

Debatten om Steiners erkjennelsesteori.

*Det som her er samlet i en kronologisk rekkefølge, er en debatt som gikk over 5 numre av tidsskriftet *Libra*, fra nr 1-2009 til nr 1-2010. Debatten dreier seg om sentrale spørsmål med utgangspunkt i Rudolf Steiners erkjennelsesteori. Parallelt med denne debatten pågikk det også en debatt mellom Arve Mathisen og Harald Haakstad i tidsskriftet *Antroposofi* i Norge, omkring samme tematikk. Disse innleggene er ikke tatt med her. Harald Haakstads innlegg i *Libra* nr 3/2009 og 1/2010 er derimot tatt med. TS*

LIBRA nr 1/2009

Trond Skaftnesmo

Veien til verden

Aktualiteten av Rudolf Steiners erkjennelsesteori

Er verden virkelig? Er det den virkelige verden vi opplever? Det er vi jo alle stort sett nødt til å regne med, sånn til hverdags. Når vi slår øynene opp om morgenen gjenfinner vi klær og møbler, hus og bil, ektefelle og barn og omsider også oss selv. Lutter virkelighet alt sammen. Begynner vi å miste grepet på virkeligheten, vil vi før eller siden bli tatt hånd om. Virkeligheten vil så å si innhente oss.

I det praktiske liv er vi alle naive realister, ikke bare av strategiske grunner, fordi det fungerer best slik, men rett og slett fordi vi tror på verdens virkelighet. Virkeligheten er for virkelig til at den seriøst kan betviles. Roseduft er riktignok en flyktig opplevelse, og vi kan argumentere vidløftig om den finnes i rosen, i nesen eller kanskje i hjernens luktelapp. Men at rosen er virkelig - og virkelig er *der*, rett foran nesen på meg - det betviler jeg ikke.

Ikke desto mindre har tvilen på virkeligheten, rettere sagt tvilen på våre muligheter til å erkjenne den, gått som en rød tråd gjennom de siste 400 årene av vår kulturhistorie. Helt siden Descartes erklærte sin tro på "den metodiske tvilen", har filosofi og vitenskap kjempet med dette spørsmålet. Og det står da også i sentrum for Rudolf Steiners erkjennelsesteori, spesielt slik den innledes i avhandlingen "Sannhet og vitenskap" (GA3).*

Ifølge Rudolf Steiner kan erkjennelsesteorien – uten dermed å måtte legge til grunn en naiv realisme – underbygge gyldigheten av denne vår sentrale livserfaring: At vi faktisk ikke er stengt ute fra virkeligheten. Selvsagt finnes det for oss alle en rekke hindringer og grenser for vår erkjennelse. Men ingen av disse hindringene har noen evighetskarakter. Så vel prinsipielt som historisk (evolusjonært) er de bevegelige og midlertidige.

* *Sannhet og vitenskap* er en omarbeidet utgave av Steiners filosofiske doktoravhandling fra 1891: *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst.*

Steiners oppgjør med Kant

”Sannhet og vitenskap” åpner monumentalt, på denne måten:

Samtidens filosofi lider av en usunn tro på Kant. Det foreliggende verk er ment som et bidrag til dens overvinnelse. En urett ville vi begå ved å forsøke å nedvurdere de udødelige fortjenester som denne mann har etterlatt seg i utviklingen av den tyske vitenskap. Men vi må endelig engang innse at vi ikke kan legge grunnen til en virkelig tilfredsstillende verdens- og livsanskuelse uten å gjøre skarp front overfor denne ånd.

Hva var ifølge Steiner Kants feiltrinn, som skulle kunne berettige en slik ”skarp front”? Og hva var hans ”udødelige fortjenester”? For å ta det siste først, har Steiner lik Kant innsett svakheten i den naive realismen. Verden strømmer ikke i bokstavelig forstand inn i våre sanser, slik at vi så å si bare passivt registrerer dens avtrykk i vår bevissthet. Steiner anerkjenner derfor første ledd i Kants ”kopernikanske revolusjon” i filosofien, dvs. at mennesket selv må oppfattes som *skaperen* av sin verdenserfaring. Allerede i sin *Erkjennelsesteori* (GA2, 1886) hadde han uttrykt dette klart:

Kant har fullført et stort skritt innenfor filosofien for så vidt som han har henvist mennesket til seg selv. Grunnlaget for sikkerheten i våre påstander skal søkes i det som er oss gitt ved våre åndelige ressurser, og ikke i sannheter som påtvinges oss utenfra. Vitenskapelig overbevisning kun ved egen hjelp, det er den kantianske filosofiens løsning.

Kant innser og begrunner at vi persiperer verden og forstår verden på en aktiv måte, ved hjelp av de ressurser som vi selv rår over. Og siden vi som mennesker i prinsippet er utstyrt med de samme åndelige ressurser (Kant kaller det ”anskuelsesformer” og ”forstandskategorier”), ser og forstår vi verden på samme måte. Vår erfaring av verden har derfor en *intersubjektiv* dvs. allmennmenneskelig form. Det er her Kant gjør sin skjebnesvangre feil: Fra å fastslå at subjektet er åstedet for og skaperen av erfaringen av verden, gjør han den feilslutningen at denne erfaringen heller ikke kan tilkjennes noe mer enn en subjektiv - mer presist *intersubjektiv* - status. Vi erfarer altså ikke verden slik den er *i og for seg*, kun verden slik den fortøner seg *for oss*.

Så er det altså likevel ikke den virkelige verden vi opplever? Det er denne konklusjonen Steiner gjør front mot. Jo, mener han: Vi lever i den virkelige verden og vi erfarer den virkelige verden. *Åstedet* for verdenserfaringen er riktignok i subjektet. Men *åstedet* er én sak, det objektive innholdet er en annen sak. Men hvordan kan det være mulig at det er den virkelige verden vi erfarer, gitt at vi har innsett menneskets rolle som den aktive skaperen av erfaringen? Dette er kun mulig dersom *tankene, begrepene regnes med til den objektive virkeligheten*.^{*} At de oppstår i oss, er prinsipielt ikke til hinder for dette. Allerede å persipere et objekt som *dette* objektet innebærer en begrepslig bestemmelse. Vi fatter altså ikke verden – hverken den sansbare eller den ideelle – uten ved hjelp av begreper. Ja, det er endog begrepene som forteller oss hva tingene er. Begrepene hører ikke mindre til tingene – til verden – enn iakttagelsene.

I en sluttnote til *Erkjennelsesteorien* (GA2), uttrykker Steiner det slik:

^{*} Dette innebærer selvsagt ikke at enhver idé eller forestilling må svare til en objektiv, ytre virkelighet. Muligheten for subjektive feilbegrepelser er en triviell erfaring. Men nettopp denne erfaringen forteller oss på den andre siden at begripelsen også kan gi oss tilgang til den objektive virkeligheten.

Tankene hører med til den sansbare virkeligheten. Det er bare slik at det som i det sanselige er tanke ikke fremtrer [for mennesket] i dette sansbare, men inne i mennesket. Men tanke og sansning er *en* væren. Idet mennesket iakttar noe med sine sanser, skiller det ut tanken fra virkeligheten; men denne tanken fremtrer bare på et annet sted: i sjelens indre. Adskillelsen av iakttagelse og tanke har slett ingen betydning for den objektive verden; den fremkommer kun fordi mennesket trer inn midt i tilværelsen. Derved oppstår for *mennesket* den illusjon at tanken og sanseiakttagelsen er en dualitet.

Med disse ordene har Steiner sammenfattet sin erkjennelsesteori som i et brennpunkt. Og det er nettopp i dette punktet han befri erkjennelsen fra det kantianske fangenskapet.

I et foredrag om ”Thomismen i samtiden” (1920) trekker Steiner linjene fra middelalderens universalistrid til Goethe og Kant. Her identifiserer han kantianismen som en videreføring av middelalderens nominalisme, og begrunner på en omfattende måte hva som skiller denne nominalismen fra en goetheanistisk realisme. Også her gjør Steiner et forsøk på å uttrykke et tanketungt filosofisk innhold med få ord. Vi har sakset ut noen av de sentrale avsnittene:

Hvordan oppsto hele nominalismens problem? Hvordan oppsto hele kantianismen? Ved at man har en iakttagelsesverden foran seg, man observerer den og gjennom sjelslivet bres idéverdenen over den. Nå har man for seg at denne idéverden avbilder de ytre iakttagelsene. Men idéverdenen er i det indre. Hva har denne idéverden, som befinner seg i vårt indre, å gjøre med det som er der ute? Dette spørsmålet kunne Kant ikke besvare på annet vis enn at han sa: Altså legger vi idéverdenen [våre ideelle kategorier] over på iakttagelsesverdenen; vi *gjør* sannheten.

Slik er saken ikke. Saken er den at om vi fordomsfritt betrakter iakttagelsen, så er den ikke noe ferdig. Den er i seg selv alltid noe ikke-avsluttet. Dette forsøkte jeg strengt å bevise i min bok ”Sannhet og vitenskap” og senere i min bok ”Frihetens filosofi”. [...] Idet vi som mennesker stiller oss inn i verden, *splitter* vi verdensinnholdet i iakttagelsen, som viser seg for oss utenfra, og idéverdenen, som fremtrer for oss i sjelens indre. Ved at *vi* er i verden splitter verden seg for oss i en iakttagelsesverden og en idéverden. Den som anser denne splittelsen for å være absolutt og helt enkelt sier: Der er verden, her er jeg – han kan overhodet ikke komme over fra sin idéverden til iakttagelsesverdenen. Men saken er den: Jeg betrakter iakttagelsesverdenen. Den er ingen steder ferdig i seg selv, det er over alt noe som mangler den. Og selv har jeg med hele min eksistens steget ut av den verden som også iakttagelsene tilhører. Så ser jeg inn i meg selv. Det jeg oppdager gjennom meg selv, det er nettopp det som mangler iakttagelsesverdenen. Jeg må gjennom min egen eksistens forene det som har blitt splittet i to ledd ved at jeget har trådt inn i verden. Jeg bearbeider virkeligheten. [...] *Jeg* arbeider meg i min kunnskapsopplevelse inn i virkeligheten. Jeg ville aldri ha kommet til en bevissthet om jeg ikke gjennom min iakttagelse hadde splittet idéverdenen fra den ytre iakttagelsesverden. Men jeg ville aldri ha funnet broen over til verden om jeg ikke atter forener det som jeg har avsondret, idéverdenen, med det som uten denne idéverden ikke er en fullstendig virkelighet.

[...] Nå er nominalismen løst, for nå legger vi på ingen måte over på den ytre iakttagelsen formelle kategorier, rom og tid, og ideer som skulle være blotte navn. Nå gir vi iakttagelsen tilbake - i kunnskapsakten - det vi har tatt ifra den. (Etter den svenske utgaven, 1946)

At vår erkjennelse har de to polene Steiner her spesifiserer som iakttagelse og begrep, kan neppe betviles. I all erkjennelse er det noe som *kommer til oss* og noe som vi selv *aktivt må skape*. Godtar vi ikke det første, at det er noe som kommer til oss uten vår aktive skapelse, så har vår erkjennelse overhodet intet med verden å gjøre. Da er all erkjennelse et subjektivt konstrukt; verden forsvinner. Godtar vi ikke det siste, at vi selv bringer noe skapende inn i erkjennelsen, må den være en automatisk prosess som hverken rommer muligheter for frihet eller individualisering; individualiteten forsvinner. Skal en menneskelig erkjennelse overhodet være mulig, må altså begge polene forutsettes.

Mathisens oppgjør med Steiner

I artikkelen *Art makes sense II* i det svenske tidsskriftet *Balder*, satte Arve Mathisen i 2003 i gang en ny debatt om antroposofiens vitenskapelighet. Debatten ble fulgt opp med flere artikler i *Libra* i 2004 og med et seminar om "Antroposofi og vitenskapelighet" i Fyresdal i 2005. Mathisen fordypet i 2006 sin kritikk av Steiners begrep om vitenskap og erkjennelse i en lengre artikkel på sin hjemmeside. Noe av denne kritikken gjentas også i 2008, i fellestidsskriftet "Mennesket i verden. Verden i mennesket". Vi skal i det følgende ta opp de viktigste punktene i hans kritikk, ikke minst fordi den fremtrer som sentral sett fra det postmodernistiske perspektivet som Mathisen refererer til.

Blant de fremste innvendingene Mathisen (2006) reiser mot Steiners erkjennelsesteori er nettopp dette at Steiner tar utgangspunkt i forutsetningene for at erkjennelse kan være mulig:

Det er berettiget å stille spørsmålet om hva som kan oppnås ved å spørre etter erkjennelsens forutsetninger slik Steiner her gjør. Et slikt spørsmål forutsetter at erkjennelse er mulig. Til dette kan man svare at naturligvis er erkjennelse mulig, men her gjelder argumentasjonen erkjennelsens sikkerhet. [...] Det vil ikke være tankemessig korrekt å benytte erkjennelsens betingelse som argument for erkjennelsens sikkerhet. Men det er nettopp det Steiner gjør når han i det neste skrittet i sin erkjennelsesteori bygger videre på dette. Da oppstår den paradoksale situasjon at for å løse erkjennelsens problem bruker Steiner erkjennelsens nødvendighet som argumentasjon.

Det Mathisen her kaller "erkjennelsens sikkerhet" gjelder rett og slett muligheten for erkjennelse av verden. Det er forutsetningene for en slik erkjennelse Steiner redegjør for. Og dette er slett ikke noen "paradoksal situasjon". Etter at disse forutsetningene er kartlagt står det jo enhver fritt å prøve å begrunne at disse forutsetningene faktisk ikke er oppfylt og at vi altså ikke har noen mulighet for å erkjenne verden, en argumentasjon som Mathisen da også slår inn på.

Det som kommer til oss uten vår aktive skapelse, kaller Steiner *iakttagelse*. Det er denne betegnelsen han bruker i sitatet ovenfor så vel som i sitt filosofiske hovedverk, Frihetens filosofi (GA4). I sine første erkjennelsesteoretiske skrifter brukte han betegnelsene *det umiddelbart gitte* (GA3) og *den rene erfaring* (GA2). De to siste betegnelsene er lett å misforstå i retning av at vi her skulle stå overfor et erfart "noe", som da også måtte være identifisert og slik begrepsmessig bestemt. Arve Mathisen leser Steiner på denne måten:

Det er forøvrig et berettiget spørsmål om en slik ren og tankefri erfaringstilstand overhode er mulig. [...] Man kan innvende at like lite som jern finnes i naturen i ren tilstand, like lite vil et voksent erkjennende menneske i utgangspunktet kunne erfare verden fri for tanker eller begreper. Så fort vi "ser" et hus eller oppfatter en farge som rød, har vi å gjøre med begrepsmessige bestemmelser der enkeltfenomener skilles ut av den helhetlige erfaringen. I det et fenomen er navngitt og står i relasjon til andre fenomener gjennom likheter og ulikheter har det foregått en tankemessig bestemmelse. Fra tidlig barndom har det skjedd en utvikling av erkjennelsen slik at de tankemessige og sansemessige komponentene fremstår som integrerte i et voksent menneskes erfaring av verden. (ibid)

Ja, enhver faktisk erfaring av verden må nettopp være en integrasjon av iakttagelse og begrep. Dette er da også et helt sentralt punkt i Steiners epistemologi. Uten begrepet bord, kan jeg ikke se bordet som bord. Men jeg kan heller ikke se bordet som bord uten at det er noe *som byr seg frem*

for mitt begrep ”bord”. Synålen byr seg ikke frem på denne måten. Men dette fremhever jo nettopp at disse ideelle kategoriene – iakttagelse (det gitte) og begrep – begge er nødvendige for erkjennelsen. Eller slik Steiner formulerer det i GA2:

... tenkning er *betraktning*. Det vil si at den retter blikket utad mot noe den står overfor. [...] Den ville se ut i det tomme, ut i intet, om det ikke kom noe og stilte seg overfor den.

Som Steiner viser er denne dualiteten av iakttagelse og begrep et resultat av at vi stiller oss tenkende overfor verden. Det er altså vi selv som ”splitter opp verden” på denne måten, og som i erkjennelsen må føye sammen det vi slik har splittet opp. Men dette betyr at ”det gitte” slett ikke er verdens sanne skikkelse. Tvert imot er ”det gitte” noe ufullstendig, nemlig verden frarøvet sitt begrepmessige (idémessige) innhold. Her skaper Mathisen forvirring ved stadig å bruke ”det gitte” som synonym for verdens fenomener, slik de er i sin sanne skikkelse. Som f.eks. i følgende sitater:

Det er med andre ord menneskets erkjennende virksomhet som skaper et skille mellom begrepene på den ene siden og den rene begrepsfrie erfaring på den andre siden. *Det gitte selv har ingen slik oppdeling.*

.....

I et sosialt nettverk av forskere skjer en utvikling som ikke kan forutsies og ikke streber mot en immanent og tilgjengelig sannhetsgrunn. Det anses ikke som mulig at enkelte av forskerne har ervervet *en umiddelbar tilgang til det gitte* og *derved* kan komme med *sikrede kunnskaper*, mens andre er uten denne tilgangen og må bevege seg i det uviste. (Mathisen, 2006. Mine uthevinger.)

Mathisen er slett ikke den første som har snublet i disse begrepene. Han henviser f.eks. til Dewey, som har snublet før ham:

Det gitte er, i følge Dewey, ikke gitt i ren forstand, men foreligger som erfaring innbefattende elementer av tidligere erkjennelsesvirksomhet utført av både av individet selv og av menneskefellesskapet. (ibid)

Men om denne erfaringen innbefatter slike elementer, kan jo først avdekkes ved tenkning. Det vi slik retter vår tankemessige virksomhet mot må følgelig (som objekt for en begrepmessig bestemmelse) ennå være begrepmessig ubestemt. ”Det gitte” er altså *det i den aktuelle erfaringen som møter vår egen tankemessige virksomhet*. At dette som møter vår tenkning så – i neste omgang – kan bestemmes som ”elementer av tidligere erkjennelsesvirksomhet” (eller som noe annet), anfekter ikke begrepet om ”det gitte”.

Helge Salemonsens (2000:164) karakteriserer forholdet mellom tenkning og iakttagelse på lignende vis, idet han sier:

Gjennom iakttagelsen viser verden seg for mennesket. Men den viser oss ikke sitt vesen. *Det* er grunnen til at vi tenker. Det er *tingenes vesen* vi savner og etterspør. Vi søker etter årsaker, sammenhenger, lovmessigheter. Vi spør *hva* noe er, *hvorfor* noe skjer eller *hvordan* noe henger sammen, osv. Iakttagelsen besvarer ingen spørsmål.

Herbert Witzenmann (1988:43) uttrykker det igjen på en lignende måte, idet han gjør oppmerksom på at det er tenkningen – begrepsdannelsen – som skaper sammenheng i iakttagelsenes kaos. Han sier:

Videre er den rene iakttagelsen stadig eksponert for vårt tankeblikk og som sådan også en stadig iakttagbar begivenhet. Den er det ennå uforbundne innenfor komplekset av det allerede forbundne.

Så langt som vår begrepsdannelse rekker, finnes det en sammenheng i vår erfaring av verden. Men er vi tilstrekkelig oppmerksomme, vil vi også merke at det alltid er noe der som ikke ”gir mening”, noe som ennå ikke ”henger sammen” innenfor dette verdensbildet. Det er de iakttagelser som ennå ikke er begrepsmessig bestemt. Vi kan slik bli oppmerksom på ”det gitte” som en mangel; ”det ennå ikke bestemte i erfaringen”. For så vidt som dette ennå ikke bestemte viser seg innenfor komplekset av det bestemte, fremtrer det ikke i ”rendyrket” form. Vi kan her godt trekke den sammenligningen som Mathisen gjør med jernet: I naturen støter vi (praktisk talt) alltid på jernet i forbindelse med andre grunnstoffer. I sin rene form må jernet fremstilles kunstig. Tilsvarende vil det ved enhver erfaring vi gjør i verden skje en sammenføyning av iakttagelse og begrep. Derfor må da også...

grensen mellom det gitte og det erkjente [...] trekkes opp kunstig. Men dette kan uten videre skje på et hvilket som helst utviklingstrinn når vi bare passer på å gjøre det riktige snitt mellom det som trer oss i møte uten tankemessig bestemmelse før erkjennelseakten, og det som føyes til det umiddelbart gitte i og med erkjennelsen. (GA3)

Med begrepet om ”det gitte” vil Steiner kort sagt rette vårt blikk mot *objektet for vår tankemessige bestemmelse*.

* * *

Nå kunne en mene at denne diskusjonen vel har mest interesse for filosofer, eller helst for filosofihistorikere. Har ikke dagens vitenskapsteori for lengst lagt den klassiske erkjennelsesteorien til side? Mathisen (2006) mener det: ”Ideen om å finne et sikkert grunnlag for erkjennelse er hos de aller fleste nåtidige vitenskapsfilosofer et uaktuelt og tilbakelagt tema.”

Vel, i så fall må vi spørre: Hvilket grunnlag for erkjennelsen er de aktuelle vitenskapsfilosofene da på utkikk etter, et usikkert? Mathisen anbefaler nettopp det, at vitenskapen bør finne seg et usikkert grunnlag å bygge på. Her er usikkerhet, mangler og feil ikke lenger et onde som alltid vil melde seg og som alltid må overvinnes; det er blitt en dyd som skal dyrkes:

Kort sagt kan svært mye av Steiners argumentasjon i Sannhet og vitenskap fremstå som et både relevant og verdifullt bidrag til en videre erkjennelsesteoretisk diskurs. Men forutsetningen for dette er, i tråd med argumentene i denne artikkelen, at det absolutte sannhetskravet og den absolutte renhet i tenkning og erfaring må oppgis. [...] Paradoksale og ufullkomne erkjennelser inviterer til videre utvikling og nyskaping. Nettopp ved at noe er mangelfullt eller feilaktig forstått vil det kunne tas opp og føres videre i en vitenskaplig undersøkelse. (ibid)

Postmodernismens dyrking av det usikre (som det siste sikre tilfluktsstedet!) er svanesangen for en 400 år lang forfallsprosess, som ble introdusert med Descartes' metodiske skeptisisme. Dette forfallet er, åndshistorisk sett, like nødvendig som nedbrytingen av organisk avfall er nødvendig for at noe nytt skal kunne gro opp. En må bare ikke forveksle komposten med det som spirer opp av den.

Den resignasjonen overfor de grunnleggende erkjennelsesteoretiske problemene som Mathisen her eksponerer, er meget utbredt, om enn ikke enerådende. Og denne resignasjonen har i stort som i smått sin opprinnelse i det kantianske fangenskapet. Når Kants transcendentale idealisme presenteres i en filosofihistorisk kontekst, fremstår den riktignok med et ærverdig støvlag. Men vi snakker ikke om en museumsgjenstand. Det som var filosofi (bare filosofi, som folk sier) på 1700-tallet, har nå inkarnert seg i vitenskapskulturen og dukker her opp igjen innenfor alle fagområder. Om Kants feiltrinn ikke lenger er noe "hett tema" innenfor filosofien (fordi det forlengst er slukt med snøre og agn), så er det blitt desto mer akutt innenfor vitenskapen.

Vi skal foreta en ekskursjon til to steder, der det gjelder om å ha med seg sitt eget lys. Først skal vi ta en tur ned til samfunnsvitenskapenes fundament; den vitenskapsteoretiske kjelleren. Deretter skal vi ta en utflukt til en naturvitenskapelig provins; det nevrologiske mørkeloftet.

Den statsvitenskapelige kjelleren

Ved Institutt for statsvitenskap (UiO) har det ifølge et oppslag i Klassekampen (4.11.2008) gjennom flere år vært en dyp ideologisk konflikt mellom to polære vitenskapssyn. Denne konflikten beskriver KK slik:

Ved instituttet har det særlig vært konflikter mellom to grupperinger: På den ene siden forskere som inntar en positivistisk holdning, og mener samfunnet skal studeres etter naturvitenskapelige premisser. På den andre siden konstruktivistiske orienterte forskere som framhever at vår fortolkning av verden er avhengig av forhåndskategorisering.

En representant for den første grupperingen, professor Raino Malnes, bekrefter i intervjuet sitt syn på at "samfunnsvitenskap og andre humanvitenskaper i bunn og grunn er maken til naturvitenskapene". Hans antagonist, professor Jeffrey Checkel, har omsider fått nok av "dette bakstreverske vitenskapssynet", som han mener alt for lenge har fått lov til å prege instituttets virksomhet. Han har derfor funnet seg en annen arbeidsplass. Vi skal her ikke påta oss oppgaven å skifte sol og vind mellom de to kamphanene. Derimot skal vi se på hvor Steiners erkjennelsesteori befinner seg i forhold til den skisserte polariteten.

Går vi til den ekstreme enden for hver av de to polaritetene, ramler vi ned i en dyp grøft, som erfaring viser at det kan være vanskelig å komme opp av. Til den ene siden kommer vi til en naiv empirisme eller positivisme, som tror objektiv kunnskap om verden kan oppnås ved å minimalisere "den subjektive faktoren" i erkjennelsen, dvs. mennesket. I en slik positivisme lever idealet om den distanserte observatøren, eller aller helst den eksakte maskinen som kun registrerer de kalde fakta. Siden forskeren jo bestemmer hva som skal observeres, hvilke maskiner som skal brukes og hvilke spørsmål som skal stilles, er han selvsagt ikke desto mindre dypt og "subjektivt" involvert i forskningsprosessen.

Når positivisten blir gjort oppmerksom på sin selvforglemmende naivitet, vil han fristes til å forskanse seg i et formalistisk vitenskapsbegrep som effektivt fjerner disse problemene. Når det

formalistiske vitenskapsbegrepet (som f.eks. å publisere i fagfelleverderte tidsskrifter) har etablert seg som selve definisjonen av vitenskapelighet, har man forlatt det erkjennelsesteoretiske feltet. Den forskeren som slår seg til ro med den formalistiske løsningen, avlastes dermed for den epistemologiske oppgaven. Forskaset under formalismens panser vil oppholdet nede i positivismens grøft kunne forlenges på ubestemt tid.

I den motsatte grøften finner vi en mangslungen forsamling av subjektivistiske konstruktivister og postmodernister. Også Kants erkjennelsesfilosofi er konstruktivistisk, skjønt han forsøker å karre seg opp av den subjektivistiske grøften ved understreke at erkjennelsen hviler på visse allmenne, intersubjektive kategorier. Men konstruktivismens demon – som forteller oss at det ikke er en *objektiv virkelighet* vi har med å gjøre – blir også Kants skjebne. I vår erkjennelse av ”verden” (sier demonen) bringer vi jo inn alle våre forhåndskategorier, enten disse nå regnes som allmenne og ahistoriske kategorier (Kant) eller som tidstypiske og kulturelle fordommer.* Altså er det vi ser og forstår kun en speiling av disse forutsetningene. Det er aldri ”verden selv” vi erkjenner; bare verden slik den fremtrer ”for oss”. Jo før vi skroter alle ”gamle drømmer” om en sikker og objektiv kunnskap, så desto bedre.

Ja, for postmodernistene blir slike ”gamle drømmer” nærmest å oppfatte som utslag av en totalitær ideologi. Arve Mathisen sier det nokså usminket:

Postmodernismens rasjonalitetskritikk har på den ene siden medført at totalitære eller dogmatiske tanke-systemer vanskelig kan tilkjennes noen gyldighet. For en steinerpedagog betyr dette at de forekomstene av hundre år gamle drømmer om sikker kunnskap som finnes i Steiners antroposofi må utsettes for en aktualisert kritikk. (Mathisen 2008)

Uttrykket ”drømmer om sikker kunnskap” gjelder Steiners utledning av vår mulighet for å erkjenne den objektive virkeligheten. Hvordan dette kan kobles sammen med ”totalitære eller dogmatiske tanke-systemer”, redegjør Mathisen ikke for. Men resonnementet bak er antakelig omtrent slik: *Å hevde at vi alle erfarer og erkjenner verden ”på vår egen måte” er demokratisk og anti-totalitært. Å hevde at det også er mulig å erkjenne ”verden slik den virkelig er”, er å hevde at en har tilgang til en overlegen erkjennelse, høyt hevet over oss vanlige dødelige. Å hevde at det finnes en slik eksklusiv erkjennelse av ”den virkelige verden” er totalitært, da det stempler min subjektive erkjennelse som mindreverdige.*

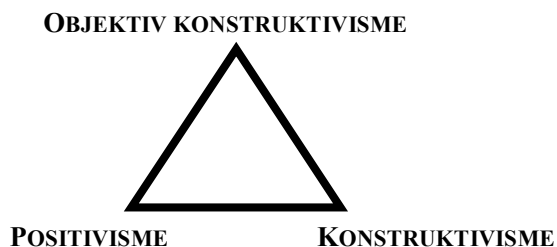
At det ligger et slikt resonnement bak, indikerer blant annet det allerede siterte utsagnet:

I et sosialt nettverk av forskere skjer en utvikling som ikke kan forutsies og ikke streber mot en immanent og tilgjengelig sannhetsgrunn. Det anses ikke som mulig at enkelte av forskerne har ervervet en umiddelbar tilgang til det gitte og derved kan komme med sikrede kunnskaper, mens andre er uten denne tilgangen og må bevege seg i det uvisse. (Mathisen 2006)

* At vi er i stand til å *erkjenne* disse fordommene, demonstrerer at de kan overskrides. Konstruktivismen inneholder slik medisinen for sin egen sykdom. Når det gjelder Kants kategorier, har historien vist at de ikke er ahistoriske, men utviklingsdyktige. Overgangen fra den newtonianske forståelsen av tid og rom til den relativistiske, er et eksempel på dette.

Men som allerede vist kan sikre kunnskaper ifølge Steiner nettopp ikke hentes fra det umiddelbart gitte. Siste setning i sitatet foran gjengir ikke Steiners posisjon, men innebærer en fordreining av denne som virker forvirrende og som dessuten insinuerer en falsk påstand om at Steiner påberopte seg en eksklusiv tilgang til erkjennelse. Det Steiner utleder er jo slett ikke en ”eksklusiv erkjennelse” i denne mening. Det han utleder er tvert imot erkjennelsens grunnkarakter overhodet, altså slik den i prinsippet har gyldighet for alle mennesker. I Steiners tilfelle er det heller ikke snakk om en naiv og dogmatisk positivisme. Som vist gir Steiner konstruktivismen rett i at vårt subjekt faktisk foretar en ”konstruksjon av verden”. Men han utelukker ikke derfor at verdens idéinnhold kan komme til syne i denne konstruksjonen eller begrepsdannelsen. At verden åpenbarer seg nettopp her (i vår bevissthet) og nettopp slik (som begrep) berører i seg selv ikke spørsmålet om objektivitet.

Relativt til antagonistene *positivisme* og *konstruktivisme*, danner Steiners posisjon slik en original syntese, snarere enn et ”midt i mellom”. Positivismens *objektivisme* mht. *erkjennelsesresultatet* forenes med konstruktivismens *subjektivisme* mht. *erkjennelsesprosessen*. Vi kunne for anledningen kalle denne syntesen en *objektiv konstruktivisme*:



Steiner innrømmer altså, som Kant, vårt subjektive ansvar for verdenserfaringen. Men han avviser ikke, som Kant, muligheten for at denne erfaringen av verden kan ha en objektiv karakter.

Nevrologiens mørkeloft

Immanuel Kant bar på en tung bær, som han hadde overtatt fra David Hume, som igjen hadde fått den fra René Descartes. Denne børen er vår felles skjebne, modernitetens skjebne: Dualismen, splittelsen mellom ånd og materie.

Descartes kunne ikke finne noen rimelig grunn til at vår indre bevissthetsverden, som for ham var en ”tenkende ting” (*res cogitans*) skulle ha noen real andel i den ytre verden, som var en rent ”utstrakt ting” (*res extensa*). Verden der ute kunne måles og veies; den var en verden av lutter *kvantiteter*. Bevisstheten var derimot uten mål og vekt; den var en verden av *kvaliteter*. Og alle kvaliteter som vi tilsynelatende erfarer i verden, er det bevisstheten som har ”lagt over den”. I seg selv er verden der ute fargeløs og stum, uten roseduft og gransus. Jo, vi kjenner igjen alt dette. Vi lærte det formodentlig på skolen, enten på eller mellom linjene. Den metodiske tvilen sitter i ryggmargen på oss alle; den har vært i førersetet fra Descartes til Kant til Crick.

Francis Crick var 1900-tallets mest feirede biolog. Han representerer så å si tidsånden innenfor sitt fag. Etter å ha ”løst livets gåte” (DNA-koden) sammen med sin makker James Watson, brukte han de siste 30 årene av sitt liv på det han mente var den siste store gåten i biologien, bevissthetens gåte. I boken *The Astonishing Hypothesis* (1995), flagget han sitt standpunkt med følgende berømte sats:

”Du”, dine gleder og dine sorger, dine erindringer og dine ambisjoner, din sans for personlig identitet og fri vilje er faktisk ikke noe annet enn adferden til en gedigen ansamling nerveceller og deres assosierte molekyler. Som Lewis Carrols Alice kunne ha sagt det: Du er ikke noe annet enn en pakke nevroner.

Men hvis ”jeg” ikke er noe annet enn en pakke med nevroner, hva er i så fall status for den ”verden” som jeg opplever, som mitt jeg opplever? Svaret på det skal vi straks få se.

Det kunne være fristende å møte Cricks bramfrie utsagn med en skuldertreknning. Men det ville være å undervurdere gjennomslagskraften i dette standpunktet. Saken er den at utsagnet slett ikke er ”offstream” innenfor nevrobiologien, det er tvert imot ”mainstream”. Ifølge nevrobiologien er verden slik vi erfarer den (og noen annen verden kjenner vi ikke!) konstruert av hjernens nevroner. Dette kalles *nevrokonstruktivisme*.^{*} Her følger noen smakebiter fra sentrale aktører innenfor den nevrobiologiske vitenskapskulturen:

Vår iakttagelsesverden virker så fullkommen, at vi ureflektert identifiserer den med den reale verden – uten å være oss bevisst hvor tvilsomme våre iakttagelser er (...) Vi befinner oss på sett og vis i et mørkerom, der vi ser et show som består av beregningsresultatene fra våre syns-, hørsels-, smaks- og luktnerver. Vi kan ikke komme ut av dette fangenskapet, kan ikke bane oss vei ut av nervene for å komme ut i den sanne virkeligheten (...) Hele dette showet synes oss imidlertid så overveldende lyst og differensiert, at det forekommer oss uvirkelig – ja, spøkelsesaktig – å ikke holde det for å være den reale utenverden. (Rainer Wolf, 1987)

.....

Vår iakttagelse er (...) en online-simulering av virkeligheten, som hjernen aktiverer så fort og umiddelbart at vi hele tiden holder den for å være ekte. (Werner Siefer, 2006)

.....

Vår tids begeistring for menneskets erobring av kunstige, virtuelle verdener overser at vi allerede befinner oss i en mentalt simulert Virtuell Realitet, et ”*Phenospace*” som er *biologisk* generert. (Thomas Metzinger, 1999)

....

Å konstatere at det er en hjernekonstruksjon, det jeg opplever som jegets verden, som min kropp og som rommet omkring meg, fører til det mye diskuterte spørsmålet: Hvordan kommer verden på nytt ut [av hjernen]? Svaret på dette er: Den kommer ikke ut. Den forlater slett ikke hjernen. Arbeidsrommet som jeg akkurat nå befinner meg i, kontorbordet og kaffekoppen foran meg blir jo bare oppfattet som ”ute” i forhold til min kropp og mitt jeg. Men begge disse er på samme måte konstruert. Det er bare slik at med konstruksjonen av min kropp danner det seg også et tvingende inntrykk av at denne kroppen er omgitt av en verden som den står midt inne i. Og endelig konstrueres (...) et jeg, *som har en følelse av å befinne seg i denne kroppen*. (Gerhard Roth, 2003)

Den tyske hjerneforskeren Gerhard Roth skiller for øvrig mellom *den virkelige hjernen* og *den reale hjernen*. Den virkelige hjernen er den hjernen vi erfarer og kan studere. Denne er altså selv

^{*} Som vi straks skal se ville *nevrosolipsisme* være en like presis betegnelse. Solipsismen hevder at enhver lever i sin egen verden, siden vi altså ikke har tilgang til noen felles, objektiv virkelighet, men kun den virkeligheten vi selv har konstruert.

en hjernekonstruksjon, for så vidt som den erfares. Den reale hjernen er den hjernen som produserer den virkelige hjernen. Men denne hjernen har vi ingen erfaringstilgang til.

Det har neppe unngått den oppmerksomme leseren at vi møter en gammel kjenning på dette mørkeloftet: Immanuel Kant. Riktignok ikke den reale Kant (Kant an sich). Men den virkelige Kant, dvs. hjernekonstruert Kant, spøkelset Kant – altså Kant für mich. Det bør ikke forbause oss at materialistiske monister og kantianske idealister til slutt havner i det samme fengslet, i den samme intersubjektive bevissthetsboblen. De har fulgt den samme røde tråden, som strekker seg tilbake til Descartes dualisme.

Hvordan disse tankene vil kunne prege seg inn i den medisinske praksis, må vi i denne omgang overlate til leserens fantasi. Men at de snart vil kunne angå vår praktiske hverdag, bør det ikke herske noen tvil om. I skolen har de lenge stått å lese mellom linjene. Nå finner vi dem uttrykt i klartekst. Her fra en biologilærebok for videregående (Hernes, 2003):

Når vi sier vi ser en grønn gressplen, betyr det at vi opplever noe i hjernen som vi har lært å kalle grønt. Hva andre mennesker opplever, kan vi ikke vite. Farger er alltid knyttet til opplevelser i hjernen. Når vi sier at ”lyset er grønt”, mener vi ikke at selve lysstrålen er grønn, men at vi får en ”grønn opplevelse” i hjernen når dette lyset treffer øyet.

Gressplenen er altså ikke grønn. Det grønne er i hjernen. Min hjerne. Hva som er i andres hjerner kan jeg ikke vite. Riktignok har ”grønne opplevelser” aldri blitt observert i hjernen, hverken i den grå eller den hvite hjernemassen, hverken hos meg eller hos noen andre. Men dette behøver vi jo ikke å la oss sjenere av. Empirien får skjøtte seg selv!

Utsagnet – ”hva andre menneske opplever, kan vi ikke vite” – er i all sin groteske gru et talende uttrykk for en kulturell autisme, der hvert enkelt menneske er innesperret i sin private boble. Når lærebokforfatteren kommer hjem og spør sin kone hva hun har opplevd i dag, har han imidlertid glemt det han nettopp førte i pennen. Livet er gjenstridig og lar seg ikke så lett omskape til en kosmisk Beckett-forestilling.

Speilnevronene

Nettopp som vi var i ferd med å innrede oss i vår private bevissthetsboble, fikk vi en kraftig invitasjon til å komme ut: Oppdagelsen av speilnevronene.

Kunnskapen om speilnevronene er drøyt 10 år gammel. De første oppdagelsene ble gjort i 1996 av italieneren Giacomo Rizzolatti og Vittorio Gallese. De studerte hvordan makake-opens hjerne fungerer ved planlegging av bevegelser. De fant først at spesifikke nevroner fyrte av ved spesifikke bevegelser. Når en ape strakk ut hånden etter en peanøtt, fyrte visse nevroner. Når den tygget nøtten, fyrte andre. En dag strakk en av forskerne ut hånden for å ta en peanøtt og gi til åpen. Da så de til sin forbauselse at apehjernen begynte å fyre av de samme nevronene som om åpen selv hadde strukket ut hånden for å ta nøtten.

Å utføre en handling, eller å se andre utføre en tilsvarende handling, utløste altså den samme aktiviteten i de aktuelle nevronene. Hos mennesker har man også kunnet påvise aktivitet i speilnevronene når forsøkspersonene blir konfrontert med ansiktsuttrykk eller utrop, som representerer angst, fryd, vemmelse osv. Hadde man endelig funnet det nevrologiske grunnlaget for empati? Hos makake-aper er speilnevroner påvist i hjernens premotoriske område, det området som knyttes til forberedelsen av intensjonale bevegelser. Hos mennesket finnes slike speilnevroner ikke bare der, men også i f.eks. språksenteret (Brocas felt).

Speilnevronene synes å være en viktig del av det nevrologiske grunnlaget for vår evne til å oppfange og speile andre menneskers sinnstilstand, det være seg følelser eller mer kognitive motiver og intensjoner. Autister strever nettopp med dette. Betyr det at deres speilnevroner fungerer annerledes? Dette ble undersøkt av den amerikansk-indiske nevrologen, Vilayanur Ramachandran:

Ved hjelp av EEG målte han de såkalte μ -rytme-hjerne-bølgene hos ti autistiske menn som på grunn av sykdommen manglet evnen til sette seg i andre menneskers sted. Det er tidligere påvist at aktiviteten i μ -rytme-hjernebølgene reduseres hos friske mennesker når speilnevronene blir aktivert. Da de ti autistene selv beveget hendene, gikk μ -rytme-aktiviteten ned, og dette indikerte som ventet at speilnevronene var i arbeid. Men da autistene så andre personer utføre den samme bevegelsen, avslørte den konstante mengden av μ -rytme-hjernebølger at deres speilnevroner var passive.

Ramachandran mener at autisme sannsynligvis er nært knyttet til en hjernefeil som har som resultat at speilnevronene ikke fungerer riktig. Hjerneforskere mener at funnet av speilnevronene bør føre til en ny menneskelig selvoppfattelse der kroppen spiller en viktigere og mer vesentlig rolle for vår utvikling enn hittil antatt. (Palmgren, 2005)

Denne forskningen har langt fra lært oss noe radikalt nytt om vårt empatiske potensial, som vi jo kjenner fra egen, førstehånds erfaring. Men ved å påvise et nevrologisk korrelat for denne evnen, har det som inntil nylig "bare var en erfaring" plutselig blitt hard vitenskap. Kanskje er det slike fenomener som trengs for at vi omsider skal begynne på hjemveien – veien til verden.

Hjemme i verden

Om vi tviler på at vi er hjemme i verden, er det kanskje lettere å begynne med kroppen. Den er utvilsomt en del av den materielle og objektive verden. Men samtidig er den altså *min kropp*; jeg fyller den opp like ut til fingerspissene – og vel så det. Psykiateren og filosofen Thomas Fuchs sier i boken *Leib - Raum - Person*:

Nettopp i den legemlig-sanselige opplevelsen består opprinnelig ingen motsetning mellom subjekt og objekt, derimot et deltakende verdens- og naturforhold. [...] Den sjelelige opplevelsen – våre fornemmelser, drifter, følelser, iakttagelser osv. – alt slikt lar seg ikke lokalisere til et bestemt sted i kroppen, heller ikke i hjernen. [- Altså ingen grønne opplevelser der!] Det er overhodet ikke bare noe i oss. Sjelelig er vi ved tingene og menneskene som vi iakttar. (Fuchs, 2000:20-21)

Som vi ser presenterer Fuchs oss her ikke for påstander som vi vanskelig kan sjekke. Han inviterer oss derimot til en elementær egeniakttagelse, og viser dermed til den fenomenologiske antropologien, slik den er utviklet av Maurice Merleau-Ponty med flere. Men dette er i prinsippet den samme veien som Rudolf Steiner slo inn på, skjønt han tok noen flere steg fremover enn

fenomenologer flest så langt har villet eller kunnet gjøre. I sitt innlegg på den internasjonale filosofikongressen i Bologna i 1911, utviklet han imidlertid en idé om ”jeget i omkretsen” som korresponderer helt med Fuchs’ fenomenologiske antropologi. Her finner vi også broen over til antroposofien som en spirituell monisme.

Steiner skildrer i dette foredraget kroppen (andre steder mer spesifikt hjernen) som et *speilingsapparat*. I kroppen speiles våre erfaringer i verden. Men Steiner presiserer at vi ved nøye iakttagelse kan erfare at vi er ved tingene der de erfares: Når jeg ser den grønne plenen, er dette langt fra en ”opplevelse i hjernen”. *Opplevelsen* er så å si aller minst der! En kan si det er en opplevelse i bevisstheten, men hvor er så den? Bedre uttrykt: Hvor er jeget, som opplever det grønne? Steiners svar – som en nøyaktig iakttagelse kan bekrefte – er at det er der hvor det grønne er, dvs. på gressmatten. (Gå ut og gjør dine egne erfaringer!) Samtidig speiler vi denne opplevelsen i vår kroppslige bevissthet, som forestilling:

Når jeg ser en farve, når jeg hører en tone, så erfarer jeg farven og tonen, ikke som en kroppslig hendelse, men jeg er med mitt selvbevisste jeg forbundet med farven, med tonen utenfor min kropp. Kroppen har som oppgave å virke som et *speil*. Var jeg bare i min vanlige bevissthet sjelelig forbundet med farven [uten dette speilet], ville jeg ikke kunne iaktta farven. Slik som jeg heller ikke kan se mitt eget ansikt, når jeg bare ser fremfor meg. Har jeg imidlertid et speil foran meg, iakttar jeg ansiktet som romlig legeme. Uten å stå foran speilet, *er* jeg kroppen, opplever jeg meg som kropp. Foran speilet iakttar jeg kroppen som speilbilde. Det samme gjelder for sanseiakttagelsen, skjønt en selvsagt må ta i betraktning det ufullstendige ved en slik sammenlikning.

Jeg lever med farven *utenfor* mitt legeme; ved kroppens aktivitet (øyne, nervesystem) blir farven til bevisst iakttagelse. Kroppen er ikke en produsent av iakttagelse, eller av det sjelelige overhodet, men et speilingsapparat for det som sjelelig-åndelig avspiller seg utenfor kroppen. (Steiner, 2007: 76)

Våger vi den hypotesen at vi er hjemme i verden, må vi ta utgangspunkt i den fenomenologiske empirien, verdens vitnesbyrd om seg selv. Da er gressplenen grønn. Naturen er begavet med kvaliteter; rødt og grønt, tordendrønn og vindsus, angen av nyslått gress. Men dersom det altså er naturens egne kvaliteter som kommer til syne i vår bevissthet, er ”verden der ute” ikke en ren ekternalitet, en ren ”res extensa”. Da må naturen ha del i en innvortes bevissthetsdimensjon, en ”res cogitans”.

I så fall – og kun i så fall – kan verden komme til syne som ideer, som tanker. Da er verden av ånd og mening. Da er vi hjemme i verden.

Kant versus Steiner

Kritikken mot Steiners erkjennelsesteori kan i stor grad forhåndsbeskrives ut fra de to ekstremene vi har karakterisert som positivisme og konstruktivism. Positivisten vil ikke anerkjenne ”den objektive verden” som ”subjektets konstruksjon”. Konstruktivisten vil ikke anerkjenne ”subjektets konstruksjon” som ”den objektive verden”. Mens positivismen (i sin mest naive variant) i stor grad ble gjendrevet i løpet av 1900-tallets siste del, er det i dag konstruktivismen (under ulike navn) som er i førersetet.

Som kantianer strever filosofen Helge Svare nettopp med å forstå hvordan subjektets konstruksjon kan gi oss tilgang til den objektive verden. I et foredrag i Forum Berle, våren 2006, sier han det slik:

...problemet angår nettopp tanken om at vår menneskelige tenkning gir oss innblikk i tingenes innerste vesen. Jeg er ikke i tvil om at Steiner selv opplevde det slik, eller rettere sagt, at han tolket opplevelsen sin på denne måten. Men det betyr ikke at han også argumenterer overbevisende for at det er slik. Det er også vanskelig å forene Steiners idé om at tenkningen er skapende, samtidig som den som et sanseorgan oppfatter verdens objektive struktur.

Svaret på dette er gitt i det foregående. Her skal bare kort føyes til følgende angående tenkningens skapende karakter: For moderne mennesker er det enkelt å innse at vi selv skaper våre begreper og ideer. Hvor skulle de ellers komme fra, om ikke fra oss selv? For Platon ville dette imidlertid vært en formastelig tanke. Tenkningen – ideene – er jo ikke noe privat, ville han si, men derimot noe objektivt som mennesket ”tar del i”. Vi opplever tankene sterkest fra deres subjektive side (mine tanker er mine tanker!) og må streve for å fatte deres objektive karakter. Og fremfor alt må vi streve med å fatte hvordan en subjektiv og skapende frembringelse kan munne ut i ”verdens objektive struktur”. Problemet løser seg først idet vi oppdager at enhver erkjennelse av verden nødvendigvis er et unikt og individualisert utsnitt av verden. Vi kan aldri se *hele verden* med ett blikk, men må nøye oss med å se det utsnittet av verden som vår posisjon, vårt perspektiv tillater oss å se. Og nøyaktig der vi står (på et aktuelt sted, til en aktuell tid), er det ingen andre som står. Det betyr at vårt blikk er unikt, individualisert og skapende nytt: Nøyaktig slik – fra denne posisjonen og med disse øynene – er verden ikke før blitt sett. Men det jeg her og nå ser et unikt utsnitt av, er like fullt den virkelige verden.

Dette er da også svaret på Arve Mathisens anklage om et ”totalitært tankesett”: Det er slett ikke fra Steiners side ment at han eller noen annen dødelig skulle kunne besitte en altomfattende innsikt i all virkelighets innerste vesen. Vår perspektiviske måte å erfare verden på, er imidlertid ikke til hinder for at det er verden vi faktisk erfarer.

Svare mener videre at Steiner har misforstått Kants begrep om ”Das Ding an sich”. For denne tingen, sier Svare, er slett ingen ting:

Når det gjelder skillet som Kant trekker mellom tingene slik vi kjenner dem, og tingene slik de er i seg selv, er det verdt å merke seg at det ikke er et skille mellom *to forskjellige slags ting*. [...]

Kant er hyppig blitt kritisert for å ha innført begrepet om *Das Ding an Sich* i sin filosofi, også av andre enn Steiner. Man har ment at han her henfaller til en utdatert metafysikk, og videre at begrepet er overflødig, fordi det får oss til å rette oppmerksomheten mot noe som i følge begrepet selv ikke *kan* erkjennes. Men kritikken treffer ikke. Kants underliggende budskap når han innfører begrepet *Das Ding an sich*, er ikke at vi skal engasjere oss i spekulasjoner rundt hva *Das Ding an sich* nærmere bestemt kan tenkes å være. Det er det motsatte som gjelder: Begrepet markerer en grense mellom det vi kan vite noe om, og det vi på grunn av begrensningene i våre erkjennelsesevner ikke kan vite noe om. Det som ligger på ”vår side” av denne grensen, utgjøres av den virkelighet våre sanser åpner for oss. På den andre siden av grensen kan vi også tenke oss at det finnes ”noe”, men dette ”noe” vil for alltid ligge hinsides rekkevidden av vår erkjennelse. (ibid)

Her roter Svare det fryktelig til, skjønt ikke verre enn Kant gjorde det for over 200 år siden. Først er ”tingen i seg selv” slett ingen ting, bare en grense mot det store intet. Så er den likevel ”noe”, men altså noe som vi ikke kan vite noe om.

Begge alternativer er like dårlige. En ahistorisk og absolutt erkjennelsesgrense har hverken Kant eller noen andre lyktes med å begrunne. Inntil så har skjedd har vi all grunn til å stole på vår historiske erfaring, som sier oss at de erkjennelsesgrenser som finnes er tids- og kulturtypiske. Dessuten er de selvsagt også individuelle. Og de er grenser som kan og skal brytes. Dette kalles *bevissthetsutvikling*, et begrep som var ukjent for Kant, men som Svare ikke har noen unnskyldning for ikke å kjenne til.

”Tingen i seg selv” er, som betegnelsen klart viser, begrepet for tingens essensielle karakter eller vesen. Ifølge Kant er vi evig avskåret fra å erkjenne verdens vesen. Når vi forfølger denne tanken til veis ende, havner vi som vist i det solipsistiske fangehullet. Den motsatte muligheten, at vår erkjennelse er i stand til å nå frem til verdens sanne skikkelse ved en skapende frembringelse, var den sentrale oppdagelsen i Steiners epistemologi. Dens aktualitet demonstreres ved nominalismens krise i vitenskapen.

Ifølge Kant / Svare har vi imidlertid

...på den ene siden verden slik den fremtrer for oss [...] de aspekter ved det vi erfarer som vi har tilgang til gjennom våre sanser, bearbeidet eller strukturert gjennom våre begreper. På den andre siden har vi tingene slik de er i seg selv...

Og mellom de to sidene er det en erkjennelsesgrense som ikke kan overskrides i dag, ikke i morgen og heller ikke i overmorgen. Aldri så lenge jorden består kan denne grensen overskrides. Svare kan like lite som Kant garantere for at vi ikke skulle kunne endre våre persepsjonsevner (for eksempel våre sanser) en gang i fremtiden. Men det ville ikke endre noe på situasjonen. Ifølge Svare ville vi nemlig uansett måtte falle ned på ”...den samme konklusjon som nå, nemlig at vår erkjennelse var begrenset, bare at den nå var det på en annen måte”.

I vektskålen legger nå Kant / Svare, som det tyngste argumentet, appellen til vår ydmykhet: Vi er begrensede vesener med begrensede evner osv. Virker ikke dette rimelig? Må vi ikke gi Kant / Svare rett i at vi ikke er Gud? Riktignok var det en som en gang sa: *Dere er alle guder!* – men det begynner å bli lenge siden nå.

Det er ikke noe vakkert syn å se selvopphøyelsen maskere seg som ydmykhet. Men selvopphøyelse er det hvis jeg foruten å erkjenne mine egne begrensninger (noe som er en dyd) samtidig også ønsker å fastslå alle andre menneskers begrensninger, for all tid og evighet. Da er man nesten litt som Gud.

Det er en meget stor forskjell mellom å begrense seg til å si: *Dette vet jeg ikke noe om!* Og å tilføye: *Og heller ingen andre vet noe om det, eller har noensinne visst noe om det, eller vil noensinne få vite noe om det.* Mens det første er en ydmyk selverkjennelse, uttrykker det siste alt

annet enn en ydmyk holdning. Ja, vi skal være ydmyke i forhold til det vi ikke vet. Og vi skal ikke være mindre ydmyke i forhold til hva andre kunne tenkes å vite om det vi ikke vet.

Men har da ikke Kant tross alt ett poeng når han fremhever at vi er ”endelige vesener”? Og vil vi ikke være det (dvs. ikke være Gud!) så lenge jorden består? Ganske visst så. Men igjen må vi minne om at hverken Steiner eller noen andre (som jeg vet om) noensinne har påstått at vi behøver å være uendelige vesener for å erkjenne virkeligheten. Enkelt sagt: Vi behøver ikke å erkjenne *all* virkelighet for å erkjenne *noe* virkelig. Og det er der spørsmålet om å erkjenne eller ikke erkjenne faktisk står: Har vi tilgang til virkelighetens vesen eller har vi det ikke? Er det ”treet i seg selv” jeg ser utenfor vinduet, eller ser jeg bare ”treet for meg”? En ørliten refleksjon leder oss på rett spor: Ved en begrepsfattig, dvs. (tilnærmet) rent sansemessig observasjon, ser jeg – fra her jeg sitter – bare den siden av treet som vender mot meg. Jeg ser en krum overflate. Men jeg oppfatter ikke treet som en kulisser, noe min sansemessige oppfattelse kunne forlede meg til. Jeg oppfatter treet som et romlegeme. Hvordan kommer det i stand? Ikke ved et supersyn, som tillater meg å se treet fra den andre siden. Nei, det følger av at jeg ”fullstendiggjør treet” i min begripelse av det: Begrepet føyer til det som mangler.

* * *

Forfølger vi den subjektivistiske konstruktivismen til veis ende, for eksempel slik den har preget seg inn i nevrobiologien, havner vi som vist i en absurd, solipsistisk posisjon. All erfart virkelighet – jeget, så vel som verden – er da en hjernekonstruksjon der hjernen (som erfart fenomen) vel å merke også må oppfattes som konstruert. Det sier seg selv at denne posisjonen er filosofisk uholdbar.* At hverken Svare eller Mathisen ser dette problemet kan skyldes at de ikke har befattet seg med kantianismen (konstruktivismen) som anvendt vitenskap, f.eks. slik den har manifestert seg innenfor nevrobiologen. Men filosofien kan ikke beskyttes mot sine egne konsekvenser. Evner den ikke å stå seg mot disse, må vi la den falle.

Litteratur

- Crick, F. 1995: *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*. Touchstone Books London.
- Fuchs, Th. 2000: *Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Cotta. Stuttgart.
- Hernes, K. & Skarning, K. E. 2003: *ToBi. Biologi VK1*. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo.
- Klassekampen, 4-11-2008: *Kritiserer UiO-fagmiljø*.
- Mathisen, A. 2006: *Erkjennelsens usikkerhet. En kritisk vurdering av Rudolf Steiners Sannhet og vitenskap, og et bidrag til debatten om antroposofiens vitenskapelighet*.
http://www.arvema.com/tekster/Steiner_sannhet-vitenskap.pdf
- Mathisen, A. 2008: Postmodernitet og kunnskapssamfunn - hva med Steinerskolen? Artikkel i *Libra* 3/2008. (Fellesnummer med **Error! Contact not defined.**, Herba mv.: *Mennesket i verden. Verden i mennesket.*)
- Metzinger, Thomas (1999): *Subjekt und Selbstmodell*. 2. Aufl. Mentis, Paderborn.
- Palmgren, G. 2005: Vi er de fødte tankelesere. *Illustrert Vitenskap*. Nr. 11/2005 s. 36-37

* Det uholdbare her er selvsagt den radikale subjektivismen (solipsismen) som en slik hjernekonstruksjon impliserer, og som ikke må forveksles med den objektive konstruksjonen – begrepsdannelsen – som Steiner henviser til.

- Roth, Gerhard (2003): *Aus Sicht des Gehirns*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Salemonsens, H. 2000: Rudolf Steiners erkjennelsesteori i lys av tradisjonen fra Platon og Aristoteles. I boken: *Fascinasjon og Forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra*. Schiøtz, C. & Waage, P. N. (red.) Pax forlag.
- Siefer, Werner & Weber, C. (2006): *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*. Campus. Frankfurt/M.
- Steiner, R. 1946: *Thomas' av Aquino Filosofi*. Antroposofiska Bokförlaget. Stockholm.
- Steiner, R. 1979: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach. GA2. Første opplag, Berlin 1886.
- Steiner, R. 1954: *Sannhet og Videnskap*. Aschehoug forlag. Oslo. GA3. Første opplag, Wien 1892.
- Steiner, R. 2007: *Das gespiegelte Ich. Der Bologna-Vortrag – die philosophischen Grundlagen der Anthroposophie*. Rudolf Steiner Verlag. Dornach.
- Svare, H. 2008: *Steiner og Kant*. Foredrag i Forum Berle 9.2.2006.
http://www.forumberle.no/artikler/a_kant.html
- Witzenmann, H. 1988: *Die Philosophie der Freiheit als Grundlage künstlerischen Schaffens*. Spicker-Verlag Dornach.
- Wolf, Rainer (1987): Der biologische Sinn der Sinnestäuschung. Experimente und Gedanken zur Funktion unseres "ratiomorphen Apparates". *Biologie in unserer Zeit* 17:33-49.

Jeg må ofte tenke på en samtale som jeg for lang tid siden hadde med en tenker [Eduard von Hartmann] som jeg setter meget høyt, men hvis erkjennelsesteoretiske anskuelser jeg slett ikke kunne være enig i. Jeg gjorde gjeldende at anskuelsen om den menneskelige forestillings subjektive vesen tross alt er en erkjennelsemessig påstand og ikke kan hevdes a priori. Han svarte at man jo bare behøver å holde seg til definisjonen av ordet 'forestilling', som sier at 'forestilling' bare finnes i sjelen. Men da alt som er virkelig bare er gitt gjennom forestillingene, så har man i erkjennelsesprosessen nettopp ikke å gjøre med noen virkelighet, men bare forestillingen om en sådan. – En forutfattet mening hadde hos denne virkelig skarpsindige tenkeren fortettet seg til en definisjon, slik at det for ham stod helt uimotsigelig fast: Det som jeg griper i min forestilling, går alltid bare til grensen av tingen i og for seg, det kan altså bare være subjektivt. Denne tankevanen har i tidens løp satt seg så fast, at alle de erkjennelsesteoretikere som berømmer seg av å forstå Kant, anser enhver for et innskrenket menneske som ikke kan medgi at deres definisjon av forestillingen og av det iakttattes subjektive natur er riktig. [...]

Jeg vil foreta en enkel sammenligning. Tenk dere at dere har et signet; på det står navnet Müller. Nå presser dere signetet inn i segllakken og tar det bort. Ikke sant, dere er vel enig i at hvis dette signetet består av f.eks. messing, så vil ikke noe av messingen gå over i segllakken. Dersom denne segllakken hadde erkjennelser i Kants betydning, så ville den si: 'Jeg består helt og holdent av lakk, ikke noe messing kommer inn i meg, altså finnes det ingen forbindelse som gjør at jeg kan vite noe om naturen av det som trer meg i møte.' Men da har man helt glemt at det som saken dreier seg om, nemlig navnet Müller, finnes helt objektivt som avtrykk i segllakken, uten at noe av messingen er gått over i den. Så lenge man tenker materialistisk og tror at det må flyte materie over fra det ene til det andre for å skape forbindelse, så vil man også teoretisk hevde: 'Jeg er segllakk, og det andre er messing i og for seg, og da ikke noe av 'messingen i og for seg' kan komme inn i meg, kan heller ikke navnet Müller være annet enn et tegn. Men tingen i og for seg, som var inne i signetet som har satt et avtrykk i meg slik at jeg kan lese det: den forblir evig ukjent for meg.' Der ser dere den sluttformel man benytter seg av. Spinner man videre på denne sammenligningen, da får man følgende resultat: 'Mennesket er helt og holdent segllakk (forestilling), tingen i og for seg helt og holdent signet (det som befinner seg utenfor forestillingen). Fordi jeg nå som segllakk (den som forestiller seg noe) bare kan komme fremt til signetets grense (tingen i og for seg) så forblir jeg i meg selv, ikke noe av tingen i og for seg kommer over i meg.' Så lenge man overfører materialismen på erkjennelsesteorien, vil man ikke finne ut hva det kommer an på.

Prinsipielt gjelder: Vi kommer ikke ut over vår forestilling, men det som kommer over til oss fra virkeligheten, må betegnes som åndelig; det er ikke nødvendig at det flyter materielle atomer over til oss. Ikke noe materielt kommer inn i subjektet – men likevel kommer det åndelige over i subjektet, likeså så sikkert som navnet Müller preges inn i segllakken. Dette er det en sunn erkjennelsesteoretisk forskning må ta utgangspunkt i, da vil man se i hvor høy grad vår tids materialisme ubemerket har fått innpass selv i de erkjennelsesteoretiske begrepene. En fordomsfri betraktning av sakens stilling kan ikke gi annet resultat enn at Kant bare kunne forestille seg 'tingen i og for seg' materielt, hvor grotesk en slik påstand enn må ta seg ut ved første blick.

Rudolf Steiner: "Filosofi og antroposofi" (1908), i: Philosophie und Anthroposophie (GA 35).

”Har vi tilgang til virkelighetens vesen?”

Erkjennelsesteoretiske utfordringer*

Et svar til Trond Skaftnesmo

av Arve Mathisen

I artikkelen *Veien til verden – Aktualiteten av Rudolf Steiners erkjennelsesteori*, Libra 1/2009, spør Trond Skaftnesmo innledningsvis ”Er verden virkelig? Er det den virkelige verden vi opplever?” Begrepet ’virkelighet’ utgjør videre, så vidt jeg kan se, en rød tråd gjennom hele denne teksten. På ulike måter argumenterer Skaftnesmo for at Rudolf Steiners erkjennelsesteori nettopp gir en ”tilgang til virkelighetens vesen”. Skaftnesmo aksepterer ikke det han betegner som ”resignasjonen overfor de grunnleggende erkjennelsesteoretiske problemene”, og artikkelen gir inntrykk av at han anser Steiners erkjennelsesteori som en gyldig løsning på de store utfordringene som ligger implisitt i tanken om en erkjennelse av virkeligheten.

Flere steder i teksten referer Skaftnesmo til min artikkel *Erkjennelsens usikkerhet*[†] hvor jeg har pekt på enkelte vanskeligheter ved Steiners erkjennelsesteori. Jeg vil anbefale den interesserte leser å se nærmere på denne artikkelen som også har dannet utgangspunktet for et innlegg av Harald Haakstad i *Antroposofi i Norge*, 1/2009[‡].

Etter invitasjon fra det svenske tidsskriftet Balder skrev jeg i 2004 artikkelen *Art makes sense II*, hvor jeg blant annet tok opp problemer knyttet til antroposofiens vitenskapelighet. Artikkelen skapte debatt, og flere av motinnleggene påpekte at det ikke var tatt tilstrekkelig hensyn til Rudolf Steiners erkjennelsesteoretiske skrifter. Intensjonen med *Erkjennelsens usikkerhet* var derfor å undersøke Steiners forståelse av erkjennelsen slik den kommer til uttrykk i boken *Sannhet og vitenskap*[§]. Teksten ble skrevet til et studiearbeid om antroposofi og vitenskaplighet i etterkant av debatten. *Erkjennelsens usikkerhet* inneholder kort fortalt mange av de spørsmål og problemstillinger som dukket opp for meg ved lesningen av Steiners *Sannhet og vitenskap*. Etter mange års studium av Steiners filosofiske skrifter, hvor jeg hadde hatt fokus på å ’forstå’ Steiner så godt som mulig, leste jeg denne gangen boken på en ny måte: Er det noe som mangler eller er uklart i Steiners fremstilling? Er argumentasjonen tilstrekkelig for å begrunne de fremsatte påstandene? Hva med tilknytningen til ideer i Steiners samtid? Isteden for å se på Steiners tekst som et mer kontekstfritt bidrag, ble jeg sterkere opptatt av de idéhistoriske rammene rundt hans verk. Fant det noe i datidens tenkning som det var naturlig for Steiner å knytte an til, men som ikke lenger utgjør et så selvsagt idémessig utgangspunkt? Disse spørsmålene og denne lese måten førte til at jeg ble oppmerksom på andre kvaliteter ved Steiners tekst enn tidligere.

* Denne teksten er delvis bygget på et innlegg i *Antroposofi i Norge* nr. 2/2009 hvor jeg svarer Harald Haakstad på hans kritikk av min artikkel *Erkjennelsens usikkerhet*. Enkelte deler av teksten er identisk med svaret til Haakstad.

† Mathisen, Arve (2009): *Erkjennelsens usikkerhet - En kritisk vurdering av Rudolf Steiners 'Sannhet og vitenskap', og et bidrag til debatten om antroposofiens vitenskapelighet*. Meddelelser til lærerne nr 1/2009, Forbundet Steinerskolene i Norge.

Teksten kan lastes ned fra www.arvema.com.

‡ Haakstad, Harald (2009). Sannhet og vitenskap – eller «hundre år gamle drømmer»? *Antroposofi i Norge*, 1/2009.

§ Steiner, Rudolf (1980). *Wahrheit und Wissenschaft (GA 3)*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag. Sitater er oversatt til norsk av AM. I det følgende refereres det til boken som GA3.

Hva om enkelte av Steiners ideer i ettertid viser seg å være uholdbare eller mangelfulle? La oss eksempelvis anta at det ligger noe i mine kritiske spørsmål og innvendinger mot Steiners argumentasjon i *Sannhet og vitenskap*. Etter mitt skjønn vil en innsikt i dette være av stor betydning for folk som er opptatt av antroposofi. I forrige utgave av *Antroposofi i Norge* finner jeg, i tillegg til Haakstads innlegg, to eksempler på at Steiners erkjennelsesteori ansees som filosofisk uproblematisk*. Etter mitt skjønn representerer Skaftnesmo en liknende 'ukritisk' akseptasjon av grunntankene hos Steiner. Jeg mener det er nødvendig å ta opp Steiners erkjennelsesteori på detaljnivå og undersøke holdbarheten av dens utsagn. For en nåtidig filosofisk skolert person vil eksempelvis ideen om en erkjennelsesteori bygget på en forutsetningsløs begynnelse i 'det umiddelbart gitte' trolig vekke undring. Har ikke det forrige århundrets filosofi tatt et grundig oppgjør med hva Wilfrid Sellars† betegnet som "the myth of the given"? Selv om Sellars' kritikk av 'myten om det gitte' ikke nødvendigvis rammer Steiners måte å bruke 'det gitte' på i sin filosofi, er det likevel lite troverdig å anse dette 'gitte' for å være et uproblematisk innslag hos Steiner. Store deler av Skaftnesmos innvendinger mot min artikkel er nettopp knyttet til forståelsen av 'det gitte'.

Hva vil det si å ha "tilgang til virkelighetens vesen"?

Skaftnesmo skriver i liten grad om erkjennelsens utfordringer med å oppnå sann eller sikker kunnskap. Hans hovedanliggende virker å være om menneskets erkjennelse har tilgang til virkeligheten eller ikke. Et første spørsmål til Skaftnesmos argumentasjon vil følgelig være: Hva menes med virkelighet her? Skaftnesmo tar ikke selve begrepet opp til drøftelse. I stor grad brukes Kants erkjennelseskritiske 'Ding-an-sich' som motsetning til den virkelighetserfaringen Skaftnesmo tilstreber. Kant fremhevet at mennesket gjennom sine begrensede erkjennelsesevner ikke kan ha dekkende kunnskap om verden slik den er *i og for seg*, men kun om verden slik den *fremtrer* for mennesket. Slik beskriver Skaftnesmo et vesentlig aspekt av Steiners uenighet med Kant:

Så er det altså likevel ikke den virkelige verden vi opplever? Det er denne konklusjonen Steiner gjør front mot. Jo, mener han, vi lever i den virkelige verden, og vi erfarer den virkelige verden. *Åstedet* for verdenserfaringen er riktignok i subjektet. Men *åstedet* er én sak, det objektive innholdet er en annen sak. Men hvordan kan det være mulig at det er den virkelige verden vi erfarer, gitt menneskets rolle som den aktive skaperen av erfaringen? Dette er kun mulig dersom *tankene, begrepene regnes med til den objektive virkeligheten* (s. 6).

Nå bruker ikke Steiner i *Frihetens filosofi* eller *Sannhet og vitenskap* betegnelsen 'den objektive virkeligheten' om sammenhengen mellom erfaring og begrep, men omtaler gjentatte ganger, særskilt i *Frihetens filosofi*,‡ den erkjente helhet av begrep og iakttagelse som 'den fulle virkeligheten'. Virkeligheten slik den eksisterer uavhengig av erkjennelsen benevner Steiner på den andre siden som 'den totale virkeligheten'. Slik utkrystalliseres to hovedbetydninger av ordet virkelighet hos Steiner. Nå er jo slike begrepsformuleringer av liten verdi for selve argumentasjonskraften i en filosofi. Det avgjørende er naturligvis hva som legges i disse begrepene, og hvordan de inngår i en redegjørelse. En presisering av begrepet virkelighet vil således være avgjørende for forståelsen av Skaftnesmos utsagn, så vel som for viktige aspekter av Steiners erkjennelsesteori.

* Nr. 1, 2009, s. 48 og 57.

† Sellars, Wilfrid (1963): *Science, Perception and Reality*. New York: Humanities Press.

‡ Steiner, Rudolf (1978). *Die Philosophie der Freiheit* (GA4). Dornach: Rudolf Steiner Verlag. Sitater er oversatt til norsk av AM. I det følgende refereres det til boken som GA4.

Med begrepet ”den totale virkeligheten^{*}” eller ”den enhetlige virkeligheten[†]” omtaler Steiner virkeligheten som det utgangspunktet erkjennelsen retter seg mot, eller formidler. Eksempelvis skriver Steiner:

Dog erkjente man ikke at tenkningen samtidig omfattet både det subjektive og det objektive, og at i sammenføringen av iakttakelsen med begrepet blir den totale virkeligheten formidlet[‡].

Her er det snakk om en formidling av virkeligheten og ikke en skaperakt der virkelighet oppstår. Langt oftere forekommer imidlertid i *Frihetens filosofi* den andre bruken av virkelighetsbegrepet, ”den fulle virkeligheten[§]”. I kapittel 6 skriver Steiner:

En gjenstands fulle virkelighet fremstår for oss i observasjonsøyeblikket ut fra sammenhengen mellom begrep og iakttakelse^{**}.

’Den fulle virkeligheten’ betegner følgelig den sammenheng som oppstår når erkjennelsen føyer iakttakelse og begrep sammen. Den ’fulle virkeligheten’ skiller seg fra den ’totale virkeligheten’ ved at den i følge Steiner er skapende frembrakt av menneskets erkjennelse. Selve ordet virkelighet brukes altså av Steiner både om noe som er gitt og om noe som er skapt.

Skaftnesmo peker på en liknende dobbelthet av gitt/skapt når et begrep skal knyttes til en iakttakelse. Han fremhever at den ene delen, iakttakelsen, ”kommer til oss”, mens begrepet er noe ”vi selv aktivt må skape”. ’Den fulle virkeligheten’ bygges således opp av noe som er gitt og som kommer mennesket i møte utenfra og av noe som mennesket selv skaper. Dette fører Skaftnesmo videre til å peke på at Steiners erkjennelsesteori danner en ”original syntese” mellom positivisme og konstruktivismen. Mens positivisten vil hevde at erkjennelsen dreier seg om gjengivelse av en ytre målbar virkelighet, argumenterer konstruktivisten for at erkjennelsen er et kunstprodukt som mennesket skaper uten tilgang til noen egentlig virkelighet eller ’ting i seg’. Hos Steiner er begge disse aspektene forenet i ideen om at menneskets erkjennelse gjensker en sammenheng mellom begrep og iakttakelse som var tilstede også før erkjennelsen satt inn. Steiner forklarer dette ved at vår ”åndelige organisasjon” fungerer slik at ”virkelighetens ting tilflyter oss fra to sider”, fra iakttakelsen og fra tenkningen^{††}. Skillet mellom disse to oppstår i følge Steiner når et menneske stiller seg erkjennende overfor tingene. Sammenhengen mellom begrep og iakttakelse er forstått som intakt og hel før et menneske begynner sin erkjennende virksomhet. Dette er ’den totale virkeligheten’. Ved å gjenskape denne sammenhengen oppstår det Steiner betegner som ”den fulle virkeligheten”. I forordet til *Sannhet og vitenskap* uttrykkes Steiners syn på dette forholdet klart:

Erkjennelsens oppgave er ikke å gjenta noe som allerede annensteds er tilstede i begrepsform, men i stedet å skape et helt nytt område, som sammen med den sanselig gitte verden, først gir den fulle virkeligheten^{‡‡}.

Slik jeg forstår Steiners erkjennelsesteori ligger dens egenart og mest sentrale utsagn i hvordan disse to typene virkelighet relateres til hverandre. Erkjennelse oppstår i følge Steiner når den

* GA4, s. 92, 112 og 247.

† GA4, s. 112.

‡ GA4, s. 247.

§ GA4, se eksempelvis s. 95, 107, 125, 146.

** GA4, s. 107.

†† GA4, s. 88.

‡‡ GA3, s. 11.

helhet som allerede er tilstede i 'den totale virkeligheten' gjenskapes som 'den fulle virkeligheten'. Steiners relativt gjennomførte bruk av betegnelsene 'den fulle' og 'den totale virkeligheten' viser altså hen til et svært sentralt punkt i hans erkjennelsesteori. Forenklet kan man si at Steiner anser den erkjente, dvs. 'fulle virkeligheten' å kunne samstemme med 'den totale virkeligheten' slik den eksisterer uavhengig av menneskets erkjennelse. Om dette temaet kan man si: Dersom noen hadde funnet løsningen på denne gåten; hvordan en forhåndsgitt og en menneskeskapt, erkjent virkelighet forholder seg til hverandre, da ville en av filosofiens aller største problemer vært løst. Skaftnesmo antyder i sin artikkel at Steiners erkjennelsesteori gir et svar på gåten. Jeg vil innvende at en rekke spørsmål gjenstår ubesvarte i Steiners erkjennelsesteori, og at gåten derfor fortsatt må regnes som uløst.

Steiners erkjennelsesteori forutsetter at erkjennelsesvirkeligheten kan forholde seg tro til sitt utgangspunkt, samtidig som den skaper noe helt nytt. I dette forholdet mener jeg at det ligger en rekke problemer som Skaftnesmo ikke tar opp i sin artikkel. Dersom han har som intensjon å utrede "aktualiteten av Rudolf Steiners erkjennelsesteori", vil slike problemer som jeg skisserer nedenfor måtte tas opp til behandling.

Erkjennelsesteori som videreutvikling av Kants filosofi

For å forstå viktige sider av Steiners filosofi er det etter mitt skjønn nødvendig å relatere hans erkjennelsesteori til den idéhistoriske utviklingen som har skjedd siden Kants tid. Svært mange av temaene i Steiners filosofiske verk står i et nært slektskap til filosofer i hans samtid, som igjen forholdt seg til arven fra de store tenkerne Kant og Hegel.

Skaftnesmo fremhever hvordan Steiners erkjennelsesteori inneholder andre og delvis motsatte synspunkter enn Kant. Særskilt er det grensene for erkjennelsen Steiner ikke vil akseptere. Kants kjente tese om erkjennelsens begrensning har vært gjenstand for en omfattende kritikk. Likevel har ikke motargumentene vært i stand til helt å ugyldiggjøre Kants kritiske filosofi. Problemet med erkjennelsens tilgang til 'virkeligheten' regnes fortatt, som allerede sagt, av de aller fleste som uløst. Etter Kant kom Hegel med et stort anlagt mottrekk til dennes kritiske filosofi. Men da heller ikke Hegel med sin dialektikk og utviklingsorienterte filosofi fant noen allment akseptert løsning på erkjennelsens gåte, oppsto det i Tyskland en nykantianisme, en orientering tilbake til Kant. Steiners filosofiske arbeider kan sies å tilhøre denne nykantianske tradisjonen.

Nykantianismen var i stor grad en reaksjon på Hegels systemfilosofi, og interessen for Kant ga seg først og fremst uttrykk i en utdyping av spørsmålene omkring menneskets mulighet for erkjennelse. Det er i denne tiden selve begrepet *erkjennelsesteori* blir preget. Et av kjennetegnene ved nykantianismen var forsøket på å skape en formidling mellom positivistisk filosofi og idealismen*. Man var oppmerksom på at sansingen og det empiriske grunnlaget for erkjennelsen spilte en like sentral rolle som tenkningen og begrepene. Derfor handlet store deler av nykantiansk filosofi om å etablere en erkjennelsesteori der begrep og iaktakelse ble tilkjent likeverdig betydning i erkjennelsesprosessen. Et annet trekk ved nykantianismen var ideen om å la erkjennelsesteorien være et fundament for enkeltvitenskapene. Man søkte å finne et optimalt sikkert grunnlag for erkjennelsen ved å lete etter muligheten for en forutsetningsløs begynnelse for erkjennelsen. Kunne man finne et startpunkt som var fritt for tankefeil, ville man gjennom videre analyse av erkjennelsesprosessen kunne komme frem til en metode for å oppnå sikker

* Köhnke, Klaus Christian (1993). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.

kunnskap*. Dette forutsetningsløse utgangspunktet for erkjennelsen ble av mange nykantianere funnet i 'det gitte'. Et eksempel er Johannes Volkelt, som Steiner referer utførlig til både i *Sannhet og vitenskap* og *Frihetens filosofi*. 'Det gitte' ble forstått og beskrevet på ulike måter, men intensjonen var gjennomgående å gi erkjennelse et grunnlag som var fritt for feil.

Ettertiden har tatt et grundig oppgjør med nykantianerne. Den nykantianske tradisjonen regnes av mange som såpass marginal at den ofte ikke tas med i filosofihistoriske verk. Likevel er det altså slik at utgangspunktet i 'det gitte', den overordnede intensjonen om en filosofisk erkjennelsesteori som grunnlag for all annen vitenskap, ideen om at erkjennelsen springer ut fra samvirket mellom iaktakelse og begrep – og mange av Steiners enkeltargumenter – er nykantiansk felleseie^{†‡}. Derved kan vi lære noe av kritikken rettet mot nykantianismen, vel vitende om at ikke alt nødvendigvis vil treffe egenarten i Steiners filosofiske tenkning.

En av Steiners viktigste filosofiske intensjoner var altså å utvikle en så allmenngyldig erkjennelsesteori at alle andre vitenskaper kunne bygge videre på den[§]. I denne sammenhengen er det viktig å fastholde at begrepet 'det gitte' slik det brukes i Steiners *Sannhet og vitenskap* nettopp har som funksjon å angi et sikret eller feilfritt begynnepunkt for erkjennelsen. Uten dette grunnlaget ville ikke erkjennelsesteorien kunne fungere som felles portal inn til vitenskaplig kunnskap. Steiners intensjon var å etablere en 'første vitenskap', på lik linje med blant annet Edmund Husserl. Filosofihistorisk fikk ikke denne ideen noe varig gjennomslag, og i dag er det vanlig å forholde seg annerledes til erkjennelsesteori enn man gjorde på Steiners tid. Tanken om at forskning og erkjennelsesteori hører sammen er riktignok utbredt også i dag, men sjelden betyr det at én erkjennelsesteori danner grunnlaget for all forskning. For en nåtidig forsker handler erkjennelsesteori i stor grad om å velge en riktig forskningsmetode i forhold til hva han eller hun forsker på. Til grunn for de ulike forskningsmetodene ligger det ulike erkjennelsesteorier. Valg av metode for å finne frem til ny kunnskap henger sammen med hva slags kunnskap man søker^{**}. Poenget her er at forskerne velger mellom en mengde ulike erkjennelsesteoretiske tilnærminger (epistemologier) og ikke kun forholder seg til én generell, slik Steiner ønsket å gjøre. Riktignok er det ikke ført noe allment akseptert bevis for at det er umulig å formulere en generell kunnskapsteori som gjelder for alle forskningsmetoder.

Jeg har ennå til gode å se eksempler på pedagogisk forskning, som er mitt fagfelt, hvor det er tatt utgangspunkt i en generell eller allmenngyldig erkjennelsesteori, enn si 'det gitte'. Hva jeg mener med å skrive dette er, kort og godt, at både ideen om å begynne erkjennelsesteorien med 'det gitte', og å fundere forskning på én allmenn erkjennelsesteori i dag må anses for å være meget spesielt, nærmest eksotisk. Av den grunn behøver det ikke være galt, men det må grunngis. Dersom man fortsatt står for ideen om én erkjennelsesteori som tar utgangspunkt i 'det gitte', så må man forklare hvorfor. Her rekker det ikke med å sitere Steiner eller andre av hans samtidige. En slik forklaring, tenker jeg, vil måtte gå i dialog med den filosofihistoriske kritikken av både

* Neumann, Thomas (1978). *Gewissheit und Skepsis - Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelts*. Amsterdam: Rodopi.

† Köhnke, Klaus Christian (1993). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.

‡ Se også Sijmons, Jaap (2008); *Phänomenologie und Idealismus - Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners*, Schwabe Verlag, Basel, for en meget detaljert gjennomgang av slektskap og forskjeller mellom Steiners erkjennelsesteori og nykantiansk filosofi.

§ GA3, s. 25 og 89.

** En gjengs måte å se dette på er at erkjennelsesteorien (epistemologien) skal passe til ontologien (dvs forståelsen av den 'virkelighet' som studeres).

'det gitte' og av erkjennelsesteorien som fundamentalvitenskap*. Etter mitt skjønn er dette et påtrengende spørsmål for dem som vil arbeide med Steiners filosofi. På samme måte som Steiner kritiserte de overordnede rammene rundt Kants og Hegels verk, har senere tenkere levert en kritikk av rammene for Steiners kunnskapsteori. Kanskje kan ikke Steiner levere en generelt gyldig erkjennelsesteori, når alt kommer til alt?

Virkeligheten og 'det gitte'

I *Frihetens filosofi* bruker Steiner betegnelsen 'det gitte' kun unntagelsesvis. Det er imidlertid grunn til å anta at han bruker ordet virkelighet på en måte som i hvert fall delvis dekker betydningen av 'det gitte' i *Sannhet og vitenskap*. Her fremstår 'det gitte' på den ene siden som forbundet med begrepene i verdensinnholdet. På den andre siden må det i bevisstheten skapes en forbindelse mellom begrepene og 'det gitte'. Slik fremstår den 'totale virkeligheten' som beslektet med 'det gitte' i betydning verdensinnholdet, mens 'den fulle virkeligheten' representerer den skapende forbindelse mellom begrep og 'det gitte' som fullbyrdes i erkjennelsen. Interessant er det å se at Steiner også bruker betegnelsene 'total' og 'full virkelighet' i *Sannhet og vitenskap*[†].

Den videre analysen av Steiners erkjennelsesteori forholder seg i første rekke til de begrepene Steiner bruker i *Sannhet og vitenskap*. Det var denne boken jeg la til grunn for artikkelen *Erkjennelsens usikkerhet*[‡], og det er utsagn herfra Skaftnesmo tar opp. Et sentralt tema i *Sannhet og vitenskap* er den rollen 'det gitte' spiller i erkjennelsesprosessen. Store deler av Skaftnesmos kritikk mot min tekst handler om 'det gitte'. Gjennom å begynne med 'det gitte' ville Steiner, i tråd med argumentasjonen foran, legge grunnen for å oppnå en optimalt sikker kunnskap. Det var tenkningens mulighet til å forklare og begrunne verden som skulle undersøkes, og da måtte utgangspunktet, i følge Steiner, være helt uten tankemessige bestemmelser:

Skal erkjennelsesteorien virkelig være avklarende på hele erkjennelsens område, da må den ta noe som utgangspunkt, som er uberørt av erkjennelsens virksomhet[§]

Skaftnesmo peker flere steder i sitt innlegg på at jeg skaper forvirring ved min utlegning av 'det gitte'. I følge Skaftnesmo bruker jeg 'det gitte' som synonym for verdens fenomener, mens 'det gitte' hos Skaftnesmo beskrives som "det i den aktuelle erfaringen som møter vår tankemessige virksomhet". Et av problemene med 'det gitte' hos Steiner er at han bruker dette begrepet på flere ulike måter, og at det derfor er vanskelig å enes om en klar fortolkning av hva 'det gitte' innebærer. Steiner gjør oppmerksom på at 'det gitte', den rene erfaringen som skal være "uberørt av erkjennelsens virksomhet", ikke forekommer av seg selv. I utgangspunktet inneholder 'det gitte' for Steiner alt:

som i videste forstand overhode kan dukke opp innenfor opplevelsens horisont: fornemmelser, iakttakelser, anskuelser, følelser, viljesakter, drømme- og fantasiformasjoner, forestillinger, begreper og ideer^{**}.

Det tankefrie 'gitte' må derfor i følge Steiner skapes gjennom å aktivt rense ut alle tankemessige bestemmelser^{††}. Dersom Skaftnesmos forståelse av 'det gitte' skal representere Steiners syn, må

* Steiner betegner sin erkjennelsesteori som en fundamentalvitenskap i *Sannhet og vitenskap*, se s. 25.

† GA3, s. 71-72.

‡ Se fotnote †.

§ GA3, s. 49.

** GA3, s. 55.

†† GA3, s. 51-52.

følgelig formuleringen ”det i den aktuelle erfaringen som møter vår tankemessige virksomhet” forstås under spesielle forutsetninger. ”Den aktuelle erfaringen” må kunne fremstå som fri for begrepsmessige bestemmelser. Ellers vil det kun være tale om en type erfaring som ikke nyter godt av ’det gitte’ som feilfritt utgangspunkt. Også i *Frihetens filosofi* refererer Steiner til ’det gitte’ som det rene iakttakelsesinnholdet (*der reine Beobachtungsinhalt*) fritt for tankemessig bestemmelse*. Men hvordan kan en slik rensing av erfaringen for tankebestemmelser utføres i praksis. For en praktisk anlagt erkjennelsestøkende vil spørsmålet før eller senere dukke opp: Finnes det noen slik ren og ’uberørt’ tilstand hvor alle tankemessige sammenhenger er rensset ut? Er det overhode mulig å tømme sitt sinn for alt som tidligere er forstått? Har noen gjort dette og beskrevet metoden og erfaringen? Jeg kjenner ikke til eksempler på at dette er beskrevet eller utført. Og så vidt jeg kan se gir ikke Steiner noen metodiske henvisninger i sine filosofiske skrifter til hvordan det kan utføres. Nå er jeg ikke alene om å få øye på utfordringene med dette. To antroposofisk inspirerte fagfilosofer som har skrevet doktoravhandlinger om Steiners erkjennelsesteori trekker i stor grad liknende konklusjoner om ’det gitte’ som jeg har gjort†. Jeg tenker på *Michael Muschalle* og *Jaap Sijmons*.

Muschalle peker i en lengre artikkel på at Steiner i *Sannhet og vitenskap* bruker ’det gitte’ på tre ulike og inkompatible måter, der eksempelvis ’det gitte’ som ren erfaring har en helt annen mening en det konstruerte tankerensede ’gitte’‡. I følge Muschalle blir det ”så godt som ingenting igjen” dersom man rensset ut alle tankemessige bestemmelser. For ham kan altså begreper vanskelig knyttes til et slikt rensset ’gitte’. Muschalle konkluderer i artikkelen med at Steiners erkjennelsesteori ikke utreder på en klargjørende måte hvordan ’det gitte’ kan fungere som utgangspunkt for erkjennelsen. Nå mener ikke Muschalle at Steiners prosjekt nødvendigvis er feilslått, men det trenger en utvidelse. Han henviser til Steiners antroposofiske arbeider og særlig sanselæren for en mulig løsning av problemene fra *Sannhet og vitenskap*. Men slik saken står i Steiners filosofiske verk, anser Muschalle problemet med ’det gitte’ som uløst.

I en nylig utgitt doktoravhandling om Steiners erkjennelsesteori skriver Sijmons§:

Det egentlige problemet i Steiners fremstilling er å likestille det umiddelbart gitte med erkjennelsesteoriens forutsetningsløshet.

Også Sijmons er i tvil om ’det gitte’, slik dette beskrives av Steiner, overhode kan erfares. Han etterlyser en metode eller øvelsesvei for å kunne erfare ’det gitte’:

Det er et spørsmål om vi kan gjøre denne kunstige erfaringen [av ’det gitte’] uten at vi gjør dette på bakgrunn av bestemte øvelser. ... Steiner redegjør ikke for implikasjonene av sin metode.**

Problemene med ’det gitte’ som en tankefri begynnelse for erkjennelsen er naturligvis kun antydnet gjennom disse referansene. Likevel viser henvisningene tydelig nok at når det kommer til en praktisk erkjennelsesmetode, så gjenstår et stort utredningsarbeid.

* GA4, s. 61-62.

† Igjen vil jeg henvise den interesserte leseren til min drøfting av ’det gitte’ i *Erkjennelsens usikkerhet*, se fotnote nr. †.

‡ Se <http://www.studienzuranthroposophie.de/GegebenInhalt.html>

§ Sijmons (2008), s. 293, oversatt fra tysk av AM. Se fotnote ‡.

** Ibid. s. 291.

Tenkningen og 'det gitte'

I den pågående debatten om Steiners erkjennelsesteori er det fremført ulike fortolkninger av 'det gitte'. Forskjellene består hovedsaklig i synet på hvordan tenkningen forholder seg til 'det gitte' hos Steiner. Harald Haakstad hevder i *Antroposofi i Norge*, nr. 1/2009, at jeg tildeler "tenkningen en slags utenfor-posisjon" når jeg skriver at tekningen må knytte an til 'det gitte'. Dette blir i følge Haakstad feil fordi tenkningen inngår som en del av 'det gitte'. Hos Steiner, og i annen nykantiansk filosofi*, inneholder 'det gitte', som allerede nevnt, blant annet tanker og begreper. I tillegg står tenkningen hos Steiner også overfor 'det gitte', i tråd med Skaftnesmos fremstilling, der tenkningen "møter" 'det gitte'.

Steiners erkjennelsesteori beskriver hvordan tenkningen på ulike måter forholder seg aktivt til 'det gitte'. Først er det tenkningen som renser 'det gitte' for tankemessige bestemmelser. Deretter, som et trinn to i erkjennelsen, postulerer Steiner at "vi må et eller annet sted i det gitte finne et område hvor vi kan gripe inn"[†]. Steiner skriver:

Da er det neste skrittet i erkjennelsesteorien gitt. Det vil bestå i at den enheten, som på grunn av erkjennelsen er blitt revet i to, gjenskapes. Gjenskapingen skjer i tenkningen over den gitte verden[‡].

Tenkningen kan altså sies å ha 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' eller 'forbinde' seg med 'det gitte', som hos Skaftnesmo. I *Sannhet og vitenskap*, kapittel VI redegjør Steiner grundigere for disse ulike rollene[§]. Han fremhever at det er en grunnleggende forskjell på hvordan begrepene og 'det gitte' forholder seg til hverandre i menneskets bevissthet og hvordan de forholder seg til hverandre i "det øvrige verdensinnholdet"^{**}. Her kan man se en tydelig parallell til Steiners bruk av begrepene 'den fulle virkeligheten', og 'den totale virkeligheten'. Tenkningen kan sies å inngå i 'den totale virkeligheten', mens den er nødvendig for å skape 'den fulle virkeligheten'. Etter å ha presisert hvordan forbindelsen mellom begrep og 'det gitte' i verdensinnholdet er fastlagt på forhånd og derfor fremgår med nødvendighet, skriver Steiner videre:

Kun ved begynnelsen av erkjennelsen, for erkjennelsen, er det trådt inn et kunstig skille. Dette skille oppheves igjen av erkjennelsen, i tråd med det objektives opprinnelige vesen. For menneskets bevissthet er dette annerledes. Her er forbindelsen kun tilstede når den fullbyrdes gjennom virkelig aktivitet^{††}.

Følgelig er det snakk om to enheter i Steiners erkjennelsesteori. Én som er 'gitt' i verdensinnholdet, og én som 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'. Haakstad representerer det første alternativet, mens Trond Skaftnesmo ser ut til å innta

* Se Volkelt, Johannes (1886). *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg und Leipzig.

† GA3, s. 56.

‡ GA3, s. 62: "Damit ist der nächste Schritt der Erkenntnistheorie gegeben. Er wird darinnen bestehen, die Einheit, welche behufs Ermöglichung der Erkenntnis zerrissen worden ist, wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung geschieht in dem Denken über die gegebene Welt. In der denkenden Weltbetrachtung vollzieht sich tatsächlich die Vereinigung der zwei Teile des Weltinhalts"

§ Se eksempelvis GA3, s. 56, 62, 69-70.

** GA3, s. 71.

†† GA3, s. 71-71.

posisjon nummer to. Kanskje er det slik at tenkningens innholdsaspekt primært ligger innenfor 'det gitte', men tenkningen som aktivitet også har en bevissthetsfunksjon ved å kunne stille seg utenfor?

Så vidt jeg kan se representerer Skaftnesmo bevissthetens perspektiv, og hentyder til 'det gitte' renset for tankemessige bestemmelser, mens Haakstad altså vektlegger tenkningens innenfraposisjon. Hver av disse posisjonene innebærer, etter mitt skjønn, en ensidighet i forhold til Steiners fremstilling i *Sannhet og vitenskap*.

En skapende erkjennelse av virkeligheten?

I erkjennelsesprosessen føyes i følge Steiner begrep og iakttagelser sammen til en helhet. Denne helheten ligger for Steiner begrunnet i 'det gitte' eller i 'den totale virkeligheten'. Ved å erkjenne sammenhengen skaper mennesket i følge Steiner noe helt nytt, den 'fulle virkeligheten'. Ideen om to helheter i erkjennelsesteorien; én som ligger i 'det gitte' som verdensinnhold og én som skapes i bevisstheten av erkjennelsen, utgjør et både markant og karakteristisk trekk ved Steiners filosofi. I verdensinnholdet er begrepene i følge Steiner nødvendig forbundet med 'det gitte'. I erkjennelsen gjenskapes den forbindelsen som allerede ligger i "det gitte" gjennom tenkende aktivitet. Et slikt syn kunne lett føre til en idé om at menneskets erkjennelse ikke føyer noe nytt til den helheten som allerede er 'gitt' i verdensinnholdet. Men dette er langt fra Steiners oppfatning. For Steiner er det svært viktig å betone at det ikke ligger noen automatikk eller nødvendighet i den forbindelsen som skapes på nytt i erkjennelsen. Menneskets erkjennelse føyer til noe helt nytt, som ikke fantes i verden fra før. Her står vi overfor en interessant utfordring. Når begrepene ligger i 'det gitte' eller i 'den totale virkeligheten' og kun skal løftes frem av tenkningen, melder spørsmålet seg: Hva, helt konkret, er dette nye som mennesket skaper i erkjennelsen? For det kan ikke være begrepene som nå skapes. De er allerede 'gitt' i verdensinnholdet. Steiner beskriver forholdet slik: "Tenkningen trer det gitte verdensinnholdet i møte som et formende prinsipp". Dette formende prinsippet er i følge Steiner ikke begrepene, men de *tankeformer* som forbinder begrepene. Et eksempel Steiner angir er kausalitet, eller hvordan tankeformen årsak-virkning kan forbinde a med b[†]. Å skape slike forbindelser betegner Steiner som en frihetsakt[‡]. Det melder seg imidlertid en vanskelighet ved at Steiner betegner kausalitet både som begrep og som tankeform (eller kategori), altså både som noe som erkjennelsen skaper og som en del av 'det gitte'[§]. Etter mitt skjønn forblir det uklart hva Steiner legger i begrepet 'tankeform'. Også Sijmons fremhever at det hos Steiner ikke gis noen entydig redegjørelse for hva de såkalte tankeformene mer konkret innebærer^{**}. Spørsmålet om hva det frie og nye er, som erkjennelsen bringer, forblir i stor grad ubesvart. Hadde Steiner vært klar og konkret på dette viktige punktet, kunne vi også mer entydig vite hva friheten og hva erkjennelsesskaperakten her innebærer. Både i *Sannhet og vitenskap* og *Frihetens filosofi* betegner Steiner dette nye som oppstår i erkjennelsen som "den fulle virkelighet"^{††}. Alt dette er tungtveiende ord; skape, frihet, virkelighet. Det er lett å bli fascinert av slike formuleringer. I hvert fall ble jeg det de første gangene jeg arbeidet med hans filosofiske tekster. Det ligger noe intuitivt riktig i at erkjennelsen må skje i frihet, at den skaper noe nytt og at den forholder seg til virkeligheten. Men det er vanskelig å forbinde en slik skapende frihet med at

* GA3, s. 62.

† GA3, s. 66.

‡ GA3, s. 84.

§ GA3, s. 60, 66, 70.

** Sijmons (2008), s. 294ff, se fotnote ‡.

†† GA3, s. 72.

begrepene ligger nødvendig i 'det gitte' eller i en 'total virkelighet'. Jeg har ennå ikke sett noen overbevisende løsning på dette dilemmaet.

Hva om man tenker feil?

Som et siste argument i dette innlegget vil jeg gå videre inn på det jeg anser å være selve kjernepunktet i Steiners erkjennelsesteori. Det gjelder Steiners overbevisning om at sammenhengen mellom begrepene og 'det gitte' er forhåndsgitt og nødvendig. Gjentatte ganger i *Sannhet og vitenskap* uttrykker Steiner denne erkjennelsepåstanden uten at han redegjør for hvordan han har kommet frem til en slik konklusjon. Eksempelvis skriver Steiner:

Det egentlige innholdet i en naturlov kommer altså fra det gitte. Tenkningen har kun som oppgave å legge forholdene til rette ved å bringe verdensbildets deler i slike forhold til hverandre at lovmessigheten blir synlig*.

To spørsmål melder seg. Først, hvordan kan Steiner vite med sikkerhet om det faktisk forholder seg slik at lovmessighetene ligger i 'det gitte'? For det andre, finnes det noen metode for å komme frem til rett lovmessighet og ikke kun til en subjektiv feiltakelse? I moderne vitenskapsteori har man utviklet begrepene validitet og reliabilitet for å tydeliggjøre de mulige feilkildene som kan påvirke et forskningsresultat. Det gjelder en analyse av forskningsresultatenes sammenheng med den 'virkeligheten' som studeres og forskningens metodiske fremgangsmåter. Selve gyldigheten av Steiners erkjennelsesteori avhenger etter mitt skjønn av at begge disse utfordringene tas opp til videre bearbeidelse.

Hva slags metodiske midler utstyrer Steiner en erkjennelse søker med dersom han eller hun i en fri og skapende erkjennelsesakt søker å gjenforene det som på forhånd er forbundet i 'det gitte' men som fremstår som adskilt for menneskets bevissthet? Svaret er en anbefaling om å prøve og feile til det riktige gir seg[†]. Hvordan kan man vite at erkjennelsen har gjenskapt den riktige forbindelsen? Heller ikke dette sier Steiners erkjennelsesteori noe om. Sijmons kommenterer at denne prøve-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.

Står Steiners erkjennelsesteori for fall?

Mot slutten av sin artikkel henviser Skaftnesmo til at verken positivismen eller en konsekvent konstruktivisme har vist seg å holde stand mot kritiske innvendinger. Han skriver:

Men filosofien kan ikke beskyttes mot sine egne konsekvenser. Evner den ikke å stå seg mot disse, må vi la den falle.

Hvordan forholder det seg med Steiners erkjennelsesteori? Må vi også la den falle på bakgrunn av dens egne konsekvenser? Etter mitt skjønn kan svaret her bli både ja og nei. Dersom noen vil bevare denne erkjennelsesteorien i den form Steiner ga den for snart 120 år siden, mener jeg at svaret må være ja. Slik den nå står, finnes det for mange mangler og ubesvarte spørsmål til at den kan bestå som en gyldig og praktisk gjennomførbar erkjennelsesmetode. Dersom den i stedet gjøres til gjenstand for kritiske studier og utvidelser samt kompletteres med alternative løsningsforsøk, ser jeg ingen grunn til at den nødvendigvis må falle.

* GA3, s. 65.

† GA3, s. 64-65.

‡ Sijmons (2008), s. 309, se fotnote †.

Et viktig prinsipielt spørsmål reiser seg ved en kritisk analyse av Steiners filosofi. Hva står på spill? Hva slags konsekvenser vil det få dersom Steiners filosofi viser seg å være sårbar for kritiske innvendinger? Jeg kan ikke se noen potensiell risiko ved å finne feil, inkonsekvenser eller mangler ved Steiners filosofi. Dette ville i så fall bringe Steiner i selskap med andre viktige bidragsytere til filosofihistorien. Kant, Hegel, Husserl og Heidegger er tenkere som har kommet med storslåtte filosofiske bidrag. I deres samtid virket de nesten blendende, og det dannet seg skoler av etterfølgere. Med tiden er så og si hver avkrok av deres tenkning blitt bearbeidet, og kritikken har hopet seg opp. Få ser i dag på noen av disse som sannsigere, men like fullt skjer det en svært omfattende forskning og videretenkning på bakgrunn av deres verk.

Margunn Bjørnholt etterlyste i Morgenbladet 2.1.2009 ”et intellektuelt oppgjør med Rudolf Steiner”, og skrev ”Et oppgjør med Steiner kunne imidlertid bidra til at bevegelsen i større grad kunne melde seg på og bli en motkraft også i den offentlige samtalen om utformingen av samfunnet”. Denne type oppgjør innebærer ikke at noe avsluttes, men har som intensjon å legge grunnen for videre vekst. En filosofi som ikke utsettes for kritikk vil stagnere. Kritiske refleksjoner er nødvendige for å holde Steiners filosofi så vel som hans antroposofi levende. Selvsagt vil ikke en kritisk fremgangsmåte være den eneste fruktbare metoden for å arbeide videre med Steiners verk. Men den vil kunne være én av flere bidrag for å bringe nye impulser inn i tradisjonen etter Steiner.

Trond Skaftnesmo

Steiners epistemologi – Et svar til Arve Mathisen

Hva debatten gjelder

I forrige nummer av Libra svarer Arve Mathisen (AM) på mitt innlegg i Libra 1-09, der jeg imøtegår hans kritikk av Steiners epistemologi (erkjennelsesteori), som igjen er et fundament for hans kunnskapssyn og pedagogiske impuls. Mye av AMs innlegg er viet en påstått problematisk motsetning hos Steiner mellom begrepene om ”den fulle virkeligheten” og ”den totale virkeligheten”. Før jeg går inn på dette, vil jeg imidlertid spore tilbake til utgangspunktet for debatten.

Og utgangspunktet var altså kritikken av Steiners begrep om ”det gitte”, dernest av det AM karakteriserer som ”100 år gamle drømmer” om en sikker kunnskap. I ”Meddelelser til Skolens Medarbeidere” nr. 43/09 sier han det slik: ”Hele min kritikk dreier seg om Steiner og hans samtids søken etter en metode for å finne *sikker kunnskap*. Jeg mener at i likhet med de andre av datidens filosofer, så har heller ikke Steiner lykkes med å beskrive noen vei til sikker kunnskap.”

Usikker kunnskap?

Vi kan ikke her gjenta alt som ble utledet i Libra 1-09, men begrenser oss til et kort tilbakeblikk på grunnstrukturen i Steiners epistemologi. For Steiner er epistemologi en grunnvitenskap, nemlig vitenskapen om hva erkjennelse er, hvordan den skjer og hvordan den er mulig. I den forstand starter han med en erkjennelsesoptimistisk holdning: Epistemologiens oppgave er å *forklare* erkjennelsen, snarere enn å *bortforklare* den. En prinsipiell skeptisisme mht. erkjennelsens muligheter (”det finnes ingen sikker erkjennelse”), måtte først bli aktuell hvis vi kan vise at en slik forklaring ikke kan føre frem. Som vi straks skal se, kan en slik skeptisisme imidlertid ikke begrunnes logisk.

Å gjøre ”usikker kunnskap” til idealet for all vitenskapelighet, er en nokså kuriøs sak. AMs skeptisisme er rimeligvis vel tilpasset den postmodernistiske trenden. Men påstanden om at all kunnskap er prinsipielt usikker, er ikke desto mindre selvmotsigende. Den feller seg selv. For å oppdage dette, er det nok å spørre: Hvor sikker er denne innsikten? Den som konsekvent vil påstå erkjennelsens prinsipielle usikkerhet, kan bare gjøre det ved å si: ”All erkjennelse er usikker, men dette er jeg ikke sikker på.” Utsagnet er ekvivalent med å si: ”All erkjennelse er usikker, eller muligens er ikke all erkjennelse usikker.” Nærmere en innholdsløs ytring er det vanskelig å komme. Hvis AMs standpunkt ikke er av prinsipiell art, men koker ned til at vi av og til tar feil og derfor ikke bør være så skrāsikre på alt, er det psykologisk trivielt og filosofisk uinteressant.

Det grunnleggende momentet i Steiners epistemologi er videre at han viser hvordan det i enhver erkjennelse av et objekt (fysisk eller ikke) alltid er noe som kommer til oss utenfra og noe vi selv må skape. Det vi selv må skape i erkjennelsen, kaller Steiner *begrep*. Det som kommer til oss utenfra kalles i Frihetens filosofi (kap. IV) *verden som iakttagelse*. I tidligere filosofiske skrifter bruker Steiner betegnelser som *det umiddelbart gitte* eller *den rene erfaring*. Det kommer her ikke an på navnet, men på hvilket element i erkjennelsen vi snakker om. Og dette elementet (som AM finner ”uklart” eller ”problematisk”) er altså ganske enkelt: *Det som i en erkjennelsessituasjon kommer til oss*. Eller: *Det ved det erkjente objektet vi selv ikke skaper*.

AM kan ikke godta dette enkle utgangspunktet for epistemologien. Som jeg viste i mitt forrige innlegg leder det ut i seriøse tankemessige problemer å benekte det. AM har ikke forsøkt å tilbakevise noen av de problemene som jeg der skisserte opp, skjønt han reviderer heller ikke sitt standpunkt. Men dersom vi ikke aksepterer at det er noe som *kommer til oss* i erkjennelsen, blir erkjennelsen ikke en erkjennelse av verden. Den blir da restløst en subjektiv (eventuelt intersubjektiv) konstruksjon.

Med sin notoriske promotering av ”erkjennelsens usikkerhet” og sin uttalte skepsis til at det finnes noe ”gitt” i erkjennelsen og at den gjelder en objektiv virkelighet, har AM inntatt et klart anti-steinersk standpunkt. Det er selvsagt hans soleklare rett. Men det må også være klart at han hverken kan sies å representere Steiners kunnskapsteori eller Steinerskolens kunnskapssyn, så langt som det fortsatt knytter an til Steiner.

Hva er virkelighet?

AM utfordrer meg til å definere hva jeg mener med ”virkelighet”. Nå er det tvilsomt om det vi trenger for å komme videre er en definisjon. Både AM og jeg vet forskjellen mellom det virkelige og det uvirkelige, i det minste av og til. Hoggestabben i vedskjulet mitt er f.eks. virkelig. Øksen likeså. Skattekravet er også virkelig, dessverre. Og AM kan sikkert også nevne et par ting som han holder for å være virkelige.

Nå har ingen (heller ikke Steiner) benektet muligheten for feilaktige erkjennelser: Noe vi holdt for å være sant, viste seg å være noe annet enn det vi trodde det var. Virkelig var det ganske visst, på sitt vis. Men det var altså en annen *type* virkelighet enn vi først trodde. Alt som kommer innenfor vårt oppmerksomhetsfelt, det være seg fysiske eller mentale objekter, begreper eller bilder, er altså (i en viss forstand) virkelig. Erkjennelsens oppgave er å komme frem til *hva slags virkelighet* vi har med å gjøre.

Drømmer er f.eks. ”uvirkelige” bare når vi misoppfatter dem som våkne persepsjoner. Om noen spør deg etter en drømmefylt natt – *drømte du virkelig i natt?* – ville et rimelig svar kunne være: *Ja, jeg hadde en virkelig levende drøm*. Drømmen er virkelig nok, som drøm betraktet. Den må bare ikke forveksles med dagsvåkne, fysiske persepsjoner. Men forvekslingen beror jo ikke på selve iakttagelsen. Det som strømmer imot oss av mer eller mindre kaotiske drømmebilder er

virkelig nok, som drømmebilder. Forvekslingen ligger ene og alene på bedømmelsen, dvs. på begrepsiden. Her finner vi altså et kriterium for det som Steiner kaller ”den fulle (eller totale) virkeligheten”: Uten de riktige begrepene – tingenes begreper – blir verden kaotisk, eller vi tillegger verden en falsk virkelighet. Derfor utgjør iakttagelsene ingen full virkelighet.

AMs påstand om at Steiner skjeler mellom ”den fulle virkeligheten” og ”den totale virkeligheten” er oppfinnsom. Han bruker samme oppfinnsomhet når han dikter Steiner om til nykantianer. Hos Steiner brukes de to betegnelse nok så tilfeldig om hverandre, og han definerer aldri noe begrepsmessig skille mellom dem. Et slikt skille ville jo også være en gjentakelse av Kants feilslåtte diskrepans mellom ”verden-i-seg-selv” og ”verden-for-meg”. Var det noe Steiner brukte mye ressurser på å demontere, så var det vel nettopp dette skillet.

Derimot er det selvsagt et poeng at erkjennelsen føyer noe nytt inn i verdensinnholdet, fordi det begrepet som lever i objektet *der* uttømmer seg *som objektets form* (i aristotelisk forstand), mens det i erkjennelsen lever *som oppfattet begrep*. En kan altså si at først i vår erkjennelse kommer begrepet ”til seg selv”. Erkjennelsen befri så å si ”ånden i naturen” fra den søvn den der er falt ned i. I mennesket våkner naturen til bevissthet om seg selv. Slik gir mennesket sluttstykket i naturens evolusjon. Først ved menneskets erkjennelse når naturen derfor sin ”fulle virkelighet”. Dette kan kaste lys over Steiners utsagn i *Sannhet og vitenskap*:

Erkjennelsens oppgave er ikke å gjenta noe som allerede annensteds er tilstede i begrepsform, men i stedet å skape et helt nytt område, som sammen med den sanselig gitte verden, først gir den fulle virkeligheten.

Å avsløre feil

På slutten av sin artikkel spør AM: *Hva om man tenker feil?* AM etterlyser en ”metode for å komme frem til rett lovmessighet og ikke kun en subjektiv feiltakelse”. Han mener videre at Steiners kunnskapsteori svikter her, idet den ender opp med ”en anbefaling om å prøve og feile til det riktige gir seg”. Derimot rår moderne vitenskapsteori over begreper og metoder som ”validitet og reliabilitet”, som evner å ”tydeliggjøre de mulige feilkildene som kan påvirke et forskningsresultat”.

La oss aller først slå fast at tankefeil må oppklares tankemessig. Her hjelper ingen eksterne metoder. I streng forstand er feilkildene alltid på begrepsiden, siden det kun er begrepene vi aktivt produserer, mens iakttagelser er noe vi utsettes for. Men ja, vi må støtte oss til visse empiriske data, metoder og målinger osv. Så rent allment er spørsmålet: Hvordan kan vi avsløre feil i forskningen?

Dersom all erkjennelse er usikker, kan vi ikke avsløre våre feil med noen som helst sikkerhet. En slik avsløring er jo selv en erkjennelse, som da vil rammes av samme usikkerhet. Da kan vi aldri være sikker på at feilen ligger hos den første erkjennelsen og ikke hos avsløringen. På en eller annen måte har AM her klart å glemme sin prinsipielle skeptisisme. I hvert fall mener han nå at

det finnes noen ”metodiske midler” innenfor moderne vitenskapsteori, som evner å ”tydeliggjøre de mulige feilkildene” – *validitet og reliabilitet*. Fine ord dette. Men hva ligger bak dem? Det finnes flere varianter av definisjoner. Her er to eksempler:

<p>Validitet: I vitenskapelig forskning er validitet eller gyldighet en betegnelse på hvor godt man klarer å måle det man har til hensikt å måle eller undersøke. Det er tolkningen av dataene som valideres, ikke selve målemetodene eller testene. http://no.wikipedia.org</p>	<p>Validitet sier noe om prøven måler det den skal måle. En bør f.eks. kunne være sikker på at en prøve i leseferdighet måler leseferdighet. http://www2.skolenettet.no</p>
<p>Reliabilitet er forbundet med målesikkerhet. Hvis den samme måling gjentaes mange ganger, er målet reliabelt om vi får det samme svaret hver gang, forutsatt at vi måler det samme. Reliabilitet har ikke noe med realitet å gjøre. En klokke kan være reliabel ved å måle tid konsist og troverdig, men samtidig vise tiden helt feil, f.eks. hvis klokken er stilt en time for sent. http://no.wikipedia.org</p>	<p>Reliabilitet er et mål på hvor pålitelig/stabil en prøve er. I praksis vil det si at en prøve som har god reliabilitet, måler det samme hver gang den brukes, uavhengig av hvem som administrerer prøven, eller hvem som blir prøvd. http://www2.skolenettet.no</p>

Det dreier seg om målesikkerhet og om målingers relevans. Dette er en temmelig klassisk positivistisk metodologi, som ikke var ukjent for Steiner og som han heller ikke hadde noe problem med å anerkjenne berettigelsen av – innenfor sine relevante rammer. Men her snakker vi altså om metodologi, ikke om epistemologi. Disse metodene forutsetter nemlig selv en positiv erkjennelsesmulighet som må funderes epistemologisk. En postmodernistisk skeptisisme kan ikke yte et slikt fundament! Ikke desto mindre synes AM i dette tilfelle å anerkjenne den relative berettigelsen av den positivistiske metodologien. En slik *relativ* berettigelse anerkjenner også Steiner, skjønt han – i motsetning til AM – har epistemologisk dekning for det.

AM stokker imidlertid kortene voldsomt når han drar Jaap Sijmons inn som vitne på at... ”denne prøve-feile-metoden som det hele ender opp med hos Steiner, ikke prinsipielt skiller seg fra [her kommer Sijmons-sitatet] *naiv realisme eller en vitenskapelig positivisme*.” Det er jo langt fra dette Sijmons sier! Tvert imot fremholder han at Steiner overviner den naive empirismens ”naivitet”, dvs. selvforglemmelse (s. 287). Derimot anerkjenner Steiner positivismens relative berettigelse mht. at det er *verden* vi erkjenner. Nettopp derfor kan Steiner da også logisk finne plass for metodologiske grep som validitet og reliabilitet.

De 6 Sijmons-ordene AM har revet ut av sin sammenheng, gir et ganske annet bilde enn det AM forsøker å formidle når de settes tilbake til sin originale kontekst:

Så hverdagslig som Steiner formulerer det, så dyptgående er vendingen for hele erkjennelsesteorien. I siste instans bestemmer anskuelsen over tenkningen: Man må avvente og se hva som gir seg ut av å sammenholde begrepsmessige former med konkrete erfaringer. [...] Men denne avventende ”anskuelse” er selv ’tenkning’, skjønt ikke en egenmektig preskriptiv tenkning, men en lyttende. Hele erkjennelsesproblemet konsentrerer seg hos Steiner på denne akten. At denne akten overhodet finnes (og at vi uten anstrengelse *erkjenner objektene i erfaringen i deres selvstendighet*, det være seg dagligdagse ting, eller en konstruert kurve i mekanikken, den målte tiden, styrken i den

elektriske strømmen osv.), er *den relative berettigelsen av den naive realismen eller den vitenskapelige positivismen*. (S. 309. Min utheving.)

Når vi nå sammenholder dette sitatet med hva AM gjør ut av det, får vi et unikt innblikk i en oppfinnsom sitatteknikk:

Sijmons kommenterer at denne prøve-feile-metoden som det hele ender opp med hos Steiner, ikke prinsipielt skiller seg fra en ”naiv realisme eller en vitenskapelig positivisme”.

Øyeblikket av innsikt

Igjen står det å drøfte hvordan vi overhodet skal kunne ”avsløre feil”, og hvilke metoder Steiners epistemologi kan munne ut i. Som allerede antydnet må vi her skille mellom metodologi og epistemologi, noe AM stadig blander sammen. Skjønt erkjennelsens begrep – iakttagelse og tenkning – prinsipielt er det samme for alle vitenskapsgrener, har hver gren sin egen metodologi. Forskere innenfor de mest ulike vitenskaper må her gi sine unike bidrag, noe som i stor utstrekning har skjedd og stadig skjer.

Steiners epistemologi står ikke i motstrid til noen av de metodologier som er utviklet i nyere tid. Tvert imot kan den begrunne den *relative* berettigelsen av metodologier med rot i positivisme så vel som i hermeneutikk og konstruktivisme. Men nettopp ut fra sin epistemologi kan Steiner si noe vesentlig om hva *kunnskap* er, og dermed også gi et tidsviktig bidrag til pedagogikk og forskning. Denne tematikken ville kreve en ny artikkel. Vi skal her nøye oss med et sitat fra Arthur Zajonc, som sier noe avgjørende om dette. Idet han knytter an til Goethes fargelære, fortsetter Zajonc så å si der Sijmons slapp i sitatet ovenfor:

...det øyeblikket da du ser, er øyeblikket av oppdagelse, innsikt, aperçu – som Goethe kalte det. Alt avhenger av denne aperçu, muligheten for å bli oppmerksom, for å bli vár. Virkelig kunnskap er, for Goethe, en måte å se på. Det er ikke bare å åpne øynene og se hva som er rundt deg i naiv forstand. Men det er helt grunnleggende å bevege deg selv innvendig til det sted der du står overfor himmelens blå, og ser det ikke bare som et enkelt [empirisk] blå, men som en ko-presens eller eksempel for disse tre faktorene.* [...] Så, vi lever i dette mellomrommet mellom persepsjon [iakttagelse] og teori [begrep], men da teori i ordets originale mening av å ”skue”.

Kunnskapen utvikles altså i dialektikken mellom å se og å innse, eller for å si det med Steiner: I dialektikken mellom iakttagelse og tenkning.

Litteratur

Sijmons, J. 2008: *Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners*. Schwabe Verlag. Basel.

Zajonc, A. 2003: *Investigating the Space of the Invisible*. Conversation with Professor Arthur Zajonc by Otto Scharmer. http://www.collectivewisdominitiative.org/papers/zajonc_interv.htm

* De tre ”faktorene” gjelder tre nivåer av innsikt. Med Goethes ord: *empirisk-, vitenskapelig- og arketypisk* fenomen. Jf. Zajonc 2003.

Harald Haakstad

Steiner makes sense

Erkjennelsesteori og kritisk selvrefleksjon

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 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 eget vedkommende 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. 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 Muschalle* 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, «uberørt» 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? 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.

«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 opplevelshorisont 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 grensedragning likevel mulig: «Men dette kan uten videre skje på et hvilket som helst utviklingstrinn, 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 tenkningen] er beskaffen. Dette *relative* forhold kan man ekstrapolere» – og derved 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), oppstår det et fullstendig 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

Arve Mathisen forstår det nå 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 sammenhengen 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 denne kan bare virkeliggjøres gjennom menneskelig aktivitet, dvs. erkjennelse: «Fordi ideen og det gitte nødvendigvis opptrer adskilt i bevisstheten, spalter 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. 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 tilsvarende 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

øvrigte 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 *fenomenverdens* 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 også her 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 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 medskaper i verdensprosessen; og erkjennelsen er det mest fullendte ledd i verdensorganismen.»¹⁷

Disse setningene synes å romme hele den etiske dimensjonen av å være *et tenkende 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 erkjennelsesprosessen? «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 resultatet.»¹⁸

Vi står ifølge Sijmons her ved det avgjørende punktet hvor Steiners erkjennelsesteori – som fenomenologisk metode – radikalt skiller lag med nykantiansimens nominalistiske posisjon: «Like trivielt som Steiner beskriver det, like dyptgripende 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 preskriptiv, 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-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 biologiske automater – ufrie vesener. Vi ville heller ikke hatt noen bevissthet om våre erkjennelser, ettersom vi ikke behøvde å frembringe dem selv – «skaperakten» kunne ikke finne sted.

Tenkingens 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 tenkingen, 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 forvanser og tildekker Steiners konsekvente erkjennelsesrealisme. Det 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 argumentasjon, men som en undersøkelse av erkjennelsesprosessen gjennom «selviakttagelse». Steiner tilstreber ikke «en passiv empiri bestående av bevissthetskjensgjerninger, 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 berettigelsen av det den utfører. Denne form for selviakttagelse vil vi kalle *kritisk*».²³

I denne kritiske tilnærmingen inngår nå fire elementer som kan føres tilbake på nykantianeren Johannes Volkelt²⁴: (1) et krav om at erkjennelsesteorien må være *forutsetningsløs*, (2) en metodisk *påvisning av kjensgjerninger* i bevisstheten, (3) en inndeling av erkjennelsen i de to grunnelementene *erfaring* og *tenkning*, og (4) en metodisk innføringen av et *erkjennelsesteoretisk postulat* som det gjelder å påvise oppfyllelsen av i bevisstheten.

Det er på det første og fjerde punktet at Steiner skiller lag med Volkelt og kommer til helt andre, motsatte resultater enn nykantianismen med hensyn til erkjennelsens virkelighetsdimensjon. 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 tenkingen.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 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 bemerker 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 nyskaping. 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» ... 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 passasjen som Arve 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 bud frukter 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 forbillig eksempel på en kritisk refleksjon over Steiners tenkning, fordi den forener akademisk-faglig integritet med en dyp forståelse av Steiners intensjon.

Rudolf Steiner og nykantianismen

Å fortsette en diskusjon om hvorvidt Rudolf Steiner var «nykantianer» eller ikke, kan vel synes både uvesentlig og retthaversk. For har ikke Arve Mathisen et godt poeng når han fremhever Steiners historiske 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. Like fullt kan det innvendes mot denne rubriseringen av Steiner at den bidrar til 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 steinerpedagogikk 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 tar man de radikale perspektivene i antroposofisk menneskekunnskap på alvor, fremstår utsagnet som en uinteressant eller reduserende generalisering. Og det er i tråd med denne «Steiner var bare en av flere»-tankegangen at Arve Mathisen gjør Rudolf Steiner til nykantianer. For i *Sannhet og vitenskap* distanserte filosofen Rudolf Steiner seg uttrykkelig fra konsekvensene av nykantianismen: «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 kritiserte og overskred, hva måtte vi f.eks. da kalle en tilsvarende kritiker av darwinismen? Osv.

Et kritisk og kontekstuellet 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 anknypning til nykantianismen *fremfor det avgjørende*: det radikale bruddet med nykantianernes filosofiske subjektivismen og nominalisme.

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 sammenligning 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 heter 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 «jegg»».

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 her blir resultatet en betenkelig reduksjon av et åndsvitenskapelig begrep (astrallegeme) som er helt essensielt for å forstå den steinerpedagogiske menneskekunnskapen. Etter mitt syn er det nettopp koblingen til Kant og nykantianismen som i dette tilfellet virker særlig tilslørende.

Vil man absolutt gjøre Steiner til nykantianer, er man etter mitt skjønn også villig til å se bort fra det virkelig originale og banebrytende i hans kunnskapsteori. Anerkjennes man ikke dette betydningsfulle og mener at Steiner egentlig ikke rakk ut over nykantianismen, blir det jo 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 rette – for her som ellers må kjensgjerningene avgjøre, og ikke eventuelle yndlingsforestillinger. Nødvendigheten av selvstendig, kritisk refleksjon er uomgjengelig – 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 vår debatt: tilsløringen eller oppdagelsen av Rudolf Steiners kunnskapsteori og filosofi som 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 oppvåkning man opplever om morgenen når man går fra søvntilstanden til våken tilstand».³⁵ I grenselandet for slike erfaringer ligger også kilden til «en oppdatert og levende antroposofi» og en virkelig fornyelse av steinerpedagogikken.

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

Noter

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 steinerskolen?*, 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.

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.

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.

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 et 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.

13) Forutsatt at tenkningen ikke oppfattes å stå *utenfor*, men som 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 «erkjennelsespostulat», 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»). Arve Mathisen oversetter dette med «*For menneskets bevissthet er dette annerledes*» osv.)

15) GA 3, s. 74.

- 16) GA 3, s. 91.
- 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.
- 20) GA 3, s. 64. Mine uth.
- 21) GA 3, s. 69. Se Sijmons, s. 311.
- 22) Sijmons, s. 288.
- 23) GA 3, s. 51.
- 24) *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* (1886). Se Sijmons, s. 280flg.
- 25) Kants «syntetiske dommer à priori» er et eksempel på slike uprøvde forutsetninger.
- 26) Om Steiners fremgangsmåte her, se GA 3, s. 52flg. Se også note 3, s. 11-12.
- 27) Sijmons, s. 293.
- 28) Også i premissene for Steiners «erkjennelsepostulat» 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 erkjennelses-begrep!
- 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).
- 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.)
- 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>.
- 34) De pedagogiske nivåene hos Kant er: disiplin, kultivering, sivilisering, moral. Min anm.
- 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. 10flg).

Med respekt for kunnskap

Svar til Harald Haakstad og Trond Skaftnesmo

Av Arve Mathisen

Debatt om Steiners erkjennelsesteori er et sjeldent og komplisert fenomen. Mange av dem jeg har snakket med om denne debatten forteller at de har lest innleggene, men synes det er vanskelig å følge argumentasjonens mer tekniske aspekter. For min del må jeg si at jeg forstår dette meget godt, og vil tilføye at min forståelse av Steiners erkjennelsesteori oppleves som tøyet til sine yttergrenser i dette ordskiftet. Jeg er ingen fagfilosof, og har derfor i første rekke villet stille spørsmål og peke på opplevde vanskeligheter knyttet til Steiners filosofiske arbeider. Etter mitt skjønn er en manglende fagutdanning ingen grunn til å ta Steiners erkjennelsesteori for gitt, og jeg ser en udelt verdi i å rette et kritisk søkelys mot disse over hundre år gamle tekstene. Det ligger meg imidlertid på hjertet å betone at utgangspunktet for debatten var et innlegg til et *studiearbeid* om antroposofi og vitenskapelighet¹. Teksten ble publisert på min hjemmeside og har etter mitt skjønn sin mening nettopp som utgangspunkt for et videre *studium* av Steiners erkjennelsesteori.

Innleggene i denne debatten kan da også forstås som bidrag til utdypet forståelse og mer nyanserte syn på Steiners filosofiske verk. Harald Haakstads tekst i forrige nummer av *Libra* (3/2009) tar opp flere av mine spørsmål og kommer etter mitt skjønn med verdifulle analyser og svar. Jeg er ikke nødvendigvis enig i Haakstads konklusjoner hele veien, men tenker at en slik form for meningsbryting skaper mer forståelse. Det er liten grunn til å gjenta den tidligere argumentasjonen her. Likevel vil jeg fremheve noen av de argumentene hos Haakstad som jeg kan si meg enig i, og som jeg mener har ført til en mer nyansert innsikt for min egen del. Jeg velger ut fire eksempler, men kunne lett ha valgt andre av Haakstads formuleringer.

Debatt som bidrag til innsikt og forståelse

Først gjelder det betegnelsen ”sikker kunnskap” som jeg brukte flere ganger i mitt opprinnelige innlegg. Etter lesingen av Haakstads innvendinger² samstemmer jeg i at dette er en lite presis og lite relevant formulering knyttet til Steiners erkjennelsesteori. Steiner brukte for eksempel i større grad betegnelsen *riktig*. For filosofer som Platon eller Aristoteles ville betegnelsen sikker kunnskap ha vært meningsløs. Ordet kunnskap (*episteme*) innebar nettopp den sikkerhet som tro (*doxa*) ikke kunne gi. Kunnskap i denne forstand gjaldt kunnskap om de evige og uforanderlige ting. Et nåtidig kunnskapsbegrep vil være mer omfattende enn antikkens. Spørsmålet om kunnskapens troverdighet, relevans, riktighet og kanskje aller viktigst, dens fruktbarhet, er kommet sterkere i forgrunnen. Vi lever i et samfunn der kunnskap i større og større grad står på dagsordenen. Dette gjelder alt fra spørsmål om skole og helse til innovasjon i næringslivet. Slik sett er teorier om kunnskap og erkjennelse en relevant tematikk. Heller enn å spørre om Steiners erkjennelsesteori gir sikker kunnskap, vil det være mer aktuelt å vurdere dens relevans for dagens kunnskaps- og erkjennelsesutfordringer. Steiner skrev i *Frihetens filosofi* at ”oppgaven for dette skriftet er nettopp å fastslå om tenkningen anvendes riktig eller galt på verden”³. Denne oppgaven som Steiner stilte seg er etter mitt skjønn blitt mer og mer aktuell. Om Steiners filosofi virkelig evner å fastslå om tenkningen anvendes riktig eller galt, er for meg riktignok fortsatt et åpent spørsmål.

In en artikkel fra 2006, *Tillit til kunst*⁴, skrev jeg ”som filosof kan Steiner betegnes som nykantianer”. Jeg baserte mitt utsagn på Håkan Lejons doktoravhandling fra 1997⁵. Artikkelen var fra min side et forsøk på å beskrive steinerpedagogikkens kunstneriske teori og praksis på en

forståelig måte for et akademisk publikum. Aldri senere har jeg gjentatt denne formuleringen der Steiner betegnes som nykantianer. Jeg er følgelig enig når Haakstad skriver at ”en rubrisering av Steiner som nykantianer” ikke tar høyde for Steiners særegne ”innsats og posisjon”. Min intensjon med å fremheve at Steiner tilhørte en nykantiansk tradisjon handler om at dette kan være et bidrag til en utdypet forståelse for Steiners egenart. Jeg skrev derfor i svaret til Haakstad: ”Derved kan vi lære noe av kritikken rettet mot nykantianismen, vel vitende om at ikke alt vil treffe egenarten i Steiners filosofiske tenkning.” For meg er det altså ikke maktpåliggende å hevde at Steiner var nykantianer, men å se med interesse på den tradisjonen han i stor grad virket i forhold til. Nykantianismen var dessuten en svært uensartet filosofiretning, og rent begrepsmessig ville det være vanskelig å lage et presist skille for tilhørighet eller ikke.

En annen viktig presisering fra Haakstads side gjaldt tenkningens forhold til ’det gitte’. For min del ser jeg at et sentralt aspekt av Steiners erkjennelsesteori kommer til uttrykk når tenkningen med Haakstads ord betegnes som:

en *akt*, en *handlung* som mennesket utfører, og tenkningens produkter er nettopp den del av det gitte verdensinnholdet som kan forklare og bringe sammenheng i det umiddelbart gitte, nemlig våre tanker og ideer. Også de er gitt, men «indirekte» gjennom tenkningen, som frembringer dem i erkjennelsesakten. Tenkningens oppgave er altså ikke utenfra å «finne noe beslektet i det gitte», men gjennom sin aktive tilgang til ideene og begrepene å være skueplass for erkjennelsen.⁶

Denne formuleringen kompletterer på en fin måte mine utsagn om at tekningen også vil måtte knytte an til det gitte.

Haakstad vier relativt stor plass til Jaap Sijmons bok⁷ om Steiners erkjennelsesteori. Her mener jeg at Haakstad kompletter og nyanserer Sijmons bidrag til forståelsen av Steiners filosofi i forhold til de relativt korte og mer ensidige sitatene jeg gjenga. Jeg vil på det varmeste anbefale Sijmons bok til dem som ønsker en grundig og balansert gjennomgang av Steiners erkjennelsesteori. I forordet skriver Sijmons at han ønsker å bearbeide Steiners filosofi ut fra et syn som ”er hinsides apologetikk og uhistorisk kritikk”. Etter mitt skjønn har Sijmons lyktes med sitt forhavende og gitt en fremstilling som er anerkjennende samtidig som han stiller kritiske spørsmål og peker på vanskeligheter.

Dualisme og tilsløring

Enkelte steder i Haakstad innlegg mener jeg at han tolker mine uttalelser på en feilaktig eller ensidig måte. Det gjelder for eksempel når han på side 197 hevder at min diskusjon av tenkningens dobbeltforhold til det gitte nødvendigvis fører til en dualisme. Ved å skrive om to ’helheter’ refererte jeg til Steiners omtale av bevissthet og verden som to ulike fenomener. Dette behøver ikke innebære dualisme. Dualisme ville være å hevde at det ikke finner sammenhenger mellom verden og bevissthet. Jeg anerkjenner absolutt at Steiners filosofi, i likhet med mange andre både i hans samtid og blant dagens filosofiske tenkere, nettopp hadde som målsetning å overvinne dualisme.

Haakstad tilskriver meg hva han kaller for ’Steiner var bare en av flere’-tankegang. Dette mener jeg blir upresist. Naturligvis var Steiner både egenartet og en del av sin kultur. Disse står ikke i noen motsetning til hverandre. Å påpeke likheter og idémessig slektskap mellom Steiner og andre tenkere eller kunstnere handler ikke om å frakjenne Steiner hans egenart eller unike bidrag. Tvert i mot, å erkjenne slike sammenhenger er nettopp nødvendig for å skille mellom Steiners egne bidrag og hva som var ’tidens tale’. Eksempelvis gjenfinnes i Steinerpedagogikken en rekke verdifulle innsikter fra pedagogiske tenkere som Platon, Aristoteles, Comenius, Pestalozzi, Dewey, Montessori eller Vygotsky. Samtidig skiller steinerpedagogikken seg fra alle disse i sine overordnede ideer. Jeg vil hevde at kreativitet og innovasjon i stor grad handler om å bygge videre på noe som allerede er satt ut i verden.

Det er vanskelig å forstå Haakstads helsides innvending mot min omtale av Steiners astrallegeme som ”det relasjonelle” i artikkelen *Tillit til kunst*.⁸ Haakstad betegner dette som ”en betenkelig reduksjon av et åndsvitenskapelig begrep”. Til forskjell fra det eteriske, som hos Steiner også betegnes som liv, har det astrale ingen slik enklere term. Gjennom mange års undervisning i antroposofi, ser jeg at studenter ofte strever med dette begrepet. Astrallegemet betegner hos Steiner blant annet de evner, prosesser og strukturer som hos mennesker og dyr skaper en opplevbar forbindelse mellom det indre og det ytre. Gjennom sansing tas det ytre inn. Gjennom bevegelse og lyd reagerer dyr og mennesker på sin omverden. I følge Steiner ledsages og opprettholdes disse aktivitetene i stor grad av astrallegemet. Dette er nettopp relasjonelle prosesser. De utspiller seg i relasjonen mellom verden på den ene siden og menneskers og dyrs opplevelser av verden på den andre. I den nevnte artikkelen pekte jeg på at Kants pedagogiske tanker så vel som deler av hans filosofi bygger på en inndeling i fire nivåer. Med Kant som det kjente og Steiner som ukjent, ville jeg på den måten for et akademisk publikum introdusere Steinerpedagogikkens ideer knyttet til menneskets vesensledd. Å omtale vesensleddene i en slik sammenheng som ”det kroppslige, det levende og det relasjonelle” ser jeg på som et velment forsøk på formidling. Når Haakstad over nesten en teksts side argumenterer for at dette er ”tilslørende” og innebærer en betenkelig begrepsreduksjon, så spør jeg meg om hvor stor han mener takhøyden bør være for å ytre seg meningsfullt om antroposofi og steinerpedagogikk?

Argumentasjon eller sirkelgang

Min viktigste innvending mot Haakstads innlegg er imidlertid at han i såpass stor grad benytter sitater fra Steiner som forklaring eller begrunnelse når det nettopp er Steiners tanker som er gjenstand for analyse. Jeg mener en slik fremgangsmåte ikke anerkjenner at en del av de viktige spørsmålene som kan stilles til Steiners filosofi oppstår ut fra en annen rammeforståelse enn Steiner hadde når han skrev. Dette gjelder for eksempel problematikken om ren tenkning, ren erfaring, forutsetningsløshet i det gitte, epistemologi versus ontologi osv. Listen er lang. Haakstad skriver eksempelvis til slutt om ”tilsløringen eller oppdagelsen av Rudolf Steiners kunnskapsteori og filosofi som praktisk redskap til kritisk selvrefleksjon og individuell bevissthetsforvandling”. Her bringer han til syvende og sist ingen andre argumenter enn et sitat fra Steiner. Haakstad skriver:

Det står om muligheten for ”en art indre opplevelse som man ytre sett kan sammenligne med den oppvåkningen man opplever om morgenen når man går fra søvntilstanden til våken tilstand”.⁹

Noen kan kanskje hente inspirasjon til ”kritisk selvrefleksjon og individuell bevissthetsforvandling” fra et slikt sitat. Men argumentasjon og inspirasjon er to forskjellige ting. Det er etter mitt skjønn uklart om en slik sammenligning med oppvåkningen om morgenen kan utsi noe som verken er mer eller mindre tilslørende om Steiners erkjennelsesteori. Som argumentasjon blir dette en sirkelgang.

Hvem er anti-steinersk? – om redelighet i argumentasjonen

Når det gjelder Trond Skaftnesmos svar, er det vanskeligere for meg å peke på synspunkter eller formuleringer jeg kan slutte meg til. Skaftnesmo bruker til dels kraftig retorikk som ”anti-steinersk” og ”AM stikker imidlertid kortene voldsomt”. Problemet med Skaftnesmos fremstilling er at han gjentatte ganger gjengir karikerte utgaver av mine utsagn og bruker disse karikaturene som grunnlag for sin argumentasjon. Jeg kjenner meg for en stor del ikke igjen i Skaftnesmos gjengivelses. Dette er et problem. Fra journalistikken og politiske debatter er karikerende omtaler av motparten et kjent grep. I akademisk sammenheng bryter en slik karikerende omtale med grunnleggende prinsipper for god argumentasjon. I et bokkapittel om plagiat og akademisk redelighet skriver Charles Lipson følgende:

The danger to avoid is setting up flimsy straw men so that you can knock them down without much effort. That's not only dishonest; it's intellectually lazy. Believe me, your own position will be much stronger and more effective if you confront the best opposing arguments, presented fairly, and show why yours is better.¹⁰

Skaftnesmo skriver eksempelvis "Å gjøre 'usikker kunnskap' til idealet for all vitenskapelighet er en nokså kuriøs sak. AMs skeptisisme er rimeligvis tilpasset den postmoderne trenden". Saken er at jeg aldri har gjort usikker kunnskap til noe ideal, verken vitenskapelig eller på annen måte. Å uttrykke skepsis til Steiners erkjennelsesteori kan ikke likestilles med å ha usikkerhet som ideal. For sikkerhets skyld gikk jeg gjennom alle mine tekster om Steiners erkjennelsesteori. Kanskje hadde jeg formulert meg tvetydig noe sted? Nei, jeg kan ikke finne noen utsagn fra min side som gir grunnlag for Skaftnesmos påstander. Hvordan skal jeg da forholde meg til en setning som denne i Skaftnesmos innlegg?

Med sin notoriske promotering av "erkjennelsens usikkerhet" og sin uttalte skepsis til at det finnes noe gitt i erkjennelsen og at den gjelder en objektiv virkelighet, har AM inntatt et klart anti-steinersk standpunkt. (s. 190)

Når jeg heller aldri har ment at det ikke finnes noe gitt i erkjennelsen, blir det hele svært usaklig for meg. Jeg har argumentert for vanskelighetene med den rene erfaringen, med det forutsetningsløse gitte osv., men jeg har aldri stilt spørsmålsteget ved om noe er gitt for erkjennelsen. Selvsagt er det noe som er gitt.

Forenkling

Skaftnesmo hevder i sin videre fremstilling av Steiners erkjennelsesteori at:

det i enhver erkjennelse av et objekt (fysisk eller ikke) alltid er noe som kommer til oss utenfra og noe vi selv må skape. Det vi selv må skape i erkjennelsen, kaller Steiner begrep.

Likeledes skriver han at "det umiddelbart gitte eller den rene erfaringen" kommer til oss utenfra. Hadde saken forholdt seg slik, så ville det vært lite å debattere om. Problemet gjelder jo her nettopp om det er mulig å skille ut en ren erfaring, altså en erfaring som ikke er iblandet begreper. Dersom all erfaring er teoriladet, slik mange har hevdet, blir det vanskelig å skape et skille mellom hva som kommer utenfra og hva som er selvsagt. Denne problemstillingen har vært en av premissene for debatten. Grunnen til at Steiner trenger et skille mellom begreper og ren erfaring (eller det umiddelbart gitte) er at dette skillet fritar erkjennelsesteorien for fordommer (*Vorurteile*). Slik skriver Steiner om dette:

Skal erkjennelsesteorien virkelig være avklarende på hele erkjennelsens område, da må den ta noe som utgangspunkt, som er uberørt av erkjennelsens virksomhet¹¹

På mange måter er det vanskelig å forstå at Skaftnesmo ennå ikke har fått med seg denne problematikken. Når han skriver at begrepet er noe "vi selv må skape i erkjennelsen", så blir dette et unyansert utsagn i forhold til Steiners erkjennelsesteori. Steiner påpeker gjentatte ganger at begrepet ligger i det gitte og at erkjennelsens bidrag består i å sammenføre det som allerede finnes i det gitte¹². Denne sammenføyingen er riktignok skapt i erkjennelsen, men ikke selve begrepet. Skaftnesmo er trolig enig i dette. Men hva mener han da med sine forenklete fremstillinger av noe som skapes og noe som kommer utenfra?

Definisjoner og mistolkning

I innledningen skriver Skaftnesmo at mye av mitt ”innlegg er viet en problematisk motsetning hos Steiner mellom ’den fulle virkeligheten’ og ’den totale virkeligheten’”. Jeg har aldri omtalt dette som noen problematisk motsetning. Ved en gjennomgang av Steiners bruk av ordet virkelighet i sine filosofiske verker, oppdaget jeg at han flere ganger brukte adjektivene full og total på en relativt konsistent måte. Jeg anså dette som en interessant iaktakelse og skrev derfor kort om saken i mitt forrige svar til Skaftnesmo. Han avfeier senere i sitt innlegg distinksjonen mellom en full og en total virkelighet hos Steiner kort og greit som ”oppfinnsom”. For min del ser jeg liten verdi i en argumentasjon på dette nivået.

Dessverre er dette bare begynnelsen på raden av mistolkninger og feilfremstillinger i Skaftnesmos tekst. Jeg skrev: ”Et første spørsmål til Skaftnesmos argumentasjon vil følgelig være: Hva menes med virkelighet her? Da svarer Skaftnesmo:

AM utfordrer meg til å definere hva jeg mener med ’virkelighet’. Nå er det tvilsomt om det vi trenger for å komme videre er en definisjon. Både AM og jeg vet forskjellen mellom det virkelige og det uvirkelige.

Dette er feil. Jeg har ikke bedt om noen definisjon. Ordet nevnes ikke en eneste gang i mitt innlegg. Klarer ikke Skaftnesmo å se forskjellen mellom å gi en definisjon og å redegjøre for hva han mener med ’virkelighet’? I sin videre gjennomgang av hva som er virkelig nevner Skaftnesmo hoggestabben, øksa og skattekravet som eksempler. Dette er jo helt trivielt og har ingen grunn i noen utsagn fra min side om at jeg betviler slike fenomeners virkelighet.

Hva jeg derimot har pekt på som vanskelig er hvordan man ut fra Steiners erkjennelsesteori kan vite om riktig begrep og iaktakelse er knyttet sammen. I denne sammenhengen skrev jeg: ”I moderne vitenskapsteori har man utviklet begrepene validitet og reliabilitet for å tydeliggjøre de mulige feilkildene som kan påvirke et forskningsresultat.” Nå griper Skaftnesmo til definisjoner. Han referer til definisjoner fra skolenettet.no og Wikipedia og hevder at validitet og reliabilitet ”dreier seg om målesikkerhet og om målingers relevans”. Videre skriver han: ”Dette er en temmelig klassisk positivistisk metodologi...”. Her er det bare en ting å si. Skaftnesmo gir et feilaktig og forenklet bilde. Disse begrepene brukes i dag i omfattende grad innenfor så vel kvalitativ som kvantitativ forskning. Slik beskrives validitet og reliabilitet i en anerkjent bok om pedagogisk forskning¹³

The concepts of validity and reliability are multifaceted; there are many different types of validity and different types of reliability. Hence there will be several ways in which they can be addressed. It is unwise to think that threats to validity and reliability can ever be erased completely; rather, the effects of these threats can be attenuated by attention to validity and reliability throughout a piece of research. This chapter discusses validity and reliability in quantitative and qualitative, naturalistic research. It suggests that both of these terms can be applied to these two types of research, though how validity and reliability are addressed in these two approaches varies. (s. 105)

Jeg er ikke enig i Skaftnesmos innvending om at jeg blander sammen erkjennelsesteori og metodologi. Jeg mener at disse gjensidig former og påvirker hverandre.

Hvordan?

Til sist vil jeg kommentere Skaftnesmos utfall der han hevder at jeg stikker kortene voldsomt. Det gjelder mitt sitat fra Jaap Sijmons bok¹⁴ der jeg skriver ”Sijmons kommenterer at denne prøve-feile-metoden som det hele ender opp med hos Steiner, ikke prinsipielt skiller seg fra en ’naiv realisme eller en vitenskapelig positivisme’”. Jeg er enig i at dette gir et ensidig uttrykk for

helheten i argumentasjonen hos Sijmons, slik både Haakstad og Skaftnesmo påpeker. Blant annet skriver Sijmons at dette ”er den relative berettigelsen av den naive realismen eller den vitenskapelige positivismen”. Når det er sagt, vil jeg imidlertid peke på noe som for meg var et viktig synspunkt: Steiner utdyper ikke hva som skjer i dette erkjennelsens kanskje innerste og helligste rom, der hvor begrep og iakttakelse føyes sammen. Han uttaler gjentatte ganger at de føyes sammen, men sier lite om hvordan. Dette kommenterer da også Sijmons i setningen etter det angitte sitatet:

Når Volkelt bemerker: ’man spør forgjeves etter hvordan’, gjør Steiner ingen videre overlegninger over hvordan kategoriene tilsvarer det gitte, annet enn i en skjult kritikk av Kant: ... (s. 309)

For meg er denne mangelen, dette nesten totale tomrommet i argumentasjonen fra Steiner et bemerkelsesverdig fenomen som fortjener oppmerksomhet.

Skaftnesmo avslutter sin tekst med tre oppbyggelige sitater fra Goethe, Voltaire og Leonard Cohen. I utvidet versjon og på originalspråket lyder Cohensitatet slik:

Someone observed that whoever marries the spirit of their generation will be a widow in the next. I never married the spirit of my generation because it wasn't that attractive to me. And I've since moved further and further from any possible matrimonial commitment. As you get older, I think you get less willing to buy the latest version of reality. Mostly, I'm on the front line of my own tiny life.¹⁵

Jeg takker Libra for denne fine referansen.

Noter

[1](#) Mathisen, Arve (2009): Erkjennelsens usikkerhet - En kritisk vurdering av Rudolf Steiners ’Sannhet og vitenskap’, og et bidrag til debatten om antroposofiens vitenskapelighet. Teksten ble publisert i *Meddelelser til lærerne nr 43/2009*, etter ønske fra *Forbundet Steinerskolene i Norge* i etterkant av Haakstads og Skaftnesmos kritiske innlegg. Den kan lastes ned fra www.arvema.com.

[2](#) Meddelelser til lærerne nr 43/2009, Forbundet Steinerskolene i Norge.

[3](#) Steiner, Rudolf (1992). *Frihetens filosofi*. Oslo: Antropos, s. 54

[4](#) Mathisen, Arve (2006). Tillit til kunst - Estetikk og estetiske fag i steinerskolen. *Pedagogisk profil nr. 2*. Artikkelen kan lastes ned fra www.arvema.com.

[5](#) Lejon, Håkan (1997). *Historien om den antroposofiska humanismen den antroposofiska bildningsidén i idéhistoriskt perspektiv 1880-1980*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

[6](#) Antroposofi i Norge nr. 1/2009.

[7](#) Sijmons, Jaap (2008). *Phänomenologie und Idealismus - Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners*. Basel: Schwabe Verlag.

[8](#) Jeg oppga ordet astrallegeme i fotnoten. Se ellers fotnote 4.

[9](#) Haakstad henviser her til et foredrag Steiner holdt i 6.2.1923 gjengitt i GA257.

[10](#) Lipson, Charles (2008). *Doing Honest Work in College: How to Prepare Citations, Avoid Plagiarism and Achieve Real Academic Success*. Chicago: University of Chicago press, s. 52.

[11](#) Steiner, Rudolf (1980). *Wahrheit und Wissenschaft* (GA3). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, s. 49.

[12](#) GA3, s. 69.

[13](#) Cohen, Louis, Morrison, Keith, Manion, Lawrence (2000). *Research Methods in Education*. London: Routledge Falmer.

[14](#) Se fotnote 7. Det følgende sitatet er oversatt fra tysk av meg.

[15](#) *Poetry Commotion*, June 18, 1988, <http://www.webheights.net/speakingcohen/mus0788.htm> (hentet 20.11.2009).

Trond Skaftnesmo

Respekt for hva?

En sluttrepplikk til Arve Mathisen

I debatten om Steiners erkjennelsesteori har Arve Mathisen et sluttinnlegg med en overraskende tittel: ”Med respekt for kunnskap”. Tittelen er overraskende for så vidt som utgangspunktet for debatten var hans oppfordring til at vi burde kvitte oss med ”hundre år gamle drømmer om sikker kunnskap”.^{*} Den kunnskapen som da står til rest, når vi har kvittet oss med disse drømmene, må vel nettopp være ”usikker”? I hvilken grad en slik ”kunnskap” fortjener vår respekt er jeg sant å si litt usikker på. Men AM hevder nå – noe som er like overraskende – at han aldri har villet gjøre ”usikker kunnskap” til noe ideal for vitenskapen. Han finner i hvert fall ikke noe sitat som peker i den retning, sier han, skjønt han på nytt har saumfart alle sine tekster om Steiners erkjennelsesteori.

Kanskje har ikke AM lest grundig nok. Har han f.eks. sett etter i den artikkelen han har kalt ”Erkjennelsens usikkerhet”?[†] Blant et rikholdig utvalg av andre sitater, finner vi f.eks. følgende: ”Ideen om å finne et sikkert grunnlag for erkjennelsen er hos de aller fleste nåtidige vitenskapsfilosofier et uaktuelt og tilbaketog tema.” Og: ”Tilbyr Steiners filosofi fortsatt en metode for å oppnå sikker kunnskap, på tross av at en slik intensjon i dag må sies å være et nærmest ikke-eksisterende filosofisk tema?” osv. osv.

Tar vi disse synspunktene for god fisk, må vi altså stryke ethvert ideal om ”sikker kunnskap”. Skal vitenskapen fortsatt holde seg med et kunnskapsideal, må det følgelig være en ”usikker kunnskap” vi snakker om – i en eller annen forstand. Det kunne vært interessant å få vite hvordan AM ville *begrunne* (på et usikkert grunnlag?) og *spesifisere* et slikt kunnskapsideal. Men siden han nå mener seg å være misforstått og aldri har ment det slik, får vi vel aldri denne redegjørelsen.

”Selvsagt er det noe som er gitt”

...sier AM nå. Det viser seg altså at AM er misforstått også på dette vesentlige punktet. Han har aldri ment, sier han, ”at det ikke finnes noe gitt i erkjennelsen”. Men Steiners begrep om ”det gitte” har han i alle tilfeller avvist og forsøkt å vise at det ikke holder hva det lover. Så hvilket begrep er det da AM vil tilby, siden han nå – vel for første gang – går klart ut og sier at det faktisk finnes noe gitt i erkjennelsen? Hvordan vil han – for egen regning – begrunne dette begrepet om ”det gitte”? Også dette skulle jeg gjerne like å vite. Men AM har ikke gjort denne oppgaven lett

^{*} Med AMs egne ord: ”Postmodernismens rasjonalitetskritikk har på den ene siden medført at totalitære eller dogmatiske tankesystemer vanskelig kan tilkjennes noen gyldighet. For en steinerpedagog betyr dette at de forekomstene av hundre år gamle drømmer om sikker kunnskap som finnes i Steiners antroposofi må utsettes for en aktualisert kritikk.” -- Postmodernitet og kunnskapssamfunn – hva med Steinerskolen? *Mennesket i verden. Verden i mennesket. Tidsskriftet Steinerskolen nr. 3, 2008*

[†] Erkjennelsens usikkerhet. http://arvema.com/tekster/Steiner_sannhet-vitenskap.pdf

for seg, siden han – kontra Steiner – ikke finner det mulig og meningsfullt å snakke om en ”ren tenkning” og en ”tankefri erfaring”. AM ser klart at ”en vesentlig del av Steiners resonnement vil falle sammen dersom det viser seg umulig å dele den helhetlige erfaringen i en ren sansefri tenkning og en ren begrepsfri erfaring.” Og det er nettopp det som skjer, mener han. Steiners resonnement faller sammen på dette punktet, for ”like lite som jern finnes i naturen i ren tilstand, like lite vil et voksent erkjennende menneske i utgangspunktet kunne erfare fritt for tanker eller begreper. Fra tidlig barndom har det skjedd en utvikling av erkjennelsen slik at de tankemessige og sansemessige komponentene fremstår som integrerte i et voksent menneskes ’verdensbilde.’” (ibid)

Siden alt slik er vevet tett sammen må det ”gitte” – som AM nå benekter at han noensinne har benektet – i alle fall være et element vi aldri kan anskue og erkjenne som sådant. Men da er jeg virkelig i stuss mht. hvordan AM overhodet mener å vite noe om dette ”gitte”. Å innse at erkjennelsen er en sammenvevning av iakttagelse og begrep, av gitt og tenkt, er faktisk ikke mulig uten å skille mellom det gitte og det tenkte. Men hva er så dette ”gitte” som vi slik skiller ut? AM har ikke foreslått noe svar på dette. Jeg har foreslått at svaret helt enkelt er: *Det er det i erfaringen som ennå ikke er begrepsgjennomtrengt.*

Her støter vi på et paradoks, som ikke desto mindre kan løses. Vi kan tenke på uttrykket å ”stirre blindt” på noe. Det betyr å stirre tomt og tankeløst, uten kognitivt fokus. Hva ser vi da, når vi stirrer blindt? I samme grad som vi stirrer blindt, blir synet kaotisert, utvisket, konturløst. Lykkes vi helt med øvelsen, ser vi ingenting. Men hvordan kan vi da overhodet vite om denne erfaringen av å stirre blindt? Det kan vi, fordi vi etterpå erfarer den som et tomrom, som en mangel på begrepsformet erfaring. Dette paradokset – en ”tankefri erfaring” – er altså noe vi stadig opplever og som vi tankemessig kan gjennomskue.

”Steiner påpeker gjentatte ganger at begrepet ligger i det gitte”, sier AM, ”og at erkjennelsens bidrag består i å sammenføre det som allerede finnes i det gitte.” Han mener det er ”vanskelig å forstå at Skaftnesmo ikke har fått med seg denne problematikken.” Jeg mener det er vanskelig å forstå at AM ikke har fått med seg at jeg allerede har svart på dette, blant annet i mitt forrige innlegg, der jeg skrev at mens ideen uttømmer seg i objektet *som objektets form* (i aristotelisk forstand), lever den i erkjennelsen *som oppfattet begrep*. Det begrepet som skapes i vår bevissthet er altså ikke noe ”gitt” før vi har skapt det. Men akkurat dette poenget, og mange tilsvarende, tjener det nok ingen hensikt å forsøke å fremstille flere ganger.

Om god og dårlig retorikk

Dermed regner jeg den erkjennelsesteoretiske debatten – fra min side – som avsluttet. Men AM åpner opp en ny debatt i sitt sluttinnlegg, som går på min ”kraftige retorikk”, og den fortjener en kort kommentar.

AM føler seg ikke vel med karakteristikken ”anti-steinersk”. Men dette uttrykket må ikke oppfattes normativt. At AM fremmer synspunkter som går imot det sentrale i Steiners erkjennelsesteori, er ikke kritikkverdige. Ethvert standpunkt må veies og vurderes etter sitt innhold, ikke etter hvem det støtter eller går imot. For den del kan et anti-steinersk standpunkt være nettopp det vi trenger. Men en kan anstendigvis ikke påberope seg det synet en angriper. AM har pådratt seg et åpenbart legitimitets- og troverdighetsproblem hvis han heretter vil representere Steiners kunnskapssyn i offentligheten.

Det finnes mange varianter av retoriske virkemidler, åpenbare og skjulte, gode og dårlige. Et eksempel på et dårlig retorisk virkemiddel er tåkelegging. Når vi ser de manøvrer som AM foretar omkring begrepene ”validitet” og ”reliabilitet”, kan det vel knapt kalles noe annet. Først introduserer han disse begrepene – uten å forklare dem – som noe ”moderne vitenskapsteori” har utviklet og som Steiner mangler. Når det så påvises at begrepene 1) går på metodikk, ikke på epistemologi og 2) dekker temmelig trivielle positivistiske idealer, begynner AM tåkeleggingen. Han kontrer utfordringen med et lengre engelsk sitat, hvis kvintessens er at begrepene er ”multifaceted”, dvs. mangefasettete. Konklusjonen må altså være at jeg har gitt ”et feilaktig og forenklet bilde”, siden jeg kun har brakt to definisjonsvarianter av begrepene. Selv har AM fortsatt ikke brakt en eneste! Dette er tåkelegging og ikke god retorikk, etter min mening.

AM mener seg ”karikert” i forbindelse med min påstand om at han dyrker idealet om ”usikker kunnskap”. Jeg hadde heller sett at AM modig hadde forsvart dette idealet fremfor å benekte at han noensinne har ment det slik. Å hevde seg stråmann-forvrengt og misforstått, er også et retorisk virkemiddel. Det er god og nødvendig retorikk når innvendingen er berettiget, men ellers er det slett retorikk. Når AM mener seg kronisk misforstått på alle sentrale punkter – om erkjennelsens usikkerhet, om det gitte, om Steiner som nykantianer osv. – blir det lite troverdig. Når det gjelder det siste punktet, viser AM til at han kun har sagt dette én gang, at Steiner kan betegnes som nykantianer, og siden ikke har gjentatt det. Vil han så trekke dette tilbake, noe som jo er en fair sak? – Ikke helt. Riktignok er det ikke lenger ”maktpåliggende å hevde at Steiner var nykantianer”. Men det er ”vanskelig å lage et presist skille for tilhørighet eller ikke”. Dermed har han ikke lukket saken helt. Det kunne jo dukke opp en ny anledning eller et nytt publikum, der det vil være opportunt å hevde at Steiner var nykantianer.

Jeg tror denne debatten har vist at Steiners erkjennelsesteori angår vår tid og dens åndskamper. For eksempel er kløften mellom ”de to kulturer” langt fra overvunnet; med postmodernismen er den snarere blitt dypere. Jeg tror også at den antroposofiske bevegelsen trenger slike debatter, om den ikke skal stivne. Arve fortjener honnør for å ha sparket debatten i gang og holdt den ved like siden 2004!

Trond Skafnesmo

Harald Haakstad

Sluttreplikk til Arve Mathisen

Arve Mathisen mener at jeg i for stor grad bruker Steiner-sitater til å begrunne mine synspunkter om Steiners erkjennelsesteori. Eksemplet som skal illustrere dette – sitatet om oppvåkningen fra søvntilstanden til våken tilstand – er i så fall dårlig valgt. Det er naturligvis ikke ment som noe *argument* for «kritisk selvrefleksjon», men står som en av flere henvisninger i min artikkel til det jeg vil kalle den eksistensielle dimensjonen i Steiners erkjennelsesteori. Det peker på et mulig *resultat* av en Steiner-lesning som blir til kritisk selvrefleksjon, til «den filosoferende bevissthets forståelse med seg selv», som det heter i undertittelen til Steiners doktoravhandling. Her gjelder det ikke «argumenter», men erfaring og opplevelse.

I en tekst som hovedsakelig tar for seg Mathisens lesning og forståelse av Steiners erkjennelsesteori, blir sitater ikke bare uunnngåelige, men nødvendige. Jeg mener fremstillingen selv viser at slike sitater ikke er fremsatt som «argumenter», men som et grunnlag for å belyse og drøfte bestemte saksforhold. Jeg argumenterer ikke *med*, men på grunnlag av sitater – og finner Mathisens konklusjoner uholdbare.

Av samme grunn anførte jeg noen passasjer fra Jaap Sijmons avhandling. De skulle vise at Mathisen ikke bare har sitert «ensidig», slik han selv vedgår i sitt svar, men nærmest har stilt Sijmons utsagn på hodet ved å ta dem til inntekt for egen skepsis. Mathisens bruk av Sijmons tekst skaper et lignende inntrykk som hvis noen hevdet at en sort katt er hvit fordi den har hvite poter. At min relativt utførlige behandling av Sijmons analyse (som også tok hensyn til «potene») skulle «komplettere og nyansere» noe i Mathisens henvisninger, blir derfor urimelig. Likeledes at jeg skal jeg ha «komplettert» Mathisens syn på tenkningens forhold til «det gitte» hos Steiner: en slik harmonisering av min fremstilling med hans egen høres jo hyggelig og kanskje ønskelig ut, men kan ikke dekke over det faktum at det dreier om divergerende fremstillinger av et saksforhold.

Arve Mathisen betoner at han bare har «villet stille spørsmål og peke på opplevde vanskeligheter» i forbindelse med Steiners filosofi, og at den artikkelen som ble stridens eple («Erkjennelsens usikkerhet») har «sin mening nettopp som utgangspunkt for et videre *studium* av Steiners erkjennelsesteori». Mot dette er det selvfølgelig ingenting å innvende. Men at utgangspunktet for *debatten* lå her, er ikke riktig. Den startet fordi Mathisen selv trakk frem denne teksten som referanse for sin påstand om «hundre år gamle drømmer om sikker kunnskap» i Steiners erkjennelsesteori.

At noe slikt var andres «drømmer» og ikke hans egne, har Steiner påpekt i *Sannhet og vitenskap*. Der drøftes og tilbakevises både Kants bestrebelse på å oppnå «en ubetinget sikker viten» à priori, og Fichtes «forsøk på å skape et ubetinget sikkert grunnlag for vitenskapene». Hva Steiner selv har å si om «sikker» kunnskap, kan man f.eks. lese i forordet til førsteutgaven av *Frihetens filosofi*: «Vi ønsker heller ikke en slik viten som er utformet en gang for alle i nedfrosne skoleregler og oppbevares i kompendier gyldige for alle tider. Enhver av oss anser seg for berettiget til å gå ut fra sine nærmeste erfaringer, sine umiddelbare opplevelser, og derfra stige opp til erkjennelsen av hele universet. *Vi etterstreber en sikker viten, men enhver på sin egen måte.*»

La meg til slutt tilføye at jeg har verdsatt den beskjefteigelsen med Steiners erkjennelsesteori som Arve Mathisens tekster ga meg anledning til.

Harald Haakstad