

Grunddragen i Steiners kunskapsteori

Nu har vi kommit fram till Steiner i vår betraktelse över hans tänkande i ett idéhistoriskt perspektiv. Teckningen ovan föreställer honom omkring 1892, under den tiden som han bodde i Weimar och färdigställde sitt huvudverk, Frihetens filosofi. Vi kommer att se att Steiner helt och hållet anknyter både till sin samtid och till den filosofiska traditionen, vilket har varit anledningen till de tidigare artiklarna om antikens filosofi, Descartes och Kant. Centralt i Steiners tänkande är, liksom närmast för Kant, frågan om människans kunskapsmöjligheter.

Vad är kunskap och hur kommer den tillstånd? Samt vad innebär detta för människan i förhållande till världen omkring henne? I denna och i kommande artikel kommer vi att behandla dessa frågor. Idag kommer vi främst att koncentrera oss på grunddragen i Steiners kunskapsteori, medan vi i nästa artikel kommer att sätta Steiner i relation till det moderna ifrågasättandet av metafysiken samt betrakta hans syn på förhållandet mellan filosofi och antroposofi.

1800-talets nykantianska idéströmning

Som vi nämnde i förra artikeln är Kants filosofi mångfacetterad. Trots, eller kanske på grund av, den klara gränsdragningen mellan vetenskap och den traditionella metafysiken som görs i *Kritik av det rena förnuftet* kommer Kant senare försöka övervinna de, av honom satta, klara gränserna för förnuftet. Problemet som Kant försökte finna lösningen på var helt knutet till den oundvikliga dualism som hela hans kritiska filosofi var behäftad med. I och med att *Kritik av det rena förnuftet* hade visat att det naturvetenskapliga kunskaps sättet var det enda giltiga kunskapsområdet av världen betraktad som fenomen, blev världen betraktad som noumenon, tinget i sig, hänvisad till den praktiska moralsfären (den mänskliga frihetens sfär), vilken behandlades senare i *Kritik av det praktiska förnuftet*. Men om nödvändighetens värld (kunskapens värld) blev så starkt åtskild från frihetens värld (moralens värld), hur kunde då hela kritiska filosofin sammanföras i en helhet? Det är detta problem som Kant försöker lösa i sitt sista stora verk, *Kritik av omdömeskraften*, där han tar sig an frågan om konsten och naturens ändamålsenlighet.

Utan att gå närmare in i *Kritik av omdömeskraften* kan nämnas att det är i just detta sista gränsöverskridande verk som man kan spåra hela tyska idealismens ansatspunkt (med Fichte, Schelling och Hegel som främsta representanter). Trots dess oerhörda kraft och djup blev emellertid den tyska idealismen bara ett kort avbrott i den, av Kant inspirerade, dominerande vetenskapliga filosofin. Eftersom frågorna runt vetenskapens metodik och väsen blev allt mer aktuella vid mitten av 1800-talet, blev ropen efter en återgång till Kant allt högre inom den tyska filosofiska världen. I sin bok, "Kant och epigonerna" från 1865 avslutade till exempel Otto Liebmann varje kapitel med utropet: "Vi måste återvända till Kant!".

Denna återgång till Kant, känd som nykantianismen, blev snart den dominerande filosofiska riktningen inom främst tysk filosofi i 1800-talets andra hälft. Nykantianismen genomsyrade all forskning. Här skulle bevisas att människan är en dåre som tror sig kunna göra anspråk på att verkligen känna världen i sig, bortom vår erfarenhet av den. Du Bois-Raymond, en inflytelserik tysk vetenskapsman, sammanfattade detta kärnfullt i sitt berömda uttalande 1872: "*Ignoramus et ignorabimus*" ("Vi är ovetande och skall förbli det"). Vidare visade Volkelt, Hartmann och Müller, bland andra, att det var fullständigt illusoriskt att tro att vi vet någonting om världen i sig. Det enda vi vet någonting om, menade de, är vår egen föreställning om världen. När vi till exempel

uppfattar ett ljud, uppfattar vi i själva verket ingenting annat än vår egen reaktion på detta ljud, vår egen organisms reaktion på en yttre retning.

Steiner och uppgörelsen med nykantianismen

Nykantianismen var den filosofiska miljö som Steiner växte upp i och han ville göra upp med denna andens uppgivenhet som han benämnde den kantianska och nykantianska idéströmningen. Att människan inte skulle kunna få kunskap om världen bortom dess manifestation var för honom främmande. Här blev den unge Steiner djup berörd och influerad av Goethes tankar, vilka han tidig kom i kontakt med då han redan som 21-årig student i Wien blev anlita för att ge ut Goethes naturvetenskapliga skrifter. Steiner arbetade sedermera (1890-1897) på Goethe- och Schillers arkiv i Weimar och hade även där ansvaret för utgivandet av Goethes naturvetenskapliga skrifter i den så kallade *Sophienutgåvan*, det stora praktverket om Goethe. Som hela hans samtid, uppskattade Steiner naturligtvis Goethes litterära produktion, samtidigt som han beklagade att man ännu inte hade upptäckt vilken enorm kunskapskatt Goethes naturvetenskapliga skrifter egentligen utgjorde. Detta tema skall Steiner för övrigt återkomma till många gånger under sitt liv och han ser detta förbiseende som orsaken till den återvändsgränd som, enligt honom, filosofi och vetenskap hade hamnat i under hans livstid. Det är inte för inte som Steiner kommer att döpa sin stora byggnad i Dornach (Schweiz) just för *Goetheanum*, vilket sedermera har blivit centrum för hela den internationella antroposofiska rörelsen.

Det stora med Goethe är, enligt Steiner, att han förbehållslöst tar sig an naturen och livet. Fjärran från Kants gränsdragning mellan naturvetenskap och metafysisk, vilket förhindrade denne att nå fram till en djupare förståelse av naturen och livet (trots försöket i *Kritik av omdömeskraften*), är människan för Goethe inte alls skild från naturen eller världen i sig, utan tvärtom helt inbäddad och delaktig i världen och naturens skeenden. För Goethe, liksom för Steiner senare, är de krafter som verkar i naturen och världen samma krafter som verkar inom människan och för att förstå världen i sitt innersta väsen, är det helt enkelt nödvändigt att utgå från sig själv, från det som i oss är länken till det som återfinns som natur framför oss.

I *Die Rätsel der Philosophie* 1914-1924 uttrycker sig Steiner så här: "Hos Kant är naturen helt och hållet i den mänskliga anden, hos Goethe är den mänskliga anden helt och hållet i naturen eftersom naturen själv är andlig." (min översättning). För Goethe liksom för Steiner (och för Aristoteles mycket tidigare) är således idén helt inbäddad och verksam in i världen.¹ Idén, det andliga om man så vill, är helt oskiljaktigt förenad med den materiella världen. Att denna enhet upplevs som en dualitet är endast en följd av människans sätt att vara i världen. Det är denna tanke som ligger till grund för hela Steiners kunskapsteori, vilken han kommer att lägga fram i *Sanning och vetenskap* 1892, samt i sitt huvudverk *Frihetens filosofi* 1894.

Den primära frågeställningen i *Frihetens filosofi* är, som titeln antyder, den om människans frihet. Så inleder Steiner sitt verk: "Är människan i fråga om sitt tänkande och handlande en andligen *fri* varelse, eller står hon under tvånget av en rent naturlagmässig sträng nödvändighet?". Steiner kommer fram till att svaret på denna fråga först måste föregås av en analys av kunskapsprocessen och om tänkandets väsen i synnerhet. Väl att märka är att Steiners uppläggning av frihetsfrågan inte skiljer sig från Kants. Båda menar att kunskapsfrågan måste föregå den om viljans frihet. Det är först

¹ Goethes bidrag till naturvetenskapen gällande botanik, anatomi, färglära mm grundar sig just i denna övertygelse att idéerna är verksamma principer vilka går att spåra ända in i den fysiska världen.

när jag vet vad kunskap är, som jag kan yttra mig om människans frihet. Den stora skillnaden dem emellan är att Kant måste offra människans möjlighet att nå en verklig kunskap om världen (kunskapen om världen i sig) för att rädda hennes moraliska frihetssfär (se Kants berömda uttalande i förordet till andra upplagan av *Kritik av det rena förnuftet*: "Jag måste alltså upphäva *vetandet* för att få plats för tron..."). Till skillnad från Kant, förutsätter Steiner däremot en verklig kunskap om världen för att människans frihet skall få sin fulla mening, vilket bland annat innebär att den moraliska frihetssfären hos Steiner inte är knuten till frågan om tron.

Iakttagelse och tänkande

Vi har tidigare nämnt hur huvudfrågan i filosofin ur kunskapsteoretisk synpunkt, för att säga det väldigt förenklat, i stort sett alltid har varit densamma och handlar om det faktum att vi människor förhåller oss till världen på två olika sätt, dels genom sinnetas varseblivningar och dels genom tankens aktivitet. Det är denna dubbla upplevelse av verkligheten som har sporrat människan i sitt sökande efter förståelsen av världen grundad på en säker, tillförlitlig, kunskap om den. Vi såg tidigare att Platons sätt att bemöta denna dubbla upplevelse av världen, var att lägga fram sin tvåvärldslära, där idévärlden var överordnat sinnevärlden. Senare skulle Descartes bemöta samma mänskliga upplevelse genom att försöka förstå hur vi som tänkande substanser, förhåller oss till den utsträckta, materiella substansen. Det är dessutom denna cartesianska uppfattning om en radikal åtskillnad mellan *res cogitans* och *res extensa* som kom att leda till den delning som vi idag fortfarande väl känner till mellan vetenskap och filosofi grundad på motsättningen mellan objekt och subjekt. Vidare, som vi såg i förra artikeln, är det också förhållandet mellan åskådning och begrepp som står i centrum för Kants analys av erfarenhets- och kunskapsfrågan. Det är därför inte förvånande att det är precis denna fråga som också är utgångspunkten för Steiners reflexion i *Frihetens filosofi*.

I denna skrift menar Steiner att filosofer, när det gäller att förstå det mänskliga kunskapssträvandet, har haft många utgångspunkter såsom motsättningen mellan "... idé och verklighet, subjekt och objekt, fenomen och ting i sig, idé och vilja, begrepp och materia, kraft och stoff, medvetet och omedvetet". Men, menar Steiner, alla dessa motsättningar måste föregås av en ännu mer grundläggande motsättning, nämligen den mellan *iakttagelse* och *tänkande*. För Steiner, oavsett vilken princip människan utgår ifrån i sin förståelse av världen, måste denna princip vara "iakttagen av oss någonstans eller uttala(d) i form av en klar tanke som kan tänkas av vem som helt". Vi kan notera i förbifarten att Steiner, genom att poängtera vikten av "en klar tanke som kan tänkas av vem som helst", inte nämnvärt skiljer sig på denna metodiska punkt från Descartes för vilken klarhet och tydlighet var det främsta kriteriet för kunskapen.

Dessa två aktiviteter, *iakttagelse* och *tänkande* är helt olika varandra säger Steiner. Han tar exemplet med en häst och konstaterar att vårt tänkande om en häst och "föremålet" häst är två saker som uppträder var för sig. Föremålet häst är endast tillgängligt för oss genom iakttagelse och begreppet häst är endast tillgängligt för oss genom tänkandet. Vidare säger han: "Lika litet som vi genom blotta stirrandet på en häst kan göra oss ett begrepp om den, lika litet är vi i stånd att enbart genom tänkande frambringa ett motsvarande föremål." Detta motsatsförhållande och sättet som det presenteras på påminner starkt om det motsatsförhållande som Kant gjorde mellan begreppen och åskådningsformerna. Vi minns särskilt Kants utsaga om att begrepp utan åskådningar är tomma medan åskådningar utan begrepp är blinda. För Steiner är alltså "blotta

stirrandet på en häst” lika begreppsmässigt blint, för att tala med Kant, som tänkandet är tomt, oförmöget att frambringa föremålet.

Det vidgade erfarenhetsbegreppet

Skillnaden mellan Kant och Steiner är dock att Steiners vidare resonemang på sitt sätt är mer radikalt, kritiskt med Kants terminologi, än Kants eget. Vi måste komma ihåg att Kants *Kritik av det Rena Förnuftet* framförallt hade ett normativt syfte, det vill säga att bedöma den mänskliga kunskapens rätt att göra anspråk på säkra, tillförlitliga utsagor om världen. Det är just därför som Kant gav sig i kast med att ifrågasätta det gamla dogmatiska metafysiska arvet från grunden. Det anmärkningsvärda är att Kant, trots allt, inte gjorde upp med ett av de mest grundläggande metafysiska begreppen, nämligen erfarenhetsbegreppet. Kant gjorde sig egentligen aldrig fri från det, sedan Platon, välförankrade uppfattningen att erfarenhetsvärlden, den sinnliga världen, inte kan förmedla någon varaktig kunskap. Det som Kant inte gjort sig fri ifrån är alltså den gängse dogmatiska uppfattningen om erfarenheten tänkt utifrån en tudelning av mänsklig kunskap mellan sinnevarseblivning och tankeprocess, där erfarenhet likställs med sinneserfarenhet.

För Steiner däremot är iakttagelsen *inte liktydig* med sinnesiakttagelse och erfarenhet *inte liktydig* med sinneserfarenhet. Visserligen, som i exemplet med hästen ovan, kan iakttagelsen vara en sinnesiakttagelse, men dess fält är betydligt större. Detta iakttagelsefält inkluderar alla våra förnimmelser, varseblivningar, våra begrepp och idéer, alla våra känslor, samt till och med våra illusioner, fantasier och hallucinationer. Iakttagelsefältet för Steiner är alltså hela erfarenhetsfältet, både det yttre och det inre. Skillnaden för Steiner går inte mellan erfarenhet och begrepp, där erfarenhet enbart är tänkt som sinneserfarenhet, utan mellan *iakttagelse* och *tänkande*, där allt till att börja med, både de inre och de yttre skeendena, iakttas innan de blir föremål för tänkandets aktivitet.

En särskild plats i Steiners resonemang intar iakttagelsen av själva tänkandet. Kan det vara en erfarenhet att tänka? I en av sina mindre kända skrifter, *Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?* (Svar på frågan: Är det en erfarenhet att tänka?), hade Kant ställt sig denna fråga. Med hänsyn till hans uppfattning av erfarenhetsbegreppet, kan Kant bara svara nej på denna fråga. Det kan inte vara en erfarenhet att tänka eftersom ”tankeerfarenheterna” per definition saknar empirisk karaktär, och därmed inte fyller erfarenhetskriteriet, vilket förutsätter en förening av åskådning och begrepp. Detta är för övrigt, som vi såg i förra artikeln, anledningen till att metafysik inte kan vara en vetenskaplig kunskapskälla. Steiner närmar sig frågan annorlunda. För honom är tänkandet också föremål för den kunskapande människan, eftersom den ursprungliga motsättningen för den kunskapande människan inte är den mellan erfarenhet (uppfattad som sinneserfarenhet) och tanke utan den mellan iakttagelse och tänkande, där iakttagelsefältet omfattar allt som den tänkande människan förhåller sig till. Därmed är tänkandet också ett fenomen som både kan iakttas och kunskapas om.

Iakttagelse av tänkandet visar bland annat att det är ett i sig självt vilande element, vilket inte behöver något annat än sig självt för att skapa eller förstå sig själv. När tänkandet betraktar sig självt behöver det inte något annat än sig självt för att göra det, eftersom det iakttagna objektet, tänkandet, är kvalitativt detsamma som den verksamhet, tänkandet, som inriktar sig på det. Häri ligger förstås tänkandets stora frestelse. Eftersom tänkandet inte behöver något annat än sig själv för att förstå sig själv, kan det tänkande subjektet förlora sig i rent spekulativt tänkande och därmed står

dörren öppen för allahanda metafysik eller dogmatism. Vi återkommer till detta problem i vår nästa artikel.

Tankens riktning

En annan viktig egenskap hos tänkandet, menar Steiner, är att det är det icke iakttagna elementet i vårt vanliga liv. När jag till exempel iakttar ett bord, är mitt tänkande sysselsatt med detta föremål. Bordet, som träder fram i mitt iakttagelsefält upptar hela min uppmärksamhet. Tänkandet är sålunda riktat mot föremålet, inte mot sig självt. Det hör till tänkandets natur, menar Steiner, att den tänkande inte kan iaktta det medan han utövar det. Mycket riktigt säger jag inte "jag tänker på ett bord", utan jag säger "det här är ett bord". Steiner menar att anledningen till att vi inte iakttar tänkandet i vårt vardagsliv, är att det beror på vår egen verksamhet. Det fysiska bordet frambringar jag inte, däremot tanken på detta bord. Medan jag frambringar denna tanke är min "tankeuppmärksamhet" riktad mot bordet, inte mot själva aktiviteten att frambringa tanken. Tänkandet försvinner så att säga obemärkt in i iakttagelsen som den är riktad mot.

Utan att fördjupa oss mer i Steiner kunskapsteori, vilket skulle kräva ett helt eget arbete, är det intressant att notera att Steiners sätt att närma sig kunskap och tänkandet står helt i samklang med hans filosofiska samtid, närmare bestämd med Husserl som gav ut "*Logiska undersökningar*" 1900 samt "*Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*" 1913. Redan i inledningen till denna artikelserie nämnde vi att det finns likheter i Husserls och Steiners syn på filosofins uppgift och tillvägagångsätt. Båda ansåg att filosofin och vetenskapen, för att få en fastare och bredare grund, hade behov att en ny metod och att denna metod var just beroende av ett nytt betraktande av medvetandekakten och dess föremål. Som vi såg nyss är tänkandets "riktning" mot dess föremål, centralt i Steiners betraktande av tänkandet. Vi finner ett liknande resonemang hos Husserl med begreppet "intentionalitet", som blev så betydelsefullt för fenomenologin. Så skriver Svante Nordin i *Filosofins historia*, om intentionalitets begreppet hos Husserl:

"Att medvetandekakterna har intentionalitet innebär att de har riktning. En tanke är en tanke *på* något, en glädje eller en sorg är glädje eller sorg *över* något, en viljeakt är en vilja *till* något, ett minne är ett minne *av* något. I samtliga fall finns en riktning mot ett avsett föremål som är ideellt närvarande i själva kakten."

Vidare förklarar Nordin att den fenomenologiska kunskapsoperationen för Husserl bli ett skådande, en *theoria*, som är riktad mot något närvarande som visar sig för betraktaren. Det är här som Husserl talar om ett "Väsensskådande" (ty. *Wesenschau*) och Nordin fortsätter med att säga att det är så man ska förstå Husserls utrop "tillbaka till sakerna själva". För Husserl är filosofins förnyelse inte beroende av ett filosofihistoriskt arbete, utan just av denna återgång till en noggrann analys av medvetandefakta.

Bortom subjektivism

Steiner kommer att föra ett liknande resonemang som Husserl, även för honom handlar det egentliga filosofiska arbetet om en konkret analys av medvetandefakta mer än en filosofihistorisk reflexion, vilket är anledningen till att hans filosofiska verk innehåller förhållandevis få referenser till andra filosofer. I denna analys av medvetandefakta är en av Steiners centrala tankar, att det är den tänkande aktiviteten som är primär, inte självmedvetandet, och häri försöker Steiner övervinna den subjektivism som har präglat

filosofin sedan Descartes utgångspunkt i *Cogito ergo sum*. Detta kan förefalla lite egendomligt eftersom vi utgår ifrån att självmedvetande är en förutsättning för tänkandet, men man måste komma ihåg att Steiners tillvägagångssätt är fenomenologiskt, han utgår från en analys av tankeprocessen. För honom avslöjar denna analys att det primära inte är "jag tänker alltså är jag" såsom Descartes menade, utan den tänkande aktiviteten som föregriper denna sats. Detta innebär att medvetandet inte är utgångspunkten i kunskapsprocessen, utan den tänkande aktiviteten, *vilken föregår och möjliggör* självmedvetandet. Detta innebär vidare att, eftersom den tänkande aktiviteten är primär, att tänkandet varken är subjektivt eller objektivt. Tvärtom är det just den tänkande aktiviteten som är själva grunden till båda dessa kategorier, subjekt och objekt. Ty det är genom tänkandet, säger Steiner som vi "kan bestämma oss som subjekt och sätta oss i motsats till objekten. Därför får tänkandet aldrig uppfattas som en enbart subjektiv verksamhet. Tänkandet är bortom subjekt och objekt. Det bildar båda dessa begrepp på samma sätt som alla andra".

Tänkandet, och inte medvetandet, är alltså för Steiner den ursprungliga principen, "som existerar genom sig själv" och som därför kan vara utgångspunkten för förståelsen av världen. Samtidigt som Steiner är mån om att betona denna rangordning mellan tänkande och medvetande, är han lika mån att klargöra att tänkandets företräde endast är giltig utifrån förståelsens synpunkt. Steiner resonerar strikt fenomenologiskt och menar att visserligen, utifrån "världsskaparens synpunkt", måste tänkandet vara förankrat i ett medvetande, men ur filosofens synpunkt, vars uppgift är att förstå världen, är tänkandet primärt eftersom oavsett vilken princip, inklusive medvetande, som filosofen utgår ifrån, förutsätter denna princip tänkandets aktivitet.

Som vi skall se i nästa artikel kommer Steiner, utifrån denna uppfattning om tänkandet, att utveckla sin syn på kunskap som en ständig, gränslös, pågående verksamhet, där kunskap uppnås när människan i sitt tänkande förenar varseblivning och begrepp. Genom att poängtera vikten av föreningen mellan dessa två moment (varseblivning och begrepp), kommer vi att märka att Steiner, på samma sätt som Kant före honom, vill försöka ta avstånd från absolut idealism såväl som från naiv empirism. Det är av den anledningen som Steiner kallar sin filosofi för objektiv idealism. Idealism i den mening att människan i tänkandet onekligen hittar den ansatspunkt som hon behöver för att förstå världen och sig själv, samt "objektiv" i den meningen att endast tänkandet inte räcker för att ge tyngd åt människans kunskaper. Tänkandet måste förankras i iakttagelserna av världen utanför henne².

² Vi kommer ihåg att Kant kallade sin filosofi för transcendental idealism som likväl kan uppfattas som empirisk realism. Enligt vår mening kallar Steiner sin filosofi för objektiv idealism av samma anledning som Kant kallade sin för transcendental idealism: båda två inser nödvändigheten av ett filosofiskt betraktelsesätt som når bortom den gängse fruktlösa motsättningen mellan idealism och empirism.