

Steiner makes sense

Erkjennelsesteori og kritisk selvrefleksjon

Harald Haakstad

Arve Mathisens oppfordring til «en debattkultur om antroposofi» i forrige nummer av «Antroposofi i Norge»¹ må hilses velkommen. Hans syn sammenfaller stort sett med mitt eget, og jeg slutter meg gjerne til et utsagn som dette: «Etter mitt skjønn vil en antroposofisk debattkultur kunne vokse frem ved at vi tar hverandres spørsmål på alvor. Det gjelder ikke minst de kritiske spørsmålene.»

Man kunne vel derfor ha forventet at Mathisen hadde gått inn på selve kjernen i min artikkel, dvs. det *kritiske spørsmålet* som var utgangspunktet for å skrive den: Hvorfra skal Rudolf Steiners «etiske individualisme» – ifølge Mathisen et helt sentralt begrep for å begrunne «steinerpedagogikkens ansvarlige og frihetsorienterte lærerrolle»² – få sitt innhold, dersom de epistemologiske forutsetningene ikke er gyldige, men bygger på «hundre år gamle drømmer om sikker kunnskap»?

Det var denne inkonsistensen jeg pekte på med uttrykket «fatal selvmotsigelse». Kanskje lød det litt dramatisk; men saken dreier seg tross alt om hvordan steinerpedagogikkens berettigelse og posisjon i «kunnskapssamfunnet» skal begrunnes, i en kritisk tid for steinerskolene. Av helt saklige grunner kan det ikke være uvesentlig hvordan en representant for den steinerpedagogiske lærerutdanningen i Norge uttaler seg i en offentlig publikasjon om et så essensielt spørsmål.

Dette var det som for mitt vedkommende utløste debatten, ikke en trang til å «finne feil» hos Arve Mathisen, eller utsikten til en for egen del interessant, men sikkert noe utilgjengelig diskusjon om erkjennelsesteori. Men la oss likevel fortsette!

Spørsmålsstillinger

I sin artikkel fremlegger Arve Mathisen bl.a. fire ulike tolkninger av hva jeg kan ha forstått med begrepet «det umiddelbart gitte». Selv om det er uråd å kjenne seg igjen i noen av dem, skal jeg likevel forsøke å belyse det jeg oppfatter som hovedspørsmål i disse tolkningene og i artikkelen forøvrig. Om det vil fremkomme særlig mye nytt i forhold det jeg tidligere har skrevet om emnet,³ er en annen sak.

¹ *Spørsmål til Rudolf Steiners erkjennelsesteori – og svar til Harald Haakstad. Innspill til en debattkultur om antroposofi*, AiN II/2009, s. 3flg. Sidetall i parentes i teksten refererer til denne artikkelen.

² *Postmodernitet og kunnskapssamfunn – hva med steinerskolene?*, i heftet «Mennesket i verden – verden i mennesket» (AiN III/2008), s. 21.

³ Se *Sannhet og vitenskap – eller «hundre år gamle drømmer»?*, AiN I/2009, s. 10flg.

Jeg må altså advare mot eventuelt trettende gjentakelser. Men hvis lyset kan falle fra en noe annen kant, vil kanskje andre nyanser eller viktige presiseringer komme frem.

For å finne støtte for sine kritiske innvendinger, trekker Mathisen frem to tenkere som har arbeidet grundig med Steiners erkjennelsesteori, *Michael Muschale* og *Jaap Sijmons*. Begge fortjener oppmerksomhet, men etter min vurdering er det sistnevnte som fremlegger den klareste og mest overbevisende analysen av spørsmålet om «det gitte».⁴ Da Sijmons doktoravhandling dessuten er en helt fersk publikasjon og presenterer en svært grundig undersøkelse av hele Steiners erkjennelsesteoretiske og filosofiske arbeid, herunder naturligvis også *Sannhet og vitenskap*, kan det være interessant å legge hans fremstilling til grunn for en del av det følgende. Dette vil bringe nye perspektiver inn i diskusjonen, samtidig som det herfra kan gjøres referanser til Mathisens og min egen forståelse av «det gittes problem» og annet. Da vil vi også få se at Mathisens argumentasjon i virkeligheten finner svært lite å støtte seg på hos Sijmons, selv om sitatbruken skal antyde noe annet.

Hvilke problemstillinger er det Arve Mathisen trekker frem i sammenheng med det han hos meg og andre kaller en «ukritisk akseptasjon av grunntankene hos Steiner» (s. 6)? Så vidt jeg kan se kan de samles i noen hovedpunkter, egentlig dem vi kjenner fra før i denne debatten:

- Kan mennesket i det hele tatt oppnå noen «ren erfaring», en umiddelbar, «uberrørt» tilstand av det gitte, hvor alle begrepsmessige sammenhenger er annullert? Skal «bortskrellingen» av tankemessige elementer fra erfaringen i erkjennelsesteorien kun forstås prinsipielt, eller skal den foretas reelt av hvert enkelt erkjennende menneske? Og hvordan går man metodisk til verks i det siste tilfellet?
- Hvordan skal man forstå tenkningens rolle i erkjennelsesprosessen? Hvordan står våre tanker og begreper til «det gitte» og til mennesket selv som erkjennende vesen? Og dersom sammenhengen mellom begrep og erfaring begge er begrunnet i verdensinnholdet, hvordan skal det da forstås at mennesket selv skaper *noe nytt* i erkjennelsen?
- Hvordan kan vi vite at det er det *rette* begrepet som knyttes til en bestemt erfaring eller iakttagelse («eksempelvis et epletre») i erkjennelsesprosessen? «Hva om man tenker feil?»

Spørsmålene henger naturligvis tett sammen, men for oversiktens skyld vil jeg forsøke å belyse dem i nevnte rekkefølge. Deretter vil jeg ta opp noen andre aspekter av Arve Mathisens presentasjon av Steiners verk.

⁴ Jaap Sijmons, *Phänomenologie und Idealismus – Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners*, Basel 2008. Kap. VIII: «Die Dissertation: die voraussetzungslose Erkenntnistheorie», s. 279-320.

«Det umiddelbare»

Rudolf Steiners bestemmelse av «det umiddelbare» er den videst tenkelige: «I dette umiddelbart gitte verdensinnhold er nå alt det innbefattet som overhodet kan dukke opp innenfor vår opplevelshorisonnt i videste forstand: fornemmelser, iakttagelser, anskuelser, følelser, viljesakter, drømme- og fantasibilder, forestillinger, begreper og ideer.»⁵

Arve Mathisens spørsmål er nå om vi med henblikk på en konkret erkjennelsespraksis har noen som helst mulighet til å erfare dette umiddelbart gitte verdensinnholdet gjennom en «bortskrelling» av erkjennelsespredikatene fra våre erkjennelser. Er det f.eks. slik at vi bare må stole på Steiner i dette, at han så å si i grunnlaget for sin erkjennelsesteori allerede har utført dette for oss?

Steiners tekst antyder på ingen måte noe slikt. Den understreker jo nettopp at vi aldri erfarer dette umiddelbart gitte i dets opprinnelige, rene form, før all erkjennelse: «Grensen mellom det gitte og det erkjente vil overhodet aldri falle sammen med noe øyeblikk i et menneskes utvikling, denne grense må trekkes opp *kunstig*.»⁶ Vi kan altså ikke uten videre hoppe over oss selv og komme til den ytterste grensen for alle våre erkjennelser.

Men er dermed alle muligheter uttømt for at «det umiddelbare» kan tre inn i bevisstheten? Vel ikke, for elementene i vårt hittidige erkjennelsesliv kan alltid være gitt for oss; og i *denne* forstand blir en praktisk grensedragnning likevel mulig: «Men dette kan uten videre skje på et hvilket som helst utviklingsstrinn, når vi bare passer på å gjøre det riktige snitt mellom det som uten tankemessig bestemmelse trer oss i møte før erkjennelsesakten, og det som dette først gjøres til gjennom erkjennelsen.» I denne betydning er altså «begynnelsepunktet» potensielt til stede hvert våkent øyeblikk i livet, og derfra kan vi gjøre våre forestillinger og tidligere erkjennelser – ja, hele vårt bevissthetsinnhold – til *gjenstand for ny erkjennelse*.

Jaap Sijmons sier om dette: «Ser man på de eksempler og bestemmelser som Steiner bruker, angivelig ikke for å karakterisere, men kun for å lede blikket til den grense «hvor erkjennelsen ser seg stillet ved sin begynnelse» [...], så er det klart at med det umiddelbare er ikke all erkjennelses aller første begynnelse ment, men det gjennomgående erfaringsgrunnlag som hele tiden trenger seg på for en fortsatt bestemmelse, og som blir bearbeidet i erkjennelsen, men av den grunn likevel ikke forsvinner i den.»⁷ Det umiddelbare *i denne form* er altså tilstede i enhver erkjennelsesakt. Herfra blir det også mulig å «avlede hvordan det *relative* forhold mellom det umiddelbart gitte og den formidlende bestemmelse [gjennom

⁵ GA 3, s. 57. Som fenomen er også tenkningen gitt for oss; men som *aktivitet* («anskuelse») stiller den seg overfor det gitte. Sijmons: «Det umiddelbare er ikke å forstå ut fra det gjenstandsmessige, kun utfra tenkningen» (s. 297).

⁶ Dette og det følgende: GA 3, s. 54.

⁷ Dette og det følgende: Sijmons, s. 293-94.

tenkningen] er beskaffen. Dette *relative* forhold kan man ekstrapolere» – og dermed altså *prinsipielt slutte seg til* hva som også må gjelde for det umiddelbart gitte i dets rene, «uberørte» tilstand. Men å *erfare* dette siste er noe annet: «Det er et spørsmål om vi uten videre kan gjøre denne kunstige erfaringen uten at vi innstiller oss på bestemte øvelser.»⁸ Hva som ligger i fortsettelsen av sitatet: «Steiner redegjør ikke for implikasjonene av sin metode», vil vi komme tilbake til i et senere avsnitt.

Som vi ser gir Sijmons en grundig og nyansert gjennomgang av hvordan Steiner behandler «det gitte». Når derfor Mathisen ganske enkelt introduserer sitatet ovenfor med at «også Sijmons er i tvil om «det gitte», slik dette beskrives av Steiner (og Haakstad), overhode kan erfares», og at han «etterlyser en metode eller øvelsesvei for å kunne erfare «det gitte»» (s. 11), formidler han et helt feilaktig inntrykk av Sijmons fremstilling.

Tenkningen som erfaring og som aktivitet

I et neste skritt gjør Steiner erkjennelsen avhengig av at følgende postulat kan oppfylles: «Innenfor det gittes område må det ligge noe hvor vår virksomhet ikke svever i det tomme, hvor verdensinnholdet selv inngår i denne virksomhet.»⁹ Det gjelder altså å finne noe «middelbart» i det umiddelbare, noe som ikke *bare* er erfaring, men på samme tid formidler erkjennelsens mulighet.¹⁰ Denne muligheten foreligger fordi «å være gitt» i Steiners terminologi ikke betyr annet enn at noe opptrer som erfaringsgjenstand *før* tenkningen setter inn.

Med Sijmons ord endres nå «blikkretningen» gjennom «en refleksjon hvor vi perifert omfatter hele verden, inklusive vår personlighet med dens indre opplevelser og erkjennelser, og stiller den overfor oss som gjenstand, idet vi nødvendigvis trekker oss tilbake fra enhver annen erkjennelsesakt eller dom.»¹¹ Dette andre skrittet i erkjennelsesteorien, som er en metodisk konsekvent fortsettelse av det første, avdekker et nytt erfaringsfelt: våre begreper og ideer. I et neste, tredje skritt kan vi så gjennom tenkningen gripe aktivt fatt i dette feltet for å erkjenne, dvs. for «å gjenopprette den enhet som ble revet i stykker for å muliggjøre erkjennelsen. (...) I den tenkende betraktning av verden fullbyrdes faktisk foreningen av verdensinnholdets to deler: det som vi overskuer som gitt innenfor vår opplevelshorisont, og det som må produseres i erkjennelsesakten for også å være gitt.»¹²

⁸ Sijmons, s. 291. Slike øvelser kan vel sies å være beskrevet i antroposofien, og tilhører slik sett den «individuelle epistemologien» på en åndsvitenskapelig erkjennelsesvei.

⁹ GA 3, s. 60.

¹⁰ Jaap Sijmons påpeker at Steiners erkjennelsesteori her utvikler seg dialektisk (hegeliansk): «Gitt i vår betydning av ordet kan alt være, også det som *ifølge sin innerste natur er ikke-gitt*» (GA 3, s. 59).

¹¹ Sijmons, s. 301.

¹² GA 3, s. 64.

Arve Mathisen forstår det slik at tenkningen har «to ulike roller» i Steiners argumentasjon omkring det gitte: «På den ene siden er tenkningen en del av «det gitte», slik Haakstad fremhever. På den andre siden gis tenkningen en oppgave som innebærer at den også på ulike måter må «knytte an» til eller «forbinde» seg med «det gitte». Flere steder i *Sannhet og vitenskap* bruker Steiner nettopp slike formuleringer» (s. 14).¹³

Med dette utgangspunkt går Mathisen over til å se på hvordan Steiner betrakter relasjonen mellom begrepene og det øvrige gitte verdensinnhold, og kommer frem til at det i Steiners erkjennelsesteori også er snakk om «to enheter» eller «helheter»: den ene skal være «gitt» i verdensinnholdet selv, mens den andre må «skapes gjennom aktiv tenkning. Rent logisk gis det altså her mulighet for to posisjoner: Tenkningen fremtrer innenfor «det gitte» og den er aktiv utenfor «det gitte»» (s. 14flg.). Ikke nok med det: ideen om to helheter i erkjennelsesteorien skal utgjøre «både et markant og karakteristisk trekk ved Steiners filosofi» (s. 15). Min «forståelse» skal da ifølge Mathisen representere den første posisjonen.

Til dette er det først å si at dersom erkjennelsesteorien skulle romme «to enheter» («helheter»), måtte disse nødvendigvis eksistere parallelt, uten å gå opp i hverandre – og følgelig konstituere et dualistisk virkelighetsbilde i skarp motsetning til Steiners uttalte erkjennelsesteoretiske monisme. Vår erkjennelse ville altså likevel ha befunnet seg i en kantiansk «tingen for meg»-situasjon!

Dersom vi ikke er villige til å gå med på at Mathisen virkelig har påvist noe slikt, må vi derfor søke en annen forklaring. Og den finner vi ved å se nærmere på hvordan Mathisen leser og forstår det avsnittet som han i denne sammenheng siterer et utsnitt fra (s. 14).

Her forklarer Steiner først hvordan forbindelsen mellom begrep og en gitt del av verdensbildet er noe opprinnelig, og at det kunstige skillet som oppstår *for erkjennelsen*, igjen blir opphevet i erkjennelsesakten. Men dette som gjelder for alle våre erkjennelser, har *ett* unntak: «Ved den menneskelige bevissthet er det annerledes. Her er forbindelsen bare tilstede når den blir frembragt av bevisstheten gjennom virkelig aktivitet.»¹⁴ Ved alle andre erkjennelsesobjekter er forbindelsen det opprinnelige og primære, mens adskillelsen er noe avledet. Men med hensyn til bevisstheten gjelder omvendt at bevissthet som begrep og bevissthet som gitt virkelighet *primært* er adskilt, mens forbindelsen er det avledede. Og

¹³ Forutsatt at tenkningen ikke oppfattes å stå *utenfor*, men å være en del av det gitte, er det naturligvis ingenting i veien for å si at det er *tenkningen* som «knytter an» eller «forbinder» seg. Det fremgår likevel tydelig av Steiners fremstilling at frembringelsen av begrepene og ideene beror på «vår» produktive virksomhet, den aktivitet vårt jeg utfører for å fullbyrde erkjennelsen (se f.eks. Steiners ulike formuleringer av sitt «erkjennelsepostulat», GA 3, s. 58flg.; videre s. 61flg.). – Se for øvrig note 3, s. 13-14.

¹⁴ GA 3, s. 73flg. Min uth. (Tysk: «Beim menschlichen Bewußtsein ist das anders», i betydningen: «Når det gjelder menneskets bevissthet ...»). Arve Mathisen oversetter dette med «For menneskets bevissthet er dette annerledes» osv.)

denne kan bare virkeliggjøres gjennom menneskelig aktivitet, dvs. erkjennelse: «Fordi ideen og det gitte nødvendigvis opptrer adskilt i bevisstheten, spaltes hele virkeligheten seg for bevisstheten i disse to deler, og fordi bevisstheten bare ved egen aktivitet kan bevirke en forbindelse mellom de nevnte elementer, når den frem til *den fulle virkelighet* bare ved å realisere erkjennelsesakten.»¹⁵

Det er m.a.o. slett ikke en skjelning mellom «to helheter» Steiner her foretar, men han gir en beskrivelse av *erkjennelsens* idé: «De øvrige kategorier (ideer) ville nødvendigvis vært forbundet med de tilsvarende former av det gitte også om de ikke ble opptatt i erkjennelsesakten. Erkjennelsens idé kan kun gjennom bevissthetens egen virksomhet forenes med det gitte som tilsvarer den. En *virkelig* bevissthet eksisterer bare når den virkeliggjør seg selv.»

Skapende erkjennelse

Arve Mathisens spørsmål: Dersom sammenhengen mellom begrep og erfaring allerede ligger i det gitte, hvordan skal det da forstås at mennesket skaper *noe nytt* i erkjennelsen? får dermed sitt svar. I tråd med erkjennelsesteorien er virkeliggjørelsen av den menneskelige bevissthet (jeget) i erkjennelsesakten fullt og helt integrert i den ene og samme virkelighet eller «enhet» som det øvrige verdensinnhold. Men den er på samme tid et enestående unntagelsestilfelle i verdenssammenhengen! *I og med erkjennelsen* blir noe skapt som ikke var i verden fra før, noe som bare mennesket kan føye til og som derfor hører til dets oppgave: «å sette verdens grunnlover, som riktignok ellers behersker all tilværelse, men aldri selv ville oppnå eksistens, inn i *fenomenverdenens* virkelighet. Det er all vitens vesen å la den verdensgrunn fremtre som aldri kan bli funnet i den objektive realitet.»¹⁶

Erkjennelsesteorien viser her sitt eksistensielle potensial: den menneskelige bevissthets (jegets) oppdagelse av at det som utspiller seg i den egne erkjennelsesprosessen, *skaper ny virkelighet*. I denne sammenhengen er det på sin plass å anføre hvordan Steiner i forordet til *Sannhet og vitenskap* trekker essensen av sin erkjennelsesteori: «Resultatet av disse undersøkelser er at sannheten ikke, slik man vanligvis antar, er en ideell speiling av en eller annen realitet, men en *fri* frembringelse av menneskeånden som overhodet ikke ville eksistere noe sted hvis vi ikke selv frembragte den. Erkjennelsens oppgave er ikke: i begrepsform å *gjenta* noe som allerede eksisterer et annet sted, men denne: å *skape* et helt nytt område, som sammen med den sansemessig gitte verden først utgjør den fulle virkelighet. Dermed er menneskets høyeste virksomhet, dets åndelige skapende innsats, organisk innlemmet i den almene verdensprosess. Uten denne virksomhet ville verdensprosessen ikke kunne tenkes som et i seg selv avsluttet hele. Mennesket står

¹⁵ GA 3, s. 74.

¹⁶ GA 3, s. 91.

ikke overfor tilværelsen som en passiv tilskuer som i sin ånd billedlig gjentar det som fullbyrder seg i kosmos uten dets medvirkning, men som virksom medskap-er i verdensprosessen; og erkjennelsen er det mest fullendte ledd i verdensorga-nismen.»¹⁷

Disse setningene synes å romme hele den etiske dimensjonen av *å være et ten-kende vesen*. Å utlodde perspektivene i en slik oppdagelse må være opp til den enkelte som kan anerkjenne den og ta den inn over seg.

Erkjennelse, sannhet, frihet

Vi kommer nå til spørsmålet om hvilket sannhetskriterium erkjennelsesteorien opererer med, og spør med Arve Mathisen: Hvordan kan vi vite at det er det *rette* begrepet som knyttes til en bestemt erfaring eller iakttagelse i erkjennelsesproses-sen? «Hva om man tenker feil?» (s. 16).

Steiner beskriver erkjennelsen slik: «Først blir visse enkeltheter tankemessig løftet ut av verdensaltets samlede hele. For i det gitte finnes det egentlig ikke noen enkelthet, men alt er i kontinuerlig forbindelse. Disse adskilte enkeltheter setter nå tenkningen i forhold til hverandre utfra bestemte tankeformer som den selv produserer, og bestemmer til slutt hva som blir resultatet av dette forhold.» I sum: «Alle erkjennelser beror på at mennesket bringer to eller flere elementer av virkeligheten i riktig forbindelse med hverandre og får tak i det som blir resulta-tet.»¹⁸

Vi står ifølge Sijmons her ved det avgjørende punktet hvor Steiners erkjennel-sesteori – som fenomenologisk metode – radikalt skiller lag med nykantiansimens nominalistiske posisjon: «Like trivielt som Steiner beskriver det, like dyptgripen-de er vendepunktet for erkjennelsesteorien som helhet. Det er anskuelsen som til sist bestemmer over tenkningen: man må avvente hva som gir seg ved at man sammenholder begrepsmessige former og konkrete erfaringer (...) Men denne avventende «anskuelse» er selv «tenkning», om enn ikke en egenmektig preskrip-tiv, men en fornemmende tenkning. Hele erkjennelsesproblemet konsentrerer seg hos Steiner på denne akten. At denne akt overhodet finnes (og vi uanstrengt kan erkjenne erfaringens objekter i deres selvstendighet, det være seg hverdagslige ting, en konstruert kurve i mekanikken, målt tid, elektrisk strømstyrke osv.), er *den naive realismens eller vitenskapelige positivismens relative berettigelse.*»¹⁹

La oss stoppe opp ved dette siste utsagnet, som Arve Mathisen uten videre forklaring henviser til på følgende måte: «Sijmons kommenterer at denne prøve-

¹⁷ GA 3, s. 15.

¹⁸ GA 3, s. 66.

¹⁹ Sijmons, s. 309. Min uth. – Den «relative berettigelse» ligger altså i at mennesket umiddelbart (intuitivt) er i stand til å oppleve samsvar mellom begreper og iakttagelser. Et slikt forhold, som ikke behøver noen ytterligere forklaring, kunne (med Goethe) kalles et «urfenomen» i bevisstheten.

feile-metoden som det hele ender opp med hos Steiner, ikke prinsipielt skiller seg fra en «naiv realisme eller en vitenskapelig positivisme». I så fall har vi gått en kjedelig sirkelgang, for er det noe Steiner eksplisitt søkte å unngå, så var det nettopp naiv realisme og positivisme» (s. 17).

Først må vi bare fastslå at Mathisen helt urettmessig skaper et inntrykk av at Sijmons lar Steiners erkjennelsesteori ende opp i naiv realisme og positivisme. Noe slikt er på ingen måte tilfelle. Tvert imot: Sijmons poengterer jo nettopp hvordan erkjennelsesteorien *overvinner* positivismen og den naive realismen gjennom Steiners empirisk-fenomenologiske tilnærming til erkjennelsen!

For det andre: Slik sammenstillingen av sitatene viser, blir Sijmons karakteristikk av «den intellektuelle anskuelse» («avventende» og «fornemmende tenkning») indirekte omskrevet av Mathisen til en slags «prøve-feile-metode» som skal være Steiners «anbefaling» i *Sannhet og vitenskap*. La oss derfor se hvordan Steiner uttrykker seg om muligheten for at den rette tankeforbindelsen ikke blir funnet i erkjennelsen: «Om det lå i verdensinnholdets natur overhodet ikke å uttale noe om seg selv gjennom denne forbindelse: nåvel, da måtte nettopp *tankeforsøket mislykkes* og et nytt tre i dets sted. Alle erkjennelser beror på at mennesket bringer to eller flere elementer av virkeligheten i riktig forbindelse med hverandre og får tak i det som blir resultatet. – Det er ikke tvil om at vi ikke bare i vitenskapen – dens historie lærer oss det til fulle –, men også i dagliglivet gjør mange slike *forgjeves tankeforsøk*; i de enkle tilfellene som jo for det meste møter oss, trer bare *de riktige forsøk* som regel så raskt i stedet for *de feilaktige*, at de siste slett ikke eller bare sjelden kommer oss til bevissthet.»²⁰

Hva ville konsekvensen være dersom våre erkjennelser ikke bestod i slike frie avveielser, at vi altså ikke kunne ta feil, men den riktige forbindelsen umiddelbart innstilte seg? Vi ville være ufrie vesener – biologiske automater. Vi ville heller ikke hatt noen bevissthet om våre erkjennelser, ettersom vi ikke behøvde å frembringe dem selv – «skaperakten» kunne ikke finne sted.

Tenkningens oppgave er altså ikke selv å skape de *lovmessigheter* som hersker i det gitte, kun å frembringe begrepene (tankeformene) i erkjennelsen, dvs. besørge «lovmessighetens form». *Sannheten*, som mennesket selv må finne i «anskuelsen», ligger nettopp i det gitte selv, ikke i abstrakte tanke kategorier som mennesket produserer utenfor virkeligheten. I erkjennelsen berører vi derfor tingens «vesen»: «For når jeg erkjenner en bestemt sammenheng mellom deler av verdensbildet, så er den i vår forstand ikke annet enn det som gir seg utfra delene selv; det er ikke noe jeg legger til delene gjennom tenkningen, men noe som *vesensmessig* tilhører dem, og som altså nødvendigvis alltid må være tilstede når delene er det.»²¹

I Arve Mathisens kritisk-argumentative innfallsvinkel ligger det i det hele tatt noe som forvansker og tildekker Steiners konsekvente erkjennelsesrealisme. Det

²⁰ GA 3, s. 64. Mine uth.

²¹ GA 3, s. 69. Min uth. Se Sijmons, s. 311.

kan minne om da eika i kongsgården skygget for sola og skulle felles: for hver flis som ble hugget løs, vokste det ut to nye. Et helt annet redskap måtte til.

Metodiske aspekter

Som jeg bemerket allerede i innledningen og deretter har gitt flere eksempler på, kan den skepsis til holdbarheten av Steiners erkjennelsesteori som Arve Mathisen bl.a. vil underbygge med sine henvisninger til Sijmons, ikke på noe vis gjenfinnes i Sijmons *kritiske analyse*. Likevel har Sijmons noen formelle innvendinger mot Steiners metode, som vi kort skal gå inn på her.

Rudolf Steiner betegner selv sin metode som *kritisk*. Men som Sijmons understreker, er «kritisk holdning» hos Steiner ikke å forstå som en argumentativ fremgangsmåte, men som en undersøkelse av erkjennelsesprosessen gjennom «selviakttagelse». Steiner tilstreber ikke «en passiv empiri bestående av bevissthetskjenngjæringer, men å hensette seg aktivt til erkjennelsesvirksomheten i den tenkende bevissthet, for gjennom direkte refleksjon å fastslå dens lovmessigheter».²² Rudolf Steiner selv uttrykker seg slik: «Men det finnes også en art selviakttagelse som spør etter lovmessigheten i den egne handling, som bytter ut (...) naivitet[en] med bevisstheten, slik at den nøyaktig kjenner rekkevidden og beretigelsen av det den utfører. Denne form for selviakttagelse vil vi kalle *kritisk*».²³

I denne kritiske tilnærmingen inngår noen elementer som kan føres tilbake på nykantiansk erkjennelsesteori, bl.a. kravet om at teorien må være *forutsetningsløs*, og videre at det innføres et *erkjennelsesteoretisk postulat* som det gjelder å påvise oppfyllelsen av i bevisstheten.²⁴

På begge disse punktene kommer Steiner til helt andre, motsatte resultater enn nykantianismen når det gjelder erkjennelsens virkelighetskarakter. Det siste punktet behandlet vi i et tidligere avsnitt; la oss her spørre med henblikk på det første: Hvor forutsetningsløs er Steiners erkjennelsesteori? Kravet om forutsetningsløshet innebærer jo kort sagt at en teori om hva erkjennelse er, ikke selv kan forutsette erkjennelser.²⁵ Derfor vil Steiner ta utgangspunkt i «det umiddelbart gitte», dvs. verdensbildet slik det foreligger for oss *før* det er blitt bestemt av begreper gjennom tenkningen.²⁶

Sijmons hevder her at Steiners intensjon i *Sannhet og vitenskap* om en metodisk «likestilling» av erkjennelsesteori og erkjennelsesprosess – altså av teori og praksis som to ulike «nivåer» – har ført til en viss tvetydighet når det gjelder ordet «forutsette»: «En gang er det ment i logisk forstand, i betydningen premisser for

²² Sijmons, s. 288.

²³ GA 3, s. 51.

²⁴ Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* (1886). Se Sijmons, s. 280flg.

²⁵ Kants «syntetiske dommer à priori» er et eksempel på slike uprøvede forutsetninger.

²⁶ Om Steiners fremgangsmåte her, se GA 3, s. 52flg. Se også note 3, s. 11-12.

erkjennelsesteorien, neste gang refererer det til reelle betingelser for erkjennelsesprosessen.»²⁷ F.eks. er det med hensyn til de *teoretiske* premissene ikke mulig å foreta en «bortskrelling» av erkjennelsespredikater fra bevisstheten uten allerede å forutsette et *begrep* om erkjennelse, selv om det hos Steiner kun dreier seg om et «negativt» begrep, uten noen slags innholdsmessige bestemmelser.²⁸ Sijmons bemerket her at Steiner ikke redegjør for disse «implikasjonene» av sin fremgangsmåte, som imidlertid kunne vært unngått ved å snu rekkefølgen og først undersøke tenkningens natur og virksomhet, slik Steiner da også kom til å gjøre i *Frihetens filosofi*. Uten en slik «metodisk omsnuing» viser det seg altså ikke mulig å begynne erkjennelsesteorien uten et minimum av *teoretisk* forutsetning. Men dette utgangspunktet hos Steiner har ifølge Sijmons likevel ingen avgjørende betydning for erkjennelsesteoriens konsistens og gyldighet for øvrig, og aller minst for beskrivelsen av den *praktiske* siden, erkjennelsesprosessen.

At Arve Mathisen til støtte for egen argumentasjon siterer følgende fra Sijmons avhandling: «Det egentlige problemet i Steiners fremstilling er å likestille²⁹ det umiddelbart gitte med erkjennelsesteoriens forutsetningsløshet», fremstår dermed som en oppkonstruert «innvending» i lys av den bakgrunnen vi her (og i tidligere avsnitt) har redegjort for.

«Barnesykdommer» – eller genuin begavelse?

Som ethvert betydelig verk, utviklet også Rudolf Steiners verk seg i spenningen mellom kontinuitet og nyskapning. Overalt knyttet Steiner an til eksisterende og aktuelle strømninger i kultur- og samfunnslivet. Men denne forbindelsen «bakover», som ga verket kulturell berettigelse og forankring, er jo ikke det sentrale. Essensen ligger naturligvis i verkets nyskapende potensial, det fremtidsrettede og paradigmatisk som kan komme til uttrykk som utviklingskraft gjennom antroposofien.

Dette perspektivet gjelder også for Steiners ungdomsverk, hans bidrag til filosofien. Fra skrift til skrift frem til *Frihetens filosofi* kan vi følge bestrebelsen på å finne et språk som kunne artikulere en helt bestemt intensjon: å påvise «frihetens virkelighet», den etiske individualismen. Mens dette var den genuine og nyskapende impulsen, måtte det aktuelle tilknytningspunktet nødvendigvis ligge i datidens filosofi, med dens uttrykksformer og begrensninger. Rudolf Steiner var også fullt på det rene med dette: «Jeg vet utmerket godt at denne «Frihetens filosofi» ...

²⁷ Sijmons, s. 293.

²⁸ Også i premissene for Steiners «erkjennelsespostulat» forutsettes det et erkjennelsesbegrep; se Sijmons, s. 302. – Til alt dette kunne man vel også bemerke at allerede forestillingen om en erkjennelsesteori jo med nødvendighet forutsetter et erkjennelsesbegrep!

²⁹ Må egentlig hete: «at han likestiller», dvs. Steiners gjennomføring av sitt metodiske grep: «Das eigentliche Problem in Steiners Darstellung ist die Gleichstellung des unmittelbar Gegebenen mit der Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie» (Sijmons, s. 293).

på sett og vis har alle barnesykdommene til det tankeliv som nettopp utviklet seg i løpet av 1800-tallet.»³⁰

I sin artikkel anfører nå Arve Mathisen dette utsagnet som eksempel på at «Steiner i ettertid uttalte seg kritisk til eget verk» (s. 4). Dette er jo ikke uriktig, men fremstillingen gir inntrykk av at denne innrømmelsen er det sentrale poenget, som om Steiner her nærmest påpeker nødvendigheten av et «oppgjør» med sin egen erkjennelsesteori.

Arve Mathisen fortsetter: «I teksten som følger etter dette sitatet fremhevet Steiner nettopp betydningen av utvikling og uttalte at hans filosofiske verk forutsatte en utviklingsorientert videreføring og konkretisering» (s. 4). Heller ikke dette er galt, men i den nevnte passasjen som Mathisen ikke siterer, ligger vekten et helt annet sted: «Men jeg vet også at ut fra denne opplevelse av ånden spiret det frem noe som fører tankelivet opp i det virkelig åndelige. Slik at jeg kan si til meg selv: når mennesket gjennom moralsk intuisjon løfter seg opp til de moralske impulsene og fremstår som et virkelig fritt vesen, da er mennesket allerede ... med hensyn til sine moralske intuisjoner «klarsynt». I det som ligger ut over alt sansbart, ligger impulsene til alt moralsk. I grunnen er de virkelig moralske budfrukter av menneskelig klarsyn. Derfor gikk det en direkte vei fra nevnte «Frihetens filosofi» til det jeg i dag mener med åndsvitenskap. Frihet spirer frem i mennesket kun når mennesket utvikler seg. Men det kan utvikle seg videre, slik at det som ligger til grunn for friheten også ansporer mennesket til å bli fri fra alt sanselig og fritt løfter seg inn i åndens områder. – Frihet henger altså sammen med utviklingen av menneskets tenkning.»

At Steiner her ikke først og fremst har de omtalte «barnesykdommene» for øye, men tvert imot aktualiteten av *Frihetens filosofi* – eller for å bli i bildet: «barnets» genuine begavelse, dvs. *det spirituelle utviklingspotensialet i menneskets tenkning*, skulle fremgå med all tydelighet.³¹ At han til tross for «barnesykdommene» ikke på noe vis betraktet sitt filosofiske verk som akterutseilt, viser vel det faktum at han et år tidligere – ved en historisk avgrunn i europeisk sivilisasjon (1918) – hadde utgitt *Frihetens filosofi* på nytt i en noe omarbeidet form.

Dermed er det naturligvis ikke sagt at Rudolf Steiners filosofiske verk ikke kan videreføres eller videreutvikles av andre, eller eventuelle «barnesykdommer» overvinnes. Om Jaap Sijmons har bidratt til det siste, skal være usagt. Hans gjennomgang av *Sannhet og vitenskap* kan uansett stå som et forbilledlig eksempel på en kritisk refleksjon over Steiners tenkning, fordi den forener akademisk-faglig integritet med en dyp forståelse av Steiners intensjon.

³⁰ Foredrag i Stuttgart 19.12.1919, i *Gedankenfreiheit und soziale Kräfte* (GA 333), s. 108.

³¹ En annen, lignende påpekning av denne aktualiteten finner vi i et foredrag fra november 1919: «Om man ville karakterisere det som er gitt i min «Sannhet og vitenskap» og som så fører over ... til «Frihetens filosofi», så ville man se at *den tenkning* som er nødvendig for å grunnlegge [begrunne] en antroposofi, med hensyn til sitt kjernepunkt jo allerede foreligger filosofisk.» (*Die geistigen Hintergründe der sozialen Frage*, GA 191.)

Rudolf Steiner og nykantianismen

Har ikke Arve Mathisen et godt poeng når han fremhever Steiners tilknytning til nykantiansk tenkning? Det er jo et faktum at nykantianismen var den toneangivende retningen i tysk filosofi rundt 1890, og at Steiner tok utgangspunkt i den.

En rubrisering av Steiner som «nykantianer» kan likevel ikke bidra til annet enn å tilsløre og redusere bildet av en helt særegen innsats og posisjon innenfor filosofien. La meg belyse mitt poeng ved å ta utgangspunkt i Mathisens sammenligning mellom dans og eurytmi (s. 7flg.). Det er naturligvis ingenting å innvende mot at noen påviser et slektskap mellom eurytmien og forskjellige danseretninger – tvert imot kan en slik oppdagelse være svært interessant, på samme måte som med de slående parallellene mellom elementer av Goetheanum-stilen og andre kunstretninger i Steiners samtid (art nouveau, tsjekkisk kubisme). Og naturligvis finner man interessante fellestrekk ved å sammenligne steinerpedagogikken med enkelte reformpedagogiske bestrebelser. Men hva med forskjellene? Skulle de virkelig bare bero på at Steiner «ofte var opptatt av å distansere seg fra beslektede virksomheter» (s. 7)? Hvilke motiver måtte vi i så fall ikke her tillegge Steiner, dersom dette slektskapet og likhetene virkelig var det avgjørende?

Det er naturligvis ikke galt å hevde at «Eurytmi er dans». Men i lys av antroposofien fremstår utsagnet som en uinteressant generalisering. Og det er kun i tråd med en slik «Steiner var bare en av flere»-tankegang at Arve Mathisen kan gjøre Rudolf Steiner til nykantianer. I *Sannhet og vitenskap* fremhever nemlig Steiner eksplisitt hva som skiller hans tenkning fra denne filosofiske retningen: «For oss er den såkalte erfaring som positivismen og nykantianismen ynder å fremheve som det eneste sikre, nettopp det mest subjektive. Og idet vi påviser dette, begrunner vi *den objektive idealisme* som en nødvendig følge av en erkjennelsesteori som forstår seg selv.»³² – Litt polemisk sagt: Dersom Steiner skal betraktes som nykantianer fordi hans erkjennelsesteori tok historisk utgangspunkt i en filosofisk retning som han i virkeligheten grunnleggende kritiserte og overskred, hva måtte vi f.eks. da kalle en tilsvarende kritiker av darwinismen? Osv.

Et kritisk og kontekstuelt perspektiv på Steiners verk er naturligvis berettiget etter 100 år; det må i dag inngå i vårt forhold til Steiner og antroposofien. Men det gir rett og slett ingen mening å betone Steiners historiske anknnytning til nykantianismen *fremfor det avgjørende*: det radikale bruddet med den filosofiske subjektivismen og nominalismen.

Når Mathisens tenkemåte også knyttes til grunnbegreper i antroposofien, skjerpes denne problemstillingen ytterligere, slik følgende eksempel kan vise. I en artikkel skrevet for et akademisk publikum³³ foretar Mathisen bl.a. en sammen-

³² GA 3, s. 19.

³³ *Tillit til kunst. Estetikk og estetiske fag i steinerskolen*, «Pedagogisk profil» 2/2006, Det utdanningsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo. Se <http://arvema.com/tekster/am-estetikk.htm>.

ligning mellom Kants og Steiners pedagogiske teorier: «Det andre idékomplekset som steinerpedagogikken er bygget på henger sammen med en firedelt strukturering av virkeligheten. Her kommer sammenligningen med Kant inn. Steiner kjente Kant svært godt, og som filosof kan Steiner betegnes som nykantianer, noe som innebærer at han i stor grad behandler de samme temaene som Kant gjorde, men ofte med motsatte synspunkter».

Litt lengre ut i artikkelen sies det i forbindelse med den nevnte firedelingen: «Som teosof utviklet Steiner en strukturert ontologi der tilværelsen deles inn i fire eksistensnivåer: fysisk, biologisk, relasjonelt og eksistensielt. Disse nivåene forstås ikke som separate eller isolerte, men som elementer i en dynamisk helhet. På samme måte som Kant betoner at hvert nivå³⁴ krever sin egenartede pedagogiske ivaretagelse, legger steinerpedagogikken vekt på at det kroppslige, det levende og det relasjonelle skal tiltales og tematiseres på ulike måter.» I fotnotene tilføyes det så at «betegnelsen relasjonelt omfatter ... de evner som har med sansning, bevegelse, kommunikasjon å gjøre, evner som danner grunnlaget for den refleksive tenkningen», samt at «Steiners terminologi [for de fire eksistensnivåer] er fysisk, eterisk, astralt og <jeg>».

Da jeg ikke ønsker å bli misforstått på dette punktet, vil jeg understreke at det ikke bare er positivt og fortjenstfullt, men eksistensielt nødvendig for antroposofiens fremtid og utvikling at både de åndsvitenskapelige ideene og presentasjonen av dem kontinuerlig gjennomgår en individuell bearbeidelse og utforming. Dette er avgjørende dersom formidlingen skal lykkes, dvs. svare til den aktuelle situasjonen eller konteksten. Men i vårt eksempel blir resultatet en betenkelig reduksjon av et åndsvitenskapelig begrep («astrallegeme») med en helt essensiell betydning for den steinerpedagogiske menneskekunnskapen. Etter mitt syn er det nettopp koblingen til Kant og nykantianismen som i dette tilfellet virker særlig tilslørende.

Vil man gjøre Rudolf Steiner til nykantianer, må man også se bort fra det virkelige originale og banebrytende i Steiner kunnskapsteori. Da blir det også uproblematisk å innordne Steiner i en filosofisk tradisjon «som av mange regnes som såpass marginal at den ofte ikke tas med i filosofihistoriske verk» og som «ettertiden har tatt et grundig oppgjør med» (s. 7) osv. I prinsippet blir Steiners erkjennelsesteori og etiske individualisme på denne måten bakt inn i en forgangen kontekst, dens betydning relativisert og redusert til en for lengst overvunnet posisjon. Mathisens tankegang bidrar dermed bare til å bekrefte den ytre situasjonen for Rudolf Steiners filosofi i dag: marginalisering.

«Hva står på spill her?»

– med dette spørsmålet vil Arve Mathisen avdramatisere en mulig påvisning av «feil, inkonsekvenser eller mangler» i Steiners filosofi (s. 3). Og med god grunn –

³⁴ De pedagogiske nivåene hos Kant er: disiplin, kultivering, sivilisering, moral. Se note 33.

Mennesket som selviakttagelse

«Verden fremtrer for mennesket som en mangfoldighet, som en sum av enkeltheter. En av disse enkeltheter, et vesen blant vesener, er mennesket selv. Vi betegner verden i denne form rett og slett som gitt, og forsåvidt som vi ikke utvikler den gjennom bevisst aktivitet, men forefinner den, betegner vi den som iakttagelse. Innenfor iakttagelsens verden iakttar vi oss selv. Denne selviakttagelse ville simpelthen bli stående som en iakttagelse blant mange andre, hvis det ikke midt i selviakttagelsen dukket opp noe som viser seg egnet til å forbinde iakttagelsene overhodet, altså også summen av alle andre iakttagelser med iakttagelsen av vårt selv. Dette noe som dukker opp, er ikke lenger ren iakttagelse; det forefinnes heller ikke slik som iakttagelsene. Det frembringes gjennom aktivitet. Det viser seg først bundet til det vi iakttar som vårt selv, men etter sin indre betydning griper det ut over selvet. Til de enkelte iakttagelsene føyer det ideelle bestemmelser, som imidlertid står i forhold til hverandre og har sin grunn i en helhet. Det bestemmer det som er oppnådd gjennom selviakttagelse, ideelt på samme måte som alle andre iakttagelser og stiller det som subjekt eller «jeg» overfor objektene. Dette noe er tenkningen, og de ideelle bestemmelser er begrepene og ideene. Tenkningen ytrer seg derfor først i tilknytning til iakttagelsen av selvet, men er ikke rent subjektiv; for selvet betegner seg først som subjekt ved hjelp av tenkningen.»

Rudolf Steiner, *Frihetens filosofi* (GA 4), Oslo 2008, s. 131-32.

for her som ellers må kjensgjerningene avgjøre, ikke eventuelle yndlingsforestillinger. Kravet om selvstendig, kritisk refleksjon er berettiget og nødvendig – også for den som mener å kunne påvise noe tilsvarende i det som Mathisen selv legger frem.

Vi er dermed fremme ved det som etter mitt syn «står på spill» i denne debatten: tilsløringen eller oppdagelsen av Rudolf Steiners kunnskapsteori og filosofi som praktisk redskap til *kritisk selvrefleksjon* og individuell bevissthetsforvandling. Det står om muligheten for «en art indre opplevelse som man ytre sett virkelig kan sammenligne med den oppvåkningen man opplever om morgenen når man går fra søvntilstanden til våken tilstand».³⁵ I grenselandet for slike erfaringer finner vi også kilden til «en oppdatert og levende antroposofi» og en virkelig fornyelse av steinerpedagogikken.

Det dreier seg altså om et intellektuelt vågestykke som bare den enkelte kan begi seg ut på. Om noe slikt engang også vil finne innpass i filosofihistorien, gjenstår derfor å se. □

Se også debatten om Steiners erkjennelsesteori i tidsskriftet «Libra» nr. 1, 2 og 3/2009. Red.

³⁵ Rudolf Steiner om lesningen av *Frihetens filosofi* i et foredrag i Stuttgart 6/2-1923 (GA 257). Se for øvrig min artikkel *Et springende punkt* (AiN III/2003, s. 10f)g).