brengen. De handeling die voortvloeit uit een combinatie van beide is dan vrij. Dit leidt Steiner er toe een soort van inventaris op te stellen van alle mogelijke activiteiten (drijfveren) en inhouden (motieven) van de menselijke ziel. We noemen deze inventaris 'Steiners mentale kaart'. Ook op dit punt is zijn bespreking wellicht niet origineel, maar opnieuw schatplichtig aan Eduard von Hartmann en – wellicht via deze – aan een aantal 19<sup>de</sup> eeuwse psychologen.<sup>120</sup>

We zien dan hoe Steiner met behulp van zijn mentale kaart een gebied (zielengebied) aanduidt, dat hij doorheen zijn zoektocht uiteindelijk zal aangeven als de bron van het vrije willen. Wat daarbij interessant is, is dat Steiner – als het ware – in de (psychische) anatomie zelf van het menselijke wezen (psycho-fysisch organisme) op zoek gaat naar een concreet gebied of orgaan dat volgens hem de mogelijkheid voor de mens van het vrije willen garandeert. Voor Steiner – en eveneens voor zijn 19<sup>de</sup> eeuwse collega's – is de wil geen vaag metafysisch concept, maar een psychische entiteit die geheel kan worden geanalyseerd in voor de onderzoeker (via introspectie) eenvoudig *empirisch toegankelijke* termen. De opdracht van Steiners vrijheidsfilosofie, geformuleerd in de tweede ondertitel van zijn werk *Die Philosophie der Freiheit*, wordt daarmee concreet gemaakt: *Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Steiner is – in de ziel van de mens – op zoek naar de

---

<sup>120</sup> In het werk van Steiner vinden we namen terug als die van Eduard von Hartmann, Johannes Müller, Theodor Ziehen, Otto Liebman, en anderen, zij het niet altijd rechtstreeks in dit verband. Vermoed mag echter worden dat wat wij hier 'Steiners mentale kaart' noemen, berust op inzichten die in de tweede helft van de 19<sup>e</sup> eeuw min of meer gemeengoed waren onder geleerden. Ook voor het werk van Franz Brentano ontwikkelt Steiner uiteindelijk een hevige interesse (hij volgt college bij Brentano in 1879-'80, maar ontdekt uiteindelijk pas echt diens belang voor zijn eigen denken, wanneer hij naar aanleiding van Brentano's dood in 1917 diens geschriften opnieuw herleest). Hierboven (in het bijzonder sectie 3.2.1.5.1) is gebleken dat ook een aantal eminente *tijdgenoten* van Steiner, zoals bijvoorbeeld Bühler en Frege, zich eveneens van een dergelijke 'mentale kaart' in de ene of de andere vorm bewust waren. Hun onderzoekingen sluiten dan ook dicht aan op dit punt bij die van Steiner. Het is echter duidelijk dat van deze voor Steiner eigenlijk toch zeer belangrijke tijdgenoten, alleen het bestaan en het werk van Brentano hem bekend waren. Van Frege, Bühler (en ook Husserl!) heeft Steiner bij zijn leven blijkbaar nooit gehoord. Een interessant werk, waarin Steiner met de fenomenologie in verband wordt gebracht is: Jaap Sijmons, *Phänomenologie und Idealismus*. Zie ook: Michael Muschalle, *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung*, Kap. 9.1 voor een kritische bespreking daarvan. De discussie hier is interessant en leidt tot zeer interessante perspectieven voor elkeen die in het denken in het bijzonder en in 'het mentale' in het algemeen geïnteresseerd is.

zeer concrete en empirisch vaststelbare gronden van het menselijke (en eventueel vrije) handelen. De ziel wordt (anatomisch) opgedeeld in gebieden en de vraag wordt gesteld welke van deze gebieden mogelijke drijfveren en welke van deze gebieden mogelijke doelstellingen zijn.

Steiner karakteriseert en illustreert zijn theorie van het menselijke (morele) handelen samenvattend als volgt:

- Dies sind die Elemente, die bei einem Willensakte in Betracht kommen. Die unmittelbar gegenwärtige Vorstellung oder der Begriff, die zum Motiv werden, bestimmen das Ziel, den Zweck meines Wollens; meine charakterologische Anlage bestimmt mich, auf dieses Ziel meine Tätigkeit zu richten. Die Vorstellung, in der nächsten halben Stunde einen Spaziergang zu machen, bestimmt das Ziel meines Handelns. Diese Vorstellung wird aber nur dann zum Motiv des Wollens erhoben, wenn sie auf eine geeignete charakterologische Anlage auftrifft, das ist, wenn sich durch mein bisheriges Leben in mir etwa die Vorstellungen gebildet haben von der Zweckmäßigkeit des Spazierengehens, von dem Wert der Gesundheit, und ferner, wenn sich mit der Vorstellung des Spazierengehens in mir das Gefühl der Lust verbindet.<sup>121</sup>

Wilshandelingen, dat wil zeggen, *handelingen* die *gewild* zijn door het individu (maar daarom nog niet per se *vrij* gewild) blijken daarmee volledig het product van factoren *binnen* de ziel van het individu: de concrete inhoud van zijn karakter en de algemene voorstellingen en begrippen waarmee het bekend is. In het volgende bespreken we kort Steiners anatomie van het psychische.

#### 4.2. Steiners mentale kaart

Hoe ziet deze mentale kaart er uit? In opgaande lijn van verfijning zien we de revue passeren: (1) het zintuiglijke waarnemen, (2) het voelen, (3) het denken en voorstellen en (4) als een specifiek type van denken, het *reine* denken; dat wil zeggen een denken dat *louter* in begrippen verloopt. Het heeft als onderwerp geen inhouden die worden voortgebracht door zielenactiviteiten uit de categorieën (1-3), maar enkel inhouden die ook door dit denken zelf

---

<sup>121</sup> DPdF, p. 113.

zijn voortgebracht. Het zijn inhouden die niet gereduceerd kunnen worden tot inhouden afkomstig van het zintuiglijke waarnemen, het voelen of het voorstellen. Het denken daarentegen waarvan sprake onder (3) is identiek met het denken voor zo ver dit wel gericht is op inhouden gegenereerd door (1-3).

Bijvoorbeeld in de wiskunde wordt het reine denken beoefend. Want daar zijn de onderwerpen waarover wordt nagedacht, ideëel van aard; dat wil zeggen: niet reduceerbaar tot bijvoorbeeld zintuiglijk gegeven inhouden. Dat wordt duidelijk wanneer we bijvoorbeeld de definitie van de driehoek beschouwen: geen enkele zintuiglijke prikkel of voorstellingsinhoud beantwoordt aan datgene wat de wiskundige in zijn denken nochtans zeer helder en duidelijk met de inhoud van de algemene idee 'driehoek' bestudeert en voor zich heeft. Niet elk denken is echter van dezelfde reine aard als het wiskundige (en logische) denken. Het is ook mogelijk om na te denken over de bloempot die tegelijkertijd ook wordt *gezien* of over datgene wat men zich in de herinnering, de fantasie of als toekomstvisie *voorstelt*.

Het mentale bestaat niet enkel uit activiteiten, maar ook uit daarmee corresponderende inhouden. Daarbij lijkt het er op dat inhoud en activiteit nooit gescheiden voorkomen. Zintuiglijke indrukken bestaan niet zonder het zintuiglijke waarnemen, gevoelens niet zonder dat ze worden gevoeld, voorstellingen niet zonder de activiteit van het voorstellen en gedachten niet zonder dat ze ook concreet worden gedacht. De verschillende individuele mensen kan men dan onderscheiden alnaargelang de concrete inhouden waaruit het zielenleven bestaat. De concrete waarnemingen, gevoelens, voorstellings- en gedachte-inhouden bepalen wie iemand is. Want met behulp van deze inhouden is het mogelijk om een onderscheid te maken tussen de verschillende individuele mensen. Het waarnemen, voelen, voorstellen en (al dan niet reine) denken, opgevat als *proces* in de ziel (of als *activiteit*), beschouwt Steiner dan als mogelijke drijfveren voor het handelen. Specifieke inhouden van het voorstellen en het (al dan niet reine) denken beschouwt hij, zoals gezien, als mogelijke doelstellingen. Achtereenvolgens behandelen we Steiners mentale kaart vanuit het gezichtspunt van deze twee aspecten.

#### 4.2.1. Mogelijke drijfveren van het handelen

Steiner bespreekt hoe de activiteiten of (eventueel) onwillekeurige processen (1-4) als drijfveer op het menselijke willen (handelen) werken. Telkens op een eigen manier geven zij allemaal aanleiding tot mogelijke handelingen. Het driftmatige handelen van de mens komt

tot stand louter op basis van het zintuiglijke waarnemen. Het gebeurt niet volgens een bepaald doel, maar volgt onmiddellijk (causaal bepaald) op de waarneming. En analoog voor het conventionele handelen (Steiner noemt dit ook het handelen uit tact), dat louter zintuiglijk bepaald is, aangezien het volledig verloopt zonder dat gevoelens er een rol in spelen: het is het product van gewoonte en training (opvoeding). Aan waarnemingen kunnen zich echter gevoelens knopen. Steiner geeft het voorbeeld van het gevoel van medelijden dat ontstaat wanneer we bijvoorbeeld iemand zien die honger heeft. Dit gevoel kan de mens ertoe brengen, bepaalde ideeën of voorstellingen tot motief voor zijn handelen te verheffen (bijvoorbeeld de voorstelling, die persoon ook voedsel te geven). Maar niet alleen gevoelens kunnen dit. Ook 'door louter verstandelijk overleg, kan een voorstelling of begrip tot motief van een handeling worden'.<sup>122</sup> Bijvoorbeeld wanneer we de situatie waarin we ons bevinden vergelijken met een eerdere situatie die we ons herinneren en ons dan afvragen, in welke mate de eerdere situatie op de huidige lijkt en wat in de eerdere situatie dan werd gedaan om een bepaald probleem op te lossen. Steiner noemt deze drijfveer in de vorm van bepaalde handelingsschema's en recepten de *praktische ervaring*. Iemand met veel ervaring zal zich steeds afvragen, hoe in een gelijkaardig geval gehandeld werd.

Van al deze drijfveren moet gezegd worden dat daarin eerst de concrete situatie wordt beschouwd, waarna aan deze beschouwing via respectievelijk (1-3) zich een handeling knoopt.

Alleen voor het reine denken geldt dit niet. De inhoud van het reine denken bestaat uit begrippen die worden gewonnen los van welke concrete situatie dan ook. Hun inhoud wordt bekend middels intuïtie. De mens is in staat om zich begrippen te vormen die werken als een *drijfveer* voor zijn handelen. Dit ondanks het feit dat het verband met de concrete situatie waarin degene zich bevindt die deze begrippen denkt, nog helemaal niet bekend is. Wellicht heeft Steiner deze idee van Kreyenbühl; in elk geval verwijst hij in dit verband op verschillende plaatsen in zijn werk naar de volgende passage in Kreyenbühls briljante artikel over 'de ethische vrijheid bij Kant':

- Ist aber sonach Freiheit ihrem wahren Wesen nach sofort als eine Positive Macht erwiesen, ist ferner anerkannt, dass Sittengesetz, kategorischer Imperativ u. dgl. dieses Wesen positiver Freiheit nur paraphrastisch in sich enthalten: so liegt auf der Hand, das wir die Freiheit nicht erst aus dem Sittengesetz, nicht aus einem kategorischen Imperativ, nicht

---

<sup>122</sup> *DPdF*, p. 114. De oorspronkelijke tekst luidt: „Durch bloße Überlegung kann eine Vorstellung oder ein Begriff zum Motiv einer Handlung werden“.

aus einem Gefühle des Sollens, überhaupt nicht aus einem von ihr verschiedenen Momente, sondern in letzter Instanz lediglich durch eine ursprüngliche und unmittelbare Selbstbesinnung des Geistes auf sein ethisches Wesen – durch ein *practisches Apriori* – zu erkennen vermögen.<sup>123</sup>

Kreyenbühl stelt, dat de drijfveer voor het handelen niet afgeleid dient te worden uit: hetzij de (natuurlijke) situatie waarin degene die handelt zich – toevallig – bevindt; hetzij de moraal die heerst in de gemeenschap waartoe het handelende individu behoort; hetzij een door filosofen aangeprezen en volgens hen absolute en universeel geldige norm (categorische imperatief); maar enkel uit de zelfbezinning van het handelende individu zelf op zijn eigen 'ethische wezen'. Wat wordt daarmee bedoeld? Kreyenbühl beweert dat het mogelijk is om direct, louter door na te denken, op basis van de begrippelijke inhoud van de eigen gedachten alleen en afgezien van al de hierboven opgenoemde factoren, te komen tot een absolute zelfkennis en daarmee ook kennis van de idee die men wenst te realiseren. De inhoud van deze idee zelf zet dan aan tot handelen. Deze idee leren kennen is voldoende om de realisatie ervan ook te willen. En dit dus los van elke andere factor dan de inhoud van deze idee zelf. Het is dus in een dergelijk geval niet zo dat bijvoorbeeld een neiging tot ongebreideld enthousiasme (als deel van de karakteriele basis en dus als drijfveer), naast het inzicht in de idee nog nodig is, om het willen te bewegen. Enkel het zich *denkend* verworven inzicht in de *reine* (dat wil zeggen niet uit (1-3) stammende) inhoud van de idee brengt de mens er toe de realisatie van deze idee te willen.

Kreyenbühl gaat zelfs verder. Door te stellen dat 'de traditionele zedenwet, de categorische imperatief etc. het wezen van de positieve vrijheid *slechts als parafrase* in zich bevatten [cursivering MF]' suggereert hij dat *elke* ethische idee, elke gedachte die inhoud kan zijn van een menselijke handeling, een product is van de oorspronkelijke 'zelfbezinning van de geest op het eigen ethische wezen'.<sup>124</sup> Met andere woorden: de concrete inhoud van alle tot nu toe geformuleerde ethische aanbevelingen en stelsels is afkomstig van (uiteeraard verschillende) individuele mensen. De motivatie om te handelen vloeit dan voort uit het *inzicht* in de samenhang van handeling, persoon en concrete situatie. Een probleem ontstaat dan, wanneer vervolgens gepoogd wordt de idee van de handeling los te koppelen van de concrete persoon en van de concrete situatie. Gepoogd wordt in dat geval de *universele* geldingskracht van deze idee voor het (morele) handelen te bewijzen. Een dergelijk bewijs houdt echter geen rekening

---

<sup>123</sup> Kreyenbühl, Johannes, 'Die ethische Freiheit bei Kant.' p. 134.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 134.

met de concrete aspecten van de persoon en de situatie, maar verloopt in *algemene* termen. Op die manier pogen filosofen steeds een bepaalde ethische inhoud (bijvoorbeeld de kantiaanse categorische imperatief) op een externe manier (namelijk met behulp van een inzicht in de algemene eigenschappen van mensen en situaties) aan anderen dan degene die deze inhoud oorspronkelijk heeft gevat op te dringen. Of een bepaalde (traditionele of aan cultuur gebonden) moraal wordt eenvoudig opgelegd middels (psychische en/of fysische) dwang. De motivatie om te handelen vloeit dan voort uit factoren die aan de situatie en het individu *extern* zijn. Kreyenbühl zou zeggen dat bijvoorbeeld de inhoud van de categorische imperatief wellicht *ooit* voor het handelen van een concrete *persoon* met recht model stond. Maar dan niet louter op basis van de filosofie van Kant. De (traditionele en filosofische) ethische aanbevelingen en stelsels *parasiteren* in feite op het vrije handelen van de individuele mens; want eerst wordt een algemeen aspect daarvan in het licht gesteld en vervolgens wordt dit (beperkte) aspect als universeel kenmerk van *al* het morele handelen verdedigd. Zonder het voorhandenzijn van vrije daden zouden de filosoof en/of de moraalprediker echter niet eens in staat zijn om hun ethische theorieën te ontwikkelen. Beide kunnen slechts het handelen beschouwen dat reeds voorhanden is en zich dan afvragen, welke idee in *dit* handelen (ethisch gesproken) volgens hen van belang is. Aan een toekomstig handelen kunnen dergelijke ideeën zonder verlies van vrijheid echter geen richting geven. Alleen het inzicht van degene die handelt - in zichzelf en in zijn omgeving - is de eigenlijke bron volgens Kreyenbühl van het ethische. Dat is ook de reden waarom hij spreekt van *positieve* vrijheid: het zelf van de individuele mens heeft in Kreyenbühls visie een bepaalde *inhoud* die bovendien ook slechts door dit zelf ervaren kan worden als richtinggevend voor zijn handelen.<sup>125</sup> Het individu dat een dergelijke – dus zijn eigen en in de vorm van begrippen te ervaren – inhoud realiseert, is vrij.

---

<sup>125</sup> Steiner zou zeggen dat deze inhoud van het zelf in het denken van de mens tegelijkertijd *tot stand komt* en *ontdekt wordt*. In *W&W* bijvoorbeeld (p. 71 ff.) ontwikkelt hij hoe een werkelijk bewustzijn (*wirkliches Bewusstsein*) in feite maar kan bestaan indien het ook middels de activiteit van het kennen (namelijk de verbinding van het gegevene met een bepaalde idee) zichzelf verwerkelijkt. Deze gedachte, dat door de activiteit van de zelfkennis het zelf zich tegelijkertijd *bepaalt*, ligt aan de basis van Steiners vrijheidsopvatting.



#### 4.2.2. Mogelijke motieven voor het handelen

In zijn bespreking van mogelijke (morele) inhouden van de ziel beperkt Steiner zich tot de ethische categorieën: dat wil zeggen voorstellingen en begrippen die gevormd worden met betrekking tot het *handelen*. In volgorde bespreekt hij: (1') de voorstelling van het eigen (toekomstige) welzijn en/of het welzijn van iemand anders, (2') morele principes die men louter op basis van autoriteit accepteert, zonder dat men vraagt naar de reden waarom ze worden aangenomen, (3') morele principes die men aanneemt op basis van een eigen inzicht in wat nodig is *in het algemeen*, (4') intuïtief gevatte *individuele* morele doeleinden (*intuitiv erfaßter individueller Sittlichkeitsziele*).

We proberen in volgorde te vatten wat Steiner onder deze types van mogelijke doeleinden verstaat. Daarbij beperken we ons tot (3' & 4'), vooral omdat Steiner vooral aan deze beide laatste veel aandacht besteedt.

In beide gevallen gaat het er om, dat men de inhoud van zijn doelstelling zelf bepaalt. Ook de redenen waarom men deze doelstelling aanhoudt, bedenkt men zelf. Het enige verschil tussen beide is dat in doelstellingen van type (3') deze redenen slechts rekening houden met *algemene* kenmerken van de situatie waarin degene die zich tot dit type van doelstellingen bekent op dat moment verkeert, terwijl in doelstellingen van type (4') ook de *individuele* kenmerken van deze situatie in het beslissingsproces worden opgenomen. Doelstellingen van type (3') zijn steeds antwoorden op de vraag: wat te doen is wenselijk in gelijk welke situatie, dat wil zeggen: welke doelstellingen kan ik als *universeel* geldig beschouwen? Doelstellingen van type (4') daarentegen zijn steeds antwoorden op de vraag: wat acht ik in deze, specifieke, individuele situatie, dat wil zeggen gegeven alle - ook de meest particuliere - bijzonderheden van deze situatie, wenselijk om te doen? Of, opnieuw in de woorden van Kreyenbühl:<sup>126</sup>

Soll ja die Freiheit *meine* Freiheit, die sittliche That *meine* That, soll das Gute und Rechte durch *mich*, durch die Handlung dieser besondern und individuellen Persönlichkeit verwirklicht werden, so kann mir unmöglich ein allgemeines Gesetz genügen, das von der Individualität und Besonderheit der beim Handeln concurrirenden Umstände absieht und mir befiehlt vor jeder Handlung zu prüfen, ob das ihr zu Grunde liegende Motiv der abstracten Norm der allgemeinen Menschennatur entspreche, ob es so, wie es in mir lebt und wirkt, allgemeingültige Maxime werden könne. Abgesehen davon, dass eine solche

---

<sup>126</sup> Zie ter vergelijking: *DPdF*, p. 118 ff.

Prüfung zu keinem Resultate führen könnte, da ich oft kaum weiß, was mir und meinen Verhältnissen, selten, was Andern, und niemals, was Allen angemessen ist, ich mich also über die allgemeine Gültigkeit meiner Maxime auf dem Wege allgemeiner Reflexion und logischer Subsumtion, des einzelnen Falles unter das Allgemeine, den kategorischen Imperativ oder die Idee einer allgemeinen Menschennatur, niemals zu vergewissern vermag: so würde ein solches Nivellement meines sittlichen Handelns nach der allgemeine Schablone, eine derartige Anpassung an das allgemein Uebliche und Gebräuchliche jede individuelle Freiheit, jeden Fortschritt über das Ordinäre und Hausbackene, jede bedeutende, hervorragende, bahnbrechende ethische Leistung unmöglich machen.<sup>127</sup>

Kreyenbühl vat het verschil tussen (3') en (4') op als volgt. De eerste soort doelstellingen heeft een algemene inhoud. Degene die deze doelstelling aanhoudt, heeft haar gewonnen op basis van de vraag: wat is voor iedereen en onder alle omstandigheden goed? Dit leidt dan tot een bepaald algemeen principe. Een bepaalde visie op de natuur en de opdracht van de mens in het algemeen, Kants categorische imperatief, de ontwikkeling van het culturele leven tot een steeds hogere volmaaktheid (zie Steiner)<sup>128</sup> zijn daar voorbeelden van.

Het hoofdprobleem van Kreyenbühl met deze (3') soort van doelstellingen is dan dit. Elk handelen is steeds een uiting van concrete individuen in concrete situaties. Ook het menselijke (morele) handelen ontsnapt daar niet aan. Steeds is het een bepaald individu ten overstaan van één enkele unieke (want concrete) situatie die handelt. Ook de handeling is noodzakelijk volledig concreet. Deze vaststelling is het uitgangspunt van Kreyenbühls redenering. Individuen die zich verbinden tot de verwerkelijking van algemene principes, verbinden zich daarmee tot doelstellingen die een handeling niet volledig concreet kunnen bepalen. Een concrete handeling kan in haar geheel door geen enkel algemeen kenmerk worden gevat.<sup>129</sup> Steeds is datgene wat concreet is *meer* dan louter datgene wat daarin algemeen is. Elke handeling beschikt over eigenschappen die zij met geen enkele andere handeling deelt. En hetzelfde geldt voor de handelende persoon: ook deze is, als individuele mens, steeds *meer* dan de algemene kenmerken die hij met andere individuen deelt. Daaruit besluit Kreyenbühl, dat een handeling nooit volledig de uiting kan zijn van de individuele actor, indien deze laatste zich daarbij helemaal richt naar bepaalde algemene criteria. Want steeds zal hij dan zich richten op de vraag of de handeling die hij wenst te volbrengen wel beantwoordt aan de

---

<sup>127</sup> Kreyenbühl, Johannes, 'Die ethische Freiheit bei Kant.' p. 141-2.

<sup>128</sup> *DPdF*, p. 117.

<sup>129</sup> Dit is ook een inzicht van Stirner. Zie daartoe het einde van sectie 2.5.

algemene norm. Niet het handelende individu zelf is dan het criterium en de handeling niet ten volle een uiting van de individuele persoonlijkheid. Dit leidt volgens Kreyenbühl tot een enorme verarming van het morele leven; het gaat immers voorbij aan de onvermijdelijke concreetheid van elk leven, elk handelen, elk individu.<sup>130</sup> De handeling zal alleen dan een uiting zijn van de individuele persoonlijkheid, indien deze van de vrijheid gebruik maakt om zich te richten naar datgene wat in hem als het individuele deel van zijn persoonlijkheid leeft. Steiner noemt dit deel de begrippelijke intuïtie (*Begriffliche Intuition*).

#### 4.3. *Het ethisch individualisme*

In de voorgaande paragrafen hebben we Kreyenbühl aan het woord gelaten. Steiner lijkt zich op hem te baseren of is onafhankelijk tot dezelfde gedachten gekomen. Hij merkt vervolgens op dat aan de ene kant de *begrippelijke intuïtie* en aan de andere kant het *praktische a priori* met elkaar samenvallen.<sup>131</sup> Niet *twee verschillende* factoren bepalen dan nog het handelen (namelijk de handelingsdrijfveren en de handelingsmotieven, die leven tijdens het ogenblik van de handeling in de handelende mens), maar slechts één enkele, die het handelen vanuit één centrum bepaalt, door Steiner 'het vermogen tot morele intuïtie' genoemd. Dit heeft als belangrijke consequentie dat het handelen vanuit dit centrum vrij is. Want enerzijds heeft het praktische a priori, als drijfveer, het karakter van een idee of voorstelling, die de actor geheel doorziet. En anderzijds heeft de begrippelijke intuïtie, als motief, niet meer het karakter van een uiterlijk opgedrongen norm, aangezien de actor haar denkend *geheel zelf* heeft voortgebracht. Vooraleer we hier echter dieper op ingaan, proberen we eerst nog duidelijker te vatten, wat de begrippelijke intuïtie en het praktische a priori volgens Steiner, los van elkaar, in feite zijn. Vervolgens zullen we, met behulp van de inhoud uit sectie 3.2 het door Steiner zo genoemde 'samenvallen van beide' aantonen.

---

<sup>130</sup> Bovendien - zoals nog blijkt uit de geciteerde passage - acht hij het ook onmogelijk, überhaupt tot dergelijke principes te komen, aangezien dit vooronderstelt dat men eerst onderzoekt wat voor *iedereen* en onder *alle* omstandigheden goed is, alvorens tot handelen te komen. Dit op een epistemisch verantwoorde manier te doen is echter vaak onmogelijk en vanuit het vrijheidsstandpunt ook vaak niet wenselijk. Het zou immers de persoon, voor zijn handelen, *afhankelijk* maken van een dergelijk onderzoek; wat wil zeggen, het handelen aan de voorwaarde van dit onderzoek binden: een inperking van zijn vrijheid. Alleen indien de individuele actor zelf mag uitmaken in welke mate de verwerving van extra kennis noodzakelijk is voor zijn handelen, kan in deze zin van vrijheid worden gesproken. In het andere geval gelden uiterlijke normen, wat in tegenspraak is met vrijheid.

<sup>131</sup> Zie ter vergelijking: *DPdF*, p. 118.

Wat is de begrippelijke intuïtie? Steiner ziet deze als een mogelijk motief. Het moet daarom een bepaalde inhoud zijn in de vorm, zoals we in de sectie hierboven hebben gezien, van een voorstelling of een begrip. Uiteraard ziet Steiner de begrippelijke intuïtie als een motief in *begrippelijke* vorm. Het gaat hier dus om een gedachte (of begrip) met een inhoud die betrekking heeft op het (mogelijke) menselijke handelen. Motieven zijn immers begrippen of voorstellingen van mogelijke handelingsdoeleinden. Welke idee vormt precies de inhoud van het door Steiner zo geformuleerde motief 'de verwerkelijking van zuiver intuïtief gevatte individuele morele doelstellingen'? Hij omschrijft de inhoud van deze idee als volgt. In een eerste stap worden allerlei mogelijke types van motieven beschreven en besproken (zie ook de vorige sectie). Een voorbeeld van zo een type zijn de handelingsprincipes. Het zijn algemeen geldige voorschriften voor het handelen, die de actor zichzelf (uit inzicht in wat moreel wenselijk is) geeft. Steiner noemt als voorbeelden (1) 'Het grootst mogelijke welzijn van de gehele mensheid, louter en alleen omwille van dit welzijn zelf' en: (2) 'de culturele vooruitgang oftewel de morele ontwikkeling van de mensheid tot een steeds grotere volmaaktheid'. Als derde voorbeeld noemt hij de hierboven reeds genoemde verwerkelijking van begrippelijke intuïties. Ook dit ziet Steiner daarmee dus als een *algemeen geldig* principe, aangenomen op basis van het eigen *inzicht*.

De verwerkelijking van morele intuïties, net zoals alle andere handelingsprincipes, is een algemeen principe, dat de mens ten grondslag legt aan zijn handelen gegeven *gelijk welke* situatie. En toch is er een verschil. In de gevallen (1-2) bepaalt men zich namelijk tot één bepaald principe, waarvan men meent het in gelijk welke situatie als moreel wenselijk te moeten beschouwen.<sup>132</sup> Is dit bijvoorbeeld het principe van de culturele vooruitgang, dan zal men als actor in gelijk welke situatie pogen, aan de verwerkelijking van dit principe (motief) bij te dragen. De actor is dan (onvrij) gebonden aan dit motief. Met de begrippelijke intuïtie (3) is het echter anders. Deze kiest niet onvoorwaardelijk voor één bepaald moreel motief, maar waardeert elk motief als mogelijk zinvol (wenselijk) en poogt steeds te bepalen *welk* motief in een gegeven situatie te verwerkelijken, *op grond van het eigen inzicht in deze*

---

<sup>132</sup> Terloops zij hier het volgende opgemerkt. Dergelijke principes, eens gevonden en ingezien dat ze gelden, zijn in zekere zin wel bevredigend. Ze schenken de actor namelijk het gevoel (indien het om principes gaat die hij ook meent te *kunnen* bereiken), moreel gesproken 'safe' te zijn. Deze weet nu immers wat hem te doen staat; en dat in gelijk welke situatie! Hij hoeft zich niet meer het hoofd te breken over wat eigenlijk het beste is en ook zijn geweten is nu tevredengesteld. Maar moeilijkheden blijven natuurlijk toch opduiken: wanneer men vanuit de praktijk merkt of moet toegeven dat één en ander toch niet met de eigen morele gevoelens in overeenstemming is. Precies op deze situatie wil Steiner ook reageren met zijn begrip van de begrippelijke (morele) intuïtie.

*situatie*, het meest wenselijk is. En dan kan het bijvoorbeeld zijn, dat men besluit zich eerst nog meer kennis over de situatie te willen verwerven, om vervolgens pas op basis daarvan 'echt' met handelen te beginnen. Maar ook zou dit kunnen zijn dat men zich er in een gegeven situatie toe bepaalt, louter bij te dragen aan de culturele ontwikkeling van de daarin begrepen wezens of wellicht, dat men zich tijdelijk uit inzicht liever aan louter egoïstische doeleinden wijdt. Alle min of meer *concrete principes wijken* als *overheersend* motief, maar verworden nu tot deel van een onuitputtelijk reservoir, waaruit men volgens de maatstaf van het eigen inzicht in de situatie, zich een aangepast moreel motief kiest. In zeer duidelijke bewoordingen zegt Steiner het zelf als volgt:

[...] Wer dem sittlichen Prinzip des Gesamtwohles huldigt, der wird bei allen seinen Handlungen zuerst fragen, was zu diesem Gesamtwohle seine Ideale beitragen. Wer sich zu dem sittlichen Prinzip des Kulturfortschrittes bekennt, der wird es hier ebenso machen. Es gibt aber ein höheres, das in dem einzelnen Falle nicht von einem bestimmten einzelnen Sittlichkeitsziel ausgeht, sondern welches allen Sittlichkeitsmaximen einen gewissen Wert beilegt, und im gegebenen Falle immer fragt, ob denn hier das eine oder das andere Moralprinzip das wichtigere ist.<sup>133</sup>

Het motief van de begrippelijke intuïtie heeft als inhoud dus in feite alle mogelijke motieven, maar dan onder een bepaalde modus: het stelt vast hoe, in een gegeven situatie, de *keuze* of het *vinden* van het gepaste motief tot stand komt. De begrippelijke intuïtie schrijft daarmee voor, in *elke* situatie zich *steeds* af te vragen welk motief het juiste is en vervolgens dat motief te verwerkelijken. Twee aspecten vallen daarbij op: (1) het motief neutraliseert de algemene geldigheid van alle andere mogelijke motieven, wat niet wegneemt dat het zelf wel als algemeen geldig moet worden gedacht en (2) de begrippelijke intuïtie heeft zelf geen concrete inhoud, maar geeft enkel aan hoe bepaalde, wel inhoudelijk volledig voldragen (concrete) motieven te vinden/kiezen zijn. Op die manier meent Steiner, is de begrippelijke intuïtie een motief dat tegelijkertijd wél een inhoud heeft (het 'omvat' alle mogelijke morele motieven) en toch niet de actor onvrij aan één bepaalde inhoud bindt. Zijn vrijheidsbegrip is daarmee noch leeg (vrijheid is doen wat je wilt/waar je zin in hebt; zonder te zeggen hoe je dan kunt weten wat je wilt/waar je zin in hebt), noch in positieve zin overbepaald (vrijheid is het verwerkelijken van deze of gene *voorgegeven* menselijke (ethische) natuur). Hij wil, met

---

<sup>133</sup> DPdF, p. 118.

zijn motief van de begrippelijke intuïtie, de mens de mogelijkheid niet ontnemen om als vrije persoonlijkheid naar *concrete, inhoudelijk bepaalde* doelen te streven, noch wil hij zijn begrip van de vrijheid binden aan een *positief* (voor)gegeven natuur.

En wat is het praktische a priori? Hier gaat het om een drijfveer en dus om een soort van psychische activiteit. Het is het concrete denken van het individu, opgevat als activiteit van de ziel. En dit bovendien voor zo ver het rein is, dat wil zeggen, slechts gericht is op inhouden die voortvloeien uit dit denken zelf en die niet tot de inhouden van andere zielengebieden/akten reduceerbaar zijn. Deze vorm van denken kan volgens Steiner drijfveer voor het handelen zijn. Motieven worden dan gevormd, geheel los van elke zintuiglijke, emotionele of voorstellingsmatige gegevenheid. De zuiver denkende mens vormt zich de begrippen van zijn handelen geheel op eigen kracht; dat wil zeggen op basis van het vermogen tot intuïtie. Ook de rechtvaardiging voor dergelijke handelingsbegrippen komt op die manier tot stand. Als we het reine denken analyseren komen we namelijk tot een proces dat verloopt in de volgende vier stappen: - (1) Die begrippen worden gevormd, *waarover* het denkproces zal verlopen, dat wil zeggen, wiens inhoud het onderwerp ervan is. Bijvoorbeeld in de wiskunde is dat de productie van de wiskundige objecten in de vorm van begrippen in de geest van de wiskundige. Het onderzoeksobject moet hier immers nog zichtbaar gemaakt worden (dit 'zichtbaar maken' en daardoor 'zien' noemt Steiner intuïtie). Net zo volgens Steiner in de ethiek: morele principes worden gevormd (inhoudelijk zichtbaar gemaakt); - (2) over deze begrippen komt een denkproces op gang. Dit naar aanleiding van een *vraag*, die men zich als onderzoeker al dan niet bewust voorhoudt. Deze vraag is gesteld in termen van de inhoud van de in (1) gevormde begrippen. Deze vraag geeft leiding aan het denkproces; - (3) Het eigenlijke denkproces. Inzicht in de samenhang van begrippen wordt gewonnen op basis van het inzicht in de inhoud van de onderzochte begrippen zelf; - (4) nieuwe begrippen worden gevormd, waarin het in (3) gewonnen inzicht wordt gevat. Het denken komt tot een volledige expressie in de vorm van begrippen. De opeenvolging van de gewonnen begrippen is een direct inzichtelijk geheel. Bijvoorbeeld de gerechtvaardigheid van een bepaald moreel motief wordt ingezien, of de waarheid van een bepaalde meetkundige stelling.

Voor het verloop van een dergelijke zuiver denkproces is steeds het inzicht zelf van degene die denkt maatgevend (samen met de vraag die deze zich stelt). Dit is ook de betekenis van Steiners uitspraak, dat het reine denken *onafhankelijk* van andere dan zuiver begrippelijke inhouden verloopt. Natuurlijk kan het deze wel verklaren (ook al vereist dit vaak een langdurig kennisproces). En met deze verklaring zal de vrije mens ook rekening houden bij het opstellen (de productie) van zijn motieven. Maar nooit zal de aard van de werkelijkheid,

die door het reine kennende denken wordt verklaard, de keuze van motief *bepaald* worden. Een subtiel onderscheid moet hier worden gemaakt tussen aan de ene kant het rekening houden van de vrije mens met de aard van de situatie waarin deze zich bevindt en aan de andere kant de keuze van het motief, die in het geval van het vrije handelen niet door de situatie, maar enkel door het individu zelf wordt bepaald. Het individu zal met de situatie *willen* rekening houden en zoekt *daarom* naar kennis ervan.<sup>134</sup> Als hij met deze kennis rekening houdt, dan betekent dat dus niet dat hij er ook door wordt bepaald. Principes van de vorm: ‘voor alle mensen geldt: indien de situatie zo en zo is, handel dan als volgt ...’ worden door Steiner namelijk als dwingend omschreven en daarom, in het licht van de mogelijkheid om het (eventueel na een lange ontwikkelingsweg) ook zonder te doen, (uiteindelijk) verworpen. De mens vormt zich het motief, indien er echt zo iets bestaat als de morele intuïtie, op basis van een oorspronkelijke zelfbestemming, ‘een absoluut eerste besluit’.<sup>135</sup>

Het praktische a priori en de begrippelijke intuïtie vormen een eenheid. Dat volgt uit de natuur van het denken die we hierboven besproken hebben. Als het denkverloop (het tot stand brengen van begripsverbindingen) zich namelijk richt naar de objectieve inhoud van onze gedachten en deze inhoud op haar beurt weer afhankelijk is van de denkactiviteit (het zoeken van begrippen), dan is het denken inderdaad datgene, indien het vanuit de bewuste zelfobservatie verloopt, wat Steiner een ‘op zichzelf staand wezensweven’ noemt.<sup>136</sup> De inhoud bepaalt de vorm en de vorm bepaalt de inhoud. En tegelijkertijd is deze inhoud objectief, ook al is haar verschijnen afhankelijk van het subject. De mens handelt, wanneer hij de idee van een handeling vat waarin een doel is gelegen dat hij, ook nadat hij het van alle kanten *denkend* heeft beschouwd, *wil* verwerkelijken. Dat een dergelijk willen kan ontstaan, is niet a priori bewijsbaar. Maar men kan wel bedenken dat als het motief voor een denken

---

<sup>134</sup> Steiner schrijft in dit verband (*DPdF*, p. 119): “Ein oberflächliches Urteil könnte vielleicht diesen Ausführungen einwenden: Wie kann das Handeln zugleich individuell auf den besonderen Fall und die besondere Situation geprägt und doch rein ideell aus der Intuition heraus bestimmt sein? [...] Mein Ich richtet seinen Blick natürlich auf diesen Wahrnehmungsinhalt [d.i. de inhoud van datgene wat men over de situatie observeert, MF], *bestimmen* lässt es sich durch denselben nicht. Dieser Inhalt wird nur benützt, um sich einen *Erkenntnisbegriff* zu bilden, den dazu gehörigen *moralischen Begriff* entnimmt das Ich nicht aus dem Objekte. Der Erkenntnisbegriff aus einer bestimmten Situation, der ich gegenüberstehe, ist nur dann zugleich ein moralischer Begriff, wenn ich auf dem Standpunkte eines bestimmten Moralprinzips stehe. [...] Ausser dem Begriff, der mir den naturgesetzlichen Zusammenhang eines Geschehens oder Dinges enthüllt, haben die letzteren auch noch eine sittliche Etikette umgehängt, die für mich, das moralische Wesen, eine ethische Anweisung enthält, wie ich mich zu benehmen habe. Diese sittliche Etikette ist in ihrem Gebiete berechtigt, sie fällt aber auf einem höheren Standpunkte mit der Idee zusammen, die mir dem konkreten Fall gegenüber aufgeht”.

<sup>135</sup> *DPdF*, p. 143.

<sup>136</sup> *DPdF*, p. 109 ff en p. 190.

standhoudt dat in staat is de plaats daarvan in de werkelijkheid aan te geven voor de wil van de mens iets anders betekent, dan de idee van een handeling waarvan het verband met de rest van de werkelijkheid minder duidelijk is. De mens kan het eens zijn over de aard van de werkelijkheid die hij, in samenhang met de handelingen van zijn medemensen, wil realiseren en toch niet handelen vanuit een bepaalde, voorgegeven, uniforme morele orde.

Datgene wat de mens zich door zelfbezinning verwerft, de begrippelijke intuïtie die oplicht in het menselijke organisme middels de activiteit van het praktisch a priori, noemt Steiner het 'vermogen tot morele intuïtie'. Wie handelend morele intuïties realiseert, volgt volgens Steiner daarmee volledig en uitsluitend zichzelf. Voor hem is namelijk het denken en het resultaat daarvan, namelijk de ideeën, het meest individuele element van de persoon. Het denken is het instrument, waardoor de mens zichzelf bepaalt als de persoon met precies die en deze idealen.

Durch meine Instinkte, Triebe bin ich ein Mensch von denen zwölf ein Dutzend machen; durch die besondere Form der Idee, durch die ich mich innerhalb des Dutzend als Ich bezeichne, bin ich Individuum. Nach der Verschiedenheit meiner tierische Natur könnte mich nur ein mir fremdes Wesen von andern unterscheiden; durch mein Denken, das heisst durch das tätige Erfassen dessen, was sich als Ideelles in meinem Organismus auslebt, unterscheide ich mich von Andern.<sup>137</sup>

Met de 'bijzondere vorm van de idee' bedoelt Steiner de activiteit van het denken, dat wil zeggen, de wijze waarop het individu ideeën denkend tot stand brengt en met zichzelf, dat wil zeggen, met het eigen concrete handelen, verbindt. Daarbij is het van belang op te merken dat het voor de mens essentieel is, die gedachten te vatten die hij zelf als de kern van zijn wezen *erkent*. Het is niet voldoende dat bepaalde gedachten door het individu louter worden gedacht; of dat het individu louter op een bepaalde manier denkt, om te maken dat dit individu ook echt een individualiteit kan worden genoemd. Ook kan het niet zijn, dat het hier gaat om de verwerving van kennis, in de gebruikelijke zin van het woord; dat is: het *herkennen* van iets, dat eigenlijk al een feit is, ook onafhankelijk van het subject. Want hier gaat het om een kennen, dat tegelijkertijd een *bestemmen* is: zelfkennis en zelfbepaling zijn identiek. Het is daarom voor Steiner, in dit verband, een essentieel bijkomend kenmerk, dat degene die denkt zelf dit denken ook als de maat voor zijn individualiteit aanvaardt.

---

<sup>137</sup> DPdF, p. 122-3.



Denkend zichzelf bepalen betekent daarom, zich zelfbewust identificeren met een bepaalde begrippelijke inhoud. Een argument tegen de mogelijkheid, het menselijke leven zo in te richten is, dat een dergelijke identificatie gedoemd is te mislukken. De realiteit haalt het individu namelijk steeds opnieuw genadeloos in. Hij identificeert zich met een bepaald ideaal, slaagt er echter niet in zijn handelen daar restloos het uitvloeisel van te laten zijn. Ook Steiner geeft dit toe. Ons handelen zal altijd slechts *gedeeltelijk* de uitdrukking zijn van denkend gevormde begrippelijke intuïties. In de mate de mens zich echter inzicht verwerft in zijn omgeving, in de concrete *situatie* (of context) van zijn handelen, zal het hem ook steeds beter lukken om zijn idealen begrippelijk zo vorm te geven dat de realisatie daarvan naadloos aansluit bij de realiteit. Daarom is voor Steiner *kennis* - ook van de buitenwereld, niet alleen de zelfkennis - zo belangrijk voor zijn vrijheidsbegrip. Hij besluit niet voor niets hoofdstuk V van *Die Philosophie der Freiheit* over 'het kennen van de wereld' met de woorden:

Wissen wir erst, was wir von der Welt zu halten haben, dann wird es ein leichtes sein, auch uns danach einzurichten. Wir können erst mit voller Kraft tätig sein, wenn wir das der Welt angehörige Objekt kennen, dem wir unsere Tätigkeit widmen.<sup>138</sup>

Steiner merkt hier op dat enkel de *wetenschap* over het object dat we willen realiseren (en dus ook over de samenhang ervan met de wereld) het mogelijk maakt, zich *effectief* aan de realisatie daarvan te wijden. Zich dus te identificeren met de gedachte, zelf de persoon te zijn, die dit object (motief) realiseert.

De hierboven ontwikkelde theorie noemt Steiner het ethisch individualisme. Zij houdt, kort samengevat, het volgende in.

(\*') Zichzelf volgt, wie (uitsluitend en volledig) handelt op basis van morele intuïtie(s).

Wanneer de mens morele intuïties realiseert, dan volgt hij uitsluitend en volledig zichzelf. Op die manier wordt duidelijk wat Steiner precies bedoelt met het begrip zichzelf volgen. De lezer kan daarbij opmerken dat Steiner voor de invulling van dit begrip essentieel teruggrijpt naar zijn onderzoekingen over het denken. De morele intuïtie behoort namelijk tot het gebied en/of de activiteit van het menselijke denken. Steiner beschrijft in de volgende passage wat de kenmerken zijn van handelingen waardoor de mens morele intuïties realiseert:

---

<sup>138</sup> DPdF, p. 75-6.

Will man erfassen, wodurch eine Handlung des Menschen dessen *sittlichem* Wollen entspringt, so muss man zunächst auf das Verhältnis dieses Wollens zu der Handlung sehen. Man muss zunächst Handlungen ins Auge fassen, bei denen dieses Verhältnis das bestimmende ist. Wenn ich oder ein anderer später über eine solche Handlung nachdenken, kann es herauskommen welche Sittlichkeitsmaximen bei derselben in betracht kommen. Während ich handle, bewegt mich die Sittlichkeitsmaxime, insoferne sie intuitiv in mir leben kann; sie ist verbunden mit der *Liebe* zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keine Regel: soll ich diese Handlung ausführen? – sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie *meine* Handlung.<sup>139</sup>

Steiner maakt hier een onderscheid tussen twee perspectieven. Het ene perspectief is dat van degene, die achteraf reflecteert over een bepaalde handeling. Zo iemand kan zich dan afvragen (en ook ontdekken), welke de algemene kenmerken van deze handeling zijn. Steiner formuleert het in dit verband zo: degene die op de handeling reflecteert, kan ontdekken aan welk *algemeen moreel principe* deze particuliere handeling inderdaad beantwoordt. Het andere standpunt is dat van diegene die de handeling uitvoert (terwijl hij haar uitvoert). Dan denkt deze uitvoerder niet in termen van louter algemene principes en houdt hij zich dus ook niet bezig met de vraag, of zijn handelen aan dergelijke principes wel beantwoordt. In de terminologie van Steiner: hij realiseert weliswaar *ook* bepaalde algemene principes, maar slechts als het bijproduct van zijn gerichtheid op de realisatie van een handelingsprincipe, 'voor zo ver dit intuïtief in hem leeft'. Dat wil zeggen: voor zo ver hij gericht is op de realisatie van een *concreet object*, dat hij in al de concreetheid daarvan ook liefheeft. Degene die handelt, handelt niet uit liefde voor een bepaald algemeen principe, maar uit liefde voor het bewerkstelligen van een handeling tot in haar meest complete concreetheid. Niet de algemene kenmerken van dit object bewegen degene die handelt, maar zijn intuïtie, die direct uitgaat naar de concrete compleetheid van de werkelijkheid (of situatie – tot in haar kleinste details). Middels intuïtie wordt de idee van de handeling gevat. Indien degene die handelt uitsluitend wordt bewogen door dit inzicht in de inhoud van de idee, dan is zijn handeling volgens Steiner een onverdachte uiting van de handelende persoonlijkheid en pas dan volgt deze persoon, door te handelen, volledig zichzelf.

---

<sup>139</sup> DPdF, p. 120-1.

Bovendien suggereert Steiner, net als Kreyenbühl hierboven, dat het handelen volgens algemene morele principes eigenlijk parasiteert op de morele intuïtie. Want hoe komt de mens aan deze algemene principes? Inderdaad, door achteraf te gaan reflecteren op handelingen die reeds zijn gesteld en die spontaan uit de morele intuïtie voortvloeien. De vergissing zou erin bestaan te geloven dat het morele karakter van de handeling te vinden is in haar algemene eigenschappen, terwijl in feite volgens Steiner alleen maar die handelingen moreel zijn, die ontspringen uit morele intuïtie. Datgene waarop de handelende in de intuïtie gericht is *omvat* inderdaad wel deze algemene kenmerken. Daarnaast is de intuïtief gevatte idee echter oneindig veel rijker en oneindig veel beter toegespitst op de unieke kenmerken van de voor het handelen relevante situatie (waartoe ook het handelende individu behoort). Enkel omwille van *die* reden is het handelen vanuit morele intuïties moreel. Niet omwille van de algemene kenmerken van de handeling, die natuurlijk ook belangrijk zijn, maar die niet het gehele wezen van de handeling omvatten. Voor Steiner behoort het de (geestes)wetenschap toe om uit handelingen die reeds zijn gesteld de algemene kenmerken te destilleren. De wetenschap heeft echter niet het recht om vervolgens deze algemene kenmerken te propageren als datgene wat *elke* handeling – en dus ook alle mogelijke nog te stellen handelingen in de toekomst – haar morele karakter geeft. Wat goed was in het verleden, hoeft dat geenszins ook vandaag te zijn.

Op die manier lukt het Steiner om tegelijkertijd de volgende twee dingen te doen. Hij doet meer dan Stirner, door middels het begrip van de morele intuïtie *toch in het algemeen* die handelingen te karakteriseren, waardoor het individu zichzelf volgt. Op die manier ontstaat ook de mogelijkheid, deze laatste vorm van handelen af te grenzen van andere mogelijke handelingen. Maar hij geeft Stirner ook fundamenteel gelijk in zijn weigering, het zelf van de mens in algemene termen te beschrijven. Hij laat het aan zijn lezer over, zelf de inhoud van de eigen morele intuïties te bepalen. Steiner presenteert zijn filosofie als *wetenschap* en *niet* als morele aanbeveling. Hij zegt enkel wat volgens hem vrijheid is en probeert vervolgens een weg te schetsen waardoor mogelijk deze vrijheid kan worden bereikt. Het ironische hieraan is dat Stirner uiteindelijk een dergelijke aanbeveling wel lijkt mee te geven: deze auteur wil namelijk zijn lezer, ook al wil hij deze laatste geen vooraf of vreemd gedefinieerde identiteit opdringen, overtuigen van de egoïstische levensstijl! Stirner brengt zijn filosofie in de vorm van een doorleefd pleidooi, ook al kan hij door de aard zelf van wat hij verkondigt eigenlijk niet goed duidelijk maken, waartoe hij zijn lezers wil bewegen. Het egoïsme zoals Stirner het bedoelt kan namelijk niet omschreven worden zonder een omschrijving te geven van het zelf

van de mens (het individu). Ook Steiner kan dit zelf – net als Stirner – niet beschrijven. Hij zoekt echter een weg daartoe, door in te gaan op het denken en handelen daarvan.

#### 4.4. Steiners theorie van het vrije handelen

Laten we samenvatten. De reeds geleverde voorbereidingen in dit hoofdstuk hebben ons tot het volgende gebracht. Ten eerste de essentie van Steiners definitie van de vrijheid:

(\*) Vrij is, wie (volledig en uitsluitend) zichzelf volgt.

Ten tweede Steiners theorie van het handelen, die gebruik maakt van de hierboven door ons kort geschetste mentale kaart. De vraag is dan, wat 'zichzelf volgen' in deze context betekent. Deze vraag formuleert Steiner ook nog anders. Als er al iets is, waardoor wij eventueel onszelf volgen, dan moet dit wel ons handelen zijn. Of preciezer gesteld: een bepaald type van handelen. De vraag is dan: met het uitvoeren van welk type van handelen (of handelingen) volgt inderdaad het individu (uitsluitend en volledig) zichzelf? Of, in de korte en pregnante formulering die Steiner daar letterlijk uiteindelijk zelf aan geeft: Wanneer kan ik een willekeurige handeling *mijn* handeling noemen? Van welk algemeen type moet zij daarvoor zijn?<sup>140</sup> We hebben hierboven geleerd, dat Steiner daarop antwoordt met een theorie die als volgt en analoog aan de manier waarop we zijn gekomen tot (\*) in een enkele frase verdicht kan worden geparafraseerd:

(\*') Zichzelf volgt, wie (volledig en uitsluitend) de inhoud van morele intuïties realiseert.

Zodat we dus uit (\*) en (\*)' kunnen besluiten dat:

(\*\*) Vrij is, wie (volledig en uitsluitend) handelt op basis van morele intuïties.

Waarmee dan de betekenis van (\*) met die van (\*\*) is verklaard. Want de wijze waarop de inhoud van morele intuïties zich in, aan en door de mens realiseren, is een proces dat de mens zowel aan zichzelf als eventueel ook aan anderen kan ervaren. Het is iets, waarvan hij, hoe

---

<sup>140</sup> DPdF, p. 120-1 en p. 123.

algemeen intuïtief gevatte inhouden ook mogen zijn, in al zijn concreetheid toch studie kan maken.<sup>141</sup> Het element in de ziel van de mens, waardoor vrijheid tot stand komt, is empirisch gelokaliseerd.

## 5. De vrijheid van het denken

Hieronder bespreken we Steiners argument voor de vrijheid van het denken. Waarom dit in de context van zijn filosofie een belangrijke bevinding is, hebben we hierboven gezien.<sup>142</sup>

Om aan te kunnen tonen dat het menselijke denken een vrije activiteit is, moeten we ons Steiners criterium voor vrijheid in de herinnering brengen. Het zelfbepalingscriterium (\*), zoals geformuleerd en besproken in sectie 2.4, luidt - met betrekking tot de handeling - als volgt.

Een handeling is vrij indien degene die haar uitvoert daarmee (tenminste voor zo lang deze handeling duurt) volledig en uitsluitend zichzelf volgt.<sup>143</sup>

Toegepast op het denken levert dit:

Handelingen die behoren tot de categorie die Steiner 'denken' noemt zijn vrij, indien degene die denkt (tenminste voor de tijd die zijn denkproces duurt) daarmee volledig en uitsluitend zichzelf volgt.

Onder sectie 4.3 hebben we ook gezien dat Steiner met zichzelf volgen het verwerkelijken van morele intuïties bedoelt (\*'). Handelingen die de verwerkelijking van morele intuïties zijn blijken voor Steiner met vrije handelingen overeen te komen. Gegeven Steiners onderzoek naar het denken kan ook worden uitgelegd waarom dit zo is. Morele intuïties zijn een categorie van gedachten, namelijk deze soort van gedachten die de mens heeft over zijn eigen gedrag. Maar gedachten alleen zijn hier niet voldoende, het gaat hier over gedachten die op

---

<sup>141</sup> Dit laatste is niet zomaar een frase. Michael Muschalle toont aan dat Karl Bühler (van de zogenaamde *Würzburger Schule*) met zijn 'Denkexperimente' eigenlijk precies datgene empirisch (dat wil zeggen: introspectief) onderzoekt, wat Steiner 'intuïtie' noemt. We behandelen deze experimenten van Bühler in sectie 3.2.1.5.1. Zie ook, onder andere, het volgende artikel van Muschalle: *Methodische Probleme introspektiver Intuitionforschung*.

<sup>142</sup> Zie sectie 1.1.

<sup>143</sup> Vergelijk ook (\*) (sectie 2.4).

een bepaalde manier tot stand zijn gekomen, namelijk denkend. Het praktisch a priori (de activiteit van het denken) en de begrippelijke intuïtie (de concrete denkinhouden) vallen samen.<sup>144</sup> Wanneer het handelen van de mens een complete weerspiegeling is van zijn morele intuïtie, dan speelt enkel het denken voor dit handelen nog een rol en komt het er dus op aan, de vrijheid van het denken te onderzoeken om een uiteindelijk oordeel te kunnen vellen over de mogelijke vrijheid van het menselijke handelen in het algemeen. We wenden ons daarom tot deze laatste vraag.

Met de vraag naar de *vrijheid* van het denken moeten we ons richten op de *oorsprong* van het denken. Steiner geeft aan dat uit observatie blijkt dat het zelf op een zeer nauwe wijze met het denken verbonden is (3.2.2.1). Het zelf zou het denken zelfs voortbrengen; dat wil zeggen, bepalen. Op zich lijkt dit wel voldoende om te besluiten dat het denken in Steiners zin een vrije activiteit is, want als het zelf het denken bepaalt dan beantwoordt het denken aan het zelfbepalingscriterium dat Steiner beschouwt als definiërend voor de vrijheid. Maar dat is enkel op het eerste gezicht. De vraag is namelijk: zijn er wellicht niet nog andere factoren die, hoewel het zelf dan wel zijn eigen denken voortbrengt, dit zelf op hun beurt toch op een onvrije manier tot denken brengen? Steiner geeft uitdrukkelijk toe dat de geobserveerde band tussen het zelf en het denken nog geen aanleiding geeft tot het oordeel dat het zelf zijn denken ook op een vrije manier produceert:

Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluss meines selbständigen Wesens ist, oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, dass wir nicht Denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade in unserem Bewusstsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergleiche *Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), wird Gegenstand einer späteren Auseinandersetzung sein. Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, dass wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Das es zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, dass uns mit den Gegenständen nicht zugleich deren Begriffe mitgegeben werden. Dass ich selbst

---

<sup>144</sup> Zie ook sectie 4.3 van deze verhandeling.

der Tätige bin, mag auf einen Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar. [...] <sup>145</sup>

Steiner observeert dat het denken door het zelf wordt voortgebracht. Twee mogelijkheden zijn er dan echter. Ofwel datgene wat wordt beleefd als het zelf en dat in de observatie als de subjectieve pool van al onze belevingen wordt afgebakend en bepaald, is ook absoluut zelf de *oorsprong* van deze activiteit. In dat geval noemt Steiner het zelf degene die actief is; als 'zelf het actieve deel (*selbst der Tätige*)' van de menselijke psyche, waardoor het denken wordt voortgebracht. Ofwel datgene wat wordt beleefd als het zelf is niet zelf de oorsprong van zijn denken, maar wordt tot de productie daarvan door andere factoren genoodzaakt. In dat geval blijft de nauwe band tussen het zelf en het denken wel bestaan, de relatie tussen beiden is echter niet die van product en oorsprong. Eerder moet deze relatie dan vergeleken worden met de relatie bijvoorbeeld tussen de ketting van een fiets en het achterste tandwiel: de ketting is in die zin zeer nauw met het tandwiel verbonden dat de ketting dit tandwiel in beweging brengt. Toch is de ketting niet 'zelf het actieve deel', aangezien deze niet uit zichzelf, maar op zijn beurt genoodzaakt door de fietser, de draaibeweging overbrengt. De vraag is nu of het zelf eerder te vergelijken is met in dit voorbeeld de ketting, ofwel met iets dat in de dagdagelijkse realiteit niet meteen kan worden teruggevonden, maar dat wel veel lijkt op de inhoud die traditioneel gegeven wordt aan het Godsbegrip (als de oorsprong van alles). Met andere woorden: brengt de mens zijn denken voort vanuit zichzelf of doet hij dit op zijn beurt genoodzaakt door iets anders? Steiner wil, door de denkactiviteit - met deze vraag als zijn richtsnoer - te bestuderen, komen tot een empirisch gefundeerd antwoord daarop.

De vrijheid van de denkactiviteit staat met het opmerken van een nauwe band tussen het zelf en deze activiteit nog niet vast. Maar tegelijkertijd menen wij dat daardoor deze vraag wel aan rechtvaardiging wint. Steiner definieert namelijk de vrijheid in termen van het zelf. Aangezien hij een radicale empirist is, *is* datgene wat hij *onmiddellijk* beleefd als de subjectieve pool van alle menselijke ervaring dan ook datgene wat hij met dit begrip bedoelt. Zoals we gezien hebben is namelijk de 'onmiddellijke individuele beleving, oftewel de ervaring' voor Steiner (per hypothese voorlopig) het allerlaatste, ultieme en absolute epistemische fundament waarop hij steunt. Wat de mens *onmiddellijk* als waarheid beleefd, *is* daarom ook waar. Eén van die, uit de observatie gewonnen waarheden is de beleving dat het zelf op zijn minst in het hierboven geschetste nauwe verband met het denken staat. De vraag

---

<sup>145</sup> DPdF, p. 28-9.

ligt daarom voor de hand, ook naar de vrijheid (een bepaald aspect) van die nauwe band te peilen. Stonden zelf en denken niet in het gekenschetste nauwe verband, dan zou deze vraag veel minder voor de hand liggen. Gegeven Steiners definitie van de vrijheid, vormen zijn meest basale observaties rond het denken dus reeds voldoende aanleiding om naar de vrijheid daarvan te vragen.

Steiners argumentatie voor de vrijheid van het denken als handeling (activiteit) van het zelf, volgt onmiddellijk uit een aantal hierboven beschreven eigenschappen van het denken. Ten eerste het kenmerk, dat in het denken inhouden door het zelf worden voortgebracht die, ten tweede, niet reduceerbaar zijn tot andere soorten van zieleninhouden die terug te vinden zijn op Steiners mentale kaart maar integendeel in dit opzicht zelfstandig zijn. Ten derde, dat deze inhouden objectief inzichtelijk met elkaar samenhangen. Dat wil zeggen: inzicht omtrent de wetmatige samenhang van deze inhouden kan gewonnen worden op basis van inzicht in deze inhouden *zelf en niets anders*. Het weten omtrent onze ideeën alleen is voldoende als basis om ons ook een weten te verschaffen (middels het denken) omtrent hun wetmatige (dat is: direct inzichtelijke en als zodanig ook bevredigende) samenhang.

In het onderstaande leggen we uit hoe Steiners argumentatie, uitgaande van deze observaties, werkt. Dit doen we op twee manieren. Eerst ontwikkelen we Steiners eigenlijk *negatief* te noemen argumenten. Deze zijn er vooral op gericht, bepaalde mogelijke factoren die naast het zelf van de mens diens denken nog zouden kunnen beïnvloeden of bepalen, van een dergelijke mogelijke invloed uit te sluiten. Aangetoond wordt bijvoorbeeld, dat het denkproces onafhankelijk van de causaal bepaalde materiële hersenprocessen verloopt en sterker nog, dat omgekeerd eigenlijk de mens middels zijn denken deze hersenprocessen veroorzakend bepaalt. We zullen zien dat daaruit volgt dat Steiner een interactionist is in de volgende sterke zin van het woord. Het zelf van de mens is volledig zelfstandig. Het verschilt bovendien (qua inhoud) reëel van de materie (en ook het denkproces verschilt op deze manier, metafysisch (ontologisch) gesproken, reëel van de materiële (hersenen)processen). Maar daarnaast is het zelf middels het denken toch in staat om reëel invloed uit te oefenen op de materie en op die manier in natuurprocessen (via het denken en handelen van de mens) in te grijpen en dit bovendien op een wijze die in ideeën (in de vorm van een wetenschappelijke theorie) begrippelijk zou kunnen worden uitgedrukt.<sup>146</sup> Daarna ontwikkelen we Steiners

---

<sup>146</sup> Net zoals de natuurwetten een uitdrukking zijn van de relatie's die de verschillende natuurkundige fenomenen en soorten van fenomenen beheersen, zo is het volgens Steiner ook mogelijk om op een begrippelijk inzichtelijke wijze het verband tussen fysiologie (neurologie) en zijn denkwetenschap, op het vlak van hun resultaten te onderzoeken. Zelf zet hij ook (uiterst summier) in *Die Philosophie der Freiheit* stappen in die richting wanneer



hij zegt (*DPdF*, p. 110-11): “Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblichen-seelischen Organisation. Man erkennt, dass diese Organisation an dem *Wesen* [dat wil zeggen: de essentiële, algemene inhoud; MF] des Denkens nichts bewirken kann. Dem *scheint* zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen. Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, dass es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens Auftritt zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei, und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. [...] Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fussspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fussspuren seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird *diesen* Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben. Ebenso wenig wird, wer die Wesenheit des Denkens unbefangenen beobachtet, den Spuren im Leibesorganismus an dieser Wesenheit einen Anteil zuschreiben, die dadurch entstehen, dass das Denken sein Erscheinen durch den Leib vorbereitet.” Steiner meent dus dat wie het intuïtieve karakter van het denken zoals hij dat heeft ontwikkelt inziet, ook zal inzien welke rol het menselijke lichaam (diens psycho-fysische organisatie) daarin speelt. De denkinhoud komt in het bewustzijn van de denkende mens tot verschijning *ten koste van* de natuurlijke loop die deze wetmatig verlopende organische processen, indien het denken daar *niet* op zou ingrijpen, zou volgen. De manier waarop dit concreet gebeurt acht Steiner ook voor empirisch onderzoek vanuit numerologie en psychologie toegankelijk, wat blijkt uit een voetnoot die hij aan de hier geciteerde passage (op dezelfde bladzijde) toevoegt: “Wie innerhalb der Psychologie, der Physiologie usw. sich die obige Anschauung geltend macht, hat der Verfasser in Schriften, die auf dieses Buch gefolgt sind, nach verschiedenen Richtungen dargestellt. Hier sollte nur das gekennzeichnet werden, was die unbefangene Beobachtung des Denkens selbst ergibt.” Hoewel Steiner vanuit zijn wetenschap van het denken tot de conclusie van een beïnvloeding door het denken van het menselijke organisme komt, acht hij het dus ook mogelijk, om vanuit een studie van dit (menselijke) organisme zelf de precieze gevolgen van deze beïnvloeding vast te stellen (wellicht in een vergelijkend onderzoek tussen organismen, waarin feitelijk gedacht wordt en andere, waarin dit niet (of minder) het geval is). Ten slotte merken we nog op dat Steiner op dit punt (als een gevolg van de in dit hoofdstuk uitgewerkte argumentatie voor de vrijheid van het denken door Steiner) eigenlijk heel ver gaat. Hij offert er namelijk het algemeen geldende karakter van *de wet van behoud van energie* voor op. Deze zou namelijk niet meer geldig zijn voor systemen waarin een denkproces plaatsvindt. In: *Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte* merkt Steiner hierover op (p. 143): “[...] Es muss erst die Materie sich zurückziehen im Organismus und Platz machen dem Denken, dem Vorstellen; dann sieht dieses Denken, dieses Vorstellen, die Möglichkeit seiner Entfaltung im Menschen. Dort also, wo wir das Denken in seiner Wirklichkeit Wahrnehmen, nehmen wir Abbau, Vernichtung des materiellen Daseins wahr. Wir schauen hinein, wie die Materie ins Nichts übergeht. Hier ist es, wo wir an der Grenze des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und Kraft stehen. *Man muss den ausdehnungsbereich dieses Gesetzes von Materie und Kraft erkennen, damit man den Mut fassen kann, ihm dann zu widersprechen, wenn es nötig ist.* Niemals kann irgend jemand die Wesenheit des Denkens unbefangenen an der Stelle, wo Materie sich selbst vernichtet, durchschauen, der das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes als ein absolutes anerkennt, der nicht weiss, dass es gilt im Bereich dessen, was wir äusserlich überschauen im physischen, im chemischen Felde und so weiter, dass es aber nicht gilt

eerder directe, of positief te noemen argumentatie, waarin hij - misschien zelfs sluitender dan in zijn negatieve argumenten - probeert aan te tonen waarom het denken van de mens door het zelf en door niets anders dan dit zelf volledig wordt bepaald. In de volgende paragrafen is dit het plan dat we zullen volgen.

Indien het denken een onvrije activiteit zou zijn, wat zijn dan de mogelijke kandidaat-factoren die het zelf tot denken onvrij zouden kunnen bepalen (dwingen, noodzaken, etc.)? Steiner bepaalt eerst deze mogelijke factoren en toont vervolgens aan dat zij in het denkproces *geen* rol spelen. Daarmee is natuurlijk nog niet gezegd welke factoren daarin dan wel een rol spelen en daarom ook noemen we deze argumentatie van Steiner negatief. Slechts enkele factoren die het denken van de mens zeker *onvrij* zouden maken worden *uitgeschakeld*. Of daarmee alle mogelijke factoren zijn uitgeschakeld blijkt niet duidelijk uit Steiners tekst.

Een eerste mogelijke categorie van factoren zijn de materiële processen die gelokaliseerd zijn in de hersenen. Het denken wordt gereduceerd tot een hersenproces, ofwel hersenprocessen worden gezien als bepalend voor het denken. Steiner argumenteert, zoals steeds, vanuit observaties die teruggaan op de directe, individuele beleving. Zowel hersenprocessen als denkprocessen kunnen volgens Steiner worden geobserveerd. Derhalve kunnen beide ook vergeleken worden. En dan blijkt dat voor onze beleving beide *verschillend* zijn. Dit blijkt onder andere uit het feit dat beide ook onafhankelijk van elkaar bestudeerd kunnen worden. Zoals eveneens Bühler dat zo overtuigend uitwerkt: datgene wat de mens beleeft wanneer hij denkt kan middels de retrospectieve variant van introspectie beschreven worden. Introspectie, dat wil zeggen: het is niet nodig daartoe elektroden op het hoofd van de proefpersonen te plaatsen en af te lezen welke stroombewegingen zich tijdens het denken afspelen onder de schedel. Gemeten elektrische spanningen zijn één ding, in de vorm van intuïties (Steiner) gewonnen aanschouwingsloze (Bühler) gedachten een ander. Steiner zou het daarom zeker eens zijn met de filosoof Butler wanneer deze zegt dat 'alles gelijk is aan zichzelf en niet aan iets anders'.<sup>147</sup> Dat is namelijk zeker zo vanuit het standpunt van de

---

dort, wo unser Denken auf dem Schauplatze unserer eigenen menschlichen Organisation auftritt [cursivering, MF]". Deze gedachte zullen we hier niet verder vervolgen, ook al is zij natuurlijk interessant als een gevolg van Steiners denkpsychologie. Het is ook vanzelfsprekend dat we hier niet naar empirisch bewijsmateriaal voor deze vergaande uitspraken van Steiner op zoek kunnen gaan (op het gebied van de natuurkunde). Daarom ook dat we deze gedachte eigenlijk louter ter kennisgeving hier in deze voetnoot opnemen.<sup>147</sup> We baseren ons hier op *Naming and Necessity* waarin Kripke op een bepaald moment Bisschop Butler (p. 94) citeert als volgt: 'I don't know, i'm always sympathetic to Bishop Butler's "Everything is what it is and not another thing" – in the nontrivial sense that philosophical analyses of some concept like reference, in completely different terms wick make no mention of reference, are very apt to fail. Of course in any particularly case when

empirist. De nuchtere observatie leert, dat onze belevingen van gedachten (inhoudelijk; qua inhoud) bezwaarlijk gelijk gesteld kunnen worden met onze belevingen van synapsen en (zeer zwakke) stroomimpulsens.<sup>148</sup>

Maar dat is natuurlijk nog niet alles. Steiner moet aantonen dat materiële processen het denkproces (of de denkactiviteit) niet sturend beïnvloeden. Met name moet hij uitsluiten dat dit mogelijk gebeurt zonder dat degene die denkt en zijn eigen denken onderzoekt dit merkt of zelfs: kan merken. Het is namelijk niet zeker of er niet 'achter de rug om' van de denker factoren in het denken een rol spelen die zich, al dan niet principieel, aan zijn aandacht onttrekken. Het hierboven uitgelegde epistemische statuut van de denkbobservatie (3.2.2) samen met het specifieke resultaat van de denkbobservatie dat het denken de drie hierboven herhaalde eigenschappen heeft, helpen Steiner hier verder. De denkbobservatie zegt namelijk, wat het denken *is*, dat wil zeggen: de resultaten daarvan zijn onbetwifelbaar juist. (Merk op dat dit onder andere een gevolg is van de nauwe band tussen het zelf en het denken; omdat het denken de denkinhouden zelf (mee) schept, voortbrengt, geheel doorleeft hoeft het deze niet eerst nog te leren kennen, maar *weet* het reeds zonder meer wat hun inhoud is.) Omdat vervolgens de mens ook kan denken zonder zich te richten naar wat hij eventueel daarnaast

---

one is given an analysis one has to look at it and see whether it is true or false. One can't just cite this maxim to oneself and then turn the page. [...]'. Kripke argumenteert, dat met betrekking tot een bepaald concept (hier het concept van referentie) hij niet gelooft dat dit concept volledig analyseerbaar is in *andere* termen dan die van dit concept zelf. Daartoe citeert hij ook Butler, die deze onmogelijkheid (en dus de zelfstandigheid qua inhoud ten opzichte van andere inhouden) in haar volle algemeenheid voor *elk ding* stelt, zij dit bijvoorbeeld een concept, fysische objecten, etc. Zo ver wil Kripke dan echter weer niet gaan. Sommige concepten zijn immers nu eenmaal (qua (begrippelijke) inhoud) volledig analyseerbaar in termen van iets anders (de inhoud van andere concepten). Wil men dus beweren van een bepaalde inhoud dat deze echt op zichzelf staat, dan kan dit pas na diepgaand en volgehouden onderzoek van deze inhoud. Wat Kripke hier doet met betrekking tot het begrip van referentie, doet Steiner eigenlijk met betrekking tot de inhouden van het denken in het algemeen. Hij beweert dat deze inhouden niet reduceerbaar zijn tot andere inhouden, met name niet tot inhouden die gewoonlijk 'materiële (de hersenen etc.)' worden genoemd. En hij is het bovendien eens met Kripke, dat dit niet zomaar op basis van een algemeen principe over *gelijk welke* inhoud mag worden *gededuceerd*, maar integendeel: ook Steiner acht het nodig zich daartoe te baseren op een volgehouden en op empirische (belevings)basis steunend onderzoek, waarin elk *voorstel* tot reductie al dan niet wordt verworpen, pas nadat het expliciet is onderzocht. Denkinhouden zijn niet identiek met materiële inhouden omdat we ze als *niet gelijk* (identiek) *beleven*. In feite menen we dat, door zo een uitspraak te doen als de hier geciteerde, ook Kripke zich – als filosoof – aan het intuïtieve karakter van toch tenminste bepaalde, door het menselijke denken gegenereerde begrippen (zoals dat van referentie) eerder dan aan de reductie daarvan tot iets anders, lijkt te oriënteren. De gevolgen daarvan (namelijk dat er in het denken ook een scheppend/creatief aspect aanwezig is) voor de vrijheid van het denken werkt Kripke, in zijn boek, echter niet uit.

<sup>148</sup> Vergelijk ook: *DPdF*, p. 34-5.

nog beleeft over zijn eigen hersenen (of andere materiële processen), maar *enkel* naar de inhouden van zijn gedachten zelf (en dit kan hij ook weten, want hij kent deze inhoud immers al), kan het niet zijn dat andere belevingsinhouden dan deze die worden beleefd als behorende tot de gedachten, invloed zouden uitoefenen op het denken. Precies omdat de denkinhouden (begrippen en ideeën in Steiners terminologie) objectief, dat wil zeggen, enkel op basis van hun inhoud en niet op basis van inhouden die behoren tot het subject alleen, met elkaar samenhangen, op een manier bovendien die voor degene die denkt direct inzichtelijk overschouwbaar is, kan degene die denkt ook onmiddellijk merken wanneer andere dan de *expliciet door hemzelf gedachte inhouden* zijn denkproces beïnvloeden. Veelvuldig genoeg gebeurt dit natuurlijk in de praktijk. Dat is niet Steiners punt. Associaties, 'gedachtebeelden', etc. kunnen de helderheid van het denkproces altijd vertroebelen. Maar waar het voor de vrijheid van het denken op aankomt is het volgende. De mens die zijn eigen denkproces observerend onderzoekt kan eenvoudig bemerken dat datgene wat hij in het denken beleeft als zijn eigen zelf *in staat is* om zichzelf volledig te richten naar de inhoud van zelf voortgebrachte (of zichtbaar gemaakte) inhouden en dit zonder daarin andere dan enkel deze inhouden een bepalende rol te laten spelen. Door eenvoudig te *stipuleren* dat enkel *bewust gedachte*, zelf gedachte denkinhouden in het eigen denken een rol mogen spelen sluit Steiner daarom ook uit dat de mens dan nog zou moeten toegeven: 'mogelijk bestaan er nog elementen, die 'achter mijn rug', dat wil zeggen, zonder dat ik het merk (of kan merken) mijn denkproces stiekem toch beïnvloeden (bijvoorbeeld onbewust)'. In het denkproces heeft het zelf eenvoudig geen 'rug'. Door bewust te stipuleren wat denken eigenlijk is, creëert het denkende zelf een innerlijke ruimte van louter 'licht'. Schaduwen en contrasten zijn er eenvoudig schaduwen en contrasten, niet mogelijk ook de schijnbeelden van iets 'echt'. De inhoud van een idee *is* wat degene die deze idee denkt als haar inhoud *bepaalt*. Wel is wat deze inhoud zegt over de werkelijkheid daarmee misschien nog niet bewezen; wat de denkende mens over de inhoud van zijn ideeën kan zeggen is echter *daarover* de waarheid. De mens wordt in het denken door geen andere factoren gehinderd (of geholpen of bepaald) dan door die inhouden, die hij ook los van deze factoren zelf kan 'scheppen'. De observatie, dat zo denken ook effectief mogelijk is, vormt voor Steiner het meest overtuigende en sluitende bewijs voor de vrijheid van het denken (en a fortiori ook voor het handelen in het algemeen).<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Zie voor deze laatste gedachte *DPdF*, p. 189-90: "[...] [Die] unbefangene Beobachtung des ethischen Wesens des Menschen kann aber für sich keine letzte Entscheidung über die Freiheit bringen. Denn wäre das intuitive Denken selbst aus irgendeiner andern

Daarmee is in feite ook het positieve argument voor de vrijheid van het denken al gegeven. Het bestaat uit de observatie dat de mens zich in zijn denken uitsluitend en volledig richt naar inhouden, die hij ook zonder fout doorschouwt. Hij volgt hen dus ook nadat hun aard hem geheel bekend is geworden. Dit betekent echter dat hij het denken vrij volbrengt: de motieven die hem leiden kent hij door en door en ondanks (of dankzij) deze kennis is hij toch bereid om zijn denken daar al dan niet naar in te richten. Hij handelt dan uitsluitend en volledig geleid door zijn inzicht; andere factoren dan dit inzicht in de inhoud van zijn gedachten, spelen daarbij geen rol. Het is duidelijk dat dit inzicht hem niet dwingt. Niemand verplicht de mens om naar de waarheid te zoeken, zeker ook niet de idee van de waarheid, ook niet nadat de mens zich daarin inzicht verworven heeft. Hij richt echter zijn denken in volgens datgene wat deze idee van hem verlangt (als voorbeeld van een vrij denken), indien hij, ook na alzijdig onderzoek van deze idee, de werkelijkheid die zou ontstaan indien hij deze idee tot richtsnoer zou maken van zijn denken (binnen de gegeven context van dit denken), kan liefhebben. Dan bepaalt de mens, *via* zijn inzicht, zichzelf. Ofwel: de activiteit van het denken beantwoordt aan het zelfbepalingscriterium; nodig om te voldoen aan Steiners hier zo genoemde ‘definitie’ van de vrijheid.<sup>150</sup>

---

Wesenheit entspringend, wäre seine Wesenheit nicht eine auf sich selbst ruhende, so erwiese sich das aus dem Ethischen fliessende Freiheitsbewusstsein als ein Scheingebilde. [...]” Steiner beschouwt dus niet de aanwezigheid van het alledaagse vrijheidsbewustzijn bij de mens als het meest overtuigende argument voor de vrijheid van het denken en handelen, maar wel de observaties die de mens kan doen wanneer hij, vanuit de door Steiner zo genoemde ‘uitzonderingstoestand’ (zie ook sectie 3.2.1.4 en noot 88), zijn eigen denken observeert.

<sup>150</sup> Vergelijk dit ook met de volgende passage uit Steiners *Grundlinien...* (p. 53): “Man glaubt gewöhnlich, wir verbinden gewisse Begriffe deshalb zu grösseren Komplexen, oder wir denken überhaupt in einer gewissen Weise deshalb, weil wir einen gewissen inneren (logischen) Zwang verspüren, dies zu tun. Auch Volkelt hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Wie stimmt sie aber zu der *durchsichtige Klarheit*, mit der unsere ganze Gedankenwelt in unserem Bewusstsein gegenwärtig ist? Wir kennen überhaupt nichts in der Welt genauer als unsere Gedanken. Soll da nun ein gewisser Zusammenhang auf Grund eines inneren *Zwanges* hergestellt werden, wo alles so klar ist? Was brauche ich den Zwang, wenn ich die Natur des zu verbindenden kenne, durch und durch kenne, und mich also nach *ihr* richten kann? Alle unsere Gedankenoperationen sind Vorgänge, die sich vollziehen auf Grund der *Einsicht* in die Wesenheit [dat wil zeggen de inhoud, MF] der Gedanken und nicht nach Massgabe eines Zwanges. Ein solcher Zwang widerspricht der Natur des Denkens”. In deze passage mag men zich niet verkijken op de op zijn minst vreemdsoortig klinkende uitdrukking ‘wat zou ik de dwang nodig hebben... (*was brauche ich den Zwang*)’. Deze uitdrukking klinkt vreemd, omdat dwang natuurlijk iets is dat ik niet zomaar weg kan leggen of bijhouden als een eenvoudig onder mijn macht staand voorwerp. Dat doet immers de dwang natuurlijk niet. (Indien we tot iets gedwongen worden, dan zal de uitroep: ‘wat heb ik de dwang eigenlijk nodig!’ ons daarbij niet echt veel helpen.) Wat Steiner volgens ons veeleer wil zeggen is, dat er geen dwang*begrip* nodig is, om toch de beweging van het denken te kunnen verklaren. De mens kan zich bij zijn denken namelijk richten naar de *inhoud* van een idee; de idee namelijk die hij zich heeft

## 6. Appendix: waarom een thesis over de filosofie van Rudolf Steiner?

De interesse in de filosofie van Rudolf Steiner is niet evident. Zijn reputatie als theosoof en antroposoof maken dat de plausibiliteit en toegankelijkheid van zijn filosofie door de meeste mensen spontaan wordt gewantrouwd. Dit wantrouwen zouden we, middels enkele opmerkingen in deze appendix, daar waar mogelijk weg willen nemen. Daarbij gaan we uit van enkele algemene kenmerken, waarvan we aantonen dat ze toekomen aan Steiners filosofie (en gedeeltelijk ook aan zijn gehele oeuvre). Vervolgens bespreken we enkele argumenten voor en tegen de interesse voor Steiners filosofie. In een kort besluit tenslotte maken we een balans op van de gegeven argumenten en laten we het uiteindelijke oordeel over aan de lezer.

Daarbij moet wel worden gezegd dat de hier ontwikkelde discussie niet uitgesproken systematisch is. De argumenten zijn soms een beetje *ad hoc*, maar datgene wat er in ter sprake komt kan misschien toch een idee geven van de inhoud die op het spel staan met Steiners filosofie.

### 6.1. Enkele algemene kenmerken van Steiners filosofie

#### 6.1.1. Het overschrijden van bestaande bewustzijns grenzen

Steiners gehele oeuvre wordt gekenmerkt door de onwil om de bestaande beperkingen van het bewustzijn te accepteren. Steiner accepteert niet dat de mens zou moeten leven met enkel die inhoud die hem in het alledaagse leven min of meer *spontaan* gegeven zijn. Hij wenst *meer* te ervaren dan wat de mens zo gegeven is en wil het *wezen* van de dingen leren kennen. Hij is ook bereid om daar moeite voor te doen. Steiner is een denker die er zeer veel voor over heeft

---

gevormd van een denken dat enkel bepaald wordt door het eigen inzicht in de inhoud van ideeën die de mens zelf heeft voortgebracht. Deze 'idee van het denken' (Steiner spreekt in dit verband ook in termen van de 'idee van het kennen' of van (Muschalle) de idee van het 'kennende, dat is intuïtieve, denken') is een morele intuïtie in Steiners zin van het woord. Met de verwerkelijking van een dergelijke morele intuïtie, volgt de mens, volledig en uitsluitend, zichzelf. Want hij doet niet meer dan datgene wat deze idee hem zegt en dit op basis van haar inhoud alleen. Bijvoorbeeld omdat hij heeft ingezien dat hij op die manier iets kan leren kennen dat hij al langer omwille van bepaalde, hem niet hinderende redenen, wilde weten. Steiner bedoelt: de mens verwerkelijkt zijn morele intuïties uit 'liefde' voor de realisatie van hun inhoud, een liefde die ontstaat en tot willen wordt op basis van de inhoud van de gedachte aan de realisatie van deze idee – en alles wat daarmee objectief samenhangt – *alleen*. De mens die zo denkend handelt, uit 'liefde in geestelijke zin (*Liebe in geistiger Art*),' handelt vrij.

om zijn wetenschappelijke interesses bevredigd te zien. Met name kan hij er geen vrede mee nemen dat bepaalde vragen in het menselijke leven niet voor een betrouwbare beantwoording vatbaar zouden zijn. Vragen over grensphenomenen zoals de dood, de menselijke individualiteit (persoon), de natuur van en de relatie tussen het geestelijke en het materiële, de afstamming van de mens en het ontstaan van de aarde, de natuur van de menselijke 'ziel', etc. behoren tot zijn interessegebied. Wat hem voor ogen staat is te komen tot een wereldbeschouwing die ook in staat is om zich rekenschap te geven van de *verschillende* heersende visies. Hij merkt dat over veel voor de mens belangrijke vragen de meningen verdeeld zijn, dat eigenlijk enkel op het gebied van de wiskunde en de natuurwetenschappen enige consensus lijkt te bestaan. Hij wil zich daarom ook steeds rekenschap kunnen geven van wat anderen denken en ook van de manier waarop zij daartoe gekomen zijn. Daarom is hij ook zeer geïnteresseerd in andere denkers en stromingen; hetzij om daarin antwoorden te vinden voor zijn eigen vragen, hetzij om *over* deze stromingen belangrijke waarheden te ontdekken. Geesteswetenschap is voor Steiner ook de wetenschap van de menselijke culturele ontwikkeling. Daarbij wenst hij zich steeds te baseren op de *ervaring* en middels *eigen* onderzoek tot resultaten te komen. Het is zijn doel om de natuurwetenschappelijke methode zo om te vormen dat de kern ervan ook toepasbaar wordt voor mens- en geesteswetenschappelijk onderzoek. Daarvoor, zo meent hij uiteindelijk, is een verdere ontwikkeling van de individuele ziel vereist, waardoor deze dan in staat zou zijn het eigen (geestelijke) ervaringsbereik, het eigen bewustzijn, gevoelig uit te breiden. De wil om (1) tot een dergelijke uitbreiding te komen, daar (2) ook moeite voor te doen en (3) er een filosofische, voor *iedereen toegankelijke* rechtvaardiging voor te geven, is een zeer belangrijk algemeen kenmerk van Steiners *gehele* oeuvre.

De poging, het eigen bewustzijn (van de dingen) uit te breiden zodat meer inhouden en samenhangen door de ziel worden ervaren dan alledaags gebruikelijk is, gebeurt bij Steiner in twee stappen. De eerste stap doet Steiner in zijn filosofie. Daarin staat een onderzoek naar het menselijke denken (en waarnemen) centraal. De tweede stap markeert de overgang naar zijn antroposofisch georiënteerde geesteswetenschap. Deze is het vooral die Steiner doorgaans in diskrediet brengt. Het niet vanzelfsprekende wetenschappelijke statuut van zijn inzichten op dit gebied maken hem verdacht bij diegenen die het ernstig menen met mogelijke criteria die kunnen worden opgesteld voor wetenschappelijkheid. Het is hier niet ons doel voor deze hier zo genoemde tweede stap een verdediging te brengen. Op Steiners antroposofie zullen we hier niet verder ingaan. Wij hebben ons in deze verhandeling enkel met Steiners hier zo genoemde eerste stap beziggehouden. Voor de rechtvaardiging daarvan zullen we daarom enige

argumenten aanbrengen. We zullen hieronder echter ook rekening houden met de mogelijke argumenten contra het bestuderen van Steiners filosofie, die voortvloeien uit het bestaan in Steiners oeuvre van de hier zo genoemde tweede stap. Ontkennen dat Steiner zich als theosoof en antroposoof in het gebied van het 'occulte', 'esoterische' of 'bovenzinnelijke' heeft begeven, willen we hier in elk geval niet. Wel wensen we te differentiëren tussen enerzijds de bewustzijnsverruiming die hij noodzakelijk acht voor zijn filosofie en een andere, nog verder gaande verruiming van het bewustzijn, die volgens hem aan de basis ligt van zijn antroposofie. In het ene geval gaat de verruiming van het bewustzijn slechts zo ver als nodig is om een goed zicht te krijgen op het menselijke kennen en denken, in het andere geval spreekt Steiner over psychische activiteiten die leiden tot het schouwen van een wereld die bestaat uit de door hem ontdekte en ook verder onderzochte 'etherische', 'astrale' en 'geestelijke' aspecten van de werkelijkheid.<sup>151</sup> Daarmee hebben we een eerste algemeen kenmerk van Steiners filosofie hier geschetst.

#### 6.1.2. Steiners filosofie staat in de schaduw van zijn antroposofie

De filosofie van Steiner kent eigenlijk een merkwaardig lot. De interesse ervoor wordt in de praktijk bepaald door de interesse die men heeft voor zijn antroposofie en niet door een onafhankelijke test van zijn filosofie zelf. De potentiële lezers voor deze thesis zouden aan de hand van enkele mogelijke reacties op de antroposofie van Rudolf Steiner in twee groepen verdeeld kunnen worden. Aan de ene kant zijn er diegenen, die Steiner vanwege zijn antroposofie zien als een pseudo-wetenschapper en een theosoof eerder dan filosoof. Voor hen is het werk van Steiner niet interessant, aangezien het volgens hen wel wetenschappelijk *pretendeert* te zijn, dit echter omwille van de ene of de andere reden (die wij hier niet moeten bespreken) niet is. De filosofie van Rudolf Steiner blijft deze groep lezers eenvoudig onbekend omdat zij haar geen kans bieden op grond van de manifeste *herkomst* van Steiners werk: ze associëren Steiners filosofie onmiddellijk met het marginale, 'alternatieve', zelfs sektarische, de zogenaamde new-age, etc. Op die manier is voor deze categorie van lezers de

---

<sup>151</sup> Het is zeer moeilijk om kort, en onafhankelijk van de psychische activiteiten die Steiner aangeeft als nodig om tot het hier genoemde schouwen te komen, tot een begrippelijk inzichtelijke beschrijving te komen van wat het eigenlijk is dat Steiner voorgeeft in een 'hoger bewustzijn' waar te kunnen nemen. De aanduidingen 'etherisch', etc. in de tekst, dienen dan ook niet om de lezer te informeren over de inhoud van Steiners bovenzinnelijke wereld, maar eerder om aan te geven dat wat hij zo meent waar te nemen buiten het bereik valt van wat voor de meeste mensen toegankelijk is.



filosofie van Rudolf Steiner, in de schaduw van zijn latere en ook meer beroemde (of beruchte) - in elk geval door deze groep van mensen gewantrouwde – antroposofie, vrijwel onzichtbaar geworden.

Aan de andere kant zijn er diegenen die juist hevig geïnteresseerd zijn in de persoon van Rudolf Steiner en in zijn antroposofische werk en van daaruit zich dan 'herinneren (of wel degelijk de hele tijd beseffen)' dat Steiner - in zijn jongere jaren en voor het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw – in feite ook nog enkele louter filosofische werken heeft geschreven, die hij bovendien belangrijk is blijven vinden; niet alleen op zich maar eveneens met betrekking tot zijn verdere antroposofie. Steiners filosofische werk wordt door deze mensen gelezen *naar aanleiding van* verwijzingen naar dit werk in Steiners eerder geesteswetenschappelijke (of antroposofisch)<sup>152</sup> georiënteerde voordrachten en geschriften.<sup>153</sup> Wat opvalt is daarmee dat ook deze groep (naast de eerstgenoemde vooral filosofisch geïnteresseerde groep) van lezers niet rechtstreeks geïnteresseerd is (of juist niet geïnteresseerd is) in Steiners filosofie, maar eveneens deze interesse (of desinteresse) voor zijn filosofie baseren op Steiners latere antroposofische werk. De manier waarop dit werk wordt geapprecieerd is *feitelijk maatgevend* voor de mate waarin ook zijn filosofie al dan niet wordt geïgnoreerd. Voor de ene groep van mensen vormt Steiners antroposofie een reële barrière om zich voor zijn filosofie te interesseren, voor de andere groep daarentegen een weg die hen tot deze filosofie brengt, ook indien zij daar misschien, onafhankelijk van hun interesse voor Steiners antroposofie, niet naar op zoek zouden zijn geweest. Daarmee is een tweede kenmerk, zij het minder essentieel, aangegeven van Steiners filosofie.

---

<sup>152</sup> Steiner gebruikt beide termen als inwisselbaar, ook al spreekt hij soms eveneens van zijn 'antroposofisch georiënteerde geesteswetenschap'; dit laatste wellicht om de term 'geesteswetenschap' zoals hij die gebruikt af te grenzen van het gebruik dat andere, academische auteurs daarvan maken. In elk geval is dit niet zo een belangrijke kwestie, hier wordt zij dan ook niet verder onderzocht.

<sup>153</sup> Dit kunnen zowel verwijzingen zijn op inhoudelijk vlak als verwijzingen via de biografie van Steiner. In het ene geval is de weg die de lezer neemt als volgt. De lezer stoot op uitspraken van Steiner die over antroposofische thema's gaan en vindt vervolgens in die context (door)verwijzingen naar Steiners filosofie. In het andere geval gaat de weg die de lezer neemt van een interesse in Steiners antroposofie over een biografische interesse in het leven en de persoon van Rudolf Steiner zelf naar de ontdekking dat deze eigenlijk het grootste deel van zijn jeugd zich met natuurswetenschap en filosofie heeft beziggehouden en niet (openlijk) met de antroposofie. Er zijn natuurlijk nog meer wegen mogelijk, maar wel vormen de wegen die aanvangen bij Steiners *filosofie* de uitzondering en lijkt ons de eerste hier geschetste weg er ook één te zijn die meer voortvloeit uit de innerlijke structuur zelf van Steiners werk dan de tweede.

## 6.2. Argumenten pro

### 6.2.1. Steiners filosofie kent een inhoud die *op zich* toegankelijk is en interessant

We zouden hier willen argumenteren dat Steiners filosofie een geheel eigen inhoud kent, die verschilt en onafhankelijk te begrijpen is van de inhoud van zijn antroposofie; ook al is deze inhoud daarmee wel op de ene of de andere manier (logisch, inhoudelijk) verbonden. Steiner zegt zelf, in het voorwoord van 1918 bij *Die Philosophie der Freiheit*, over de relatie in zijn oeuvre tussen de filosofische en de antroposofische gedeelten het volgende. Hij maakt duidelijk hoe aan de ene kant zijn filosofie een zelfstandige plaats inneemt in zijn oeuvre los van de antroposofie die hij later uitwerkte. Zijn filosofie gaat over *andere* dingen dan de antroposofie. Maar dat wil aan de andere kant volgens hem niet zeggen dat er tussen beide geen verband is. Met zijn filosofie wil Steiner het kennistheoretisch fundament scheppen, niet enkel voor de reeds bestaande natuur- en andere wetenschappen (*Einzelwissenschaften*), maar in feite voor alle wetenschappen in het algemeen: zowel de reeds gerealiseerde als de voorlopig eigenlijk enkel nog maar gewenste, waaronder eminent ook de mens- en geesteswetenschappen (psychologie, theologie, geschiedenis, kunst- en cultuurwetenschappen, etc.). De antroposofie ziet hij dan als een (gedeeltelijke) realisatie van de wens om de werkelijkheid geheel en alzijdig te leren kennen *op basis van* het kennistheoretisch kader dat hij met zijn filosofie daartoe heeft geproduceerd. Samengevat: de filosofie neemt in *zekere zin* een onafhankelijke positie in ten opzichte van de antroposofie (zij kan en moet onafhankelijk daarvan begrepen worden), maar in een *andere zin* is ze met de antroposofie verbonden, namelijk als fundament voor deze laatste.

[...] Ich habe mich bei der damaligen Niederschrift darauf beschränkt, nicht *mehr* zu sagen als dasjenige, was im *engsten Sinne* mit den gekennzeichneten beiden Wurzelfragen zusammenhängt [namelijk de vraag naar het kennen en de vrijheid van de mens, MF]. Wenn jemand verwundert darüber sein sollte, dass man in diesem Buche noch keinen Hinweis findet auf das Gebiet der Geistigen Erfahrungswelt, dass in späteren Schriften von mir zur Darstellung gekommen ist, so möge er bedenken, dass ich damals eben nicht eine Schilderung geistiger Forschungsergebnisse geben, sondern erst die Grundlage erbauen wollte, auf der solche Ergebnisse ruhen können. Diese "Philosophie der Freiheit" enthält keine solchen speziellen Ergebnisse, ebensowenig als sie spezielle naturwissenschaftliche Ergebnisse enthält; aber was sie enthält, wird derjenige nach meiner Meinung nicht

entbehren können, der sicherheit für solche Erkenntnisse anstrebt. Was in dem Buche gesagt ist, kann auch für manchen Menschen annehmbar sein, der aus irgend welchen ihm geltenden Gründen mit meinen geisteswissenschaftlichen Forschungsergebnissen nichts zu tun haben will. Demjenigen aber, der diese geisteswissenschaftliche Ergebnisse als etwas betrachten kann, zu dem es ihm hinzieht, dem wird auch wichtig sein können, was hier versucht wurde. Es ist dies: nachzuweisen, wie eine unbefangene Betrachtung, die sich bloss über die beiden gekennzeichneten für *alles* Erkennen grundlegenden Fragen erstreckt, zu der Anschauung führt, dass der Mensch in einer wahrhaftigen Geistwelt drinnen lebt. In diesem Buche ist erstrebt, eine Erkenntnis des Geistgebietes *vor* dem Eintritte in die geistige Erfahrung zu rechtfertigen. Und diese rechtfertigung ist so unternommen, dass man wohl nirgends bei diesen Ausführungen schon auf die später von mir geltend gemachten Erfahrungen hinzuschließen braucht, um was hier gesagt ist, annehmbar zu finden, wenn man auf die Art dieser ausführungen selbst eingehen kann oder mag.

So scheint mir denn dieses Buch auf der einen Seite eine von meinen eigentlich geisteswissenschaftlichen Schriften völlig abgesonderte Stellung einzunehmen; und auf der anderen Seite doch auch aufs allerengste mit ihnen verbunden zu sein. [...] <sup>154</sup>

Daarmee geeft Steiner de lezer met zijn filosofie ook een maatstaf mee met behulp waarvan deze het geheel van Steiners oeuvre *van binnenuit* kan beoordelen, inclusief de geesteswetenschap of antroposofie. Wil men het epistemisch statuut van deze laatste kennen, dan kan men zich immers wenden tot Steiners filosofie. Vindt de lezer dan daar niet wat hem nodig lijkt voor het opstellen van een betrouwbaar en overtuigend door de kennistheorie voor alle overige (gewenste) wetenschappen geleverd fundament, dan is deze gerechtigd om tenminste op basis van Steiners eigen uitspraken deze negatieve conclusie over Steiners filosofie ook af te laten stralen op het antroposofische werk. Maar ook zou het natuurlijk kunnen dat de lezer Steiners kennistheorie accepteert; dan is, indien deze zich ook tot antroposofische vraagstellingen en onderwerpen aangetrokken voelt, een onderzoek van de band tussen filosofie en antroposofie in het oeuvre van Steiner aangewezen. Gevraagd wordt dan in welke mate Steiners antroposofie *inderdaad* ook berust op het door hem aangegeven kennistheoretisch fundament, een onderzoek van de *methodes* met behulp waarvan hij naar eigen zeggen tot zijn antroposofische onderzoeksresultaten is gekomen wordt dan volgens ons

---

<sup>154</sup> DPdF, p. 8-9.

de volgende stap. Op die manier zien we dat er verschillende redenen kunnen zijn om zich voor Steiners filosofie te interesseren. Vanuit een interesse voor antroposofie, vanuit een interesse voor de persoon, het werk, de biografie of het fenomeen Rudolf Steiner (wat een eerder niet rechtstreekse en 'uiterlijke' interesse is voor Steiners werk) en/of vanuit een interesse voor filosofie en filosofische vragen in het algemeen.

Bovendien behandelt Steiner in zijn filosofische werken uitsluitend filosofische thema's. De lezer die niet geïnteresseerd is in de antroposofie hoeft dus zeker niet te vrezen daarbij gedwongen te worden ook een belangrijke portie antroposofie mee te moeten slikken. Eerder blijkt ook manifest en werkt onder andere Michael Muschalle dat zo diepgravend uit dat Steiner filosofeerde in een context van porties Kant, porties Volkelt, Von Hartmann en andere toen bekende (neo-kantiaanse) 19<sup>de</sup> eeuwse filosofen en dat hij zich meer interesseerde voor Nietzsche en Stirner dan voor Blavatsky! Natuurlijk betekent dit niet dat naar een verband met de antroposofie niet gezocht zou kunnen worden. Een belangwekkend verband tussen beiden bestaat er hopelijk of wellicht (vanuit antroposofische invalshoek: hopelijk!) wel; alleen: mogelijke studies naar zo een verband blijven dan toch afgeleid en zullen steeds slechts één *topic* vormen van alle mogelijke verbanden van andere dingen met Steiners filosofie die men zou kunnen onderzoeken (bijvoorbeeld, vrij willekeurig: de band van Steiners filosofie met de natuurwetenschap). Op die manier zien we dat Steiners onderwerp en uitgangspunt van filosoferen zeker niet afwijkt van dat wat daar traditioneel voor doorgaat. Hij schept een verdienstelijke filosofie en participeert in de eigentijdse filosofische discussies.<sup>155</sup>

### 6.2.2. De denkobservatie is een waardevol bestanddeel van de menselijke cultuur

Het tweede argument dat we willen aanbrenge voor het bestuderen van Steiners filosofie sluit aan bij de hier zo genoemde 'eerste bewustzijnsverruimende stap' waarop Steiner zich toelegt in zijn filosofie. Het is een stap die de mens inzicht schenkt over een zeer alledaagse zij het moeilijk benaderbare activiteit, niet alleen aanwezig echter in het leven van alledag, maar in een verder ontwikkelde vorm zeker ook in de wetenschap(pen). Deze activiteit is het menselijke denken dat zowel invloed heeft op de *opvattingen* van de individuele mens als op

---

<sup>155</sup> Muschalle toont ook interessante – gedeeltelijk hier ook besproken (3.2.1.5.1) – verbanden aan met het werk van Brentano, Bühler, Kuhn, Penrose, en anderen. De filosofie van Rudolf Steiner is dus niet alleen van betekenis binnen de 19<sup>de</sup> eeuwse context, maar sluit ook aan bij de inhoud van verschillende hedendaagse discussies.

zijn *handelen*. Een onderzoek naar de aard van het denken is daarom van belang voor zowel de kennistheorie als de ethiek en is eveneens niet zonder betekenis voor de psychologie.

Het probleem hier is alleen dat het denken zich moeilijk leent voor empirisch onderzoek. Datgene in de mens wat waarschijnlijk de grootste invloed heeft op de vorm van het menselijke leven (zowel intellectueel als praktisch), onttrekt zich namelijk aan de alledaagse aandacht die zich richt op de objecten ('materieel', 'psychisch' en 'geestelijk') die in dat leven een rol spelen. Op die manier ontbreekt aan dit leven structureel de zelfbezinning, tenzij de mens er inderdaad (op basis van zijn goede wil) moeite voor doet om deze zelfbezinning in een aantal filosofische momenten tot stand te brengen.<sup>156</sup> Maar Steiner werkt dus in elk geval wel een methode uit, waardoor volgens hem het denken op een betrouwbare manier onderzocht kan worden.

In de mate een dergelijke vorm van zelfbezinning als wenselijk wordt geacht, meen ik dat ook deze opmerkingen een argument kunnen zijn voor de interesse in Steiners filosofie. Door deze nader te bestuderen wordt men namelijk ook met een techniek bekend gemaakt die, zeer dicht aanleunend ook bij een bepaalde richting van de empirische psychologie (namelijk deze, die verbonden is met de namen van Brentano en de *Würzburger Schule*), er toe bij kan dragen dat een dergelijke zelfbezinning zorgvuldig tot stand wordt gebracht. De mogelijkheid, inzicht te krijgen in een dergelijke techniek van zelfobservatie staat sinds het *behaviorisme* echter ter discussie.<sup>157</sup> Het is hier niet onze bedoeling in te gaan op discussies over mogelijke onderzoeksmethodes binnen het gebied van de psychologie. De vraag naar de natuur van het denken is echter berechtigd en Steiner levert aan het onderzoek dat zich richt op deze vraag een interessante en toegankelijke bijdrage.

### 6.3. *Argument contra*

#### 6.3.1. Steiners filosofie dient slechts om zijn antroposofie te promoten

Ook al kan en moet Steiners filosofie onafhankelijk van zijn antroposofische werk worden begrepen, toch zou de verdenking kunnen ontstaan dat hij met zijn *filosofische* werk in feite niets anders wil dan zijn antroposofie promoten. Voor Steiner vormen zijn filosofische en zijn

---

<sup>156</sup> Zie hiervoor ook sectie 3.1.4.

<sup>157</sup> Zie ook: Muschalle, Michael, *Der Verfall der introspektiven Psychologie und das Methodenproblem der Anthroposophie*.

antroposofische werk natuurlijk een eenheid. Door dit laatste dus in te leiden met een werk dat algemeen en onproblematisch toegankelijk heet te zijn, verlaagt hij dus in elk geval wel de drempel. De vraag hier is echter als volgt. Overweegt bij Steiner (wellicht onbewust) *deze* interesse, waardoor ook aan de onbevangenheid van zijn werk moet worden getwijfeld; of schrijft hij zijn filosofie ook echt principieel vanuit de zuiver filosofische interesse in alle mogelijke antwoorden op vragen die als typisch filosofisch gelden? Maar zelfs ook indien hij zich slechts aan deze vragen zou houden zouden we nog de vraag kunnen stellen: wat is de algemene tendens in Steiners filosofie, die reeds aanwezig is nog voor hij in feite met filosoferen begint en die ontspringt uit de verlangens die hij (al dan niet aan hemzelf bekend) met zijn filosofische werk in vrede wenst te brengen?

We menen op deze vraag met de volgende discussie te mogen antwoorden. Aangenomen dat Steiner, zoals hij zelf ook getuigde, reeds vanaf zijn kindertijd bewust zogenaamd 'paranormale' ervaringen had.<sup>158</sup> Men kan namelijk het onderscheid maken met betrekking tot getuigenissen over het paranormale tussen enerzijds de opvatting dat mensen die van dergelijke ervaringen getuigen eenvoudig bedriegers zijn en anderzijds het standpunt dat dergelijke ervaringen wellicht ook echt bestaan, echter niet zo geïnterpreteerd dienen te worden als degenen die daarvan getuigen dat doorgaans zelf doen. Het hebben van ervaringen die anderen niet lijken te hebben en daarom het 'normale' te buiten gaan is één ding, de interpretatie daarvan (bijvoorbeeld de besluiten die men daaruit trekt voor de ontologie) een ander. Men zou het ook zo kunnen verwoorden. Er zijn mensen die niet kunnen zien (blind zijn). Vanuit het standpunt van deze mensen zijn dan natuurlijk alle ervaringen van de ziende mens 'paranormaal'. Zij hebben vergelijkbare ervaringen immers niet. In dezelfde verhouding zou dan ook Steiner staan (als uitzondering) ten opzichte van de meerderheid: die is 'blind', terwijl hij 'zintuiglijke ervaringen' heeft waarop de meerderheid niet kan bogen.

Voor de epistemologie maakt dit wellicht het volgende verschil. In de epistemologie wordt onder meer gevraagd of kennis van de werkelijkheid mogelijk is. Soms gaan (of gingen) kennistheoretici daarbij uit van hun onmiddellijke ervaringen en stellen zij zich de vraag of deze voor de mens op een werkelijkheid duiden en wat dan concreet de waarheid daarover

---

<sup>158</sup> Als basis voor de aard van zijn paranormale ervaringen verwijst Steiner doorgaans naar zijn drie volgende standaardwerken daarover: *Die Geheimwissenschaft in Umriss*, *Wie Erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* en zijn *Theosophie*. In deze werken zet hij de basis van zijn antroposofie uiteen en ook de wijze waarop de lezer zich toegang kan verschaffen daartoe (middels een langdurige en volgehouden subtiele psychische training). Op de concrete inhoud van deze werken zullen wij hier niet ingaan.

is.<sup>159</sup> Verschillende argumenten stellen hen namelijk in staat te twijfelen aan het vermogen van de mens om, uitgaande van de (inhoud van zijn concrete) ervaringen, tot besluiten te komen over de natuur van de 'realiteit'. De nuance ten opzichte van Steiner is dan, dat voor hem de term 'ervaring' op een inhoudelijk veel rijkere manier wordt ingevuld. Voor hem vallen immers niet enkel de 'zintuiglijk' verworven inhouden daaronder, maar ook inhouden van 'geestelijke (bovenzinnelijke)' aard. Hij zal dan natuurlijk ook willen ondervinden, in de mate hij het kennen wenst te verdedigen, dat ook deze 'geestelijke' ervaringen op (een deel van) de werkelijkheid duiden. Daaruit volgt dat voor Steiner *spontaan* (zeker niet noodzakelijk) ook een veel 'rijker' ontologie eventueel op de filosofische verlanglijst staat. Hij wil zich niet alleen rekenschap afleggen van zijn zintuiglijke ervaringen, maar ook van die ervaringen, waarvan hij meent vast te stellen dat anderen hen niet hebben.<sup>160</sup> In de mate bovendien dat aparte, niet voor het zintuiglijke maar wel voor het geestelijke ervaringsbereik geldende argumenten tegen de mogelijkheid van daarmee verbonden 'realiteiten' pleiten is Steiner dan ook geneigd zijn categorie van het ervaringsbegrip zo ruim mogelijk te nemen, opdat zijn *algemene* argumentatie voor de betrouwbaarheid van de menselijke ervaring als absoluut kennismiddelen in elk geval ook zijn geestelijke ervaringen omvat. Andere filosofen, die niet met dergelijke ervaringen bekend zijn (of niet met de ervaring, iets te ervaren waar anderen niet mee bekend zijn – of omgekeerd, iets *niet* te ervaren, waar anderen wel mee bekend zijn) zullen wellicht het ervaringsbegrip anders en/of minder ruim definiëren. Ook een minder uitgebreide ontologie zal wellicht op hun verlanglijst staan.

Tegen deze redenering kan echter de volgende tegenwerping worden gemaakt. Het is namelijk helemaal niet zo dat vanuit het standpunt van blinde mensen de ervaringen van ziende mensen 'paranormaal' zouden zijn. Blinden kunnen namelijk wel de ervaringen van zienden – ook al kunnen zij zich van de concrete inhoud van deze ervaringen geen enkele voorstelling vormen – plaatsen in *hun*, beperktere, ervaringswereld. Laten we dit toelichten

---

<sup>159</sup> Ontwikkelingen binnen de hedendaagse epistemologie waarin van dit uitgangspunt wordt afgestapt laten we daarbij buiten beschouwing.

<sup>160</sup> Het onderscheid is wellicht voor degene met 'meer' ervaringen (aanvankelijk) minder scherp, dan voor degene, die moet vaststellen dat hem bepaalde, te ervaren inhouden, niet bekend zijn. Het is interessant hierbij op te merken dat voor Steiner dit 'blind-zijn' ook reeds een aanvang neemt met het 'blind-zijn' voor ideeën. Het tegenovergestelde fenomeen ziet hij in Goethe aan het werk: deze was namelijk spontaan geneigd om zijn ideeën bij de dingen die hij zag *eveneens* voor *ervaringen* te houden. Voor Goethe was het enorm moeilijk in te zien, dat er een principiële onderscheid zou zijn tussen de ervaring van ideële en andere, meer concrete inhouden. Schiller probeerde hem duidelijk te maken dat het verbinden van ideële (theoretische) inhouden met de concreet-zintuiglijke niet zonder (filosofische) problemen is en daarom ook niet tot *onmiddellijk* evidente waarheden leidt (cfr. Het waarnemingsoordeel, sectie 3.2.1.3).

met een voorbeeld. Wanneer iemand die blind is een bepaald voorwerp niet meer vindt, dan kan hij iemand die zien kan vragen waar het zich bevindt. Deze laatste zal daar doorgaans beter in slagen dan de blinde en bovendien *via een andere weg*, namelijk die van het zien. Over hoe deze weg werkt hoeft de blinde niets te begrijpen (de ziende trouwens ook niet!). Maar als vervolgens de ziende persoon hem aanwijst (of uitlegt) waar het gezochte voorwerp zich bevindt, dan weet de blinde persoon wel waarover het gaat. Hij kan, met andere woorden, het resultaat van de ervaringen van de ziende – ervaringen die hij zelf niet heeft – perfect inpassen in *zijn* wereld. Door bovendien als blinde langdurig het gedrag van zienden te bestuderen, kan de blinde zich ook ideeën vormen over hoe de extra vermogens van ziende mensen functioneren. Voor blinde personen is het daarom zonder meer duidelijk dat zij zelf en de ziende personen in één wereld leven, aangezien blinde personen kunnen begrijpen welke functie het zien vervult binnen hun eigen (beperkte) ervaringshorizon. De tegenwerping houdt dan in dat dit niet geldt voor Steiners bovenzinnelijke ervaringen. Steiner heeft namelijk geen vermogens die hem – analoog aan de ziende ten opzichte van de blinde – op een *andere* manier oriënteren in de wereld van het *louter* zintuiglijke. Integendeel: in zijn geesteswetenschap getuigt Steiner veelvuldig van het bestaan van *andere werelden*, die weliswaar de zintuiglijke volgens hem zeer diepgaand doordringen en daar volgens hem ook mee samenhangen, maar daarom daar nog niet mee samenvallen (zoals bijvoorbeeld de ervaringswereld van de tast en de ervaringswereld van het zien wel met elkaar samenvallen, tenminste wat betreft het ruimtelijke). Het is niet zo dat Steiners ervaringen zich er toe beperken bepaalde dingen te leren kennen die de niet-ingewijde ook zou kunnen leren kennen via de zintuiglijke weg (zij het misschien met iets meer moeite). De verdenking is daarom terecht dat Steiners bovenzinnelijke werelden - zoals hij daarvan getuigt - eigenlijk op geen enkel punt samenvallen met de zintuiglijke, wat het voor de louter zintuiglijk waarnemende mens onmogelijk maakt zich ook maar een idee te vormen van hoe Steiners helderziendheid *met betrekking tot het zintuiglijke ervaringsbereik* functioneert.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> De ziende kan bewijzen, ook aan de blinde, dat hij over vermogens beschikt die de blinde niet heeft. Hij is namelijk in staat om trefzeker en niet via zintuigen waar de blinde wel over beschikt, bepaalde voorwerpen terug te vinden die de blinde ook (via het tastzintuig) zou kunnen vinden (zij het met meer moeite – wat voor een dergelijk bewijs echter van geen enkel belang is). Een analoog bewijs voor zijn zogenaamde bovenzinnelijke methodes geeft Steiner in elk geval niet. Hij heeft daar ook redenen voor, die echter op hun beurt lijken te steunen op bovenzinnelijke ervaringen en daarom onbevredigend lijken voor degene die op het zintuiglijke ('normale') standpunt staat. Zie daartoe Steiners *Von Seelenrätseln* (p. 169 ff.), waaruit duidelijk blijkt hoe de weg van het strikte bewijs in deze zin door Steiner toch grotendeels wordt afgewezen. (Hij sluit de mogelijkheid ervan niet helemaal uit, maar verbindt er voorwaarden aan die het niet mogelijk maken daar in gelijk



Deze tegenwerping lijkt ons gerechtvaardigd en wij menen dat daarop door Steiner als volgt zou worden geantwoord. Ten eerste is er ook een ervaringsbereik, toegankelijk voor de ziende mens, waar de blinde werkelijk geen enkele toegang toe heeft. Dit is het bereik van de kleuren. Ook wanneer dan over de innerlijke wetmatigheden die de onderlinge samenhangen die gelden *binnen het kleurbereik* wordt gesproken, kan dan de blinde op geen enkele manier meepraten. Een reductionistische kleurenleer, waarin het kleurfenomeen wordt gereduceerd tot elementen die wel toegankelijk zijn voor de ervaring van iemand die blind is, kan iemand die blind is misschien nog begrijpen. Goethes kleurenleer echter, waarin de wetmatige samenhang van het *kleurfenomeen* wordt behandeld, zou deze daarentegen op geen enkele manier in *zijn wereld* kunnen plaatsen op dezelfde manier als de alternatieve toegang die de ziende heeft ten opzichte van de blinde tot de ruimtelijke aspecten van de werkelijkheid. Er is dus een gebied, binnen het bereik van het zien, dat zich wel degelijk aan de ervaring van de blinde onttrekt. En ook de samenhang van dit bereik met de ervaringswereld van de blinde onttrekt zich dan aan de *ervaring* van deze laatste (hoewel hij het wel zou kunnen *begrijpen*: namelijk kleuren als mogelijke eigenschappen die verder differentiëren tussen verschillende oppervlakken). Ten tweede is het niet zo dat Steiner niet van samenhangen getuigt die zijn bovenzinnelijke ervaringen verbinden met de louter zintuiglijke. En het is ook niet zo dat degene die zijn uitspraken daarover bestudeert, deze samenhangen niet zou kunnen *begrijpen* (ook al ervaart hij het voorkomen ervan niet). De manier waarop Steiner over deze samenhangen spreekt is bijvoorbeeld niet van die aard dat daarin inconsequenties zouden kunnen worden ontdekt. Wel spreekt hij echter over deze samenhangen vooral binnen gebieden die minder eenvoudig voor exacte onderzoeksmethodes toegankelijk zijn, zoals bijvoorbeeld het gebied van de geschiedenis of de pedagogie (meer in het algemeen: de menswetenschappen). Ook indien het succes van de zogenaamde steinerpedagogie nog geen 'bewijs' is voor de waarheid van Steiners uitspraken over de 'geestelijke wereld', dan nog is het wel zo dat deze uitspraken de pedagogen die binnen de steinerscholen werken in hun handelen leiden en dat voor hen het succes daarvan wel daarmee samenhangt. Ten derde zou Steiner waarschijnlijk opmerken dat zijn wereldbeschouwing wel bepaalde vragen beantwoordt, die binnen een wereldbeschouwing die louter het zintuiglijk waarneembare accepteert eveneens bestaan, echter daar niet bevredigend beantwoord kunnen worden. Het gaat dan over vragen als die naar de dood en of het mogelijk is voor de mens om zich nog

---

welke situatie gebruik van te maken. Met name kunnen dergelijke bewijzen niet geleverd worden wanneer de ingewijde zich daartoe op de ene of de andere manier onvrij verplicht voelt. In dat geval leeft deze laatste liever in de situatie, zijn toehoorders niet te overtuigen.)

bewust te zijn van iets nadat deze ingetreden is. Het is zeer moeilijk aan te tonen dat het bewustzijn van de mens ook *wezenlijk* afhankelijk is van het lichamelijke. In feite menen wij dat Steiners empirische onderzoeken rond het denken, die ook – zoals hierboven in hoofdstuk 5 van deze verhandeling is uitgewerkt – hebben aangetoond dat het denken van de mens in wezen *onafhankelijk* verloopt van het lichamelijke, een boeiend uitzicht bieden op een antwoord op deze vraag in Steiners richting. We kunnen ons voorstellen dat er vanuit zijn introspectieve onderzoeken naar het denken een weg bestaat die de mens ook in staat stelt het fenomeen van Steiners antroposofie te begrijpen. Daarmee is deze discussie natuurlijk zeker nog niet afgesloten. Maar enkele antwoorden en tegenantwoorden rond het voor en tegen van Steiners antroposofie zijn daarmee wel aangegeven.<sup>162</sup>

Nog een laatste opmerking mag in dit verband wellicht worden gemaakt. Zij gaat over Steiners houding ten opzichte van de natuurwetenschap(en). De natuurwetenschapper is geïnteresseerd in een ontologie en theorie met betrekking tot (bepaalde aspecten van) het *zintuiglijke* ervaringsbereik. We stellen dan vast dat Steiners houding ten opzichte van de moderne methode van zoeken naar de algemene wetmatigheden die gelden binnen dit bereik en de inhoud van deze wetmatigheden zelf, zeer positief is. Hij is een optimist over de mogelijkheid om het gelden van de natuurwetenschappen kennistheoretisch te onderbouwen. Precies met zijn onderzoek van het denken tracht hij dat ook te bereiken. Dit impliceert ook dat hij, uitzonderingen daargelaten, in principe de ontdekkingen, gedaan door de moderne natuurwetenschappen, restloos accepteert.<sup>163</sup> Eventuele geesteswetenschappelijke resultaten, in de mate deze ook handelen over het verband tussen de door Steiner aangenomen 'geestelijke' ervaringen en de ervaringen van 'zintuiglijke' aard, mogen daarom de natuurwetenschappelijk vastgestelde fenomenen en aangenomen wetmatigheden niet fundamenteel tegenspreken.<sup>164</sup> Wat Steiner voor ogen staat is een wetenschap die met de moderne natuurwetenschappen samenvalt plus resultaten die handelen over de 'geestelijke' ervaringen van de mens (en deze in verband brengt met de zintuiglijke 'realiteit'). Het samenvallen van Steiners opvattingen op het gebied van de natuurwetenschappen met de modern ontwikkelde betekent echter niet de acceptatie door Steiner van de (filosofisch) aan het natuurwetenschappelijke denken doorgaans gekoppelde materialistische (fysicalistische)

---

<sup>162</sup> Voor alle duidelijkheid: we bestuderen in deze verhandeling *niet* Steiners antroposofie, maar zijn filosofie. En dit voornamelijk op grond van het argument, dat deze toegankelijk is en interessant ook los van de antroposofische vraagstelling.

<sup>163</sup> Zie ook sectie 2.2 over Steiners houding ten opzichte van de moderne biologie.

<sup>164</sup> *Lokaal* spreekt Steiner de natuurwetenschappelijke opvattingen immers wel tegen. Hierboven hebben we bijvoorbeeld Steiners inperking van de algemene geldingskracht van de wet van behoud van energie gezien (noot 146).

*ontologie*. Deze bestrijdt hij wel. Zijn filosofische interpretatie van de natuurwetenschappen wijkt daarom af van de orthodoxe, zijn respect voor de bevindingen die voortvloeien uit de moderne natuurwetenschappelijke methode is echter groot.

#### 6.4. *Besluit*

Een balans maken over het voor en tegen van een thesis over de filosofie van Rudolf Steiner is op basis van de hierboven aangebrachte argumenten moeilijk. De hedendaagse lezer heeft gezonde reserves tegenover Steiners antroposofie; zijn filosofie hangt daar echter op een vrij complexe en subtiele manier mee samen. Zij sluit de antroposofie niet uit, maar deze laatste kan er ook niet uit worden afgeleid. We zullen hier deze relatie niet verder onderzoeken, maar hopen dat het bovenstaande de lezer er toch toe kan bewegen Steiners *filosofie* met interesse te benaderen. Enkel door het bestuderen van deze filosofie zelf namelijk menen we dat uiteindelijk definitief kan worden besloten of dit voorstel van Steiner tot een *filosofie van de vrijheid* een thesisstudie waard is.

## 7. Bibliografie

- Asmus, Paul, *Das Ich und das Ding an Sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie*. Wangen, FIU-Verlag, 2004, Faksimilie-Reprint der 1<sup>o</sup> Auflage 1873.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I, Oskar Kraus (hrsg.), Leipzig, Meiner, 1924, erste Aufl. 1874.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Bd. II, Oskar Kraus (hrsg.), Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1959.
- Bühler, *Tatsachen und Probleme einer Psychologie der Denkvorgänge I, Über Gedanken*. In: Archiv für die gesamte Psychologie, 9, 1907.
- *Ethica*. Van Suchtelen, Nico (Vert. & Aant.), Spinoza, B., *Ethica, in meetkundige trant uiteengezet*. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1979.
- *Free Will*. Derk Pereboom (ed.), Indianapolis, Hackett, 1997.
- Frege, Gottlob, *Logische Untersuchungen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig.
- *Goethes naturwissenschaftliche Schriften. Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Mineralogie und Geologie. Meteorologie*. Rudolf Steiner (ed.), Dornach, Rudolf Steiner Verlag, II Bd., GA 1b, 1975.
- Hartmann (von), Eduard, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhang*. 1879, Berlin (2<sup>o</sup> Aufl.), 1922.
- Hegel, G.W., *Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt/M, Verlag Ullstein, 1973.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage 1787. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Koestler, Arthur, *The Sleepwalkers. A History of Man's Changing Vision of the Universe*. London, 1989.
- Kreyenbühl, Johannes, 'Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-speculative Studie über den wahren Geist der Kant'schen Philosophie'. Philosophische Monatshefte, (1882) III, p. 134.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*. Oxford, Blackwell, 1980.
- Lindenberg, Christoph, *Rudolf Steiner. Eine Biographie*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, Bd. I, 1997.

- *Max Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum“ aus den Jahren 1842-1848.* John Henry Mackay (hrsg.), Berlin, Bernhard Zack's Verlag, 1914.
- Melsen (van), A.G.M., *Natuurwetenschap en techniek. Een wijsgerige bezinning.* Leende, Uitgeverij Damon, 1999.
- Muschalle, Michael, *Das Denken und seine Beobachtung. Untersuchungen zur Beziehung zwischen Epistemologie und Methodologie in der Philosophie Rudolf Steiners.* Diss., [www.StudienzurAnthroposophie.de](http://www.StudienzurAnthroposophie.de), 2001.
- Muschalle, Michael, *Methodische Probleme introspektiver Intuitionsforschung. Wundts Kritik an den Würzburger Denk-experimenten.* [www.StudienzurAnthroposophie.de](http://www.StudienzurAnthroposophie.de), 2001.
- Muschalle, Michael, *Rudolf Steiners Begriff der Denk-Beobachtung.* [www.studienzuranthroposophie.de](http://www.studienzuranthroposophie.de), 2005.
- Muschalle, Michael, *Über den Zusammenhang von Freiheitsfrage und Erkenntnisfrage. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie der Freiheit.* [www.StudienzurAnthroposophie.de](http://www.StudienzurAnthroposophie.de), 2006.
- Popper, Karl Raimund, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg, 1984.
- Sijmons, Jaap, *Phänomenologie und Idealismus*, Utrecht, diss., 2004.
- Steiner, Rudolf, *Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums. Acht Vorträge, Stuttgart 29. August bis 6. September 1921, bei einem öffentlichen Kongreß "Kulturausblicke der anthroposophischen Bewegung".* Dornach, Verlag Rudolf Steiner, Tb. 3. Aufl. 1986.
- Steiner, Rudolf, *Briefe Band II: 1890-1925.* Dornach, Verlag Rudolf Steiner, GA 39, veränd. u. erw. Aufl. 1987.
- Steiner, Rudolf, *Die Geheimwissenschaft in Umriss.* Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 13, Tb., 30. Aufl., 1989.
- Steiner, Rudolf, *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.* Tb. 2 Aufl. GA 4, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1973.
- Steiner, Rudolf, *Dokumente zur "Philosophie der Freiheit", Faksimilie der Erstaussgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 sowie Manuskriptblätter, Rezensionen, Eduard von Hartmanns Randbemerkungen und weitere Materialien.* Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 4a, 1994.

- Steiner, Rudolf, *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften*. Dornach, Verlag Rudolf Steiner, Tb. GA 1, 1999.
- Steiner, Rudolf, *Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 32, 1971.
- Steiner, Rudolf, *Goethes Weltanschauung*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 6, 1999.
- Steiner, Rudolf, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 2, 1999
- Steiner, Rudolf, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 30, 1989.
- Steiner, Rudolf, *Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, GA 35, 2. Aufl., 1984.
- Steiner, Rudolf, *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 9, 1904.
- Steiner, Rudolf, *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 3, 1989.
- Steiner, Rudolf, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Tb. GA 10, 24. Aufl., 1993.
- Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart, Philipp Reclam Junior, 1981.
- Van Eynde, Laurent, *La libre Raison du Phénomène. Essai sur la "Naturphilosophie" de Goethe*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.