

Steiner och strävan efter en gränsöverskridande kunskap

Detta är den sjätte artikeln i vår serie om Steiner i ett idéhistoriskt perspektiv (bilden ovan föreställer honom kring 1910-talet). Denna artikel, liksom förra, behandlar specifikt Steiners kunskapssyn och vi kommer att se hur han förhåller sig till ifrågasättandet av metafysiken som initierades av Kant och som formulerades av bland andra Heidegger under 1900-talet. Vi kommer också att betrakta hur Steiner föreställer sig steget från filosofi till antroposofi samt sätta det i samband med hans samtida Husserls sökande efter en nytt filosofiskt kunskapssätt.

Denna artikel kommer att följas av ytterligare två. Närmast följer en artikel som kommer att handla om den klassiska vetenskapens villkor och begränsningar. Den sista artikeln kommer att anknyta till moderniteten och behovet, i vår mening, av ett utvidgat vetenskapligt förhållningssätt som kan förlika människan med hennes värld. Där kommer vi att återanknyta till Steiners kunskapssyn samt till hans ofta framställda konstaterande att människan bara kan leva fullt ut i sin värld under förutsättning att hon tillåts att kunskapa om den på ett sätt som både kompletterar och överskrider det strikt naturvetenskapliga förhållningssättet.

Varseblivning och begrepp

Vi såg i förra artikeln att Steiners kunskapsteori utgår från skillnaden mellan iakttagelse och tänkande, där iakttagelsefältet omfattar alla inre och yttre iakttagelser, till skillnad från det vedertagna erfarenhetsbegreppet som likställer erfarenhet med sinneserfarenhet. Steiner resonerar vidare som så att iakttagelse ger oss varseblivningar medan begrepp och idéer uppstår genom tänkandet. Varseblivning och begrepp är således för Steiner de två grundelementen i kunskapsprocessen.

Varseblivning skall förstås som förnimmelseobjektet, inte själva iakttagelseprocessen, innan tänkandet har bearbetat det. Detta innebär att varseblivningsvärlden för Steiner är världen i sin omedelbarhet, det vill säga en i många hänseenden kaotisk värld av rena sinnesförnimmelser eller inre upplevelser. I själva verket möter vi aldrig denna värld i sin rena omedelbarhet då sinnes- och känsloupplevelser bearbetas lika grundläggande omedelbart av tanken. Vi kan dock ana denna värld. Följande exempel kan illustrera detta: vi sitter i en tågagn som står stilla inne på stationen, utanför fönstret ser vi ett annat tåg som också står stilla. Plötsligt rör sig tåget och vi, under några (ibland långa) sekunder, kan inte avgöra om det är det egna tåget eller tåget utanför fönstret som rör på sig. Känslan är inte så sällan obekvä. Plötsligt är världen som ett gungfly, utan fasta hållpunkter. Det är först när vi, genom snabba och till stor del omedvetna slutledningar, vet vilket av tågen som faktiskt rör på sig, som vi åter får fäste i verkligheten. Här kan vi konkret uppleva hur tankens ordnande kraft bokstavligen ger oss fast mark under fötterna. Det är genom tänkandet och dess förmåga att ordna förnimmelserna, varseblivningarna, som världen återigen blir begriplig.

På detta vis karakteriserar Steiner tänkandets uppgift. Genom slutledningar, begrepp och idéer, förbinder tänkandet varseblivningarna och "ordnar" dem till en för oss begriplig enhet. Varseblivningen utmanar tänkandet säger Steiner. Som i exemplet med tågen ovan, får människan ingen ro innan hon, genom tänkandet, finner de begrepp som kan fogas till varseblivning för att fånga hela upplevelsen i en tillfredställande enhet. Så här skriver han i *Frihetens filosofi*: "Varseblivningen är således inte någonting färdigt, avslutat, utan den ena sidan av den totala verkligheten. Den andra sidan är begreppet. Kunskapsakten är syntesen av varseblivning och begrepp". I både *Frihetens filosofi* och i *Die Rätsel der Philosophie (Filosofins gåtor)* samt i ett antal föreläsningar återkommer

Steiner gång på gång till detta tema: världen som varseblivning är inte världen i sin helhet utan helheten nås genom de begrepp som fogas till varseblivningar. Världen är egentligen inte given i varseblivningarna utan *blir till* för människan när hon tänkande förhåller sig till dem.

Steiners kritik av dualismen

Steiners uppfattning om kunskapen, sett som en förening av begrepp och varseblivning, påminner om Kants egen uppfattning om kunskapen där ingen egentlig kunskap kan komma till stånd utan en liknande förening mellan sinnesåskådning och begrepp. I och med att Steiner inte uppfattar varseblivningsvärlden som en given helhet utan bara som "ena sidan av den totala verkligheten" styr han dock sin reflexion bort från den oundvikliga dualistiska verklighetsuppfattning som karakteriserade Kants filosofi och framförallt 1800-talets nykantianism. Utan att gå närmare in på detta måste här samtidigt påpekas att Steiners kritik av Kant är starkt präglad av den dominerande nykantianska tolkningen av Kant som Steiner mötte i slutet av 1800-talet. Om all nykantianism kan återfinnas i Kant, gäller dock inte motsatsen: Kants filosofi är betydligt mer mångfacetterad än nykantianerna gör den till. I vår mening lider Steiners kritik av Kant av denna nykantianska tolkning och en djupanalys av Kant och Steiner skulle visa att Steiners filosofiska ståndpunkt, hur märkligt detta än kan låta, egentligen inte är så avlägsen Kants. Till exempel kan Steiners rena varseblivningsvärld ("den ena sidan av den totala verkligheten"), i sin radikala åtskillnad från tankevärlden, bli betraktad som ett gränsområde för den mänskliga kunskapen, ett gränsområde som onekligen påminner om Kants idé om tinget i sig, om man inte tolkar detta ting i sig som ett annat "ting" utan mer som en horisont för den mänskliga kunskapen.

Om vi nu går tillbaka till frågan om empirins obeständighet som har följt frågan om kunskapens säkerhet och tillförlitlighet allt sedan Platons dagar, kan man sammanfatta Steiners ståndpunkt på följande sätt: kunskapen börjar onekligen med iakttagelsen och subjektets varseblivning. Dock är kunskapens "objekt", uppfattad som varseblivning, för Steiner inte ett absolut objekt utan endast ett relativt objekt, vilket ska uppfattas i förhållande till det lika relativa i varseblivningssituationen, subjektet. Det är med andra ord i varseblivningssituationen, och endast i denna, som verkligheten rycker isär i subjekt och objekt och det är genom kunskapandet (tänkandet) som denna delade verklighet åter fogas till en enhet.

Det finns alltså inte två världar för Steiner utan bara en värld, även om denna värld till att börja med uppenbarar sig dualistiskt i varseblivningsprocessen: "Världen är oss given som en tvåfald (såsom dualistisk), och kunskapandet arbetar den samman till en enhet (gör den monistisk)." I och med att människan fogar den i henne uppkommande tanken till varseblivningen, "helar" hon på nytt den värld som tidigare delats i varseblivningsögonblicket. Tankens aktivitet ska dessutom inte ses som helt subjektiv då den återför till objektet det som hör till objektet men som separerades i varseblivningsögonblicket. Det finns således ingen "rest", ingen värld bortom världen, inget onåbart "ting i sig" för Steiner. Följaktligen finns inte heller några gränser för kunskapen utan tvärtom är den mänskliga kunskapen ett gränsöverskridande, ständigt pågående projekt. Så här skriver han i *Frihetens filosofi*:

"Av begreppet kunskap, så som vi fastställer det, följer att man inte kan tala om kunskapsgränser... Det är inte världen som ställer frågorna till oss, utan det är vi själva som ställer dem... Vad som inte blivit funnet i dag kan bli det imorgon. De härav betingade skrankorna är blott förgängliga och kan övervinnas i och med utvecklingen av varseblivning och tänkande"

Steiners kunskapssyn är alltså dynamisk, kunskapens gränser är inte satta en gång för alla utan är beroende av och knutna till människans och världens (egentligen människan i världen) ständigt pågående utveckling. Kunskapen uppfattad som föreningen mellan varseblivning och begrepp är en ständigt pågående process. I och med att varseblivning för Steiner dessutom inte är liktydig med sinneserfarenhet är den mänskliga kunskapen, till skillnad från Kants, inte begränsad till den kvantitativa världens lagbundenhet.

Bortom det traditionella sanningsbegreppet

I artikeln om Kant såg vi hur hans transcendentala idealism vilar på den av honom initierade kopernikanska revolutionen inom filosofin. Denna revolution gick ut på att överge den gängse föreställningen att kunskapen måste "rätta sig efter föremålen" och i stället anta "att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap". Kants ifrågasättande av kunskapen uppfattad som en spegling, ett begreppsmässigt återgivande av kunskapens föremål i det mänskliga förnuftet, var ett ifrågasättande av metafysikens traditionella definitionen av kunskapen och sanningsbegreppet. Denna traditionella definition av sanningen såsom den formulerades av Thomas av Aquino lyder: sanningen är samstämmigheten mellan tanken (intellektet) och tingen ("*Veritas est adaequatio rei et intellectus*"). Även Steiner tillbakavisar denna uppfattning av sanningen som *adaequatio*, samstämmighet, men till skillnad från Kant, bestrider han samstämmigheten överhuvudtaget. Han skriver så här i *Sanning och vetenskap*:

"Resultat av dessa undersökningar är att sanningen inte, såsom man vanligen antar, är den ideella avspeglingen av någonting realt, utan en människoandens *fria* skapelse, vilken överhuvudtaget inte skulle existera någonstans, om vi inte själva frambragte den. Kunskapandets uppgift är inte att i begreppsform *upprepa* något som redan är för handen annorstädes, utan den är att frambringe ett helt nytt område, som först tillsammans med den för sinnena givna världen ger den fulla verkligheten."

Steiners kritik av den i hans ögon ofrånkomliga dualismen som präglar hela Kants filosofi och framförallt nykantianismen, bottenar just i denna uppfattning om kunskap som en skapande mänsklig aktivitet, samt sanning sedd som en frihetsgärning (*Freiheitstat*). I och med denna syn på kunskap och sanning, skriver Steiner helt in sig i det moderna ifrågasättandet av metafysiken, vilket startar med Kants kopernikanska revolution, utvecklas vidare, fast i en hel annan riktning, hos Nietzsche¹ (se Nietzsches sena tänkande, "*Umwertung aller Werthe*", och hans kunskaps- och sanningsuppfattning) och kommer att formuleras några årtionden senare av Heidegger. Även om det finns stora skillnader mellan Steiner och Heidegger uttrycker de sig i liknande ordalag i ifrågasättandet av sanningen sett som *adaequatio* samt om den medföljande inre förbindelsen mellan sanning och frihet. "Sanningens essens är friheten" kommer Heidegger till exempel att skriva i *Vom Wesen der Wahrheit*, en uppsats där han just gör upp med den gängse metafysiska definitionen av sanningen sedd som *adaequatio*.

Steiners syn på kunskap som en fri mänsklig aktivitet som tillfogar någonting nytt till världen, i stället för det, genom sanningens *adaequatio*, traditionella *reproduktiva* kunskapsbegreppet, innebär att kunskapen inte kan ses som *neutral*. Som vi kommer att se i vår sista artikel, är detta av avgörande betydelse för bedömningen av den moderna naturvetenskapliga dominansen på kunskapens område. Ty om kunskap/vetenskap inte är *neutral*, innebär detta att världen inte är såsom den moderna "obefläckade"

¹ Det skall också nämnas att Steiner var tidig med att förstå Nietzsches betydelse för filosofin. Redan 1895 publicerade han *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*.

(neutrala) naturvetenskapen vill presentera (reproducera i begreppsform) den för oss, utan världen blir i stället såsom denna kvantitativa naturvetenskap vill göra den till. Det säger därmed sig självt att världen uppfattad enbart utifrån sin kvantitativa/matematiska lagbundenhet inte kan vara en värld i vilken människan, hela människan (och inte bara den kvantitativa människan) kan känna sig hemma.

Nu kan man fråga sig, ur ett allmänmänskligt perspektiv, varför människan är så beskaffad att världen som hon möter är henne given på två olika sätt, genom varseblivning och genom de begrepp hon förbinder till dessa. Steiners svar på denna fråga handlar helt och hållet om hans syn på människans plats i världen. Det som människan så att säga vinner genom den primära oppositionen mellan subjekt och objekt i varseblivningssituationen, samt genom övervinnandet av denna opposition genom den tänkande aktiviteten som förbinder alla dessa varseblivningar till en för den kunskapande människan tillfredställande enhet, är ingenting annat än självmedvetande. Det är genom särskiljandet av världen (i varseblivningen) och återskapande av världens helhet (i tänkandet) som människan når till självmedvetande.² Människan måste så att säga först uppleva sig som skild från världen i varseblivningen för att, genom övervinnandet av denna särskiljning i tanken, bli medveten om sig själv i detta övervinnande.

Från filosofi till antroposofi

Steiner säger vid upprepade tillfällen att människan måste betraktas som en varelse i blivande, en varelse som själv, genom ökat självmedvetande, mer och mer bidrar till (det vill säga är mer och mer ansvarig för) sin egen utveckling. I och med att människan inte kan betraktas som skild, isolerad, från världen, har hon därmed, genom ansvaret för sin egen utveckling, ansvaret för världens utveckling. Steiner är naturligtvis varken den första eller enda tänkare som ser på människan på detta sätt. Han är däremot rätt ensam om att försöka skildra en process som placerar människans självmedvetandeutveckling i förhållande till en utvidgning av kunskapsbegreppet, vilket samtidigt försöker leda bort från det han kallar det vanliga självmedvetandet till ett utvidgat, kroppsfrött, medvetande. Denna process, som egentligen leder från den gängse filosofiska reflexionen till ett mer aktivt meditativt förhållningssätt, är steget från filosofi till antroposofi. Eftersom vårt huvudsakliga fokus i detta arbete ligger på Steiners plats i filosofihistorien i förhållande till kunskapsbegreppet, kommer vi inte att fördjupa oss nämnvärt de rent antroposofiska aspekterna av Steiners världsbild. Det kan dock vara på sin plats att försöka förstå hur Steiner tar detta steg från filosofin till antroposofin. Som vi kommer att se i kommande artiklar, är det dessutom i våra ögon nödvändigt att närma sig de frågor som Steiner tar upp här, då steget till ett utvidgat kunskapsbegrepp i förhållande till ett utvidgat medvetandebegrepp är precis det steget som hela vår modernitet står inför.

Steget från filosofi till antroposofi skildras av Steiner i flera verk och föredrag, främst i sista kapitlet i andra bandet av *Die Rätsel der Philosophie (Filosofins gåtor)*, samt i *Filosofi och antroposofi*, ett av de få föredragen som han gav sig tid att revidera.³ Detta steg skildras dessutom i det föredrag Steiner höll under den fjärde internationella filosofiska kongressen i Bologna 1911. Föredraget hette: *Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Geisteswissenschaft*

² Förutom i *Frihetens filosofi* beskrivs denna process utförligt i sista kapitlet i *Die Rätsel der Philosophie*.

³ Steiner höll mer än 6000 föredrag från ca 1900 fram till sin död 1925. Förutom några mycket få föredrag, såsom "*Filosofi och antroposofi*", har Steiner dock inte gått igenom dessa föredrag, vilka publicerats efter stenografiska anteckningar, med alla fel och brister detta kan innebära.

(*Andevetenskapens/humanvetenskapens psykologiska grunder och epistemologiska ståndpunkt*).

I "*Filosofi och antroposofi*" hänvisar Steiner till att det mänskliga förnuftet, i sin strävan efter kunskap, helt naturligt kommer till två gränsupplevelser, två klippor som han säger. Den ena klippan är naturvetenskapen, den andra mystiken och båda, för Steiner, utgör hinder för det mänskliga förnuftet. Naturvetenskapens hinder består av det han kallar erfarenhetens dogm, det vill säga att enbart förlita sig på erfarenheten som kunskapskälla. På motsvarande sätt består mystikens hinder av upplevelsedogmen, det vill säga i tron att den sanna kunskapen om verkligheten härrör från en omedelbar inre upplevelse om en stark förbindelse med all världens vara. Dessa två hinder representerar människans ställning i världen: å ena sidan, varseblir hon en yttre värld med sina sinnen, å andra sidan upplever hon i sitt inre en värld av känslor, förnimmelser och tankar, som hon förenar med den sinnliga världen. Detta är numera för oss välbekant eftersom vi har sett att detta dubbla förhållande till världen är just det som alltid har utgjort filosofins och vetenskapens utgångspunkt. Intressant i Steiners resonemang är att han i sin skrift inte direkt avfärdar vare sig mystikens eller naturvetenskapens väg. Han skriver så här: "Naturforskaren kommer till en yttrevärld som inte längre låter sig fattas med det inre, mystikern till ett inre liv som griper i det tomma intet när det vill fatta en yttrevärld som det åstundar."

Naturforskaren och mystikern befinner sig alltså i var sin återvändsgränd men, säger Steiner, deras respektive kunskapssätt är inga irrvägar för den skull utan tvärtom nödvändiga kunskapsvägar som för vidare: "Man måste söka *vägen in* till båda kunskapssätten, ty först när man funnit dem blir *vägen ut* ur dem synlig." Den kunskapssträvande människan måste genom inre erfarenhet nå till randen av dessa två klippor. Hon måste med hela sin själ ge sig hän åt det naturvetenskapliga *och* det mystiska kunskapssättet. Hon får inte rygga tillbaka inför den avgrund hon erfar mellan det materiella skeendet och den själsliga upplevelsen, ty det är just i upplevelsen av denna avgrund, som människan hittar krafter att övervinna den. Så här säger Steiner:

"Den som har gjort de rätta erfarenheterna med naturkunskap och mystik säger sig, att hon utom dessa båda kunskaper måste söka ytterligare en annan, som flyttar den materiella yttrevärlden närmare människans inre liv än vad naturvetenskapen gör och som tillika skänker det inre livet djupare in i världen än vad den rena mystiken gör. Ett sådant kunskapssätt kan kallas antroposofiskt och det vetande om verkligheten, som man uppnår genom det, kan kallas antroposofi."

Antroposofins förhållande till natur- och humanvetenskaperna

I vår inledande artikel till denna serie nämnde vi de innehållspråkliga problem som är knutna till begreppet *Geisteswissenschaft*, vilket främst i svenska antroposofiska kretsar översätts till andevetenskap, i stället för det gängse begreppet humanvetenskap. Debatten kring natur- och humanvetenskaperna var livlig under Steiners verksamma tid och denna reflexion bottnade naturligtvis i de stora framstegen som naturvetenskapen hade gjort sedan Descartes dagar. Sett ur naturvetenskapens ögon höll humanvetenskap (*Geisteswissenschaft*) på att förlora sin vetenskapliga status, vilket föranledde till exempel Dilthey att utförligt undersöka humanvetenskapens specifika vetenskaplighet, genom att framhäva att humanvetenskapens mål är att förstå (*verstehen*) världen till skillnad från naturvetenskapen vars mål är att förklara (*erklären*) världen.

Ur detta övergripande perspektiv är det riktigt att betrakta antroposofin som en humanvetenskap i Diltheys mening. I en mer specifik betydelse vill dock Steiner, som vi såg nyss ovan, betrakta antroposofi (förstått som *Geisteswissenschaft*) som ett fördjupat

vetenskapligt forskningsområde som vill nå bortom motsättningen mellan human- och naturvetenskapen. Det kunskapssätt som Steiner förespråkar är utförligt beskrivet i sista kapitlet i *Die Rätsel der Philosophie*. Där uttalar sig Steiner om Diltheys filosofi och menar att det han syftar på med det antroposofiska kunskapssättet inte skall förväxlas med Diltheys andevetenskapliga begrepp. Detta kunskapssätt handlar inte om att leva i tankevärlden utan att levande uppleva själva aktiviteten att tänka (*"Es kommt hierbei nicht darauf an, in Gedanken zu leben, sondern darauf, die Denktätigkeit zu erleben."*). För att göra detta föreslår Steiner ett meditatívtt övande som enligt honom kommer att leda till en förhöjd medvetenhetsnivå. Detta förhöjda medvetande kallar Steiner för ett kroppsfritt tänkande och han säger att detta förhöjda medvetande förhåller sig till det vanliga medvetande på samma sätt som det vanliga medvetandet förhåller sig till drömmedvetande. Det handlar alltså om ett uppvaknande på ett annat medvetandeplan.

Intressant ur filosofihistoriskt perspektiv, är att Steiners sökande efter ett annat kunskapssätt baserat på ett förändrat medvetande, äger rum samtidigt som Husserl lägger fram sin fenomenologiska filosofi. Det skulle föra oss för långt att göra en detaljerad jämförelse men nämnas kan att samma år, 1911, som Steiner talade i Bologna (se ovan), publicerar Husserl i tidskriften *Logos* en artikel med titeln *Filosofi som sträng vetenskap*. Denna artikel var resultat av Husserls fenomenologiska arbete och ett försök att lägga fram detta arbete för en bredare publik. I denna artikel talar Husserl också om vikten av ett annat filosofiskt kunskapssätt, vilket han just benämner "sträng vetenskap". För Husserl, liksom för Steiner, ska denna stränga vetenskap inte förväxlas med Diltheys humanvetenskap, utan tvärtom vill denna vetenskap nå bortom den då aktuella motsättningen mellan human- och naturvetenskaperna. Husserls terminologi erbjuder dessutom, när han försöker beskriva det stränga fenomenologiska kunskapssättet, klara likheter med Steiners. Husserl talar till exempel om en "tankens energi" och om en "fullmedveten vilja", vilka påminner om Steiners rigorösa koncentrationsövningar för att nå ett förändrat medvetande.

Intressant för oss är också att detta meditativa förhållningssätt som Steiner förespråkade i början av 1900-talet, idag håller på att bli uppmärksammat från traditionellt vetenskapligt håll. Till exempel har en av de främsta vetenskapliga tidskrifterna, *The Lancet*, i april i år publicerat en erkännande artikel om mindfulness betydelse.⁴ När vi nu lämnar Steiners specifika tankevärld är det viktigt att ta med oss, i vårt fortsatta arbete, hans påpekande att klyftan mellan vetenskap, förstådd som främst naturvetenskap, och filosofi/humanvetenskap bara kan övervinnas om människan inte hålls utanför själva kunskapsprocessen. Att människan egentligen inte kunde hållas utanför denna kunskapsprocess vittnar dessutom hela den klassiska vetenskapens utveckling och kris, vilket vi kommer att betrakta i kommande artikel.

⁴ The Lancet, april 15, "Being mindful about mindfulness" av Francesco Pagnini och Deborah Philips. Intressant också i denna artikel är grafen som visar att antalet publikationer om mindfulness har ökat från strax under 100 år 2000, till knappt 1000 2014, vilket om något vittnar om ämnets aktualitet.