

Med hvilken rett kan antroposofien betegnes som vitenskapelig? *

DR. PHILOS. HANS KOLSTAD

Problemet om Steiners – eller spesielt antroposofiens – vitenskapelighet ble første gang fremhevet i Norge av Richard Eriksen i hans artikkel om ”Okkultismens psykologi” i *Kirke og Kultur* fra 1928.¹ Her forteller Eriksen om en vitenskapsmann som lenge hadde beskjeftiget seg med Steiner. Etter å ha lest noen stenografiske referater av enkelte foredrag av Steiner om naturvitenskapelige spørsmål skriver vitenskapsmannen i et brev til Eriksen ”at han følte lyst til at kyle dem i væggen i sinne over deres mishandling av naturvitenskapelige problemer”.² Imidlertid, tilføyer Eriksen, var det nok av ting i Steiners foredrag ”som denne lysende naturvitenskapelig skolerte intelligens stadig paany vendte tilbake til trods at den kritik, han paa andre punkter øvet. Jeg nævner dette som et eksempel paa, hvorledes vitenskapelig skolerte og kritiske mennesker kunde svinge mellem dyp interesse og forargelse og trods al forargelse dog kunde ha vanskelig for at bli færdig med dr. Steiner”.³

På tross av vår tids mer reflekterte holdning til vitenskapen gjør motstanden mot antroposofien seg ikke mindre gjeldende idag blant vitenskapelig orienterte mennesker.⁴ Imidlertid mangler i denne diskusjonen en dypere forståelse av hva *vitenskap* er, eller kort sagt en redegjørelse for vitenskapens erkjennelsesmessige natur, metode, begrensninger og rekkevidde – et spørsmål som forøvrig er like fundamentalt for vitenskapen som for antroposofien, ja for all erkjennelse overhodet. Antroposofien kan nemlig ikke kritiseres for mangel på vitenskapelighet uten at vitenskapen blir stilt følgende spørsmål: På hvilken måte er denne selv *vitenskapelig*?

I det følgende er ordene vitenskap og vitenskapelig behandlet ut fra denne problemvinklingen. En analyse av vitenskapens natur og begrensning utgjør en innledende bakgrunn for drøftelsen av spørsmålet om antroposofien kan betegnes som vitenskapelig eller ikke. I den videre fremstillingen skjernes det mellom flere innfallsvinkler til mulige måter å besvare spørsmålet på. Disse er: 1) I hvilken grad samsvarer antroposofien med vitenskapens metode? 2) I hvilken grad samsvarer antroposofien med vitenskapens resultater? 3) I hvilken

* Artikkelen er en skriftlig bearbeidelse av et foredrag holdt i Litteraturhuset (Oslo) 2. oktober 2014.

grad samsvarer antroposofien med vitenskapens praktiske ideal? Og 4) I hvilken grad kan antroposofien støtte vitenskapen eller bidra til å utvikle eller forstå den?

På sin side krever ordet antroposofi enkelte avklaringer. Antroposofi kan bety 1) en erkjennelsesvei, 2) resultatet av denne erkjennelsesveien, 3) de praktiske og sosiale følgene av disse resultatene og/eller 4) en levende selverkjennelse eller selvmodning.⁵

Følgelig må vi spørre: Hvorledes forholder disse fire bestemmelsene av antroposofien seg til hvorvidt den kan sies å være vitenskapelig med hensyn til ett eller flere av dette spørsmålets fire nevnte aspekter?

Men først: Hva menes med ”vitenskapelig”?

I. Hva er vitenskap?

Med vitenskapelig tenkes først og fremst på det som *tilhører* eller *angår* vitenskapen eller er *i overensstemmelse* med den. Med vitenskap betegnes videre et systematisk ordnet hele av metodisk tilveiebragt begrepsmessig⁶ erkjennelse (eller også en spesialisert, metodisk og systematisk forskning i et avgrenset emneområde). I det følgende er ordene vitenskapelig og vitenskap primært brukt med hensyn til naturvitenskapen, dessuten om all tenkning i forlengelse av denne enten den retter seg mot den ytre naturen eller ikke.

Nevnte bestemmelse av vitenskap er meget vid. Spørsmålet er nå om alle former for en systematisk ordnet og metodisk frembragt begrepsmessig erkjennelse er vitenskap? Svaret er nei. Tvert imot er sistnevnte i historiens forløp blitt innsnevret til å gjelde én bestemt orden og én bestemt metodisk begrepsmessig erkjennelse. Følgelig er spørsmålet: Hva slags orden og hva slags metodisk begrepsmessig erkjennelse er det tale om for at vi kan kalle erkjennelsen vitenskapelig i dette ordets moderne betydning?

Ordet naturvitenskap er et historisk betinget begrep. Skjønt det opprinnelig ble brukt som synonymt med det eldre ordet naturfilosofi, har det fått en særstilling i moderne tid og er gradvis blitt utskilt fra filosofien som en selvstendig disiplin. I samme grad har det også erstattet ordet naturfilosofi. Når bruddet mellom den tradisjonelle naturfilosofien og den moderne naturvitenskapen formelt skjedde, kan ganske nøyaktig tidfestes.

Man regner gjerne Aristoteles' (384-322 f.Kr.) teleologiske oppfatning av naturen som den mest toneangivende retningen innen antikkens naturfilosofi. Etter Aristoteles oppfatning

besto tingene i en enhet av form og stoff. Formen, som svarte til Platons (ca. 428/427-348/347) idé, var tingenes logiske begrepsmessige innhold, men dette innholdet befant seg ikke utenfor tingene, som i en uforanderlig og evig verden av ideer, men var til stede i stoffet som den kraften som formet dette bestemte stoffet til denne bestemte tingen. Stoffet ble også omtalt som mulighet og formen som virkelighet (eller bedre: virkeliggjørelse av stoffets mulighet). Stoffet utgjorde en mulighet fordi det kunne motta eller realisere et mangfold av former, mens formen var virkeliggjørelsen av denne muligheten. Med andre ord betød stoffet mulighet i betydningen mulighet til å anta en form.

Erkjennelse må forstås ut fra denne oppfatningen av tingen som en enhet av stoff og form: Å erkjenne en ting var identisk med å erkjenne eller bestemme dens form. På sin side innebar formen noe alment begrepsmessig. Derfor var erkjennelsens oppgave almenbegrepet forstått som tingens form og som det egentlig virkelige.

Denne formen for vitenskap dominerte den vestlige sivilisasjonen i nesten 2000 år, det vil si fra den senere oldtiden og gjennom hele middelalderen frem til begynnelsen av 1600-tallet. Her inntraff det et paradigmeskifte. Det nye vitenskapsdogmet som oppsto, var naturvitenskapen i moderne forstand.

Grunnprinsippet for den moderne vitenskapen er den kvantitative (det vil si målbare) og mekanistiske naturforståelsen. Den kvantitative oppfatningen av naturen innebærer prinsippet om at den uorganiske naturen eller materien utelukkende består av utstrekning i lengde, bredde og dybde. Overalt hvor det eksisterer noe utstrakt, finnes det materie og omvendt: Overalt hvor det eksisterer materie, finnes det utstrekning. Utstrekning kjennetegnes på sin side av tre egenskaper: Den kan deles opp, og de enkelte delene kan være i bevegelse eller hvile.⁷

Da materien ikke er annet enn utstrekning, forstås alle bevegelser eller foreteelser i den uorganiske naturen som bevegelse av deler av utstrekning. Mer presist blir bevegelsene forklart ved materielle (fysiske og kjemiske) delers sammenstøt med hverandre og den forflytning av deler av materie eller utstrekning fra én posisjon til en annen som er resultatet av disse påvirkningene. Dette prinsippet utgjør hva som kalles den mekanistiske læren om legemenes bevegelser og de kreftene som virker på legemene.

Herav følger at naturen oppfattes som en veldig maskin. Og det er ingen prinsipiell forskjell mellom naturens ”maskin” og en hvilken som helst maskin som er laget av menneskene, bare at naturen er litt mer subtilt innrettet enn menneskenes artefakter.

Ut fra dette synet går erkjennelse ut på å bestemme de lovmessighetene som gjelder for legemenes former og bevegelser. Disse lovene oppfattes å være uavhengige av de enkelte

legemenes vesensart. De fremstår derfor som selvstendige naturlover som skyldes noe utenfor tingene og ikke et iboende prinsipp eller formål i de enkelte tingene. I samsvar med denne nye måten å tenke erkjennelse på forestiller moderne vitenskap seg at de enkelte tingene inngår i bevegelser som kan forklares som et system av determiner- eller forutsigbare årsaks- og virkningsrekker når man kjenner lovene for bevegelsene i den fysiske materien. Sammen med den kvantitative og mekanistiske verdensanskuelsen var determinismen eller årsaksbestemtheten den grunnleggende forutsetningen for den nye vitenskapen som avløste det tradisjonelle aristoteliske verdensbildet.

I forhold til den tradisjonelle aristoteliske læren får almenbegrepene i det nye vitenskapsbildet en ny betydning. De oppfattes ikke lenger som identiske med bestemmelsen av en tings form forstått som virkeliggjørelsen av et bestemt stoffs mulighet. Tvert imot er de uttrykk for lovmessigheter som blir tilføyd tingen utenfra, og som gjør at deler av utstrekning under påvirkning av mekaniske bevegelser og bevegelsesendringer antar form av bestemte ting. Takket være denne nye forståelsen av almenbegrepene ble det for vitenskapen på 1600-tallet mulig i stadig større grad å presisere som undertilfeller av naturlovene fenomener som hastighet, akselerasjon, kraft, masse, tyngde, og så videre.

Herav følger den moderne vitenskapelige metode: Denne forsøker å redegjøre kvantitativt for den iaktatte virkeligheten. Nærmere bestemt går metoden ut på en kvantitativ eller målbar bestemmelse av gjenstandene hvor det blir sett bort fra enhver kvalitativ eller ikke-målbar egenskap ved tingene. Følgelig tar vitenskapen utelukkende i betraktning det ved gjenstandene som kan telles, beregnes og veies, eller kort sagt bare deres numeriske bestemmelser. Videre oppfatter vitenskapen enhver forandring i form av ytre forflytninger av en eller flere gjenstander eller deres deler, og disse forflytningene i form av determinerte eller forutsigbare årsaksrekker som kan beregnes på forhånd når man kjenner de ytre påvirkningene som gjenstandene blir utsatt for, og lovene for disse påvirkningene.

Betydningen av det nye vitenskapsparadigmet blir følgelig ligger først og fremst i nytteperspektivet. Dette aspektet ved den moderne vitenskapen var allerede til stede i dens utgangspunkt. Hos en av dens grunnleggere, den franske filosofen René Descartes (1596–1650), heter det at han ønsker å utarbeide en lære om virkeligheten som til forskjell fra den spekulative skolefilosofien skal gi oss praktisk kunnskap om naturen ”som lærer oss å kjenne de kreftene og virkemåtene som finnes i ilden, vannet, luften, stjernene, himmelrommet og alle de andre legemene som omgir oss, like nøyaktig som vi kjenner våre håndverkeres forskjellige teknikker”.⁸ Ved å utnytte denne viten vil mennesket bli i stand til å underlegge seg naturen og omskape den etter behov. Forøvrig ble den samme tanken også hevdet av den

engelske filosofen Francis Bacon (1561–1626) og fysikeren Robert Boyle (1627–1691). Man kan da heller ikke bestride at vitenskapen i ettertid har vært uhyre suksessrik på nettopp dette området.⁹

Imidlertid har nytteperspektivet en side som ikke er like positiv. Denne dreier seg om maktspørsmålet. Ved å frembringe en praktisk kunnskap som er til nytte for menneskene, har man også frembragt et maktperspektiv i vitenskapen, ikke bare overfor gjenstandene, men også med hensyn til dem som mestrer eller bedriver vitenskapen. Også dette aspektet lå implisitt i den nye vitenskapens opprinnelse. Descartes tenkte seg at det takket være den mekanistiske måten å forstå den ytre verden på skulle bli mulig for menneskene å gjøre seg ”til likesom naturens herrer og eiere”¹⁰. Maktperspektivet i forhold til den ytre naturen er likeledes tydelig i den lovprisningen av vitenskapen som vi finner hos Bacon og Boyle.¹¹ Det 20. århundrets kriger illustrerer ytterligere vitenskapens eller teknologiens maktside både ved å anskueliggjøre det moderne menneskets ekstreme herredømme over naturen takket være dets teknologiske oppfinnelser og ved å vise at seier i krig helt og holdent beror på hvem som rår over flest materielle ressurser og best teknologi. Kort sagt, at kunnskap er makt, er for mange blitt en blodig erfaring.

Den moderne vitenskapelige metoden har også andre begrensninger. Et første spørsmål er hvorledes den kan overføre en metode som i utgangspunktet er tilpasset den uorganiske delen av tilværelsen, på organismene. Det organiske eller alt som har med liv å gjøre, unndrar seg jo etter alminnelig erfaring kvantitative og mekaniske bestemmelser. Overføringer på det organiske av en metode som er skapt med henblikk på det uorganiske, betraktes ofte som en reduksjonistisk fortolkning, det vil si en forklaring som tilbakefører det antatt høyere og kompliserte til noe lavere og enklere (en slags ”ikke-annet-enn”-forklaring).

Men selv på det uorganiske området har den moderne vitenskapelige metoden sine begrensninger. Vesentlig i denne sammenhengen er at den kvantitative og mekanistiske naturforståelsen er knyttet til en viss idealisering av de umiddelbart iaktatte fenomenene. Idealiseringen ligger dels i at man i en viss grad må anvende seg av geometrien eller en kvantitativ betraktningssmåte for å redegjøre for legemenes bevegelser. Geometrien innebærer at man gir avkall på virkeligheten slik den viser seg for oss gjennom våre sanser: Ikke bare ser den bort fra det kvalitative aspektet av virkeligheten, men den utelukker også det konkrete rommet som blir redusert til et abstrakt system av linjer uten bredde og punkter uten utstrekning. Med hensyn til den mekanistiske naturforståelsen ligger idealiseringen i at man for å finne frem til mekanikkens lovmessigheter må se bort fra påvirkninger og krefter som er av underordnet betydning for den sammenhengen man er interessert i. Ikke desto mindre kan

det i andre sammenhenger være nettopp slike uvesentlige forhold som er av betydning for vår oppmerksomhet.¹²

Ytterligere en begrensning ved vitenskapen ligger i dens tilhengers overdrevne tiltro til dens metode og i det selvforsterkende eller -forførende ved denne troen. Dette skyldes den tekniske nytten vi har av vitenskapen, som virker forsterkende inn på metoden og bestyrker vitenskapen i dens tro på sin egen fortreffelighet. I mange tilfeller skyldes med andre ord vitenskapens tiltro til seg selv ikke en kritisk selvvurdering, men ganske enkelt en mekanisme som virker selvforsterkende reduksjonistisk.

Følgelig er det galt å si at vitenskapen i seg selv er verdinøytral. Den er i høyeste grad verdibestemt, idet den bygger på et postulat som er formet ut fra praktisk nytte, og som idag i dogmatisk forstand er blitt normgivende for all annen tenkning. Likeledes fraskriver vitenskapen seg ansvaret for de gjerningene som blir begått i dens navn: Den legger skylden på vitenskapsens subjekt, det vil si vitenskapskvinnen eller -mannen, men innser ikke at årsaken vel så ofte ligger i dens egen normative tvang.

Et fjerde problem som vitenskapen stiller oss overfor, angår direkte dette essayets hovedproblemstilling. Det har å gjøre med den vitenskapelige måten å forstå naturerkjennelsens begrepsmessige innhold på. Ifølge Aristoteles gikk erkjennelsens oppgave ut på å bestemme en tings almenbegrep forstått som tingens iboende form, og som gjør at et bestemt stoff blir til denne bestemte tingen. I den moderne vitenskapen blir derimot almenbegrepene (det vil si naturens lovmessigheter) til begrepsformer som blir påtvunget tingene utenfra av en menneskeforstand som enten for sin egen erkjennelses skyld reduserer tingenes essens til kvantitative aspekter av utstrekning eller også foretar denne reduksjonen ut fra et rent nyttehensyn. Kort sagt mister almenbegrepene sin sansbare og konkrete betydning: De går fra å være tingenes alment iboende logiske begrepsinnhold til å bli en abstraksjon i form av ytre hypotetiske forhold som strukturerer og ordner enkeltfenomenene i naturen. I seg selv har de derimot ingen fysisk eksistens som knytter dem til tingene. Spørsmålet er nå hvorvidt denne måten å forstå almenbegrepet på er gyldig. Her er det antroposofien kommer inn ved at den gjenopptar diskusjonen fra aristotelismen om hva almenbegrepet er, og ved at den erstatter både den aristoteliske og den moderne vitenskapelige forståelsen av almenbegrepet med en ny forklaringsmodell. Dette spørsmålet går rett til hjertet av vitenskapens vesen, det vil si til betydningen av ordene begrepsmessig erkjennelse i den avgrensningen av vitenskapen jeg innledningsvis ga. Følgelig er spørsmålet: I hvilken forstand fremstår den antroposofiske erkjennelsesveien som et systematisk ordnet hele av

metodisk tilveiebragt begrepsmessig viten, og hvorvidt kan den til tross for sin motsetning på flere punkter til den tradisjonelle vitenskapelige metoden likevel betegnes som vitenskapelig?

II. Antroposofi som erkjennelsesvei

I et foredrag om "Filosofi og antroposofi" fra 1908¹³ skriver Steiner at han med antroposofi¹⁴ forstår "en vitenskapelig utforskning av den åndelige verden. Den gjennomskuer ensidighetene hos den rene naturerkjennelse, likeså vel som hos den vanlige mystikk. Før den gjør forsøk på å trenge inn i den oversanselige verden, utvikler antroposofien først i den erkjennende sjel krefter som muliggjør at den kan trenge inn i den åndelige verden. Disse krefter er ennå ikke virksomme i den vanlige bevissthet og i den vanlige vitenskap".¹⁵

Antroposofi betyr her to ting: 1) åndsvitenskap og 2) læren om åndsvitenskapens erkjennelsesmessige forutsetninger. I tillegg kommer 3) motsetningen mellom antroposofi, vitenskap og vanlig bevissthet. I det følgende skal det først og fremst dreie seg om antroposofien som en erkjennelsesvei som går ut på å legge det erkjennelsesteoretiske fundamentet for en åndsvitenskap og spørsmålet om dette grunnlagets vitenskapelighet. Jeg kommer tilbake til dets resultater som utgangspunkt for en åndsvitenskap og den eventuelle motsetningen mellom antroposofi og den vanlige bevisstheten i punktene III og IV.

Antroposofi som erkjennelsesvei dreier seg om hva jeg kaller en begrepsanalyse, eller hva Steiner omtaler som bestrebelsen etter "å skape en gedigen grunnvoll i begreps teknikken".¹⁶ Kort sagt en tenkning om begrepene. Utgangspunktet er at all erkjennelse formidles gjennom begreper. Den rene sanseerfaringen består bare i tilfeldigheter, det vil si i øyeblikks erfaringer. Hadde vi utelukkende vært et sansende vesen, ville vi aldri hatt kunnskap, det vil si viten ut over det umiddelbare øyeblikket, og vår sansning ville ha vært tilfeldig eller instinktivmessig.

Ikke desto mindre er sanseerfaringene en kilde til kunnskap ved siden av begrepene. Med andre ord har vi to kunnskapskilder, erfaringene og begrepene. Erfaringene kan sies å utgjøre erkjennelsens stoff, begrepene den form dette stoffet må innordnes i for at det skal bli et ordnet hele. Hver av dem er utilstrekkelig betraktet isolert for seg: At tanken eller begrepene alene ved egen kraft skulle kunne trenge inn i virkeligheten, benektes av erfaringen, at erfaringen selv skulle gi en tilfredsstillende forståelse av den ytre verden, benektes av tenkningen.

Det sentrale i spørsmålet om erkjennelses vitenskapelighet er begrepene eller den strukturerte ordenen som erkjennelsen fremtrer i. Hvorfra kommer begrepene? Til dette spørsmålet gis det tre mulige svar: 1) De er enten avledet av sanseerfaringen, 2) de stammer fra det tenkende subjektet (forstanden og/eller fornuften), eller 3) de har en høyere opprinnelse og erfares av subjektet likesom ovenfra.

Den første tese kjennetegner den britiske erfaringsfilosofien. Denne antar at våre begreper er dannet gjennom sanseerfaringen ved at de er resultater av mekaniske forbindelser av ytre sanseinntrykk. Problemet er at man på dette grunnlaget ikke kan begrunne begrepenes gyldighet som uttrykk for noe alment. Gjennom iakttagelsen blir man nemlig stående i det enkeltvise, og uansett hvor mange enkelttilfeller man står overfor, iakttar man fremdeles bare enkelttilfeller. Av denne grunn kan man aldri gjennom iakttagelsen nå frem til det begrepsmessige almene. Jeg sier dette vel vitende om vitenskapens induktive metode, som består i en slutning fra singulære utsagns sannhet til et alment utsagns sannhet. Men ingen kan noensinne iaktta et generelt utsagns sannhet, hvis eksistens derfor alltid forblir en hypotese. Følgelig kan den induktive metoden ikke bringe oss sikker almen erkjennelse. I moderne tid har den østerriksk-britiske vitenskapsteoretikeren Karl Popper (1902-1994) fremhevet dette. Derfor snudde han vitenskapskriteriet på hodet og krevde en "negativ" induksjon, det vil si falsifisering. Bare det som kan falsifiseres, er i negativ betydning endelig sant, alt annet utgjør bare midlertidige sannheter. Gjennom den rene iakttagelsen kommer man kort sagt til et slag negativt vitenskapsbegrep for så vidt dette bare endelig kan bekrefte hva som ikke er sant, og følgelig må la det positivt sanne stå åpent.

Denne innvendingen gjelder ikke bare de enkelte begrepenes almeninnhold, men også den begrepsmessige gyldigheten av de antatte mekaniske forbindelsene mellom dem. Disse oppfattes som assosiasjonslover som forbinder bevissthetens enkelte foreteelser sammen til forstandsmessige og invariable logiske enheter. Antar man i flukt med den moderne vitenskapelige metoden at disse assosiasjonslovene utgjør de egentlige almenbegrepene, hvis anvendelse på bevissthetsinnholdet danner bevissthetens enkelte forestillinger og logiske entiteter, vil også de i siste instans bare bero på hypoteser avledet av enkeltobservasjoner. I seg selv har de ingen erfaringsmessig realitet ut over de enkelte øyeblikks erfaringene eller bevissthetsentitetene, hvis eksistens, orden og systematikk de er opphav til.

Den annen tese (at begrepene stammer fra det tenkende subjektet) ble fremsatt av den tyske filosofen Immanuel Kant (1724-1804) i hans *Kritikk av den rene fornuft* (1781). Her framkjennes begrepene ethvert objektivt innhold. Slik oppstår det en avgrunn mellom det erkjennende subjektet og den objektive verden utenfor oss: Vitenskapens systematikk og

orden er et resultat av former og strukturer i den menneskelige bevisstheten og har i seg selv intet å gjøre med hva Kant kaller tingen i seg selv, eller det værende tenkt uavhengig av det erkjennende subjektets oppfatning. Riktignok må vi anta en verden av ting i seg selv som et nødvendig korrelat til fenomenene, men det erkjennende subjektet må nødvendigvis forbli innelukket i sine forestillinger og begreper uten å kunne si noe om tingene i seg selv. Med andre ord ender dette svaret på begrepenes opprinnelse med å umuliggjøre enhver erkjennelse av den ytre verden. Av denne grunn kaller Steiner Kants lære for en ”ødeleggende, fundamental feiltakelse”¹⁷ eller også et ”hjernespinn”¹⁸ som har lagt et nett over det 19. århundrets filosofi som har resultert i dens fullstendige avsporing som realerkjennelse.

Opp mot begge disse måtene å forstå opprinnelsen til begrepene på stiller Steiner en tredje mulighet.

Utgangspunktet for hans drøftelse av dette spørsmålet i foredraget fra 1908 er Aristoteles’ filosofi. Sistnevnte har ifølge Steiner grunnlagt begreps- eller tenketeknikkens kunst. Nettopp dette aspektet forklarer Aristoteles’ toneangivende rolle i antikken og middelalderen. Den grunnleggende arven fra den greske filosofen er at han viser oss at vi ved konsekvent tenkning må forestille oss erfaringsverdenen omkring oss som sammensatt av *materie* eller *stoff*, og det han kaller *form*, ”to begreper, som han virkelig skiller på den eneste riktige måte”.¹⁹ For å illustrere hva Aristoteles mente med disse uttrykkene skriver Steiner:

Forestill Dem en ulv som en tid av sitt liv bare spiser lam, og egentlig består av lammenes materie; allikevel blir denne ulv aldri et lam! – Det gjør klart for en, hvis man setter seg helt inn i det, forskjellen mellom materie og form. Er det materien som gjør ulven til en ulv? Nei! I og med formen har den sitt vesen – vi finner ’ulveformen’ ikke bare hos denne ulv, men hos alle ulver. Slik finner vi formen idet vi danner et begrep som bringer noe universelt til uttrykk i motsetning til det som sansene oppfatter, og som alltid er den spesielle, den enkelte ting. Man beveger seg med tenkningen absolutt innenfor aristotelisk forestillingsmåte når man, slik som skolastikerne, streber etter å nå til innsikt i formens vesen ved å dele det universelle i tre deler. Skolastikerne betrakter den universelle form som eksisterende før den uttrykker seg i de enkelte tings form. Så tenkte de seg at den deretter virker og gir liv til disse enkelte ting; og for det tredje fant de at menneskesjelen ved iaktakelsen av tingene opplever den universelle form på sin egen måte. I overensstemmelse med dette deler disse filosofer det universelle som lever i tingene, og som kommer til uttrykk i den menneskelige erkjennelse, på følgende måte:

1. Universalia ante rem, formens vesen før det lever i de enkelte ting.
2. Universalia in re, formens vesen i tingene.
3. Universalia post rem, de vesensbestemmende former som er skilt fra tingene og opptrer som indre sjelsopplevelser i erkjennelsen ved sjelens vekselforhold til tingene.

Går man inn på denne tredeling, kan man på denne basis komme til en riktig innsikt i det som her er det viktige. For tenk over hva det dreier seg om! Det dreier seg om den dype innsikt at mennesket, for så vidt han lever inne i universalia post rem, beveger seg i noe subjektivt. Men samtidig blir det pekt på noe vesentlig, nemlig at begrepet som da lever i sjelen, er en 'representasjon' av det der som virkelige former (entelechier) har universell eksistens. Og disse – universalia in re – er igjen bare flytt inn i tingene fordi de allerede eksisterte før disse: som universalia ante rem.²⁰

Det universelt vesensartede, slik det eksisterer før sin virkeliggjørelse i de enkelte tingene, tenker man seg som ren åndelig væren. Det er takket være denne åndelige væren at vi ser de enkelte ulvene tilsammen som en manifestasjon av arten ulv. Samtidig lever det almene i den individuelle menneskelige sjelen for så vidt som denne skuer den almene formen ulv i seg selv. Hva det derfor kommer an på, skriver Steiner i fortsettelsen av det forrige sitatet, er

å ha den indre sjelsopplevelse, som tvinger til sådanne tanker. Det er *den* sjelsopplevelse, som i allmenbegrepet 'ulv' ikke bare ser de enkelte ulver, men som *skuer* en åndelig virkelighet 'ulv' som ligger over disse enkelte vesener. Denne åndelige virkelighet gir så mulighet for å se forskjellen mellom dyr og menneske i en virkelig åndelig betydning. Det artsmessige, arten 'ulv' kommer ikke til virkeliggjørelse i den enkelte ulv, men i alle disse enkeltulver til sammen. Det åndelig-sjelelige som i dyret kommer til åpenbaring i arten, i samtlige eksemplarer, lever i mennesket på individuell måte. Eller, aristotelisk talt: I det menneskelige individ kommer 'formen' umiddelbart til uttrykk i det sansbare vesen; i dyreriket forblir denne 'form' som sådan i det oversanselige og utformer seg først i hele det utviklingsliv, som omfatter alle dyr av samme 'form'. Den sanne aristotelisme tillater at man hos dyrene taler om gruppesjeler (arts-, slektssjeler), og hos mennesket om individuelle sjeler. Lykkes det å forme et slikt indre sjeleliv, for hvilket et slikt skille motsvarer den

iakttatte virkelighet, da er dette sjeloliv et skritt videre på en erkjennelsesvei som aristotelismen og skolastikken har vandret bare inn til begrepsteknikken.²¹

Spørsmålet som Steiner reiser – og som hele antroposofien hviler på – er hvorledes mennesket kan ha en indre anskuelse av universaliebegrepet eller almenbegrepet i seg selv.

Sagt på en annen måte er sansningen bare en halv erkjennelse. Utfordringen er å utfylle denne halvdelen. Dette kan bare gjøres ved å tilføre den noe fra subjektet selv, noe som er åndelig, og som kommer til subjektet ovenfra ved at det manifesterer seg som erkjennelse i det enkelte subjektet. Dette noe er almenbegrepene, det vil si det vesensartede som ligger til grunn for den ytre sansbare verden: i dette tilfellet det almene begrepet om ulv i motsetning til de enkelte iakttagelsene av ulv, som må tilføyes sanseerfaringen for at vi kan ha en sann erkjennelse av ulvens form i det enkelte dyret. Følgelig muliggjøres vitenskapen av det erkjennende subjektets åndelige innsikter og ikke av dets generaliseringer ut fra iakttagelsen av ett eller flere enkeltvise ulvedyr.

Men hva vil det si at erkjennelsens ene halvdel – det logisk-almene begrepsmessige innholdet – kommer fra subjektet? Dette må ikke forstås i kantiansk forstand, men på en helt motsatt måte. Det er antroposofiens oppgave å bringe klarhet i dette spørsmålet.

Veien antroposofien da må gå er å vise at det universelt vesensartede – det som gjør vitenskapen til vitenskap – er gitt i mennesket som en opprinnelige anskuelse før det blir iakttatt i fenomenene i den ytre verden, hvis sammenbindende prinsipp det utgjør.

Det neste er å innse at denne anskuelsen ikke opprinnelig innebærer et subjekt-objekt forhold, men en opplevelse, det vil si en umiddelbar indre erfaring av almenbegrepet ulv. I foredraget fra 1908 skriver Steiner: ”At dette kan lykkes, søker den antroposofiske åndsvitenskap å bevise. For den er ’formene’ ikke bare resultater av begrepsmessig sondring, men av oversanselig iakttakelse. Den *skuer* i dyrenes artssjeler og i menneskenes individuelle sjeler vesener av lignende art. Og den *skuer* inn i disse forhold slik som sansene ser inn i den fysisk-sansbare virkelighet.”²²

Det tredje skrittet er fastslå at denne erfaringen skjer parallelt med den ytre sanseerfaringen, skjønt den har sin opprinnelse på motsatt side av sjelen. Den kommer til oss utenfra, men dette utenfra er ikke av fysisk-sanselig eller materiell, men åndelig art. Den kommer til oss gjennom en indre opplevelse av noe høyere, åndelig, som bevisstheten åpner seg for.

Det fjerde er å erfare hvorledes dette åndelige som likesom opptas – eller snarere nedtas – i bevisstheten, selv er noe aktivt og virksomt. Det foreligger som høyere, åndelige prosesser som mennesket har del i, og som likesom griper det eller inspirerer det ovenfra.

Man tar feil om man forstår dette som åndelige fastlagte ideer eller begreper som menneskene skuer likesom i en ideal, platonisk verden av evige, fastlagte former. Det dreier seg om idéprosesser snarere enn ideer, formprosesser snarere enn former, begrepsprosesser snarere enn begreper, kort sagt forløp eller bevegelser hvor mennesket i åndelig forstand selv inngår som en prosess. Når Steiner skal beskrive disse forløpene, tyr han da også til et meget levende ord, nemlig inspirasjon. Og inspirasjon er nettopp et slikt dynamisk forløp hvor alle elementer er innforlivet med hverandre, og som unndrar seg enhver mekanistisk tenkemåte.

Det originale hos Steiner ligger i denne innsikten: Almenbegrepene foreligger ikke som statiske begreper eller ideer i menneskesjelen som menneskene kan skue når det vender blikket innover i seg selv, men som høyere, åndelige prosesser som mennesket *opprinnelig* deltar i, og som *dernest* blir utkrystallisert i mennesket i form av hva vi mer prosaisk kaller almene begreper eller former – *universalia post rem*. Hvorledes dette skjer, drøfter Steiner mer utførlig i en foredragsyklus fra 1909-1911 om ”Antroposofi, psykosofi, pneumatosofi”²³, hvor han fremstiller sin erkjennelsesteori.

Her skal til slutt kort understrekes at *universalia post rem*, de åndelige vesensbestemmende formene som opptrer som indre sjelsopplevelser, er det samme som *universalia ante rem*, de vesensbestemmelsene som formgir og skaper de konkrete, sansbare tingene. På dette punktet er det lett å se forbindelsen mellom Steiner og Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) teori om urformene og typene.²⁴ For begge er dette skapende krefter – altså prosesser, levende dynamikk og kraftsentre - og ikke logiske begreper slik vi forstår dette ordet. Begreper i vanlig forstand blir de først i den menneskelige erkjennelsen etterhvert som disse kreftene blir anskuelige for mennesket i en statisk form. Forskjellen er at mens Goethe i liten grad er opptatt av erkjennelsesspørsmålet, fremstiller Steiner en svært presis og original teori på dette punktet.

Tilløpet til en slik forestillingsmåte fant Steiner som sagt hos Aristoteles og videre i skolastikken (og hos Goethe), men han viser også i foredraget fra 1908 hvorledes særlig skolastikken forvillet seg inn i en blindgate på grunn av en svært begrepsformell tenkning. Det er denne avsporingen han vil rette opp på ved å gjeninnsette erkjennelsesteorien på det sporet Aristoteles hadde stukket ut, og som filosofien burde ha fulgt hvis den ikke var blitt forblindet av en begrepsformell dogmatisme.²⁵ I denne forstand må man forstå hans

ovennevnte karakteristik av åndsforskningen som ”et skritt videre på en erkjennelsesvei som aristotelismen og skolastikken har vandret bare inn til begrepsteknikken”.

Følgelig går antroposofien betraktet som en erkjennelsesvei ut på en helt annen verdensanskuelse enn den som følger av den moderne vitenskapen. Mens sistnevnte innebærer et mekanistisk syn på verden, bygget på en naiv sanserealisme, består antroposofien i en organisk og prosessuell forståelse av vitenskapens begrepsmessige forutsetninger. Den første antar som forklaringsmodell en kvantitativ og mekanistisk oppfatning av verden uten å anstille kritiske refleksjoner over de vitenskapelige almenbegrepenes opprinnelse og natur. Antroposofien derimot foretar en analyse av disse og viser hvorledes de springer ut av en kvalitativ og ikke-mekanistisk oppfatning av virkeligheten. I motsetning til vitenskapen, som utelater den erkjennende bevisstheten og dens prosesser (eller i den grad den anvendes på bevisstheten, gjør den denne til gjenstand for den samme abstrakte mekanistiske forståelsen som gjelder for den ytre verden) og helt og holdent benekter det åndeliges eksistens, utforsker antroposofien både den sanselige og åndelige verdens deler uten å abstrahere fra deres konkrete erfarbare vesensart.

III. I hvilken grad samsvarer antroposofien med vitenskapens metode?

I den foregående redegjørelsen er ordet vitenskap blitt gitt to ”forskjellige” betydninger. I ordets strenge forstand betegner den en utforskning av den uorganiske, sansbare verden gjennom en metode som er tilpasset denne verdens kvantitative og mekaniske aspekt. Ut fra en mer formell bestemmelse innebærer den vitenskapelige metoden en almen, begrepsmessig erkjennelse. På hvilken måte forholder antroposofien seg til disse to sidene ved vitenskapen?

Sett fra den vitenskapelige metodens kvantitative og mekanistiske side fremstår antroposofien umiddelbart som ikke-vitenskapelig, idet den ganske enkelt hever seg over vitenskapen og gjør hva denne ifølge sin natur ikke kan gjøre, nemlig å foreta en kvalitativ begrepsmessig undersøkelse av det åndelige grunnlaget for vitenskapens forutsetninger, det vil si erkjennelsens almenbegreper.

Herav følger en forskjell mellom antroposofi og vitenskap med hensyn til metoden. For vitenskapen er verden og metoden til å utforske den, én og samme ting. Dette gjelder også i en viss forstand antroposofien siden metoden alltid må være innrettet etter sitt objekt. I siste tilfelle dreier det seg imidlertid ikke om den ytre, sansbare verden, som lar seg tilpasse en

kvantitativ og mekanistisk tenkemåte, men om den åndelige, som består i levende forløp og prosesser, og dette utgjør en vesentlig forskjell mellom antroposofi og vitenskap. Dermed byr ulikheten med hensyn til metoden på forskjellige utfordringer for henholdsvis antroposofien og vitenskapen ettersom tilgangen til den åndelige verden ikke er like lett for mennesket som til den ytre, sansbare verden. Til dette kommer at vanen med å iaktta den ytre verden hemmer den indre erfaringssansen og sløver denne. Alt dette betyr at antroposofien blir nødt til å erstatte en enkel og overfladisk mekanistisk tankegang med en krevende og også tilsynelatende problematisk indre organisk eller prosessuell metode.

Prinsippet for denne er hva jeg tidligere har beskrevet som tidens dobbelte strøm.²⁶ Denne består i en nedad- og fortettende oppadgående bevegelse. For å fullt ut å forstå Steiners lære om begrepene må man forutsette at alle mennesker har en spontan tilgang i en eller annen grad til det åndelige livet og dets prosesser. Disse prosessene virker i menneskesjelen som en nedadgående bevegelse som for det empiriske jeget munner ut i dannelsen av faste begreper eller ideer i bevissthetssjelen. Uten denne prosessen skulle erkjennelsen av den ytre verden ha vært umulig. Hvorledes denne prosessen foregår, illustrerer Steiner gjennom sin teori om tidskorset.²⁷

Imidlertid er grunnlaget for prosessen, skjønt den foregår i en eller annen grad hos ethvert tenkende jeg, skjult for det alminnelige mennesket. Det er i denne forstand Steiner sier i det tidligere nevnte foredraget fra 1908 at antroposofien står i motsetning til den vanlige bevisstheten. Dette gjelder altså ikke i absolutt forstand, men bare med hensyn til bevissthetens måte å tenke på i dagliglivet. For å frigjøre seg fra denne tenkemåten må mennesket hengi seg til en oppadgående og følgelig motsatt bevegelse av den nedadgående. Etappene i disse er 1) frigjøringen fra alt sansbart, hvilket oppnåes ved å rette den hele og fulle oppmerksomhet mot bevissthetens rene innhold. Dette gjøres ved å frata dette innholdet alt dets sanselige karakter, slik at 2) det omgjøres til rene fortattede, kvalitative bilder av rent ikke-sansbart bevissthetsinnhold. 3) Disse bildene fortettes så gradvis i en oppadstigende bevegelse hvor de blir til levende imaginative opplevelser (imanasjon), og disse igjen 4) til inspirasjon, hvor jeget hever seg opp til sitt åndelige, sanne jeg, slik Steiner beskriver prosessen blant annet i foredragene om pneumatosofien i 1911²⁸ og i foredraget "Kan man vitenskapelig begrunne en oversanselig form for erkjennelse" fra 1918.²⁹ Måten denne fortetningen foregår på, kan skje gjennom ulike teknikker. Meditasjon er én vei til å forsterke eller fortette tankene,³⁰ innlevelse i ens egen bevissthet (eller hva Steiner kaller kontemplasjon av det rene og ubevisste viljesaspektet i bevissthetensliv, hvor man hensetter seg i en indre, umiddelbar sjelelig opplevelse av den menneskelige organismens natur, slik det for eksempel

er tilfellet i drømmelivet)³¹ er en annen som virker sammen med den første. I begge tilfellene frembringes en sjelstilstand som medfører at man befinner seg i den oversanselige verden, hvor den menneskelige viljen gjennomtrenges av den åndelige verdens oversanselige vilje og utfolder seg som en prosess innenfor denne.³²

Av forskjellen i metode mellom antroposofi og vitenskap følger det at antroposofiens begrensninger er forskjellige fra vitenskapens. De siste har vi sett gikk ut på at vitenskapen bare utforsker den ytre naturen i dens mekaniske aspekt. For antroposofiens del ligger begrensningene i problemet med å gjennomføre den type utforskning av sjelelivet som den fordrer. Det er flere årsaker til dette. Den viktigste er kanskje våre tilvante tankeformer: Det er disse som setter begrensningene. Disse er altså relative. Men samtidig er de også reelle nok fordi vi har så vanskelig for å løsrive oss fra den tenkningen som er tilpasset materiens krav eller betingelser nettopp på grunn av vår legemlige natur. Det er tvilsomt om mennesket noen gang hundre prosent skulle kunne makte det i dette jordiske livet. Begrensningene ligger altså i menneskets legemlighet og i de tankevanene som følger av denne legemligheten, kort sagt i dets fysiske eksistensbetingelser og ikke i den antroposofiske metoden som sådan.

Sammenlignet med vitenskapen får vi da følgende konklusjon: Vitenskapen består ifølge sin natur i en ytre, mekanisk forestillingsmåte. Denne legger grunnlaget for en metode som består i en logisk eller diskursiv begrepsanalyse som fører til en oppdeling av begreper eller sammensetting av dem til større eller mindre mekaniske størrelser, og som er forutsetning for → kvantifisering (målbarhet) → fysiske eksperimenter → objektive erfaringer (det vil si mulighet for entydige utfall av veldefinerte iakttagelsessituasjoner gjennom objektive etterprøvinger takket være de kontrollmidlene som ligger i sanselig erfaring, etc.) → begrepsmessige generaliseringer ved induksjon.

På sin side innebærer antroposofien en indre prosessuell forestillingsmåte. Denne legger igjen grunnlaget for en metode som består i en fortetning av foreliggende bevissthetsinnhold, som suksessivt fører til kvalitative (ikke-målbare, ikke-diskursive, ikke-mekaniske) billedopplevelser → tilbakeføring av disse bildene til et felles kvalitativt brennpunkt, som er imaginasjonen → sammensmeltning med høyere, åndelige prosesser utenfor subjektet, og som følgelig subjektet blir en del av (inspirasjon) → som igjen fører til en indre erfaring av almenbegrepene som prosesser eller levende forløp.

Man må vel kunne slutte at disse to metodene, den mekanistiske og den kvalitativt oppadstigende, utgjør hverandres motsetninger. De er ikke bare forskjellige fra hverandre, men de utelukker også hverandre. Imidlertid er dette bare tilsynelatende. Spørsmålet er derfor om forskjellen i metode mellom antroposofi og vitenskap er en tilstrekkelig grunn til at

førstnevnte må betegnes som ikke-vitenskapelig. For å besvare det er vi nødt til å se nærmere på den annen bestemmelse av ordet vitenskap.

Som allerede nevnt gjelder denne betydning av ordet vitenskap dens formelle side som almen, begrepsmessig erkjennelse. Ettersom de vitenskapelige hypotesene og konklusjonene blir formidlet gjennom almenbegrepene, reises her spørsmålet om de vitenskapelige almenbegrepenes natur og gyldighet. Disse er, som jeg allerede tidligere har påpekt, resultatet av generaliseringer ut fra et større eller mindre antall enkeltobservasjoner. Kort sagt baserer de seg på induksjon. Men en induktiv slutning fra det singulære til det almene vil aldri kunne fastslå det virkelige almene. Tvert imot vil den alltid være begrenset av de enkelte øyeblikksiakttagelsene. Med andre ord er den ikke tilstrekkelig til å grunnfeste en virkelig universell erkjennelse. Følgelig oppstår det en kløft mellom vitenskapens resultater (enkeltoobservasjonene) og dens målsetning (almen begrepsmessig erkjennelse). Denne innvendingen gjelder all vitenskap som utelukkende baserer seg på erkjennelse gjennom den ytre sanseerfaringen.

Denne kløften forsøker antroposofien å overkomme ved å utforske almenbegrepenes natur og ved å vise at det er mulig å ha en direkte erfaring av dem. På dette punktet svarer antroposofien fullt ut til det vitenskapelige kravet om en systematisk ordnet og metodisk tilveiebragt begrepsmessig erkjennelse. Ja, den er sogar mer vitenskapelig enn vitenskapen selv ettersom den utforsker vitenskapens grunnlag og begrensninger. Vitenskapen anser erkjennelsesspørsmålet som løst gjennom sin vitenskapelige metode – slik sett fremstår den som en naiv kunnskap. Antroposofien foretar en kritisk undersøkelse av erkjennelsen og ser seg selv i denne henseende i forlengelsen av en begrepsmessig filosofisk tradisjon som har sine røtter tilbake til Aristoteles' filosofi og den impulsen til begrepsteknikk eller tenketeknikk som han ga filosofien. Den vil rendyrke denne erkjennelsestradisjonen og frigjøre den for hva spekulativt tankegods har bibragt filosofien av falske tanker og vitenskapen av overfladiske hypoteser og antagelser.

For å illustrere siste punkt kan vi anvende Aristoteles' skille mellom stoff og form på vitenskapelighetsbegrepet. Hvis man sier at de vitenskapelige enkeltobservasjonene i den ytre verden er vitenskapens stoff eller materie, utgjør almenbegrepene den orden tanken tilfører disse iakttagelsene, det vil si deres eller vitenskapens form. Sett i et erkjennelsesteoretisk perspektiv oppstår det her et skille mellom stoff og form, idet førstnevnte er av fysisk, sanselig og sistnevnte av indre, bevissthetsmessig art. Antroposofien frembringer derimot en viten hvor de to blir forent i en enhet som er av sjelelig art: Dens stoff er vitenskapens begreper, som blir dannet gjennom sanseiakttagelsen, dens form disse begrepenes almene

gyldighet, hvis grunnlag jeget erfarer i en høyere, oversanselig verden. Dermed realiserer den en fullstendig vitenskap som er helhetlig og logisk både i stoff og form. Slik streber den etter den høyeste graden av systematisk og metodisk viten hvor stoff og form er smeltet sammen til en felles enhet. En slik viten innebærer også den høyeste graden av vitenskapelighet ettersom den forener både målsetning og resultater til et harmonisk hele. Kort sagt søker antroposofien å gjøre den vitenskapelige erkjennelsen fullkommen gjennom å binde sammen til en sjelelig enhet det som kommer til sjelen nedenfra i form av sanseiakttagelser og ovenfra som åndelige almenbegreper. Følgelig blir vitenskapen først enhetlig i møtet mellom det fysiske og det åndelige, og det er dette møtet antroposofien har som formål å virkeliggjøre. Således kan man si at antroposofien sikter mot å fullbyrde den vitenskapelige metodens logiske enhet.

Med utgangspunkt i en slik forståelse av antroposofien kan man imøtegå visse typer innvendinger som er blitt reist mot den. Disse gjelder det tilsynelatende problematiske ved å forstå eller akseptere antroposofiens sjelelige eller for den saks skyld åndelige prosessuelle metode.

Innvendingene faller i to grupper. Den første gruppen forfekter det tilsynelatende irrasjonelle i å skulle basere metoden på diffuse sjelelige opplevelser istedenfor på en klar og presis analyse. På dette punktet svarer Steiner selv meget tydelig. Den oppadstrebbende erkjennelsesveien, hvor man i antroposofien hever seg opp til en anskuelse av det åndelige, skyldes ingen mystisk evne i mennesket eller en religiøs inspirasjon som løfter mennesket ut over det selv.³³ Tvert imot bygger den antroposofiske erkjennelsesveien på en inderliggjørelse av menneskets normale evner hvor det frigjør seg fra disse evnenes vanlige grenser. Disse evnene er de samme som virker i den vanlige bevisstheten, bare i en mer fortettet og inderlig form.³⁴

Kort sagt består antroposofien i en levendegjøring av våre naturlige erkjennelsesevner. Når vi har kommet til klarhet over disse evnenes muligheter, vil de også kunne anvendes på en åndelig, oversanselig verden. Graden av vitenskapelighet som preger en slik erkjennelse, vil helt og holdent være avhengig av den graden av sikker kunnskap om våre erkjennelsesevner som oppnås gjennom den antroposofiske erkjennelsen.

Videre påpeker Steiner at antroposofien anvender de samme erkjennelsesevnene som vitenskapen benytter seg av.³⁵ Det er altså ingen forskjell mellom antroposofiens logiske begrepsverktøy og vitenskapens. Begge utspringer fra den samme rasjonelle tankegangen. Forskjellen er at mens vitenskapen benytter seg av en rasjonalitet som er tilpasset den ytre verdens krav om en kvantitativ og mekanistisk tenkemåte, anvender antroposofien den samme rasjonelle tankegangen på denne rasjonaliteten selv for å utforske dens sjelelige og åndelige

opphav. Med andre ord forsøker antroposofien å vise hva den logiske tankegangens grunnlag består i før den blir anvendt på den ytre, sansbare verden. I denne forstand gjør Steiner ikke annet enn hva enhver erkjennelsesteoretiker eller vitenskapsfilosof bør gjøre: nemlig å utforske gyldigheten av erkjennelsesmidlene før de blir tatt i bruk. Han går her frem som en dyktig håndverker som forvisser seg om sitt verktøys anvendelsesmuligheter eller dugelighet innen han fysisk benytter seg av det. Følgelig hverken motarbeider eller avviser antroposofien vitenskapen. I denne forstand hevder Steiner at antroposofien ikke strider mot vitenskapen. Tvert imot arbeider den med sjelelige og åndelige erfaringer i forlengelsen av denne, det vil si med erfaringer som vitenskapen ikke selv har adgang til fordi de utgjør dens umiddelbare forutsetninger: ”Jeg vil forsøke å vise at hva jeg her mener med åndsvitenskap, ikke bare stemmer overens med naturvitenskapen, men at den tvert imot forfølger hva naturvitenskapen tilstreber inntil dens siste konsekvenser, og at den søker den åndelige betydningen av den naturvitenskapelige bevisførselen ut over naturvitenskapen selv,” skriver han i nevnte foredrag fra 1918.³⁶

Den annen type innvending gjelder den antroposofiske erkjennelsesveiens subjektive karakter.

Mens vitenskapen etterstreber ytre, nøytral og objektiv viten, legger den antroposofiske erkjennelsen vekten på det erkjennende subjektets indre sjelelige tilstander. Den utfolder seg altså på det rent subjektive planet. Dette kan forstås på flere måter: For det første er antroposofien subjektiv fordi den avhenger av subjektets egne, indre opplevelser, noe som lett kan føre til å forveksle reell kunnskap med subjektets forutinntatthet eller personlige fortolkning av en erkjennelsesprosess som idealt sett burde være objektiv og dermed fri for subjektiv inngripen, lyder innvendingen. Imidlertid gjelder dette all kunnskap, og derfor også vitenskapen. Det er ingen vitenskap som er fullstendig uavhengig av det erkjennende subjektets aktive rolle, ikke minst når det gjelder valg og formulering av hypoteser, hvor subjektets individuelle forståelse og overbevisninger kommer til uttrykk. Disse kan være like subjektive som antroposofiens tolkning av de sjelelige opplevelsene. Av denne grunn må både det vitenskapelige og antroposofiske arbeidet renses for personlige fordommer og holdninger som tilslører den egentlige erkjennelsen. Forskjellen mellom antroposofien og vitenskapen er at mens førstnevnte tilstreber objektivitet ved å tilpasse sine opplevelser til den rene åndelige erfaringens natur, gjør vitenskapsmannen det samme ved å forme sine analyser og hypoteser etter de ytre, materielle objektens krav. Imidlertid er prosessen den samme i de to tilfellene ettersom begge hver på sin måte forsøker å tilpasse sitt erfaringsgrunnlag til den type virkelighet man retter sin oppmerksomhet mot. Forskjellen ligger altså i det erkjente objektets

natur og ikke i subjektets holdning til sine subjektive oppfatninger som sådan.

Vitenskapshistorien er da også full av falske antagelser eller hypoteser som gjengir det individuelle ståstedet hos vitenskapsmannen og dermed også hans forutfattethet.

Den andre måten å forstå innvendingen om antroposofiens subjektive erkjennelsesmåte på gjelder antroposofiens resultater betraktet som realviten. I dette tilfellet anføres det mot antroposofien at den heller består i drømmer eller fantasi enn sikker kunnskap.³⁷ Denne innvendingen kan igjen forstås på flere måter, som kort skal nevnes. Imidlertid angår disse ikke som i det forrige tilfellet antroposofiens erkjennelsesvei, men denne veiens resultater: Uaktet i hvor stor grad antroposofien påberoper seg alminnelig vitenskapelig tankegang, vil man kunne innvende at den ender i uverifiserte hypoteser eller til og med i fri innbilning. I enkeltes øyne er derfor antroposofien snarere en form for diktning enn faglig kunnskap.³⁸

Følgelig er spørsmålet: Hva er kriteriet for å avgjøre om antroposofiens teorier er objektivt sanne eller ikke?

Med en viss rett vil man kunne hevde at vitenskapsmannen har fordel av å kunne påberope seg en intersubjektivitet som antroposofen vanskelig kan gjøre gjeldende for sitt vedkommende. Hermed kommer vi til den formen som innvendingene mot antroposofiens subjektivitet som oftest antar.

Avgjørende for en vitenskapelig iakttagelse er at den er tilrettelagt eller beskrevet på en slik måte at den kan gjentas av andre. En iakttagelse kan bare tillegges verdi hvis den ved slike gjentagelser fører til samme resultat innenfor aksepterte målenøyaktigheters grenser. Dette innebærer også den bestemmelsen av det vitenskapelige erfaringsområdet at observasjonene er uavhengige av det enkelte menneskets spesielle forhold, som for eksempel forskerens sinnstilstand i øyeblikket, bestemte sosiale tilhørsforhold, etc. Denne uavhengigheten ved vitenskapens iakttagelser gjør at de kan kalles objektive erfaringer. Disse er kort sagt opplysninger om det samme utfallet av klart definerte iakttagelsessituasjoner uavhengig av hvem iakttageren er, og arten av objektet som blir iaktatt. Objektive erfaringer er i vitenskapen grunnlaget for hva som blir kalt intersubjektivitet (det vil si at vitenskapens observasjoner er beskrevet slik at de er felles eller gyldige for alle iakttagere). Kriteriet eller metoden for å avgjøre om en vitenskapelig teori er sann eller ikke, er nettopp dens grad av intersubjektivitet (eller objektiv erfaring).

Ifølge Steiner er det ikke mulig for åndsvitenskapen å oppnå samme type intersubjektivitet som man finner i vitenskapen. I 1910 skriver han om dette spørsmålet: ”Den, som kun vil betrakte som videnskap det, som åbenbarer sig for sanserne og for forstanden, når den stiller sig i sansernes tjeneste, for ham kan naturligvis det, som her forstås

ved 'Geheimwissenschaft' [det vil si 'Vitenskapen om det skjulte' eller antroposofien] ikke kaldes videnskap."³⁹

Følgelig må kontroll og objektiv etterprøving overlates til vitenskapen. I en viss forstand beror derfor åndsvitenskapen på tiltro til forskeren, og ikke på noe objektivt verifiserbart. Det er tvilsomt om man vil kunne frembringe en erkeengel i et laboratorium!

Nå kan det hevdes at ulike åndsforskere prinsipielt skulle kunne komme til de samme åndelige erfaringene, og at det derfor i denne forstand kan realiseres en åndelig intersubjektivitet.⁴⁰ Til tross for dette er det likevel vanskelig å føre et like sterkt bevis for en tilsvarende objektivitet på åndsvitenskapens område som på vitenskapens. Dette skal innrømmes kritikerne av antroposofien. Et nærmere blikk på den vitenskapelige intersubjektiviteten viser imidlertid at samme kritikk som blir rettet mot antroposofien, også i en viss grad kan reises mot vitenskapen. Poenget her er at objektive erfaringer bare kan oppnås på en kunstig eller arrangert måte, og at intersubjektiviteten derfor alltid er relativ til disse foranstaltningene.

Følgelig er vitenskapen ikke objektiv i absolutt forstand. Den avhenger av måleapparatenes presisjon, laboratorieteknikkene, etterprøvningsmetodene, evnen til å spore opp intervensjonen av mulige falske faktorer, og så videre, kort sagt både av teknikk og kritisk sans. Derfor er vitenskapens resultater ikke ufeilbarlige, men gjenstand for stadig utvikling, presisering og forkastelse.

Intersubjektivitet gir bare mening innenfor en kvantitativ metode som tillater eksperimenter hvor de vitenskapelige resultatene kan repeteres. Altså er den relativ til den eksperimentelle situasjonens begrensninger og kan bare forstås ut fra dennes grep. Som tidligere påpekt har eksperimenter en idealiserende karakter: De er uttrykk for menneskelige viljeshandlinger som kunstferdig tilrettelegger dem ved å isolerer alle prosesser som blir betraktet som uvesentlige for eksperimentene. Likevel kan disse forholdene i andre sammenhenger ha betydning.⁴¹

Ovenfor har jeg dessuten vist at enighet, om enn aldri så stor, ikke gir sikker erkjennelse, men bare en "negativ", det vil si en ikke-sannhet i kraft av dens falsifikasjon. Sikker erkjennelse krever en annen metode av åndelig art. Mangel på intersubjektivitet er altså ikke i seg selv tilstrekkelig til å tilbakevise antroposofien. Snarere tvert imot, ettersom intersubjektivitet må komme til vitenskapen fra en annen kilde enn den som er begrenset av dens teknikk og metode. Antroposofien kan gi om ikke svaret på dette problemet, så i alle fall et viktig bidrag til å løse det.

I lys av det ovennevnte må man slutte at antroposofien ikke innebærer et endelig og bindende kriterium for objektiv sannhet i den vitenskapelige betydningen av dette ordet. Årsaken er ganske enkelt at et eksperimentelt kriterium ikke gir mening på åndsvitenskapens område. Men dette betyr ikke at antroposofien er vilkårlig. Tvert imot utfyller den vitenskapen ved å gjøre det mulig å forstå det vitenskapelige kriteriets natur og begrensninger.

En annen innvending mot antroposofien er at den ikke åpner for en kritisk tenkning omkring sine resultater, men at den forblir dogmatisk lukket om Steiners skrifter og nedtegnede foredrag. Ut fra hans skrifter skulle man likevel ha forventet det motsatte. Innvendingen hadde vært reell hvis det ikke var for at vitenskapen selv praktiserer samme dogmatikk i forhold til mange av sine egne ideer. Her kommer også det faktum inn at for en vitenskap som er ny, er det viktigste å lære å forstå det som særpreger den, fremfor å kritisere den. Først når den er blitt modnet hos dem som praktiserer den, og den har vist hva den duger eller ikke duger til, vil den kunne innby til en kritisk selvransakelse. Vitenskapshistorien frembyr mange eksempler på en slik dogmatisk ærefrykt overfor det nye (jf. for eksempel dyrkelsen av cartesianismen på 1600-tallet). Derfor er det ikke overraskende at antroposofien, som jo er ny form for erkjennelsesvei, fremtrer i en dogmatisk form så lenge den ikke er fullt utbygget til et systematisk ordnet system. Heller enn å se dette som en svakhet eller et ikke-vitenskapelig trekk ved antroposofien, kan man se på det som en naturlig forsiktighet blant mange antroposofere for å unngå at læren i utgangspunktet blir forfalsket eller misforstått. Det store antallet skrifter fra Steiners hånd turde også anspore til en viss forsiktighet: Det er vanskelig å overskue det hele inntil dets minste detaljer, hvilket er en forutsetning for å utbygge det videre. Antroposofien står her i en særstilling i forhold til vitenskapene. Hvor mange vitenskapsforskere har fremlagt sine oppdagelser i et like stort antall verker? De fleste har tvert imot nøyd seg med et beskjedent antall skrifter som man lett kan skaffe seg overblikk over.

Sammen med denne innvendingen går en annen, nemlig at antroposofien ikke har vært gjenstand for den samme progressive utviklingen som vitenskapen, hvor det dreier seg om en fortløpende prosess hvor ulike forskere legger sten til sten på verket, noe som også gjør at den hele tiden forandrer seg. Kort sagt kan antroposofien ikke vise til selvstendig forskning i forlengelsen av Steiners lære. Slik fremstår den som én åndsforskning, men bare med én åndsforsker.⁴² At en forholdsvis ung åndsvitenskap av denne typen ikke kan fremvise samme grad av progresjon som vitenskapen, burde imidlertid ikke overraske. Dette beviser likevel ikke at det kan bli tilfellet etterhvert som den antroposofiske åndsvitenskapen modnes. Snarere enn en innvending er dette argumentet en utfordring for fremtidige antroposofere og

tenkere. Ikke desto mindre: Utfordringen er problematisk. For å møte den kreves det åndsforskere av et eget kaliber, det vil si personer som har det samme klarsynet som Steiner og derfor den samme evnen til å se inn i det okkulte som han hadde. At slike forskere ikke vokser på trær, er innlysende. Denne evnen er da heller ikke på pensum ved universitetene eller høyskolene.

Til slutt skal nevnes et punkt som utgjør en mer grunnleggende kritikk av antroposofien. Ifølge Steiner bygger hans lære på reelle, okkulte erfaringer. Hans teorier burde derfor ikke kunne bestrides i de tilfellene hvor de strider mot de vitenskapelige kjensgjerningene, ettersom de skyldes en høyere, åndelig innsikt. En slik holdning synes imidlertid vanskelig å forene med moderne vitenskap. Innvendingen rammer likevel først og fremst dogmatisk innstilte antroposofier, som i Steiner ser noe ufeilbarlig. Imidlertid faller den hvis man anlegger en mer pragmatisk og moderat forståelse av antroposofien. Et slikt syn vil kunne hevde at enhver erfaring er gjenstand for fortolkning. Dette må også gjelde for den høyere, åndelige. Antroposofi er ikke religiøs, men menneskebasert kunnskap, grunnet på menneskets egne erfaringer og muligheter til sådanne. Følgelig forutsetter den en aktiv medvirkning av menneskets bevissthet eller tenkning. Den kan altså ta feil slik som all annen tankevirksomhet. Under enhver omstendighet må all indre erfaring omformes til begreper, og her ligger en feilmulighet. Én ting er sjelelige opplevelser av en åndelig realitet, noe annet hvorledes eller med hvilke midler disse blir begrepsmessig utlagt, formulert og formidlet av det erkjennende subjektet. Det vil her kunne gjøre seg gjeldende feiltolkninger ikke minst fordi man lett kan gripe tilbake til gammelt tankegods for å forklare det som er nytt. Feilen oppstår altså ikke nødvendigvis fordi erfaringene er gale, men fordi det erkjennende subjektet ikke i tilstrekkelig grad har utviklet sine begrepsmuligheter slik at det kan formidle dem.

Å hevde at antroposofiens resultater er i strid med vitenskapen på ett eller flere punkter, er derfor ikke en underkjennelse av dens vitenskapelighet ettersom den i dette tilfellet, hvis kritikken skulle være riktig sett i et større tidsperspektiv, bare er utsatt for den samme utviklingen og de samme feiltagelsene som gjelder for vitenskapen i sin alminnelighet. Dette gjør den strengt tatt bare ”mer” vitenskapelig. Det motsatte, nemlig at antroposofiens teser er ufeilbarlige og evige sanne, innebærer derimot en faktisk uvitenskapelighet.

IV. I hvilken grad samsvarer antroposofien med vitenskapens resultater?

Innvendinger av den siste typen er likevel vanskelig å avvise, ikke minst av den grunn at man kan påberope seg vitenskapelige observasjoner som idag utvilsomt strider mot Steiners lære. For fullt ut å gripe betydningen av denne utfordringen kan det være naturlig å gå nærmere inn på to ulike aspekter av problemet i lys av Steiners egen oppfatning av spørsmålet.

Steiner har selv hevdet at hans metode vil bli bekreftet av vitenskapens resultater. Imidlertid må vi skille mellom to sider ved utsagnet. Med ”resultater” kan menes 1) vitenskapens enkeltvise resultater eller påstander og 2) vitenskapens teoribygninger eller overordnede prinsipper som binder disse resultatene eller påstandene sammen til en helhetlig lære. Spørsmålet er hvorledes antroposofien forholder seg til disse to formene for resultater.

Selv om Steiner har fremsatt påstander som synes å stå i motsetning til de vitenskapelige kjensgjerningene, forsøker han i et generelt perspektiv ikke å bestride disse. Hans uttalelser om for eksempel utviklingshypotesen og Darwins lære illustrerer dette. I et foredrag om antroposofi og naturvitenskap fra 1917⁴³ fremhever han betydningen av seleksjonsprinsippet slik Darwin hadde fremlagt det: ”Jeg undervurderer som sagt ikke utviklingslæren,” skriver han. ”Jeg mener til og med at den hører med til en av de mest betydningsfulle vinningene som mennesket har oppnådd i sin åndelige utvikling.”⁴⁴ Videre skriver han at ”den moderne utviklingslæren aldeles ikke har vært forgjeves. Den har overhodet ikke vært noen villfarelse, men hører tvert imot med til de mest fruktbare [innsiktene] og vil i den kommende tiden fortsatt høre med til de mest fruktbare fordi den kaster lys utrolig langt inn i verdensaltets hemmeligheter”.⁴⁵

Imidlertid skal ikke følgende utsagn om utviklingslæren underslås, som vi leser kort etter det forrige. Her skriver han nemlig at: ”Forestillingen om at mennesket, slik det fremstår i sin legemlige form, simpelthen skulle stamme fra dyrene og disse igjen fra laverestående dyreformer – denne forestillingen er rent dilettanteri overfor den åndsvitenskapelige antroposofien.”⁴⁶

Disse sitatene illustrerer den dypere betydningen av de to aspektene av spørsmålet om antroposofiens overensstemmelse med vitenskapens resultater. Steiner bestrider ikke seleksjonsprinsippet i naturen, men derimot den teoretiske overbygningen som blir utledet fra det, nemlig at dette også gjelder for menneskenaturen, og at denne derfor utgår fra en tidligere dyrerekke. Kort sagt skiller Steiner mellom observasjoner og kjensgjerninger, og de vitenskapelige overordnede teoriene.

Forståelsen av seleksjonsmekanismen står for ham som et stort fremskritt. Hva han benekter, er vitenskapens generelle forståelsesrammer eller forklarings skjemaer. Disse er hentet fra iakttagelsene på det rent sansbare erfaringsområdet og gir derfor ingen helhetlig,

almen verdensanskuelse. De er kort sagt induktive generaliseringer basert på et utilstrekkelig erfaringsmateriale ettersom de utelater den indre erfaringen av de sjelelige og åndelige prosessene. For å komme til en riktig teori om ytterverdenen må man inkludere de indre, åndelige prosessene.

Dette forholdet kan illustreres ved å vise til ulike mulige forklaringsparadigmer for utviklingslæren. Darwinismen er ikke den eneste utviklingsteorien vi kjenner. Ved siden av denne nevner Steiner Goethes lære. Ovenfor disse stiller Steiner så sin egen. Slik har vi å gjøre med tre former for utviklingslære:

1) Darwinismen, hvor naturens formgivende krefter ikke ligger i de enkelte livsformene, men i livets ytre omstendigheter. Her oppfattes altså almenbegrepene (i betydningen arts- eller typebegreper) som tilfeldige resultater av ulike livsbetingelser.

2) Goethe og metamorfoseprinsippet, hvor evolusjonen betraktes som en forvandlingslære av visse til grunnliggende formgivende krefter (urformer eller typer) som er av åndelig art, og som de enkelte livsformene innebærer en gradvis realisering av. Imidlertid utgjør naturens kompleksitet et hinder for den ideale realiseringen av disse formene. På dette punktet foregriper Goethe den ”moderne” utviklingslæren. Slik opererer han med to ”lover”: et ”indre” prinsipp i naturen, som forklarer hvorledes livsformene blir dannet, og et ”ytre”, som forklarer hvorledes de blir modifisert eller forandret gjennom ytre påvirkninger.

3) Steiners lære, som med utgangspunkt i Goethes forståelse forklarer hvorledes vi blir var naturens formgivende krefter i form av høyere, åndelige prosesser, som igjen blir til bevisste begrepsopplevelser i vårt indre.

Til grunn for Steiners teori ligger som tidligere nevnt to prinsipper. 1) De ideene vi skuer ved en åndelig bevisstgjøring, er de samme kreftene som ligger til grunn for utviklingen av verden og dens orden. 2) Disse ideene opptrer for oss i en levd erfaring slik at den ytre verdens krefter fremtrer i oss som på en skueplass hvor vi selv er en del av spillet: Vi er aktive deltagere i disse kreftenes forløp, slik at vi opplever i vårt indre både sjelelig og åndelig hva som virker og utfolder seg av krefter i livet.⁴⁷

For å forstå vitenskapens plass innenfor Steiners skjema, kan man sammenligne dens resultater med bokstavene i en tekst. Ifølge Steiner beskjeftiger vitenskapen seg med de enkelte bokstavformene, mens antroposofien svarer til at man lærer å lese disse bokstavene, det vil si at man beskjeftiger seg med sammenhengene mellom de sansbare bokstavinntrykkene. Følgelig gir darwinismen bare bruddstykker av utviklingslæren. Antroposofien konstruerer derimot teksten bokstavene enkeltvis betraktet skjuler, og som først kommer frem når man leser dem på et åndelig plan.

Imidlertid kan man betrakte vitenskapens bokstavformer som deler av en prosess, hvor de streber etter å bli meningsbærende i en tekst som også på det vitenskapelige nivået er lesbar.

Denne prosessen ser antroposofien som et mål å delta i og påskynde utviklingen av. Først og fremst er det i et slikt perspektiv at man må forstå antroposofiens vitenskapelighet når det kommer til spørsmålet om samsvar mellom antroposofi og vitenskap, og ikke ut fra den vitenskapelige teknikken eller vitenskapens resultater i et gitt øyeblikk av denne prosessen, og som bare har forbigående gyldighet etterhvert som vitenskapen utvikler og forandrer seg.

Det vil derfor være galt å la seg innfange av det tilsynelatende motsetningsforholdet mellom Steiners enkeltpåstander og vitenskapen, og på dette grunnlaget avvise hans lære. Hva han ville, var ikke å erstatte vitenskapen med nye, spekulative påstander. Viktigere for ham var å fremsette påstander i lys av åndsforskningen som, skjønt de står i kontrast til vitenskapens resultater, har til formål å stille vitenskapen utfordringer og anspore til ny forskning. Kort sagt må Steiners påstander ses på som hypoteser for det videre vitenskapelige arbeidet.

Antroposofien kan på flere måter gripe inn overfor vitenskapelige kjensgjerninger som ikke passer med de overordnede antroposofiske prinsippene.⁴⁸ Én slik vei er å tilskynde til dypere forskning. En annen vei er å stille vitenskapen overfor et nei. Dette gjør da også Steiner i mange situasjoner. Å vise at noe positivt er galt, er like viktig og befriende som å fremsette noe som positivt riktig. Antroposofien går her frem likesom filosofene, overfor hvem Sokrates' demon griper inn som en gudinnegitt stemme som ved et gitt tidspunkt bringer dem til å stanse. Heller enn å foreskrive hva de skal gjøre, hindrer den dem i å handle. Hva som kjennetegner denne stemmen, er dens negasjonskraft: Overfor tankerekker som vanligvis anerkjennes, teser som synes innlysende, påstander som hittil har gått for vitenskapelige, hvisker den dem i øret: Umulig! Den samme stemmen lyder fra Steiner til vitenskapen: Han virker som en Sokrates' demon som hindrer den i å forfølge vante tankebaner.

Følgelig ser Steiner åndsvitenskapens resultater som et verdifullt korrektiv til vitenskapen. Åndsvitenskapen kan altså være en pådriver for vitenskapen til å foreta nye eksperimenter og å rette opp eller eventuelt forkaste tidlige påstander.

I denne forstand består utfordringen ikke i å søke en absolutt overensstemmelse mellom antroposofi og vitenskap, men heller å se etter visse erkjennelsesmessige linjer eller likhetstrekk i utviklingen av moderne vitenskap og antroposofien. Det er først når man leser

Steiner ut fra denne synsvinkelen at den dypere betydningen av spørsmålet om samsvaret mellom antroposofien og vitenskapens resultater kan forstås i sin helhet.

V. I hvilken grad samsvarer antroposofien med vitenskapens praktiske ideal?

Som sagt var grunnleggerne av den moderne vitenskapen ikke bare drevet av trangen til erkjennelse, men også av nyttehensynet. Ser vi nærmere på den mekanistiske verdensanskuelsen, er det da heller ikke det erkjennelsesmessige spørsmålet om sann eller falsk kunnskap som fremstår som det viktigste, men dens grunnlag som handling i den ytre verden. Og det er nettopp dette aspektet som i sin tur bestyrker dens erkjennelsesparadigme: Det faktum at den lykkes i den ytre verden som grunnlag for handling, virker som en selvforsterkende mekanisme som ytterligere befestiger den mekanistiske forklaringsmåten. Det er altså de praktiske og ikke de teoretiske erkjennelsene som først og fremst begrunner og driver den fremover.

Man misforstår fullstendig moderne vitenskap hvis man underkjenner dens opprinnelige praktiske aspekt. Det var for å befri oss fra en truende natur og usikre livsforhold at metoden ble til, og dens gjennomføring som en kvantitativ reduksjonistisk metode kan langt bedre forsvares ut fra et teknisk nytteperspektiv enn behovet for sann erkjennelse.

Dette temaet bringer opp spørsmålet om antroposofiens nytte på det sosiale livets området og dens betydning for menneskets selverkjennelse og selvmodning.

Nytteaspektet ved antroposofien er meget sentralt. Det er lett å vise til en rekke områder hvor man ser resultatene av den i praktisk handling, som blant annet innenfor pedagogikk, landbruk, medisin, helsepedagogikk, arkitektur, m.m.

Hvorvidt disse aktivitetene adskiller seg i fortreffelighet eller vitenskapelighet fra andre teories praktiske anvendelse, for eksempel i pedagogikken eller i landbruket, er for så vidt et åpent spørsmål som krever en særlig redegjørelse som vil gå langt ut over dette essayets rammer. Heller ikke er det mitt tema ettersom en læres praktiske konsekvenser ikke nødvendigvis beviser dens grad av vitenskapelighet. Derimot beviser de noe annet, nemlig at antroposofien ikke er noen form for personlig tro eller middel til selvrealisering, men at den likesom vitenskapen er nøye knyttet sammen med tanken om handling overfor andre mennesker og til beste for disse. På dette punktet er det ingen forskjell mellom den

tradisjonelle vitenskapen og antroposofien for så vidt den likesom vitenskapen realiserer en praktisk ikke-spekulativ viten.

Og likevel har det langt på vei gått galt for vitenskapen. Det har nå kommet så vidt at det destruktive som ligger i dens teknisk-kvantifiserbare modell, blir stadig mer påtrengende. Det er altså viktig å korrigere den, og dette kan best bli gjort innenfor en større åndelig og helhetsmessig anskuelse. Hvorvidt antroposofien er bedre eller mindre egnet til dette enn andre åndelige retninger i vår tid, er ikke det avgjørende. Det viktigste er at antroposofien bygger på et slikt ansvarsforhold og eksplisitt forholder seg til det. Dette gjør den i utgangspunktet ikke mindre vitenskapelig enn det motivet som i sin tid drev Descartes, Bacon og Boyle. I tillegg kommer at antroposofien stiller langt sterkere for å lykkes for eksempel på det sosiale og pedagogiske området gjennom sin åndelige helhetsanskuelse enn den erkjennelsemetoden som er lagt gjennom den mekanistiske vitenskapen, og som i sin konsekvens fører til et menneskefiendtlig syn.

Årsaken til at det har gått galt for vitenskapen, er kanskje å søke i det maktperspektivet som ledsager vitenskapens nytteaspekt. Dette var også en side ved den opprinnelige vitenskapen på 1600-tallet: nemlig at den skulle gi mennesket makt over naturen. Denne formen for vitenskapelighet står derimot antroposofien fremmed.

Vil man sette forskjellen mellom antroposofi og vitenskap som et moralsk og sosialt handlingsverktøy på en formel, kunne man si at mens vitenskapen bygger erkjennelsen på nytten, avleder antroposofien nytten av erkjennelsen. For vitenskapens del medfører en ytre, teknisk nytte makt og en mekanistisk erkjennelsesform. Antroposofien derimot ser nytten i et åndelig, erkjennelsesmessig perspektiv. Herav følger at antroposofien, i motsetning til vitenskapen, innebærer et dypt engasjement for sosialt ansvar og medmenneskelig forståelse. Med et bilde av Steiner kan vi si at den plasserer seg mellom en rendyrket materialisme og en mystisk, verdensfjern spiritualisme. Den er en rotfestet erkjennelse, som binder himmel og jord sammen, symbolisert ved Kristus. Vi har to avveier, skriver han, som villeder oss: nemlig på den ene side en materialistisk avvei og en annen som går ut på en overspent spiritualistisk vei. ”Materialismen graver sig ned i jorden, indtil himlen og stjernene ganske forsvinder for dens blik, mens den overspændte spiritualisme (eller idealisme) flyr op mot himlen, indtil den taper jorden avsyne, og kun skyerne avspeiler dens syner eller ideer,” kommenterer Eriksen i sin førnevnte artikkel om ”Okkultismens psykologi” fra 1928.⁴⁹ Disse to forførende impulsene i historien knytter Steiner til to mytiske skikkelser: Lucifer og Ahriman. ”Lucifer, denne lysets engel, som stolt hæver sig op mot himlen, men falder som oprører mot Gud, er den hyperspiritualistiske forfører, Ahriman, djævelen eller mørkets aand fra den persiske mytologi, er

den materialistiske forfører. [...] Dr. Steiner stiller nu Kristus midt imellem disse to forførende aandsimpulser og sier, at Kristus representerer den gyldne og rette middelvei mellom dem. Ogsaa dette er dypt og riktig set. Kristus maa nødvendigvis i historien virke slik, at han holder Lucifer tilbake fra hans overspændte flugt, mens han paa den anden side maa reise Ahriman op fra hans graven i jorden og materien for at gi ham et aandelig syn paa tingene.”⁵⁰ Kristus, som forener det spirituelle med det legemlige, og det materielle med det himmelske, symboliserer det praktiske idealet vi finner i antroposofien. Derved adskiller den seg ikke bare fra den teknisk-materielle vitenskapen, men ogsaa fra mange andre overspiritualistiske retninger som ikke har noe fotfeste i den jordbundne virkeligheten.

I et foredrag fra 1917 tar Steiner spesielt opp det sosiale spørsmålet (”Antroposofi og sosialvitenskap. Åndsvitenskapelige resultater angående rett, moral og sosiale livsformer”).⁵¹ Til tross for at man har forsøkt å utvide vitenskapen til dette området, kommer den her til kort. Hva den mangler, og som forklarer dens begrensninger på dette feltet, er en helhetlig oppfatning av mennesket. Uten en dypere oppfatning av mennesket kan det ikke gis en vitenskap om det i sosial forstand og heller ikke noen vitenskap som skal kunne forbedre dets sosiale situasjon. Man kan ikke oppnå dette uten en riktig forståelse av mennesket. Og mennesket er først og fremst en skapning som ved siden av sin sansbare legemlighet ogsaa innbefatter en åndelig bestemmelse. Det må forstås i sitt åndelige prinsipp og ikke som noe mekanisk, bestemt ut fra en metode som er tilpasset det uorganiske.

Steiner bringer derimot inn det åndelige prinsippet ogsaa på det sosiale livets område. For å illustrere dette punktet kan det henvises til hans tredeling av samfunnslivet i økonomi, moral og rettsordning. Disse begrepene bestemmer Steiner ved å henvise til stadiene i den åndelige erkjennelsen, det vil si at han forstår disse begrepene ut fra de åndelige prosessene som er knyttet til menneskets åndelige erkjennelsesevner. Økonomi er forbundet med imaginasjonen, moral med inspirasjonen og rettsordning med intuisjonen.⁵² Herved innordnes de tre begrepene under meditasjonens og kontemplasjonens etapper. Ved å heve seg opp til imaginasjonen blir det mulig for mennesket å levendegjøre en åndelig billedmessig forståelse av økonomien, som så igjen fortettes i høyere, åndelige prosesser, hvor mennesket gjennom imaginasjonen erfarer de moralske prosessenes vesensart, før disse omsettes i en nedadgående bevegelse gjennom intuisjonen til en handlende vilje som legger grunnlaget for en rettferdig samfunnsorden.

Grunnleggende i denne samfunnsordenen er ansvar, det vil si ikke bare å være ansvarlig for egne gjerninger i forhold til seg selv, men ogsaa overfor andre. Dette følger av at mennesket som et åndelig vesen deltar i de samme prosessene som ogsaa ligger til grunn for

andre mennesker. Det kommer her til uttrykk en dyp samfunnsmessig humanisme, som i sin tur utvides til å gjelde også for naturen, ja hele livet.

Også med hensyn til moralen og samfunnsutviklingen fremstår antroposofien som et korrektiv til vitenskapen, som Steiner vil skal inspirere den til å utvikle seg gjennom åndelige prinsipper. Hans intensjon er klar. Antroposofien tar opp i seg vitenskapens praktiske ideal og videreutvikler dette, ikke ved å gå imot vitenskapen, men ved å påvirke den til å opphøye seg selv slik at den når ut over sine egne grenser, det vil si overskrider sin opprinnelige mekanikk og blir til en vitenskap som også griper menneskets levende realitet. Idag arbeider den bare med en abstraksjon av eller et symbol på mennesket. Dette er årsaken til at i samme grad som dens tekniske muligheter blir stadig større, blir den også stadig mer truende overfor mennesket i spørsmål som angår dets eksistens og livskvaliteter.

Man kan innvende at antroposofien ikke nødvendigvis blir mer vitenskapelig på denne måten og i hvert fall ikke hvis vitenskap betyr eksperimenter og objektiv verifikasjon. Dette er nok riktig, men man må her skille mellom to ting: For det første påpeker antroposofien de manglene som i utgangspunktet ligger i vitenskapens natur. Sett fra dette synspunktet må ikke antroposofien bli mer vitenskapelig enn vitenskapen selv. Det ville innebære å reformere den nedenfra og opp, og det kan vitenskapen selv gjøre bedre. For det annet representerer antroposofien idealet om en vitenskap som vil lette menneskenes liv ved å ha praktisk betydning for dets eksistens. Dette kan bare gjøres ovenfra og ned, det vil si ut fra en helhetlig forståelse av menneskets prinsipielle natur. Her må antroposofien gå ut over det rent mekanistisk-vitenskapelige for å fullbyrde vitenskapens egen målsetning. Sett i dette perspektivet er det intet motsetningsforhold mellom antroposofi og vitenskap. Snarere er antroposofien vitenskapelig ved ikke å være vitenskap.

VI. I hvilken grad kan antroposofien støtte vitenskapen eller bidra til å utvikle eller forstå den?

Svaret på dette spørsmålet fremgår av det som er sagt tidligere. Imidlertid reiser spørsmålet seg også i forbindelse med den siste av de fire oppfatningene av antroposofien, hvor den blir oppfattet som en levende selverkjennelse eller selvmodning. Spørsmålet blir nå hvorledes antroposofien kan bidra til selverkjennelsen hos et menneske forstått som subjekt for en

vitenskapelige tanke? Eller hvorledes kan antroposofien bidra til en selverkjennelse som griper inn i vitenskapen og i denne forstand kan sies å ha vitenskapelig betydning?

Vitenskapen innebærer idealet om et jeg som forholder seg som en nøytral iakttagere til dens resultater, det vil si som noe som er fremmed overfor disse, og som de er uavhengige av. Imidlertid er dette et krav som er vanskelig å realisere. Tvert imot er vitenskapens subjekt en del av vitenskapsprosessen og dermed av denne kunnskapens vitenskapelighet. Som all annen erkjennelse er vitenskapen betinget av det erkjennende jegets egen aktivitet, det vil si av måten det tilrettelegger sin refleksjon på, av hvilke forutsetninger det går ut fra og av en kritisk innstilling til sin egen vitenskapelige frembringelse.

Det samme gjelder i særlig grad for antroposofien. For det første er antroposofiens objekt det erkjennende subjektets eget bevissthetsinnhold, for det annet avhenger måten dette innholdet blir erkjent på, i enda høyere grad enn i vitenskapen, hvor jeget tross alt har noe ytre å støtte seg på, av det erkjennende subjektets egen aktivitet.

Altså finnes det her et kontaktpunkt mellom antroposofi og vitenskap. Begge er avhengige av betrakterens eller det erkjennende subjektets individuelle standpunkt eller ståsted. Men som sagt, betrakteren av den fysiske verden, har en betydelig fordel, han kan støtte seg til noe fysisk sansbart. Dette gjelder ikke for antroposofien. Han kan bare ta tilflukt til tiltroen til sine egne analyseevner og evne til indre varhet.

Imidlertid fremtrer dette kontaktpunktet på to ulike måter alt ettersom man ser det fra vitenskapens eller antroposofiens del. Vitenskapsmannen nærmer det seg så så si utenfra: Han går ut fra ytre sanseiakttagelser og stiller deretter spørsmålet om subjektets rolle. Antroposofen derimot begynner med sistnevnte spørsmål, idet han først som et resultat av sin tanke og aktivitet kan bibringes en anskuelse – åndelig sådan – av noe som eksisterer utenfor ham i en oversanselig verden.

I dette spørsmålet kommer ikke desto mindre antroposofien og vitenskapen hverandre i møte. Gjennom det vitenskapelige arbeidet utvikler mennesket sine tankeevner – dette er også den enkleste veien for mennesket å gå for å utvikle sine erkjennelsesmuligheter. Antroposofen anvender imidlertid også den samme tankeevnen. I denne forstand utgjør vitenskapen en god skole for antroposofen. Men samtidig tilføyer antroposofen noe til den vitenskapelige tenkningen. Ved å utforske dens grunnlag i det åndelige foredrer antroposofen den vitenskapelige tanken. Resultatet er en høyning av tanken i sin helhet: Den blir transparent idet subjekt og objekt faller sammen i en umiddelbar opplevelse av tanke og innhold. På denne måten løfter antroposofen vitenskapen til et høyeste punkt, hvor det ikke bare er tale om kunnskap, men, slik jeg tidligere har sagt, om kunnskap levendegjort i høyere prosesser.

Denne kunnskapen opplever tanken diffust og uklart før den vender seg mot den ytre verden, hvor samme kunnskap frembringes på en utvendig måte. Gjennom antroposofien inderliggjøres denne kunnskapen slik at mennesket kommer tilbake til sitt utgangspunkt, men nå med en klarere innsikt i tilværelsen og verden.

Slik kan man si at den selverkjennelsen, selvmodningen eller erkjennelsesmessige selvoppdragelsen som antroposofien bringer, utgjør den høyeste modningen også av menneskets vitenskapelige tanke. Antroposofien er med andre ord ingen vilkårlig vei sammenlignet med vitenskapen. For Steiner var det viktig å plassere denne veien i forhold til vitenskapen, og det gjorde han gjennom sitt forfatterskap ved stadig å vende tilbake til emnet og drøfte det under forskjellige synsvinkler.

VII. Konklusjon

Ifølge Steiner er antroposofiens lover like universelle som vitenskapens naturlover. Med førstnevnte forstår han ikke bare lover for den åndelige og sjelelige verden, men også for den ytre naturen. Spørsmålet reiser seg her om hva disse lovenes vesensart består i og deres forhold til vitenskapen.

For å besvare dette spørsmålet har det vært nødvendig å drøfte almenbegrepenes natur slik de blir forstått henholdsvis av antroposofien og vitenskapen. Likeledes har det vært påkrevd med en sammenligning mellom antroposofiens og vitenskapens metode, videre en analyse av antroposofiens erfaringer i forhold til de vitenskapelige kjensgjerningene, dessuten en drøftelse av deres moralske og sosiale konsekvenser og endelig en bestemmelse av den antroposofiske erkjennelsesveiens og den vitenskapelige betraktningens kontaktpunkt som forutsetning for menneskets modning i tanke og selverkjennelse.

Steiner avviser ikke vitenskapen, men ønsker tvert imot å foredle eller høyne den slik at den i en fremtid kan realisere sitt dypere åndelige potensial. Kort sagt vil han omforme den. I dette ligger betydningen av hans utsagn om at vitenskapen vil komme til å bekrefte antroposofiens metode. I fremtiden vil vitenskapen ikke være en abstrakt lære om naturen, men bestå i en konkret, metodisk åndelig anskuelse av den. Den vil ikke beskjeftige seg med begrepene for begrepenes skyld, men fordi de virkeliggjør en levende erfaring og således utgjør en fullendt viten: Ifølge Steiner tenker man ikke bare, men man ”ser” at man tenker. Dette nye erfaringsområdet tegner Steiner opp og begrunner utforskningen av.

Spørsmålet om i hvilken grad antroposofien kan betegnes som vitenskapelig, er en utfordring som det er vanskelig å gi en fullstendig drøftelse av. Forhåpentligvis vil vi kunne se lenger inn i denne problematikken etterhvert som vitenskapen utvikler seg og antroposofien i større grad fester seg i metode og praksis. Her har jeg bare kunnet antyde enkelte innfallsvinkler til spørsmålet ved å ta for meg Steiners betraktninger fra og med hans første begrunnelse i 1908 av antroposofien som en egen åndsdisiplin i forhold til filosofien og erkjennelsesteorien og frem til hans eksplisitte drøftelser av samme spørsmål i foredragene etter første verdenskrig.

Erkjennelsesspørsmålet går igjen som en rød tråd i Steiners verker, like fra hans ungdoms innvielse i tidens dobbeltstrøm og frem til arbeidene i hans senere år. Denne prosessen kan ses som et livslangt oppgjør med hva han kalte dragen – sin samtids materialistiske tenkning. Å slåss med dragen var en oppgave han aldri kom seg fri fra. Først og fremst gjaldt det å komme inn under dens hud, det vil si å forstå den materialistiske tenkningen innenfra. Deretter gjaldt det å komme ut, det vil si ikke å bli oppslukt av den.

Dragen er også vitenskapen. Steiner ville trenge inn i den for å erfare den ut fra dens egne forutsetninger. Men han ville også bort fra den for å overvinne den. Overvinnelsen besto i å utfylle den med en åndelig erkjennelse for å rotfeste den i en høyere virkelighet. Med andre ord besto overvinnelsen ikke i å bekjempe eller fornekte vitenskapen, men i å tilføye den hva den selv manglet for å bli virkeliggjort som sann vitenskap i dens målsetning om å bedre menneskenes liv og kår.

¹ R. Eriksen: ”Okkultismens psykologi. Et oppgjør med teosofi og antroposofi. To foredrag”, *Kirke og Kultur*, del I, 1927, s. 577-000, del II, 1928, s. 52-72.

² ”Okkultismens psykologi. Et oppgjør med teosofi og antroposofi. To foredrag”, del II, op.cit., s. 56.

³ Ibid.

⁴ De forskjellige etappene og arten av denne motstanden er blitt behandlet i Cato Schiøtz’ artikkel om ”Den offentlige kritikk av antroposofien”, *Libra*, 1995, nr. 3 og 4.

⁵ Ibid., s. 00.

⁶ Med begrep forstås en forstandsmessig og invariabel felles enhet som uttrykkes i språket, og som én eller flere gjenstander eller egenskaper ved en gjenstand faller inn under. Følgelig uttrykker begrepet alltid noe alment. Det almene kan på sin side forstås enten som noe abstrakt alment (det vil si en ikke-anskuelig forestilling om det som er felles for flere objekter) eller som noe konkret alment (det vil si en forestilling om noe enkelt som er formidlet av det almene og bærer det i seg). I dette tilfellet taler man også om individualbegreper (det vil si begreper hvis omfang inneholder én individuell gjenstand) i motsetning til de ”egentlige” almenbegrepene som omfatter en klasse eller gruppe av

gjenstander. Begrepet er altså alltid alment med hensyn til sitt innhold (det vil si de kjennetegnene som er felles for de tingene som faller inn under ett og samme begrep), men kan variere i omfang (det vil si med hensyn til mengden av de tingene som begrepet utsier noe om). I det følgende anvendes *almenbegreper* i betydningen abstrakt alment når ikke annet fremgår av teksten.

⁷ Følgelig kan materien settes sammen på like mange måter som den er delelig og bevegelig i sine enkelte deler. Ut fra denne teorien kan alle egenskaper som vi klart oppfatter ved materien, forklares ved at den kan deles opp og beveges i alle sine deler.

⁸ *Discours de la méthode* ("Forord om metoden", Leiden, 1637), sitert etter *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, bind 6, 1996, s. 62.

⁹ Denne fremtidsoptimismen dominerte frem til begynnelsen av 1900-tallet. Inntil da hadde vitenskapelige oppdagelser innenfor medisin, kjemi, biologi og fysikk bragt innsikt og optimisme og inngitt menneskene en uhemmet tillit til at vitenskapen var til menneskenes beste. Troen hadde vært sterk på at vitenskap og teknologi ikke bare skulle gi menneskene hjelpemidler til å temme naturen, men at de også kunne løse alle politiske, sosiale og økonomiske problemer. Videre ble vitenskapen i stadig stigende grad ansett som et alternativ til religionen og ble antatt å kunne gi svar på moralske spørsmål på en bedre måte enn hva denne kunne gjøre. På grunnlag av vitenskapen ble det til og med utarbeidet troskatekismer som skulle avløse de religiøse troskatekistene. (Jf. Steiner: "Anthroposophie und Sozialwissenschaft. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über Recht, Moral und Soziale Lebensformen", foredrag holdt i Zürich, 14. november 1917, utgitt i Steiner: *Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie*, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften, Gesammelte Aufsätze, bind 73, 1987, s. 165-212. Jf. s. 168.) Ja, det lå i tidsånden at det neppe var noe problem i verden som ikke kunne løses med vitenskapen. Denne optimistiske tiltroen til vitenskapen fikk først en alvorlig knekk med verdenskrigen 1914-1918, noe som kommer til uttrykk i et av Steiners foredrag fra krigens siste år. (Jf. Steiner: "Ist eine übersinnliche Erkenntnisweise wissenschaftlich zu begründen?", foredrag holdt i Zürich, 8. oktober 1918, utgitt *Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie*, op.cit., s. 215-252. Jf. s. 236.)

¹⁰ *Discours de la méthode*, op.cit.

¹¹ I sine *Essays* fra 1597 hevder Bacon at "kunnskap er makt". Bacon tenkte seg at mennesket hadde en opprinnelig rett over naturen som tilkom det ved skapelsen, altså i den paradisiske tilstanden. Denne gikk tapt ved syndefallet, men mennesket kan gjennom vitenskap og forskning gjenvinne den. "La menneskeslekten gjenvinne den rett over Naturen som tilkommer den ved guddommelig befaling," skriver han. Han taler også om menneskets herredømme over naturen. Det er likevel ingen brutal voldtekt over naturen han sikter til, men snarere at mennesket ved sin tankes kraft kan overliste naturen, "likesom man overlister en kvinne". I *Novum Atlantis* (1623) formulerer han sin utopi for et forskningsledet samfunn, idet fremskritt settes som ensbetydende med menneskets herredømme over alle ting: "Sluttmålet for våre anstrengelser er kunnskap om årsaker og om tingenes hemmelige bevegelser, og utvidelse av grensene for menneskenes herredømme, slik at det når frem til alle mulige ting." Den samme herredømmetanken kommer til uttrykk hos Boyle, som skriver, idet han ser Adams forløsning ikke gjennom Kristus, men gjennom moderne teknikk og vitenskap: "Hvis Adam hadde vært i live og kunne tatt et overblikk over de produkter mennesket har skapt, de som finnes i tømmermannens skip, i kjemikernes laboratorier og i andre velutstyrte samlinger av håndverk, ville han med beundring ha sett hvilken ny verden, så å si, eller nye gjenstander som hadde blitt føyet til det opprinnelige skaperverk ved hans etterkommeres flid [...]. Det herredømmet som fysiologi gi den som fysiologi gi den som går inn i det [...] er en makt som passer mennesket som menneske."

¹² For å finne frem til mekanikkens lovmessigheter må man følgelig *isolere* den sammenhengen man vil utforske. Da for eksempel Galileo Galilei (1564-1642) fant frem til falllovene, så han bort fra luftmotstandens innflytelse, og ved forsøk hvor han målte legemenes fall langs et skråplan, gjorde han disse så glatte at han kunne tillate seg å utelukke deres gnedningsmotstand, i motsetning til hva tilfellet var i den aristoteliske fysikken, hvor man anså motstanden mot de jordiske bevegelsene som et uunngåelig og prinsipielt trekk ved disse, og derfor som noe man måtte ta hensyn til i forklaringen av dem.

Muligheten for ved hensiktsmessige foranstaltninger å kunne se bort fra uvesentlige innflytelser på den sammenhengen man ønsker å undersøke, er karakteristisk for den eksperimentelle metoden. Med andre ord er eksperimenter ikke annet enn uttrykk for menneskelige viljeshandlinger som i et bestemt formål kunstferdig arrangerer de situasjoner hvor eksperimentene finner sted. Herav følger at den innsikten man på denne måten får i naturens lovmessigheter, blir av en idealiserende karakter: Naturlovenes utsagn gjelder isolerte prosesser og bevegelser hvor man eliminerer alle forhold som oppfattes som ubetydelige for eksperimentet.

¹³ "Philosophie und Anthroposophie", foredrag holdt i Stuttgart, 17. august 1908. Trykt i Steiner: *Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923*, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Schriften, Gesammelte Aufsätze, bind 35, 1984, s. 66-110. Til norsk ved C.S. (Anna Svensen): "Filosofi og antroposofi", Oslo, Vidarforlaget, 1949. Gjenoppretrykt i Terje Sparby (red.): *Rudolf Steiner som filosof*, Oslo, Pax Forlag, 2013, s. 106-132. I det følgende siteres fra sistnevnte utgave.

Foredragets opprinnelige tittel var "Filosofi og teosofi". Ordet antroposofi (istedenfor teosofi) tar Steiner først i bruk etter bruddet med Det teosofiske selskap i 1913. Etter bruddet byttet Steiner flere steder det tidligere ordet teosofi ut med antroposofi. Dette forklarer tittelen på foredraget fra 1908.

Første gang Steiner brukte ordet antroposofi i et offentlig foredrag, skal ha vært som tittel på et foredrag i 1902. Dette finnes det likevel ikke noe skriftlig belegg for, da intet er bevart hverken om eller fra foredraget. I 1909 bruker han ordet antroposofi som tittel på en foredragsserie om menneskets sansevner belyst ut fra et åndelig synspunkt. Dette er første gangen at bruken av ordet er dokumentert. (Jf. foredragsyklusen "Antroposofi, psykosofi, pneumatosofi", utgitt som *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie*, tolv foredrag holdt i Berlin fra 23. til 27. oktober 1909, 1. til 4. november 1910 og 12. til 16. desember 1911. Utgitt posthumt i tidsskriftet *Die Drei. Monatschrift für Anthroposophie, Dreigliederung und Goetheanismus*, 7.-8. årgang, 1927-1928. Første bokutgave ved Marie Steiner-von Sivers, Dornach [Sveits], Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum, 1931. Gjenoppretrykt [fjerde, reviderte utgave] i *Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Vorträge. Vorträge vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft*, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, bind 115, 2001. Hensikten med foredragene var å bestemme åndsvitenskapens natur og metode, og samtidig begrunne den på en måte som gjør den like rasjonell som annen vitenskap. Det skal bemerkes at antroposofi i disse foredragene ennå ikke er synonymt med åndsvitenskap, men bare med den delen som gjelder den fysiske sansningen.)

¹⁴ Han vendte tilbake til begrepet i årene 1909-1911 i

¹⁵ "Filosofi og antroposofi", op.cit., s. 106, note 1.

¹⁶ Ibid., s. 122.

¹⁷ Ibid., s. 117.

¹⁸ Ibid., s. 122.

¹⁹ Ibid., s. 119.

²⁰ Ibid., s. 120

²¹ Ibid., s. 121.

²² Ibid., s. 121.

²³ Op.cit.

²⁴ Om Goethes urformer og typer jf. Steiners drøftelse av disse begrepene i hans *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)*, Dornach, Rudolf Steiner Verlag, Rudolf Steiner Gesamtausgabe, bind 1, 4. utgave, 1987, s. 183 f.

²⁵ ”I de skolastiske verker må man kjempe seg frem gjennom tykke bind av definisjoner, og det finner den moderne vitenskapsmann meget ubekvent; derfor betrakter han skolastikerne som skolegutter og avfeier dem med det. Han vet slett ikke i at sann skolastikk ikke er noe annet enn en grundig utarbeidelse av tenkekunsten, slik at denne kan danne et fundament for en virkelig forståelse av virkeligheten. [...] Da vil man kanskje nettopp innenfor den antroposofiske bevegelse og ut fra antroposofien igjen lære å forstå det som skolastikken egentlig ville, men som tilhengere og motstandere har forvrenget.” (Ibid., s. 122.)

²⁶ H. Kolstad: *Filosofiens gåter og antroposofiens bidrag til svar. Om metode og erkjennelse i Rudolf Steiners forfatterskap, med et appendiks om Steiner, Felix Koguzki og møtet med Mesteren*, Oslo, Antropos, 2013. Jf. s. 00-00.

²⁷ Jf. Steiners foredrag om ”Psykosofi” i *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie*, op.cit., del II: ”Psychosophie”, fjerde foredrag, 4. november 1910, s. 206.

²⁸ Jf. Steiner: *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie*, op.cit., del III: ”Pneumatosophie”, tredje foredrag, 15. desember 1911, s. 267-281.

²⁹ ”Ist eine übersinnliche Erkenntnisweise wissenschaftlich zu begründen”, op.cit.

³⁰ Ibid., s. 228.

³¹ Ibid., s. 236.

³² Ibid., s. 238.

³³ I *Teosofien* hevder derimot Steiner nettopp dette.

³⁴ Jf. ”Ist eine übersinnliche Erkenntnisweise wissenschaftlich zu begründen”, op.cit.

³⁵ Jf. ibid., s. 239.

³⁶ Ibid., s. 217.

³⁷ Jf. ”Okkultismens psykologi. Et oppgjør med teosofi og antroposofi. To foredrag”, *Kirke og Kultur*, del I, op.cit.

³⁸ Jf. Arve Mathisen: ”Art makes sense II. Noen kritiske refleksjoner over antroposofien”, *Balder*, 2004, nr. 2.

³⁹ Imidlertid, fortsetter han, beror avvisningen av *Vitenskapen om det skjulte* [det vil si antroposofien) i dette tilfellet ikke på noen begrunnet innsikt, men skyldes et ”magtsprog, som kun hviler på hans rent personlige følelse. For at blive klar over dette, behøver man blot at gjøre sig klart, hvorledes videnskap bliver til, og hvilken betydning den har for menneskene. Man lærer ikke den egentlige årsag til, at der er videnskap i verden at kende ved at se på videnskapens genstand, men ved at betrakte den sjælelige virksomhed hos mennesket, som giver sig udtryk i videnskabelig stræben. Den indre sjælelige tilstand under arbejdet for at bygge en videnskap op, den er det, som man skal se på. Hvis man vænner sig til kun at sætte denne proces i virksomhed overfor de åbenbaringer som sanserne giver, da kommer man let til den anskuelse, at disse åbenbaringer er det væsentlige. Og man lægger da ikke mærke til, at man begrænser denne sjælelige virksomhed til det, der omfattes af sansåbenbaringerne alene. Det er imidlertid muligt at komme ud over denne vilkårlige begrænsning af sig selv og få et overblik over karakteren af den videnskabelige virksomhed, uafhængigt af det særlige område, hvorpå den anvendes. Herpå beror berettigelsen af at bruge ordet ’videnskabelig’ om erkendelsen af oversanselige verdenssammenhænge, som ikke er tilgængelige for de almindelige sanser. Den menneskelige forestillingsevne kan overfor disse sammenhænge træde i virksomhed på ganske samme måde, som den i det andet tilfældet gør det overfor det,

som udgør naturvidenskabens verdensindhold. 'Videnskaben om det Skjulte' ['Antroposofi'] vil frigøre den forskningsmåde og det sindelag, som råder i naturvidenskaben, og som indenfor den kun bringes i anvendelse overfor de sammenhænge og processer, som kan iagttages ved hjælp af sanserne, fra dette specialområde. Den vil tale om ting, som ikke falder ind under sansernes område, på samme måde som naturvidenskaben taler om det, der er tilgængeligt for sanserne. Naturvidenskaben bliver med sin specielle forskningsart og sin særlige tænke måde stående ved de sanselige fænomener, mens 'Videnskaben om det Skjulte' ['Antroposofi'] betragter det arbejde der foregår i sjælen under udforskningen af naturen, som en art selvopdragelse af sjælen, hvis resultater kan anvendes på det område, som ikke falder ind under sanserne. Dens fremgangsmåde er den, at den betragter de oversanselige verdenssammenhænge på samme måde som naturforskeren betragter sanseverdenen. Den fastholder af de naturvidenskabelige metoder det, som udgør sjælens holdning under arbejdet med disse metoder, det vil sige netop det, som gør naturerkendelsen til videnskab. Derfor har den ret til at kalde sig videnskab". (Steiner: *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Leipzig, Max Altmann, 1910. Dansk oversættelse ved Johannes Hohlenber og Karl-Henry Jensen: *Videnskaben om det skjulte fremstillet i omrids*, København, Antroposofisk Forlag, 1995, s. 2-3.)

⁴⁰ Jf. Steiner som i *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* skriver: "Likesaa sikkert som et rundt bord av to mennesker med et korrekt syn sees rundt av begge og ikke rundt av den ene og firkantet av den anden, likesaa sikkert fremstiller ved synet av en blomstrende plante, den samme aandelige skikkelse sig for to sjæle", første gang trykt i tidsskriftet *Lucifer-Gnosis* (Berlin), hefte 13-28, 1904-1905. Første bokutgave Berlin, Philosophisch-Theosophischer Verlag, 1909. Norsk oversættelse ved Helga Geelmuyden: *Hvorledes erhverves kundskap om høiere verdener*, Oslo, Vidarforlaget. Sitert etter fjerde opplag, 1979, s. 35.

I denne forstand hevder Steiner også at åndsvitenskapen er mer intersubjektiv enn den tradisjonelle vitenskapen: "Men det som observeras stämmer ändå mycket mer överens inom detta området än inom den yttre sinnevärlden och det som olika invigda kan meddela beträffande historien och förhistorien kommer att stämma överens i huvudsak. En sådan historia och förhistoria finns verkligen i alla mysterieskolor. Där har i årtusenden överensstämmelsen varit ojämförligt mycket större än överensstämmelsen mellan yttre historieskrivare beträffande ett enda århundrade. De invigda skildrar väsentligen detsamma i alla tider och på alla platser", *Aus der Akasha-Chronik*, første gang trykt i tidsskriftet *Lucifer-Gnosis* (Berlin), hefte 14-35, 1904-1908. Første bokutgave ved Marie Steinervon Sivers, Dornach, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum, 1939. Sitert etter svensk oversættelse ved Git og Rikard Lundin: *Ur Akashakrönikan*, Järna, Telleby Bokförlag, 1994, s. 23.

⁴¹ Jf. note 13.

⁴² Referanse ?

⁴³ "Anthroposophie und Naturwissenschaft", foredrag holdt i Zürich 12. november 1917, utgitt i *Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie*, op.cit., s. 106-164.

⁴⁴ Ibid., s. 136.

⁴⁵ Ibid., s. 140.

⁴⁶ Ibid, s. 137.

⁴⁷ Jf. den tidligere redegjørelsen for Steiners teori om almenbegrepene.

⁴⁸ Jf. "Anthroposophie und Sozialwissenschaft. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über Recht, Moral und Soziale Lebensformen", op.cit., s. 174, 178, 208, 209.

⁴⁹ Op.cit., s. 66.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ ”Anthroposophie und Sozialwissenschaft. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über Recht, Moral und Soziale Lebensformen“, op.cit.

⁵² Imaginasjon og inspirasjon betegner som allerede vist etappene i den oppadstigende bevegelsen mot det åndelige. Intuisjon betegner første etappe i den nedadgående bevegelsen fra det åndelige til bevissthetslivet. I intuisjonen skjer det en umiddelbar sammensmeltning av viljen med det åndelige livets prosesser, som igjen er forutsetningen for menneskets åndelige inspirerte handlinger i den fysiske verden.