Nawoord OCR versie 1.1

In 1891 kreeg de dertigjarige Rudolf Steiner een prachtige opdracht. Een bekende uitgeverij vroeg hem een boek over de kernvragen van de filosofie te schrijven. Ruim twee jaar later, in november 1893, *verscheen De filosofie van de vrijheid*, een omvangrijk werk waarin hij zijn visie op deze kernvragen uiteenzet.1

Steiner verwachtte veel van het boek. Al jaren koesterde hij het ideaal universitair docent in de filosofie te worden. Er lagen voor hem kansen in Jena en Wenen. Zijn dagelijks werk in Weimar, het uitpluizen van de natuurwetenschappelijke manuscripten van Goethe, was hem niet op het lijf geschreven. Bij zijn vrienden stond hij niet bekend als een groot filoloog, wel als een radicaal denker, een veelweter en vurig debater, iemand die in staat was ‘ongehoorde premissen te poneren en deze met een verbazingwekkende hoeveelheid logica, kennis, invallen en paradoxen te verdedign.2 Deze gepromoveerde filosoof, die met al zijn natuurwetenschappelijke, historische en sociologische kennis in de universitaire wereld zijn stem wilde laten horen, zou nu eindelijk kunnen doorbreken.

Ondanks enige lovende recensies en een aantal enthousiaste lezers vond het boek geen duurzame weerklank.3 Sommigen vonden het fris en levendig geschreven, in een niet nodeloos ingewikkelde taal, en bewonderden de heldere betogen over individualisme, monisme, darwinisme, pessimisme en dergelijke. Anderen waren van mening dat Steiner zijn visie op het kennen

en handelen te weinig had uitgewerkt of tot onaanvaardbare conclusies was gekomen.

Het lastige van dit boek was ook - en is het nog - dat het zich bij geen enkele bekende stroming laat inlijven. Het individualisme van Steiner lijkt wel op dat van Stirner en Nietzsche, maar verschilt er toch ook onmiskenbaar van. Zijn kennisleer gaat noch eenzijdig van de waarneming uit, noch eenzijdig van de rationaliteit. Zijn filosofie is anti-metafysisch, maar ze laat tegelijkertijd wel ‘essenties’ gelden. De individualist Steiner wilde zich op zijn eigen ervaring baseren en niet bij erkende tradities aansluiten.

Zo schrijft hij aan Rosa Mayreder: ‘U schrijft dat het boek te kort is; dat ik van ieder hoofdstuk een boek zou moeten maken. Ik kan deze uitspraak, voor zover ze objectief bedoeld is, niet tegenspreken. De reden is echter in mijzelf te vinden. *Ik doceer niet*; ik vertel wat ik innerlijk heb *doorgemaakt*. Ik vertel het zoals ik het geleefd heb. Alles in mijn boek is persoonlijk bedoeld. Ook de vorm van de gedachten. [...] Ik wilde de biografie schrijven van iemand die er met heel zijn ziel naar streeft vrij te worden. [...] Ik geloof ook dat ik ten onder was gegaan als ik geprobeerd had meteen ook voor anderen de geschikte weg te zoeken. Ik ben de mijne gegaan zo goed als ik kon; achteraf heb ik deze weg beschreven.’4

Paradoxaal genoeg echter komt de persoon van Steiner in dit hele boek nergens voor. Geen enkel biografisch feit, geen enkele persoonlijke noot staat erin. Daarmee is een wezenlijk aspect van het boek gevonden. Het wil slechts algemeen geldige inzichten verwoorden; tegelijkertijd is het een verhaal van een persoonlijke zoektocht in veertien hoofdstukken. Het universele dat voor alle mensen geldt is voor Steiner niet in strijd met het individuele dat slechts één mens toebehoort. Universalisme en individualisme vormen een tegenstelling die verzoend kan worden. Over die verzoening gaat dit boek.

De methode

De wereldbeschouwingen lopen aan het eind van de negentiende eeuw zeer uiteen: hard materialisme en verheven metafysica strijden om de voorrang. De eerste richting eist een natuurwetenschappelijke onderzoeksmethode terwille van objectieve kennis (empiristisch positivisme), de tweede een reflexieve methode terwille van een onwankelbaar fundament (idealistische bewust- zijnsfilosofie).

De methode die Steiner kiest wordt duidelijk uit het motto5 dat hij zijn boek meegeeft: ‘Observaties [in de ziel] volgens de methode van de natuurwetenschap’. De precisering ‘in de ziel’ heeft Steiner pas bij de heruitgave in 1918 toegevoegd. Ze geeft precies aan waar de moeilijkheid zit. Steiner volgt de natuurwetenschappelijke methode niet in die zin dat het onderzoeksobject per se zintuiglijk waarneembaar moet zijn; evenmin volgt hij de reflexieve bewustzijnsfilosofie die op louter logische gronden naar een kennistheoretisch en ethisch fundament toewerkt. Steiner probeert beide methodes te verenigen door zich vrij te maken van de beperkingen die aan elk ervan kleven. De natuurwetenschappelijke methode hoeft zich niet te beperken tot de zintuiglijke waarneming, en de bewustzijnsfilosofie hoeft zich niet te binden aan een zuiver rationele benadering. Steiners methode is een combinatie van beide, waardoor hij een reflexief-filosofisch fundament kan leggen op basis van de natuurwetenschappelijke werkwijze.

Aan Steiners methode kleeft een groot vraagstuk: of de resultaten wel controleerbaar zijn. Veel wetenschappelijke denkers, met name in onze tijd, houden deze methode voor heilloos. Zij verwerpen iedere vorm van ‘introspectie’ (in jezelf kijken). Immers, wat ik in mijzelf meen waar te nemen, is alleen voor mij toegankelijk. Het onderzoek laat zich niet door derden controleren. Bovendien is het maar de vraag of er in de wirwar van mijn zieleroerselen wel een eenduidig en onverwisselbaar object te vinden is. Kan iemand die ik over mijn innerlijke ontdekkingen vertel zeker weten waarover ik het heb? Een filosoof als Wittgenstein trekt de radicale conclusie dat dat niet mogelijk is. Het innerlijk van de ander is voor mij een gesloten boek en uitspraken over innerlijke ervaringen zijn daarom wetenschappelijk en filosofisch niet relevant. Innerlijke ervaring (pijn) kun je hoogstens als uiterlijk verschijnsel (spierspanning) bestuderen.

Deze (natuurwetenschappelijke) afwijzing van de introspectie krijgt onverwacht steun van de bewustzijnsfilosofie. Als de reflecterende filosoof namelijk probeert te begrijpen hoe hij kennis van een object kan hebben, komt hij al snel tot de conclusie dat hij alleen maar objecten kent voor zover ze hem bewust worden. De objectieve wereld bestaat alleen als inhoud van mijn bewustzijn: ik ben in mijn eigen bewustzijn opgesloten. Wat anderen over zichzelf vertellen, blijft voor mij oncontroleerbaar; ik maak er mijn eigen verhaal van. Deze conclusie werd aan het eind van de negentiende eeuw door de meeste filosofen (vaak neokantianen) getrokken. Ook in onze tijd is ze nog alom aanwezig (‘de wereld is mijn eigen constructie’).

Is het onmogelijk wetenschap en introspectie te verenigen? Steiners zoektocht om uit dit methodische dilemma te komen begint praktisch: maak je vrij van vooroordelen en probeer onbevangen te observeren; kijk hoe kenprocessen en wilsuitingen zich concreet afspelen. Dat kan in het laboratorium plaatsvinden, maar evengoed in het bos of in het café. Je kunt je richten op hersenen, op een bloeiende roos of op botsende biljartballen, maar evengoed op gedachten die je met elkaar verbindt, gevoelens die in je opkomen, drijfveren die jou in beweging zetten. De wil om - wat dan ook - onbevangen te observeren is het begin.

Steiner zet vervolgens uiteen dat er primair twee soorten activiteiten en daarmee twee soorten objecten onderscheiden moeten worden. Bepalend voor dat onderscheid is de vraag of mijn eigen activiteit noodzakelijk is wil het object zich voordoen, of niet. Een bosje tulpen wordt mij aangereikt; ik kijk ernaar, herken de bloemen en ben blij. Ik ben weliswaar actief ‘aanwezig’, maar noch de tulpen, noch de herkenning, noch de blijheid is door mijn eigen activiteit tot stand gekomen. Ieder object waar je op stuit zonder dat het jouw volledige activiteit nodig heeft om er te zijn, noemt Steiner, met een ongebruikelijke term, ‘waarneming’; de activiteit die nodig is om een waarneming te hebben noemt hij ‘observeren’.

Daarvan onderscheiden is een activiteit die haar object niet alleen leert kennen, maar ook *doet* *zijn*. Normaal kunnen wij alleen iets ‘maken’ door al bestaande zaken te combineren. Steiner ontdekt echter één uitzondering. Gesteld dat iemand zich afvraagt wat een ‘organisme’ eigenlijk is, dan kan hij naar een beuk of een poes kijken. Hij kan die vergelijken met een koekoeksklok en het verschil tussen een ‘mechanisme’ en een ‘organisme’ overdenken. Hij kan bijvoorbeeld tot het volgende inzicht komen: ‘In de organen die de delen van een levend geheel zijn, manifesteert zich steeds dezelfde, wetmatig zich ontwikkelende eenheid.’ Als je dit gedachtencomplex werkelijk zelfstandig denkt en begrijpt, is er iets bijzonders gebeurd. Het begrijpen treedt namelijk pas op zodra je de gedachten actueel in je bewustzijn tot verschijning brengt en in hun onderling verband plaatst. Dit doe je op grond van de inhoud van de gedachten. Het inhoudelijke verband wordt echter niet *geobserveerd* zoals de beuk of de poes, maar wordt *geproduceerd*. Steiner noemt dit het ‘zuivere denken’ dat gedachten voortbrengt. Daarmee is een fundamentele tegenstelling gevonden: het observeren van inhouden (objecten) die er al zijn, en het denken als de activiteit die begripsinhouden voortbrengt en verbindt.

Deze tegenstelling van observeren en denken is cruciaal voor het hele boek. Want hierdoor kun je wetenschap en introspectie verenigen. De ‘waarnemingsinhoud’ is door die tegenstelling alomvattend geworden. Er is geen principieel verschil meer tussen zintuiglijke, innerlijke of geestelijke verschijnselen. Zij staan alle als ‘gegeven’ waarnemingsinhouden tegenover de door mijn denken geproduceerde begrippen. Wat zich in de waarneming aan mij voordoet zonder dat ik het voortbreng, kan ik met de denkinhouden (begrippen en ideeën) die ikzelf voortbreng verbinden. Zo ontstaat kennis.

Deze methode sluit iedere metafysica op voorhand uit. Er bestaat niets anders dan twee soorten van inhouden: de waarnemingsinhoud en de gedachteninhoud, beide verbonden met - want ervaren door - een menselijk subject. Het enige dat het ervarende subject aan beide soorten van inhouden nog kan toevoegen, is het kenproces: het verenigen van beide. Daarbuiten kan niets bestaan.

De vraag is of het zuivere denken een louter subjectieve dan wel een boven-subjectieve (universele) activiteit is, en of het *kenproces*, dus het verbinden van waarneming en begrip, ons bij de werkelijkheid brengt.

Op zoek naar een absoluut fundament

Onlosmakelijk verbonden met de klassieke filosofie is het zoeken naar een onwankelbaar fundament voor het kenproces. Vanaf de oudheid zochten filosofen het meest fundamentele verklaringsprincipe: de eerste oorzaak, de hoogste waarheid, het volmaakte zijnde. Er moet iets zijn dat zo absoluut is dat al het andere erdoor verklaard kan worden.

Ook na de middeleeuwen blijft dit streven bestaan. Descartes beschrijft heel aanschouwelijk hoe hij zich in de eenzaamheid terugtrekt om al zijn vergaarde kennis te laten varen en van voren af aan te zoeken naar een eerste onbetwijfelbare waarheid. Vrijwel iedere filosoof zoekt opnieuw een absoluut beginpunt.

In de negentiende eeuw werd dit bijvoorbeeld in de Idee, het Ik, de Wil, de Materie enzovoort gevonden. Ook in de twintigste eeuw blijft men zoeken: het Zijn (Heidegger), het Subject (Sartre) enzovoort. Maar de laatste decennia is dit streven door vele filosofen opgegeven.6 Een filosoof als Richard Rorty verkiest de pragmatische benadering en wijst alle absolute pretenties bij voorbaat af. Filosofen zoeken nog steeds wel uitgangspunten (bijvoorbeeld in de taal, in de structuur, in het lichaam), maar laten het streven naar absolute waarheid en universele werkelijkheid los. Het cartesiaanse ‘funderingsdenken’ wordt meestal tot de achterhaalde traditie gerekend. En naar het lijkt terecht, gezien de eindeloze diversiteit van zogenaamde ‘grondslagen’.

Steiner staat in de wijsgerige traditie die vanuit een nieuw begin een onwankelbaar fundament zoekt. Ook hij zoekt een archimedisch punt waarop alles gebaseerd kan worden. Waar kan hij dat vinden? Voor Steiner is er geen enkele reden om een bepaalde waarnemingsinhoud of een bepaalde gedachteninhoud absoluut te vinden. Maar hij heeft, zoals we zagen, twee activiteiten onderscheiden, observeren en denken. Wat gebeurt er als je beide activiteiten op elkaar betrekt? Kan het denken zichzelf observeren? Steiner roept de lezer op om dit te proberen en daarbij een unieke ervaring op te doen: de ervaring dat de denk-activiteit tot waarnemingsinhoud en het observeren tot zuiver denken wordt. De waarnemingsinhoud is nu niet gegeven maar voortgebracht, en het observeren is niet het aantreffen van iets bestaands maar het produceren van een waarnemingsinhoud. De denkactiviteit die zichzelf observeert is de waarnemingsinhoud die zichzelf produceert. Dit zichzelf kennende denken is het fundament dat Steiner absoluut verklaart.

Het denken als geestelijke activiteit

De critici staan klaar. De gangbare filosofische kritiek op een dergelijk fundament is dat het in een oneindige regressie terechtkomt. Want het denken van het gedachte wordt in de reflexie tot het gedachte van een volgend denken, enzovoort. Ontsnapt Steiner aan deze oneindige reeks? Kan dit instrument zichzelf bespelen? Volgens Steiner wel, omdat bij het denken de inhoud en de activiteit samenvallen. De inhoud (het denken) wordt voortge-bracht en deze voortgebrachte inhoud wordt, wanneer het denken zichzelf waarneemt, door zichzelf voortgebracht (denkend waargenomen).

Een andere kritiek komt uit de natuurwetenschappelijke hoek. Al zou het waar zijn dat het denken toegang tot zichzelf heeft, in werkelijkheid is het een hersenactiviteit die door de neurofysiologie moet worden onderzocht; ons bewustzijn berust op hersenprocessen, en introspectieve zelfreflexie is in feite een illusie.

Deze materialistische visie op het bewustzijn is in onze tijd gemeengoed geworden. Ten tijde van Steiner was het hersenonderzoek al volop op gang gekomen. Op basis van empirisch onderzoek koppelde men al psychische functies aan onderdelen van de hersenen. Het spraakcentrum van Rocca bijvoorbeeld was al ontdekt. Sindsdien is men steeds verder in de werking van het brein doorgedrongen. Het is voor velen een vanzelfsprekende aanname dat bewustzijnsprocessen niets anders dan neuronale hersenprocessen zijn.

Steiner wijst deze verklaring echter principieel af omdat zij niet op empirie berust. Ons denken is in eerste instantie een bewustzijnsfenomeen, dat we introspectief leren kennen. Dit ervaren denken moet het uitgangspunt vormen, niet de hersenen die de cognitiewetenschap onderzoekt.

Steiner was een van de eersten die het onoplosbare probleem van iedere cognitiewetenschap haarscherp analyseerden. In *De filosofie van de vrijheid* toont hij de onoverbrugbare kloof tussen hersenonderzoek en introspectie aan (hoofdstuk 4). Wie hersenen onderzoekt vindt geen bewustzijn, geen gevoelens, geen gedachten; wie zijn eigen denken beschouwt of zijn gevoelens waarneemt, vindt geen hersenen. Alle verklaringspogingen (zoals de analogie met hardware en software) ten spijt, is aan dit probleem niet te ontkomen. Ook in de moderne wetenschap zelf komt af en toe twijfel naar boven. De cognitiewetenschapper David J. Chalmers7 bijvoorbeeld is van mening dat het ‘harde probleem’, namelijk hoe bewustzijn uit fysieke processen kan voortkomen, principieel onoplosbaar is.

Andere critici beschouwen Steiners fundament - het zichzelf observerende denken - als iets mystieks. Zoals Steiner het denken beschrijft, tref je het nergens in jezelf aan; het is een zaak voor ingewijden.8 Dit is waar in dezelfde zin als alle wetenschap studie en oefening vergt. Het vermogen om zuiver te denken moet eerst ontwikkeld en getraind worden; en vervolgens vraagt de waarneming ervan een ongewone inkeer en onverdeelde aandacht.

Maar als het denken geen materieel proces is, hoe verhoudt het zich dan tot de hersenen? In hoofdstuk 9 gaat Steiner daar kort op in. Wie niet alleen op zijn gedachten let, maar ook op het denk*proces* waardoor gedachten verschijnen, kan vaststellen dat het denken in *wezen* onafhankelijk van de hersenen is. Maar het denken is voor zijn *verschijning* in het bewustzijn wel op de hersenen aangewezen. Het brein functioneert als een soort ondergrond waarop het denken zich manifesteert. Steiners conclusie is dan ook dat het denkproces in wezen een spirituele activiteit is. Her zuivere denken is een absolute kracht van geestelijke aard.

Een moderne tegenwerping zal zijn dat het denken een interne dialoog in taalvormen en daarom taal- en cultuurgebonden is. Volgens Steiner hoeft het denken echter niet aan taal gebonden te zijn, al is dat maar al te vaak wel het geval; het kan zich zonder woorden op een waarneming of een voorstelling richten.9 Uit de (innerlijke) waarneming van het denken volgt juist dat alle begrippen door het denken ontstaan (en niet uit de waarneming en niet door taal). Het is interessant dat de psycholinguïst Steven Pinker10 ondanks het feit dat hij bewustzijn en denken als hersenfuncties ziet, tot de conclusie is gekomen dat we niet denken in de taal die we spreken. Hij bedacht de naam ‘mentalees’ voor de taal die onze bewustzijnsinhouden structureert. Wat hij aanvankelijk als grap bedoelde, mentalees als taal van het Mysterieuze Land van de Geest, dat is voor Steiner niets anders dan het denken zelf.

Is er een objectieve werkelijkheid?

Algemeen gangbaar is de opvatting dat de objectieve werkelijkheid zich buiten ons bevindt (materieel) en dat het menselijk brein deze wereld leert kennen door de prikkels die het ervan opvangt te verwerken. Het is alsof ik een fotoapparaat ben dat slechts hoeft te klikken en niets toevoegt. Deze opvatting van de werkelijkheid, die naïef realisme genoemd wordt, is onbevredigend. Ze kan de hierboven beschreven kloof tussen fysieke processen en bewuste ervaringen niet overbruggen en dus niet verklaren hoe onze subjectieve voorstellingen kunnen corresponderen met de objectieve wereld. In de naïef-realistische visie kan het menselijk kennen de wereld alleen maar spiegelen en beschrijven; het kan zichzelf echter niet verklaren.

Wijd verbreid is ook de tegenovergestelde opvatting dat er geen objectieve werkelijkheid bestaat. Ieder mens benadert de wereld vanuit zijn eigen standpunt, zijn subjectieve invalshoek. Tussen mijn bewustzijn en de wereld staat een lichaam dat de informatie verandert. En die oneigenlijke informatie kan ik alleen maar interpreteren. Voor mij bestaat dus niets anders dan een gemodificeerde en geïnterpreteerde subjectieve wereld. Deze opvatting van de werkelijkheid, die in de negentiende eeuw ‘kritisch idealisme’ werd genoemd, is eveneens onbevredigend. Want zij isoleert mij, plaatst mij buiten de werkelijkheid, die ik niet meer kan bereiken. Het is alsof ik naar televisiebeelden kijk, zonder ooit te kunnen weten waar die beelden vandaan komen.

Steiner zoekt in *De filosofie van de vrijheid* een weg om zowel aan de naïeve als aan de kritische werkelijkheidsopvatting te ontkomen. Deze uitweg vindt hij door een nieuwe visie op het menselijk bewustzijn. Bewustzijn ontstaat zodra het denken zijn inhoud verbindt met een waarnemingsinhoud. Welke waarnemingsinhouden dat zijn, hangt af van mijn leefomgeving, mijn lichaamsgesteldheid, mijn levensloop enzovoort. Ze kunnen buiten mij (objectief) of binnen mij (subjectief) gegeven zijn; als het denken aan deze waarnemingsinhouden zijn eigen inhoud toevoegt, worden ze bewust. Het denken is daardoor verheven boven het onderscheid subjectief-objectief, het is universeel (zie hoofdstuk 4).

Voor Steiner gelden de waarnemingsinhouden als zodanig niet als werkelijkheid. Ze zijn los zand buiten mijzelf. Ook de talloze gedachteninhouden die wij hebben, kunnen ons de werkelijkheid niet laten beleven. Ze kunnen op talloos veel manieren onderling verbonden worden. We worden systeembouwers zonder grond onder de voeten. Voor Steiner is er pas sprake van werkelijkheid, dat wil zeggen bewuste kennis van de werkelijkheid, als ik beide soorten van inhouden kan ‘matchen’. Ik ken en ervaar de werkelijkheid pas als ik mijn observatie van de gefragmenteerde waarnemingswereld completeer met het denken van bepaalde samenhangende gedachten. Als het mij lukt de gedachteninhouden te denken die de door mij waargenomen verschijnselen in hun feitelijke samenhang plaatsen, ervaar ikzelf werkelijkheid.

Deze werkelijkheidsopvatting, die Steiner monisme noemt, impliceert dat de inhouden van het denken in feite tot de wereld behoren. Ze zijn ‘natuurlijk’. Wat ik denk moet ik weliswaar in mijzelf tot verschijning brengen, maar het behoort tot de natuur. De werkelijkheid, die door mijn constitutie is gefragmenteerd, moet ikzelf weer ‘heel maken’ door de denkinhouden bewust terug te brengen bij de waarnemingsinhouden waar ze bij horen. De waarnemingsinhouden zelf bepalen dus welke ideële aanvulling nodig is. De levende natuur vraagt volgens Steiner om heel andere antwoorden dan de dode natuur.11 In deze zin kan het kennistheoretische vraagstuk ‘wat is werkelijkheid?’ ook als onderdeel van de moderne milieuproblematiek worden gezien. Geven wij met name de levende natuurverschijnselen wel de innerlijke samenhang terug die hun toebehoort?

Op deze wijze plaatst Steiner de kennende mens midden in de werkelijkheid. Het menselijk kennen is een proces waardoor de zogenaamde werkelijkheid niet afgebeeld of geïnterpreteerd, maar voor het menselijk bewustzijn hersteld wordt. Ik maak volledig deel uit van de werkelijkheid, maar ik weet het pas als ik de door mijn eigen organisme in tweeën gesplitste werkelijkheid herenig.

Geen individu zonder vrije wil

Wat is nu de werkelijkheid van het subject? Hoe staat het individuele ‘ik’ in de wereld van waarnemings- en denkinhouden? Zoals hierboven beschreven kan de mens zichzelf waarnemen; hij treft een persoonlijkheid aan met min of meer blijvende karaktereigenschappen die in een stroom van gevoelens, voorstellingen, fantasieën, wensen enzovoort staat. Deze persoonlijkheid kunnen we het ‘zelf’ of het ‘subject’ noemen; zijn inhouden zijn subjectief. Dat David Hume en velen na hem dit zelf niet als een substantiële eenheid konden beschouwen, is terecht. Ben ik als subject wel een zelfstandige werkelijkheid? Wie op deze vraag ja antwoordt, komt onherroepelijk in aanvaring met de moderne trend om het subject te ondermijnen. Is het subject een eenheid of een veelheid (Nietzsche)? Is het bewust of onbewust (Von Hartmann, Freud)? Is het een substantie of een constructie (Foucault)? Is het bepaald door zijn afkomst (*nature*) of door zijn omgeving (*culture*)? Talloze tegenstellingen kun je op het subject loslaten waardoor zijn zelfstandigheid uiteindelijk oplost.

Ook Steiner ziet vanuit zijn werkelijkheidsopvatting in dit subject ‘slechts’ een verzameling van waarnemingsinhouden. Pas door de bijbehorende gedachteninhouden te vinden, kan de samenhang van de subjectieve eigenschappen worden begrepen. Maar als het subject pas begrepen kan worden door een kenproces dat zich daarop richt, wie kent het subject dan eigenlijk? Bij het beantwoorden van deze vraag moeten we het onderscheid tussen observeren en denken vasthouden. Observeren gebeurt vanuit een subjectief standpunt, maar het denken is niet subjectief. *Wie* denkt? Wanneer ik het zuivere denken als begrippen voortbrengende activiteit heb ervaren, dan weet ik dat het denken alleen kan optreden als ik dat wil. Dit willende ‘ik’ denkt. En dit ik is pas werkelijk iets individueels, omdat het iets doet - het denken tot verschijning brengen - dat volledig van dit ik zelf afhangt. Het denkende ik is individueel omdat het een vrije, geheel eigen wilsactiviteit ontplooit.

Het komt hier niet op de termen aan; de termen subject, zelf, ik, persoon, individu zijn in zekere zin willekeurig en inwisselbaar. Waar het op aankomt is het verschil in zelfervaring. Ik ben niet mijn honger, niet mijn blijdschap, niet mijn gedachte. Ik kan mij van dat alles onderscheiden, doordat ik uit vrije wil drager van de universele denkkracht ben.

Het hoofdthema van *De filosofie van Je vrijheid* is de vraag naar de vrijheid, dat wil zeggen de vrijheid van de wil. Daarnaast kun je vele soorten van vrijheden onderscheiden, die alle in de voorwaardensfeer liggen, zoals bewegingsvrijheid, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van religie en onderwijs. Maar het primaire filosofische vraagstuk is dat van de wilsvrijheid. Sommige critici vinden Steiners betoog hierover erg summier omdat slechts twee hoofdstukken (hoofdstuk 1 en 9) er echt op ingaan. Voor Steiner is een gefundeerd antwoord echter pas mogelijk als de vrijheid van het menselijk denken en kennen is onderzocht. Daarvoor zijn de tussenliggende hoofdstukken nodig.

Vrij is mijn wil als die door niets anders wordt bepaald dan door ‘mij’. Die vrijheid kan, aldus Steiner, bij het voortbrengende denken worden ervaren. Dit denken kan immers nooit tot verschijning komen als ik het niet wil. Daarnaast zijn er vele soorten van vermeend ‘denken’, die wel als vanzelf in mijn bewustzijn komen: herinneringen, associaties, woorden, beelden enzovoort. Maar dit zijn geen zuivere gedachten die ik zelf voortbreng.

Steiners vrijheidsfilosofie veronderstelt dat je het genoemde absolute fundament in *jezelf* tot stand kunt brengen; daardoor kun je namelijk je eigen individuele vrijheid ervaren. Dat het begrip van de wilsvrijheid vastzit aan de visie op het denken, blijkt ook uit de wijze waarop de wilsvrijheid bestreden wordt. Minsky bijvoorbeeld, wel de vader van de kunstmatige intelligentie genoemd, beschouwt het denken als een materieel hersenproces en houdt de vrije wil vervolgens voor een pure illusie.12

Het tweede deel van *De filosofie van de vrijheid* gaat op het handelen in. Kan de wilsvrijheid ook in het handelen bestaan? Om die vraag te beantwoorden analyseert Steiner het tot stand komen van een bewuste handeling. Daarbij onderscheidt hij tussen motief en drijfveer als de twee factoren die een bewuste menselijke handeling mogelijk maken. Het motief geeft richting (een doel) aan het handelen, de drijfveer brengt iemand daadwerkelijk in beweging. Iemand handelt bijvoorbeeld uit een gevoel van dankbaarheid jegens een behulpzame vriend (drijfveer) en geeft hem een cadeautje om hem te bedanken (motief).

Zijn er motieven en drijfveren aan te wijzen waardoor wij vrij kunnen handelen? Alle natuur- en menswetenschappen zullen dit

ontkennen. Motieven zijn groepsgebonden of strategisch bepaald, drijfveren zijn hormonaal of genetisch bepaald. Voor Steiner bestaat er echter één uitzondering. Als iemand zijn handeling laat impulseren door een in vrijheid voortgebrachte gedachte (een ‘intuïtie’), wordt de vrije wil die de gedachte produceert tot een vrije wil die de gedachte realiseert. De gedachte is daarbij het motief en de drijfveer komt uit de denkwil. Zo kan een individu vrij handelen: doen wat hij zelf wil.

Individu en moraliteit

Maar wat komt er van de wereld terecht wanneer iedereen doet wat hij zelf wil? Oftewel: wat zijn de consequenties van een dergelijke vrijheidsfilosofie voor de ethiek?

Steiner benadert deze kwestie radicaal, zeker gelet op de tijd waarin hij leefde. Hij brengt de ethiek onder bij de historische wetenschappen. Er is geen aparte wetenschap van het goede handelen. Er bestaan geen algemene voorschriften voor wat mensen moeten doen. Ethiek kan alleen bestaan als descriptie van feiten. Zij kan beschrijven welke normen en waarden door personen of groepen feitelijk werden of worden gebruikt. Steiner beperkt het ethisch onderzoek dus tot het vaststellen van de motieven en drijfveren die concreet in individuen hebben gewerkt.

Ethisch onderzoek heeft volgens Steiner maar één fundamenteel houvast: het vermogen van de individuele mens om vrij te handelen. Een vrije handeling ontstaat wanneer de tegenstelling tussen motief en drijfveer wordt opgeheven doordat beide samenvallen in het zuivere denken (zie hoofdstuk 9). Niet een of andere invulling van de term ‘goed’ is het criterium, maar het inzicht in het feit dat vrije handelingen bestaan. De basis voor de ethiek is de intrinsieke mogelijkheid van de individuele mens om vrij te handelen.

Moraliteit kan volgens Steiner alleen door een mens worden gecreëerd. Waar een individu uit vrije wil en dus vanuit de idee iets initieert, ontstaat moraliteit. Het individu voegt vanuit zichzelf iets bovenpersoonlijks aan de wereld toe. Wie plichtsgetrouw handelt, de normen braaf en fatsoenlijk handhaaft, is allerminst verachtelijk, maar evenmin moreel. Hij continueert het verleden zonder toekomst te scheppen. Moreel is het handelen dat toe-komst schept.

Is Steiner inderdaad zo’n ‘Nietzsche-nar’ zoals een recensent hem kwalificeerde? Zijn alle kuddedieren louter nullen? Steiner relativeert in *De filosofie van de vrijheid* zijn eigen radicaliteit door op het principe van de ontwikkeling te wijzen. Mensen zijn in ontwikkeling. Hun intrinsieke ontwikkelingsdoel is ‘de vrije geest’. Maar op weg daarheen zijn normen en waarden uitermate belangrijk. Zij bieden voorlopig houvast en een sociale bedding. Bovendien zal iedere handeling met de bestaande normen en waarden rekening moeten houden. Wat Steiner ‘morele techniek’ noemt, de vaardigheid om je idee in concrete daden om te zetten, veronderstelt ethiek: kennis van de heersende normen en waarden, van de feitelijke motieven en drijfveren van mensen.

Het bovenstaande houdt in dat er geen algemene ‘ethische antwoorden’ bestaan op morele problemen. Wie van anderen hoopt te horen wat ethisch ‘goed’ is om te doen, miskent zowel de ethiek als zichzelf. De ethicus in de zin van Steiner kan bijvoorbeeld bij euthanasie niet zeggen of euthanasie in het algemeen of in dit geval moreel verantwoord is; hij kan alleen onderzoeken waardoor mensen zich bij hun besluit feitelijk laten leiden. Welke motieven, welke drijfveren leiden tot (een verzoek om) euthanasie? En de bewustwording hiervan zou dan eventueel kunnen leiden tot een gesprek van mens tot mens.

In de discussie rond euthanasie wordt vaak als argument pro aangevoerd dat er sprake is van ‘ondraaglijk lijden’. Als motief voor euthanasie dient dan de (normatieve) gedachte dat ‘ondraaglijk lijden vermeden moet worden’. Als drijfveer speelt hierbij zeker ook de angst voor het lijden een rol.

Het is interessant te zien hoe Steiner in hoofdstuk 13 dit argument relativeert. Volgens Steiner valt in algemene zin door derden niet uit te maken of iets draaglijk is of niet. De ethicus kan niet vanaf de zijlijn bepalen of dit nog te verdragen valt en of dat nog menswaardig genoemd kan worden. Alleen iemands individuele wil kan bepalen of iets draaglijk is of niet. Volgens Steiner hangt iemands vermogen om leed (onlust) te verdragen af van de mate waarin hij vervuld is van feitelijke ‘begeerten’. Wie vervuld is van hoop op een te bereiken doel, die zal allerlei ellende voor lief nemen. Ook de waarde van iemands leven hangt daarom niet af van de mate waarin hij lijdt, maar van de mate waarin hij in staat is te blijven streven, te blijven hopen. Praktisch gesproken betekent dit dat de mening dat iemand ‘ondraaglijk lijdt’ en een ‘mensonwaardig bestaan’ heeft, niet alleen tot een verzoek om euthanasie hoeft te leiden, maar ook kan uitnodigen tot ondersteuning van iemands streven en hopen (bijvoorbeeld stervensbegeleiding). Een dergelijke ondersteuning (al dan niet professioneel) kan een factor zijn waardoor mensen meer kunnen (ver)dragen dan zij of wij dachten.

Evolutionaire ethiek

Steiners visie op ethiek en moraliteit geeft een heel eigen invulling aan de ‘evolutionaire ethiek’ die in de twintigste eeuw is ontstaan.13 Deze gaat ervan uit dat de menselijke psyche en het menselijk gedrag grotendeels wordt bepaald door de evolutionaire geschiedenis die zich in de ‘genen’ van alle mensen heeft neergeslagen. Door de evolutie (met haar noodzaak tot aanpassing) is de mens - als groepsdier - zowel egoïstisch als altruïstisch van aard. En alle ethische voorschriften of morele regels zouden daarmee rekening moeten houden. Door kennis van de evolutionaire genetische bepaaldheid van de mens kunnen we betere oplossingen bedenken voor sociale conflicten.

Deze ethiek zoekt haar houvast in een biologisch verklaringsmodel voor menselijk gedrag. De biologie kan iets gemeenschappelijks aanwijzen. Immers alle mensen hebben dezelfde evolutionaire geschiedenis. Het genetisch materiaal is identiek. In onze genen ligt een gezamenlijk verleden opgeslagen. Daar liggen de wortels van ons gedrag. Daar worden de grenzen van onze moraliteit bepaald. Voor de evolutionaire ethiek is er eigenlijk maar één leidend beginsel, namelijk overleven. De overlevingsstrategie is de bepalende factor van al ons handelen. Maar deze wil om te overleven is een onbewuste drijfveer van het organisme, die zich slechts van de rationaliteit bedient om zich aan te passen aan de omstandigheden van nu.

Steiners ethiek staat daar diametraal tegenover en is tegelijk toch ook als evolutionaire ethiek te beschouwen. Voor Steiner is niet het collectieve overleven het belangrijkste doel, maar de individuele ontwikkeling. Volgens hem vraagt de biologische evolutie waaruit de mens is voortgekomen, nu om een antropologische voorzetting; het is de mens zelf die nu nieuwe verschijningsvormen kan realiseren. Daarmee bedoelt Steiner niet zoiets als genenmanipulatie, want deze realiseert nu juist niets nieuws. Zij varieert alleen het bestaande. Iets nieuws kan in onze cultuur alleen verschijnen wanneer een mens vanuit zijn ‘zuivere denken’ een idee realiseert.

Maar wat is nu eigenlijk de drijfveer om dat te doen? Steiner spreekt over de wil in het denken. Maar hij voegt daar nog iets aan toe. De wil van het ik kan zich alleen met het denken verbinden als hij vergezeld gaat van de bereidheid zich volledig over te geven aan de inhoud (de idee) die wordt voortgebracht. Het zuivere denken vereist volledige overgave. De kracht die de mens daartoe in staat stelt en die de eigenlijke drijfveer van de vrije handeling is, noemt Steiner de liefde.

Sommige lezers zullen zich zuchtend afvragen waarom Steiner geen concrete voorbeelden geeft. Zijn er dan ooit mensen geweest die intuïtief kunnen denken, hun intuïtie ook nog liefhebben, en dan vanuit die liefde voor het motief kunnen handelen? Het boek maakt om te beginnen duidelijk dat voorbeelden alleen maar kunnen afleiden van de noodzaak de vrijheid in zichzelf te ontdekken. Alleen in mijzelf kan ik de idee van de vrijheid verbinden met een concrete waarneming. Zowel de wetenschap als de werkelijkheid van de vrijheid is een volstrekt individuele en eenzame aangelegenheid. De vrijheid van een ander is niet zintuiglijk waar te nemen; bovendien kun je een ander altijd onzuivere motieven toeschrijven. De vraag of een ander mens in vrijheid heeft gehandeld, kun je dus niet zomaar beantwoorden. Daarvoor zijn persoonlijke ontmoetingen en gesprekken nodig, of biografieën die iemands motieven en drijfveren blootleggen. In sommige biografieën worden vrijheidsmomenten prachtig zichtbaar, juist omdat ze tegelijk levensmotieven zijn. Als een Hendri Dunant ‘helder inziet’ dat een oorlogsslachtoffer geen vijand meer is, en vanuit dit inzicht het Rode Kruis opricht, dan leidt een bewust motief tot een vernieuwende handeling. Het is vaak voorgekomen dat één iemand opeens inziet dat bepaalde mensen, die niet als volwaardige mensen werden beschouwd en behandeld, even goed ook mensen zijn en een menswaardige behandeling verdienen.

Maar ook het dagelijks leven kent dergelijke momenten. Want het motief hoeft niet origineel te zijn; het moet echter wel individueel zijn en in de concrete situatie nieuw worden ingebracht. Als iemand bijvoorbeeld inziet dat een concrete misstand (armoede, werkeloosheid, discriminatie en dergelijke) niet mag bestaan en daarom voor een bepaalde medemens een hulpactie begint, dan kun je ook daarin een individueel vrijheidsmoment herkennen, zelfs als andere drijfveren zoals medelijden of woede meespelen. Op het bestaan van dergelijke (partiële) vrijheidsmomenten berust ons elementaire vrijheidsbesef.

Filosofie en antroposofie

Als Steiner vanaf 1902 als antroposoof publiekelijk naar voren treedt en vrijwel uitsluitend nog over de geestelijke wereld en haar verhouding tot de fysieke wereld schrijft, kan het lijken alsof hij de filosofie helemaal is vergeten. Dat is allerminst het geval. In vele lezingen houdt hij zich met filosofen en filosofische kwesties bezig. Hij spreekt over Plato en Aristoteles, maar ook over Brentano en Nietzsche. Hij spreekt over Hegel en Fichte, maar evenzeer over Mach en Lenin. De antroposoof Steiner heeft de filosofie nooit uit het oog gelaten.

Niet alleen de filosofie, ook zijn eigen filosofische werken houdt hij in ere. Zo schrijft hij bij de heruitgave in 1924 van zijn eersteling *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1886) de volgende aantekening: ‘Wat mijn latere publicaties laten zien, is in werkelijkheid niet een verlaten van de idee van het kennen zoals ik die in dit boek heb uitgewerkt, maar slechts de toepassing ervan op de geestelijke ervaring.’ Met andere woorden, de in zijn filosofie ontwikkelde kennistheorie geldt onverminderd voor de door hem ontwikkelde antroposofische wetenschap van de geest. Daarom stelt Steiner de eis dat bovenzinnelijke ervaringen in ideeën worden gevat, daarom spreekt hij van een geesteswetenschap. Ook de geestelijke wereld laat zich met gedifferentieerde begrippen kennen. Steiner wijst er tegelijkertijd vaak op hoe moeilijk het voor helderzienden kan zijn om tot juiste begripsvorming te komen, te meer omdat het houvast van de fysieke objecten ontbreekt. Waardoor onderscheiden zich in spiritueel opzicht leven en dood, ziel en geest, gnomen en elfen, engelen en duivelen? Wil men ook ten aanzien van geestelijke ervaringen tot adequate begripsvorming komen, dan moet het denken zich hebben losgemaakt van de zintuiglijke waarneming. Het moet verzelfstandigd zijn. En daarin ziet hij de waarde van zijn filosofische werken. Steiner ontwikkelt een filosofische kennisleer die de gerichte ontwikkeling van een krachtig en zuiver denken mogelijk maakt. Op grond daarvan kan de mens zowel in de natuur- en cultuurwetenschappen als in de spirituele wetenschap aan het werk. *De filosofie van de vrijheid* moet als methodologische basis van de concrete antroposofie worden beschouwd.

De heruitgave in 1918

Het is dan ook vanzelfsprekend dat Steiner *De filosofie van de vrijheid* opnieuw laat verschijnen. In 1918, nadat de ergste oorlogsstormen zijn uitgewoed en op het moment dat de antroposofie als maatschappelijke en wetenschappelijke stroming in het openbare leven begint door te dringen, werkt hij zijn filosofische hoofdwerk nog eens door.14 Hij herziet op enkele plaatsen de tekst, voegt hier en daar een zin of alinea toe en vult de meeste hoofdstukken met een soort nawoord aan. Opvallend daarbij is niet alleen dat de stijl uit 1918 aanzienlijk afwijkt van die van 1893, maar ook dat Steiner het verschil tussen de metafysische wereld en de empirische wereld van de geest nog beter laat uitkomen. Hij beklemtoont de ‘transcendentie’ van de metafysische entiteiten die onervaarbaar en onbereikbaar voor de mens zijn. Het zijn ‘filosofische’ bedenksels waar niemand iets aan heeft. Tegelijkertijd haalt hij de geestelijke werkelijkheid van het intuïtieve denken naar voren. De wereld van de geest is niet metafysisch en transcendent, maar waarneembaar en bereikbaar voor iedereen die wil.

Opvallend aan de heruitgave is verder dat Steiner bij vele passages ingaat op de kritiek die een toentertijd beroemd filosoof, Eduard von Hartmann, op zijn boek had gegeven. Deze metafysicus, de ‘Bismarck van de gedachte’, was een zeer productief auteur, op slag beroemd toen de vernietigende anonieme kritiek op zijn eerste hoofdwerk door hemzelf geschreven bleek te zijn. Steiner waardeerde hem als scherp denker en fenomenoloog. Hij had hem in 1889 in Berlijn opgezocht en een lang filosofisch gesprek met hem gevoerd. Von Hartmann had zich ook toen al negatief uitgelaten over Steiners zienswijze. Steiner beschrijft later zijn indruk dat zijn gesprekspartner niet echt voor andere opvattingen kon openstaan.15 Toch had Steiner de gepubliceerde versie van zijn dissertatie aan hem opgedragen, en hij was zeer benieuwd hoe Von Hartmann *De filosofie van de vrijheid* zou opnemen. In dit boek was hij immers een directe discussie met hem aangegaan. Inderdaad is geen enkele andere filosoof er zo prominent in aanwezig. Je kunt je als lezer niet aan de indruk onttrekken dat hier een filosofische strijd wordt gevoerd tussen transcendente metafysica en immanent realisme.

Direct nadat *De filosofie van de vrijheid* was verschenen, stuurde Steiner Von Hartmann een exemplaar toe. Binnen twee weken kreeg hij het terug, voorzien van talrijke aantekeningen in de marge.16 Von Hartmanns kritiek was vernietigend. Zijn laatste kanttekening luidde: ‘Vooral is over het hoofd gezien dat het fenomenalisme onvermijdelijk tot solipsisme, tot absoluut illusionisme en agnosticisme leidt, en er is niets ondernomen om deze val in de afgrond van de onfilosofie te voorkomen, omdat het gevaar helemaal niet is onderkend.’ Voor Steiner was direct duidelijk dat dit vernietigende oordeel slechts op wanbegrip berustte: zijn ‘gedachten-monisme’ is geen Humeaans fenomenalisme en het beoogt nu juist het agnosticisme (dat iedere metafysica aankleeft) te overwinnen. Wel geeft Steiner in een brief uit 1894 toe dat het hem niet is gelukt ‘de vraag helder te beantwoorden in hoeverre het individuele toch slechts iets algemeens, het vele een eenheid is. Maar dit is wellicht de moeilijkste opgave voor een filosofie van de immanentie. Ik werk er voortdurend aan deze twee zaken die u in uw kanttekening bij blz. 208 van mijn boek noemt, het panlogisme van Hegel en het individualisme van Goethe, met elkaar te verbinden.’15

Bij de heruitgave - twaalf jaar na het overlijden van Von Hartmann - tracht Steiner alsnog diverse misverstanden uit de weg te ruimen. Op de tegenstelling tussen het universele en individuele gaat hij in de toevoegingen bij het tiende en het laatste hoofdstuk, ‘De consequenties van het monisme’, in. Ook hecht hij er groot belang aan, duidelijk te maken dat de twee delen van zijn boek niet apart naast elkaar moeten worden gezet, maar als een organische eenheid moeten worden gezien. Ook het ‘Eerste aanhangsel’ is een correctie op de kritiek van Von Hartmann.16

De actualiteit van het vrijheidsideaal

Kan een boek dat meer dan honderd jaar geleden onopgemerkt in de archieven van de filosofiegeschiedenis verdween, nog een actuele waarde hebben? In dit geval wel. Veel tegenstellingen uit de negentiende eeuw zijn blijven bestaan, al veranderde hun naam soms. De tegenstelling tussen de subjectieve ‘bewustzijns-kooi’ en de objectieve ‘data-bank’ is nog even actueel als in de tijd van Steiner. Zowel de hermeneut voor wie alle kennis een interpretatie blijft, als de constructivist voor wie de werkelijkheid een eigen creatie blijft, meent dat het subject in zijn eigen wereld opgesloten zit. Daartegenover staat de empirist of sciëntist voor wie de objectieve werkelijkheid gewoon gegeven is en onderzocht kan worden. De klassieke kennistheoretische tegenstelling tussen subject en object bestaat onverminderd voort.17 Zij is inherent aan het menselijk bewustzijn.

Een andere klassieke tegenstelling is die tussen universalisme en individualisme. In de oudheid werd deze belichaamd door de antipoden Plato en Protagoras, in de negentiende eeuw door Hegel en Stirner. In *De filosofie van de vrijheid* weet Steiner deze twee tegenovergestelde posities op een nieuwe manier te verbinden. Bij geen enkele filosoof vind je een dergelijk extreem universalisme (het denken als absoluut en universeel principe) verbon-den met een even extreem individualisme (de vrije wil van het ik dat los van god en gebod zijn eigen intuïtie liefheeft en verwerkelijkt). Steiners benadering is juist zo oorspronkelijk omdat hij laat zien dat beide elkaar veronderstellen. Universalisme en individualisme staan niet alleen maar tegenover elkaar, zij ontstaan ook uit elkaar. En daar waar zij in elkaar werkzaam zijn, komt het menselijk ik te voorschijn.

*De filosofie van de vrijheid* is een bemoedigend boek, omdat het niet alleen een onbevangen blik werpt op deze tegenstellingen waarin je als bewust mens staat, maar tevens uitzicht biedt op de overwinning ervan. In vrijwel ieder hoofdstuk komt een centrale filosofische tegenstelling aan bod: denken versus handelen, wereld versus ik, waarnemen versus denken, subject versus object, universeel versus individueel, drijfveer versus motief. En steeds blijkt het mogelijk de tegenstelling zo op de spits te drijven, dat de beide tegenpolen verhelderd en tenslotte met elkaar verzoend kunnen worden. En uit de verzoende tegenstelling herrijst een kiemkrachtig en hoopgevend inzicht in de mens. Het is deze ervaring waardoor je als lezer geraakt wordt.

Daarmee biedt *De filosofie van de vrijheid* een concreet tegenwicht tegen het geweld van de hedendaagse deterministische denkbeelden. De mens als groepsdier en product van de evolutie, de mens als het resultaat van zijn genetische bepaaldheid, de psyche als een functie van het brein: het zijn denkbeelden die van de zich ontwikkelende mens een karikatuur maken, maar intussen ons bewustzijn van alle kanten bestoken en bezetten. Niets ten nadele van de natuurwetenschap als zodanig, maar wat ons dreigt op te breken is een gebrek aan filosofische zelf-kennis. Een van de grootste zorgen in de moderne cultuur is de ‘dominantie van de instrumentele rede’.20 Het doelrationele en technologische denken dat als een geest uit de fles is gekomen en van geen op-houden weet, beheerst ons.

De angst voor deze dominantie verleidt tot een vijandigheid jegens de rationaliteit: het denken zou tot onze ondergang leiden. Het tegendeel is echter het geval: juist het denken kan ons daarvoor behoeden. Maar dan is het wel nodig dit denken innerlijk te leren ervaren en de geestelijke oorsprong ervan te herkennen. En dan is het ook nodig ons af te vragen door welke drijfveren wij worden geleid als we denken. Hebben wij het denken lief omwille van zichzelf? Of maken wij er slechts gebruik van zonder te willen weten waar het vandaan komt, als we onze doelen maar bereiken? Zonder het denken komen wij niet tot zelfkennis, en zonder zelfkennis zullen wij niet te weten komen wat ons denken voor onszelf, voor de maatschappij en voor de natuur kan betekenen.

*De filosofie van de vrijheid* is veelal gezien als een boek over het denken. En daar ligt, wat de filosofische inhoud betreft, ook het zwaartepunt. Maar praktisch gesproken is het evenzeer een boek van het gevoel en van de wil. Het denken is ondenkbaar zonder de individuele wil die het voortbrengt. Maar ook het gevoel is onmisbaar. De titel van hoofdstuk 1, ‘Het bewuste menselijke handelen’ kun je ook lezen als ‘De denkende, voelende, willende mens’. Het gaat Steiner om de bewuste integratie van deze drie innerlijke vermogens van denken, gevoel en wil. Het woord ‘menselijk’ duidt hier het gevoelsleven aan voor zover het met het denken wordt verbonden. In hoofdstuk 6 wordt dat nog eens bekrachtigd: ‘Een echte individualiteit zal diegene zijn die met zijn gevoelens het verst in het ideële gebied doordringt.’ In hoofdstuk 8 wordt daaraan toegevoegd dat dit denken zich alleen met de werkelijkheid kan verbinden als het doordrongen is van de kracht van de liefde.

*De filosofie van de vrijheid* biedt een veelomvattende visie op de mens. Het verbindt de mens naar hoofd, hart en hand en vervalt niet in een antropologische eenzijdigheid zoals in de filosofie maar al te vaak gebeurt. Daarom is het actueler dan ooit: het geeft aan hoe het individu zijn eigen desintegratie kan tegengaan en tot zelfverwerkelijking kan komen. Als de mens op eigen kracht de genoemde drie innerlijke vermogens weet te integreren, kan hij gaandeweg niet alleen zichzelf leren kennen maar ook de werkelijkheid waarin hij leeft.

Pim Blomaard[[1]](#footnote-1)

Aantekeningen bij het Nawoord

1. *zijn visie op deze kernvragen uiteenzet*: Dit boek verscheen uiteindelijk niet bij Cotta in Stuttgart, die de opdracht gaf, maar bij uitgeverij Emil Felber in Berlijn. Felber moest anderhalf jaar wachten voordat het toegezegde manuscript compleet was. Veiligheidshalve had hij op de titelpagina 1894 als jaar van uitgave laten drukken; omdat het laatste deel van de kopij toch nog eerder af kwam dan verwacht, kon het boek al in november 1893 verschijnen. Er werden 1000 exemplaren van gedrukt. In 1907 waren er nog 600 van in voorraad. Marie von Sivers, die terwille van haar vriend Steiner een uitgeverij begon, kocht dit restant van de inmiddels failliete Felber op.
2. ‘*ongehoorde premissen ...te verdedigen* Aldus de schrijfster Gabriele Reuter in haar memoires Vom Kinde zum Mensehen, Berlijn 1921.
3. *geen duurzame weerklank*: Zie *Dokumente zur ‘Philosophie der Freiheit’*, GA 4a.
4. ‘U schrijft.... heb ik deze weg beschreven ’: Rudolf Steiner, Briefe II: 1890- 1925, GA 39, de brief van 4 november 1894. Over Rosa Mayreder zie Steiner, Mijn levensweg, hoofdstuk 9.
5. *motto:* Het ‘motto’ verscheen als tweede ondertitel op de titelpagina. Steiner bedoelde het uitdrukkelijk als een soort weerwoord op het motto van Eduard von Hartmann, die van ‘speculatieve resultaten’ en de ‘inductieve methode’ sprak (zie hoofdstuk 7, blz. 107).
6. *door vele filosofen opgegeven*: Vgl. b.v. Richard Rorty, Solidariteit of objectiviteit, Amsterdam 1990. Zie ook het artikel van G. C. Kwaad, ‘Jean-Paul Sartre of het einde van de Cartesiaanse traditie’ in Hedendaagse Franse filosofen, Assen 1987.
7. *David J. Chalmers*: Vgl. zijn artikel in het themanummer ‘Mysteries of the Mind’ van *Scientific American 1997.* Hij onderscheidt het ‘harde probleem’ van de gemakkelijke problemen, die de wetenschap wel kan onderzoeken: hoe wij verschillende dingen kunnen onderscheiden, diverse indrukken integreren enzovoort. Hij schrijft: ‘The hard problem, in contrast, is the question of how physical processes in the brain give rise to subjective experience. This puzzle involves the inner aspect of thought and perception; the way things feel for the subject’ (blz. 32). Chalmers haalt de filosoof Joseph Levine aan die spreekt van een ‘verklaringskloof’ (explanatory gap). Behalve Chalmers wijzen ook erkende wetenschappers als Sir John Eccles (1903-1997) en Wilder Penfield de reductionistische visie af.
8. *zaak voor ingewijden*: Dergelijke kritiek vind je in Nederland bij o.a. J. D. Imelman, Hoe vrij is de vrije school?, Nijkerk 1983, en F. Marx, Rudolf Steiner als filosoof. Een kritiek op zijn kennisleer, 1987. Zie ook het artikel van P. Blomaard in de bundel Antroposofie ter discussie, Zeist 1985.
9. of een voorstelling richten: Vgl. Steiner, Der menschliche und der kosmische Gedanke.
10. *Steven Pinker*: Vgl. zijn boek *Hoe de geest werkt*, Amsterdam 1998.
11. *om heel andere antwoorden dan de dode natuur*: Zie Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung.*
12. *Minsky... een pure illusie*: Vgl. Marvin Minsky, Het denken. De menselijke geest als maatschappij, Amsterdam 1987. Hij schrijft: ‘We denken allemaal dat we een ego, een zelf of een opperst coördinatiecentrum hebben van waaruit we op elke tweesprong in ons leven keuzen kunnen maken. [...] Volgens de moderne wetenschappelijke visie is er namelijk helemaal geen ruimte voor een “vrije wil”. Alles wat in dit heelal plaatsvindt is ófwel een onvermijdelijk gevolg van wat daarvoor gebeurd is ófwel in zekere mate toevallig. [...] De besluiten die we nemen, welke het ook zijn, kunnen geen verandering betekenen ten opzichte van wat er anders gebeurd zou zijn, want de bindende na tuurwetten veroorzaken ook de mentale toestanden die onze besluiten bepalen.' (blz. 317)
13. ‘evolutionaire ethiek' die in de twintigste eeuw is ontstaan: Vgl. Evolutionare Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus, uitgegeven door W. Lütterfelds, Darmstadt 1993.
14. *werkt hij zijn filosofische hoofdwerk nog eens door*: Dit is zo volledig mogelijk gedocumenteerd in nummer 4a van de Rudolf Steiner Gesamtausgabe onder de titel Dokumente zur ‘Philosophie der Freiheit'.
15. *niet echt voor andere opvattingen kon openstaan*: Over Von Hartmann zie Steiner, Mijn levensweg, m.n. hoofdstuk 9. Interessant is in dit verband ook de biografie van Willem Otterspeer, Bolland, Amsterdam 1996.
16. *aantekeningen in de marge: Zie Dokumente zur ‘Philosophie der Freiheit’*, GA 4a.
17. *‘de vraag ... met elkaar te verbinden’*: Zie Steiner, *Briefe II: 1890-1925*, GA 39, de brief van 1 november 1894, waarin Steiner zijn verschil met Von

Hartmann kernachtig samenvat. Hij beargumenteert opnieuw zijn afwij-zing van het transcendentaal realisme van Von Hartmann.

1. *correctie op de kritiek van Von Hartmann*: Vgl. *ook Beitrage der Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, nr. 85/86, Dornach 1984.
2. *bestaat onverminderd voort:* Sommige filosofen menen dat die tegenstelling is opgeheven. In het recente debat tussen de zogeheten moderne en postmoderne denkers speelt die kwestie een belangrijke rol. De moderne filosofie houdt vast aan het ideaal van de Verlichting, dat het rationele denken van een autonoom subject op de troon zet. De postmoderne filosofie verzet zich tegen de absolutistische aanspraken van de rede en onttroont haar door de gebondenheid van het subject aan te tonen. De modernen houden vast aan de tegenstelling tussen schijn en werkelijkheid, tussen fictie en feit, de postmodernen relativeren het. Vgl. Willem van Reijen, De onvoltooide rede. Modern en postmodern, Kampen 1987.
3. *'dominantie van de instrumentele rede’*: Vgl. Charles Taylor (Canadees filosoof), *Malaise van de moderniteit*, Kampen 1994.

1. Drs. P. W. Blomaard (1959) studeerde filosofie en Duits in Leiden en was tien jaar docent in de filosofie aan het Meander College te Zoetermeer. Momenteel is hij bestuurssecretaris van de Raphaëlstichting (antroposofische gehandicaptenzorg) en lid van het CELAZ, het ethisch adviescollege van de Nederlandse Zorgfederatie. [↑](#footnote-ref-1)