

Fenomenologie als ontvankelijke methode voor de ontmoeting tussen het Ik en de Ander

De integratie van antroposofische inzichten
binnen de Postmoderne Geografie

Evi Koster

0114405

Master Thesis Sociale Geografie

Juni 2007

Radboud Universiteit Nijmegen

Begeleiders: Drs. Erik Baars (Louis Bolk Instituut, Driebergen)

Dr. Henk van Houtum (RU Nijmegen)

Voorwoord

Evi Koster heeft een schitterende scriptie geschreven over de bijdrage van de antroposofie aan het thema Ik en de Ander, zoals dat in de postmoderne (sociale) geografie aan de orde is. De tegenstelling tussen het Ik en de Ander en de grenzen daartussen bestaan niet zomaar, maar krijgen steeds opnieuw vorm en betekenis. In het post-moderne denken beweegt die betekenis zich in willekeurige richtingen door ruimte en tijd en wordt daarbij opgebouwd en weer afgebroken. Het post-modernisme omarmt verscheidenheid en diversiteit, maar ontkent dat daar een betekenis of 'werkelijkheid' achter ligt. In de relatie tussen het Ik en de Ander wordt aan het Ik dan ook geen werkelijke inhoud toegekend; het Ik is slechts het resultaat, het sociale construct van de relatie met de Ander. Binnen het post-modernisme heeft ieder zijn eigen werkelijkheid. In de antroposofie ligt dat anders; daar wordt wel uitgegaan van een achterliggende, objectieve werkelijkheid die betekenis geeft aan het eigen Ik. Daarmee wordt dus naar een verbinding gestreefd tussen het objectieve en het subjectieve. De antroposofie zoekt naar het wezenlijke van het Ik en naar de samenhang in de verschillen met de Anderen. Wat geldt voor de relatie tussen het Ik en de Ander, is ook van toepassing op de grenzen die daar tussen liggen en daarmee voor de manier waarop naar de geografische ruimte wordt gekeken.

En daarmee levert dit degelijke werkstuk tegelijkertijd een belangrijke bijdrage aan de actuele discussie over duurzaamheid en ruimtelijke ordening. De laatste jaren is in de ruimtelijke ordening het accent verschoven van modernisme naar post-modernisme, van een objectieve werkelijkheid met een bijbehorend éénduidig kaartbeeld, naar een subjectieve interpretatie die wordt opgebouwd vanuit het perspectief van de waarnemer. Die verschuiving is tot uiting gekomen in de zelfsturende netwerkorganisatie waarbij bestuurslagen op vele verschillende manieren met elkaar interacteren en beslissingen ongelijktijdig en vanuit verschillende, wisselende perspectieven worden genomen. Evi Koster beschrijft hoe daarbij de buitenwereld alleen betekenis krijgt aan de hand van de subjectieve perceptie van de denkende en handelende mens. In de post-moderne ruimte heeft iedereen zijn eigen werkelijkheid. De vele verschillende interpretaties worden in willekeurige volgorde opgebouwd en afgebroken, zonder dat daar een achterliggende betekenis in te herkennen valt. Maar daardoor wordt tegelijkertijd de 'werkelijkheid' (van de fysieke ruimte) ontkend. Die vele en steeds wisselende interpretaties van de ruimtelijke omgeving leiden eerder tot verlies dan tot behoud van de door het post-modernisme zo gewaardeerde diversiteit. Na verloop van tijd is alles overal, wat tegenwoordig wordt aangeduid als 'verrommeling'.

Tegenover deze post-moderne geografie (en daarmee ruimtelijke ordening) stelt Evi Koster de antroposofische benadering, waarin aan de ruimte betekenis wordt gegeven door de wevende verbinding tussen het subjectieve en het objectieve. De subjectieve beleving wordt door intensieve waarneming verbonden aan de objectiviteit van de fysieke omgeving. In de onomkeerbaar veranderende ruimte voltrekt zich een samenhangend verhaal, waardoor de mens zich onderdeel

weet van die fysieke omgeving. Deze scriptie kan gezien worden als een oproep om weg te komen van de éézijdige, post-moderne opvatting van de ruimte en tot een benadering te komen waarin die éézijdigheid wordt overstegen. Daarbij wordt steeds heen en weer gegaan tussen de subjectiviteit van de wisselende beleving en de objectieve realiteit van de fysieke omgeving. Op die manier kan een richting worden gevonden die betekenis heeft voor toekomstige generaties. De scriptie van Evi Koster is een pleidooi voor het vinden van een meer volwassen verhouding tussen de 'objectieve/moderne' planologie van de vorige eeuw en de huidige, subjectieve en post-moderne opvattingen.

Klaas van Egmond

Directeur Milieu- en Natuurplanbureau
Hoogleraar Milieukunde Universiteit Utrecht

Inhoud

Proloog	7
Inleiding	9
Hoofdstuk I	17
Hoofdstuk II	33
Hoofdstuk III	39
Hoofdstuk IV	51
Hoofdstuk V	65
Hoofdstuk VI	75
Hoofdstuk VII	81
Conclusie	93
Epiloog	99
Dankwoord	101
Literatuur	103

Proloog

Het is 2001. In een auto in Belfast rijd ik door het westelijke deel van de stad. Bij het binnen gaan van de wijk Shankill rijzen de muurschilderingen huizenhoog op. Van sommige is de verf nog nat. Stoepranden en lantaarnpalen zijn rood-wit-blauw geverfd. De chauffeur van de taxi vertelt me dat nergens in Ierland de scheiding tussen de katholieken en de protestanten zo duidelijk en de tegenstellingen tussen de groepen zo problematisch zijn als in dit deel van Noord-Ierland. In de wijk rond Shankill Road wonen alleen protestanten en in de wijk ernaast, rond Falls Road, wonen alleen katholieken.

Het is stil op straat, de dreiging van de stilte is voelbaar. Stapels kapotte pallets liggen bezaaid over de grasveldjes en betonnen pleintjes in de wijk, als stille getuigen van de rellen van afgelopen nacht. De muurschilderingen kenmerken zich door militante afbeeldingen en rood en zwart zijn overheersende kleuren. Portretten van gemaskerde mannen, bewapend met machinegeweren, logo's, wapens en vaandels symboliseren de glorie van het Britse rijk en teksten op de muur spreken van het 'heartland' van de Ulster Freedom Fighters. Shankill Road zelf is overspannen met rood-wit-blauwe vlaggetjes. In Shankill Road is het druk, mensen doen hun dagelijkse boodschappen. Verschillende huizen hebben tralies voor de ramen, andere zijn uitgebrand en dichtgetimmerd. Dagelijks leven en geweld zijn onderdeel van elkaar. Een klein stukje verderop wordt het ineens weer stil en een hoge muur van beton, staal, golfijzeren platen en prikkeldraad rijst op. Op verschillende strategische plekken in dit stadsdeel bevinden zich meer van deze afscheidingen die de katholieken en de protestanten tegen elkaar moet beschermen. De zogenaamde Peace Lines zijn opgericht na het oplaaien van het geweld in 1969.¹ Inmiddels, ondanks het staakt het vuren, worden de muren op sommige plaatsen zelfs verstevigd. De grens wordt verscherpt en de tegenstelling tussen de bevolkingsgroepen verhardt. De enkele doorgangen die er zijn worden 's avonds afgesloten om te voorkomen dat katholieken en protestanten 's nacht elkaars wijken onveilig maken.

Aan de andere kant van de muur ligt de katholieke wijk. Ook hier laten huizenhoge muurschilderingen zien aan welke kant van het conflict men staat. De kleur groen symboliseert de eenheid met het Emerald Isle. Ook hier bepalen de schilderingen voor een groot deel de sfeer in de wijk. De lucht is zwanger van de angst, onzekerheid en het verlangen naar een einde aan het geweld. De schilderingen in deze wijk hebben een andere boodschap dan de schilderingen aan de andere kant van de muur. Ze spreken van een wens voor één-eiland-Ierland en verwijzen naar de gevangenschap van Noordelijk Ierland in de greep van de Britten en in de ketens van het geweld. De schilderingen herinneren aan de dodelijke slachtoffers van het conflict. De huizen aan deze kant staan dicht tegen de muur aan dan aan de andere kant en een stalen rasterwerk moet voorkomen dat molotovcocktails vanaf de protestantse kant door de ramen worden gegooid. De

¹ Bijsterbosch 2001

wijk verdedigt zich zo goed en zo kwaad als dat gaat tegen het geweld dat dreigt vanaf de andere kant van de muur. De onverdraagzaamheid tussen beide bevolkingsgroepen doorspekt het dagelijks leven. Illustratief hiervoor is bijvoorbeeld het feit dat in 2001 schoolkinderen het moesten ontgelden toen hen de doorgang naar school werd belet omdat de weg naar school door een 'protestantse' straat liep.

De tegenstelling en de segregatie is het sterkst aanwezig in de steden Derry en Belfast en daarbinnen voornamelijk op wijkniveau en in arbeidersbuurten. De ruimteclaims en de fysieke grenzen van de beide groepen zijn overduidelijk zichtbaar, met als hoogtepunten de muurschilderingen en de Peace Lines. Binnen het betwiste gebied hebben beide groepen hun eigen leefgebied, dat ze beschermen tegen elkaar en gebruiken als uitvalsbasis voor de strijd tegen de ander en het bereiken van hun politiek ideaal.

Inleiding

Kijkend in de straten van West-Belfast zie ik hoe het dagelijks leven van mensen bepaald wordt door grenzen. Grenzen die de gemeenschap zelf getrokken heeft als gevolg van de sociale en politieke verhoudingen in de wijk, de stad en in het land. En de grenzen die aanwezig zijn, bepalen op hun beurt de manier waarop de mensen met elkaar omgaan.

In elk dagelijks leven ordenen mensen hun leefruimte. Mensen zijn constant bezig om ruimte te creëren voor zichzelf, als individu of voor de groep waartoe ze zich voelen horen. De afbakening van de ruimte en het trekken van grenzen, zowel persoonlijk als in groepsverband, uit zich in verschillende soorten grenzen, zowel fysieke als niet-fysieke grenzen. Grenzen die niet duidelijk zichtbaar zijn, maar wel voelbaar in het contact tussen mensen of ervaarbaar door bijvoorbeeld regelgeving. Het begrenzen van de ruimte is sterk verbonden met de beleving van identiteit. We zetten onszelf, onze identiteit, ons wezen uiteen in de ruimte. Bewust en onbewust claimen we onze persoonlijke ruimte en daarbij worden we geconfronteerd met de ruimte van anderen. De ander kan te dicht bij komen, fysiek of gevoelsmatig, de ander dringt zich aan ons op, waardoor we niet het gevoel hebben er te mogen zijn. Op die manier kunnen conflicten ontstaan over de verdeling van de ruimte.

Zoals mensen één op één een conflict kunnen hebben, gebeurt dat tussen verschillende groepen in de samenleving op verschillende grotere schaalniveaus. In West-Belfast is goed te zien hoe de indeling van de ruimte en de aanwezigheid van grenzen onlosmakelijk verbonden is met sociale en politieke processen in de samenleving. Sociale processen hebben hun invloed op grenzen en grenzen hebben hun invloed op sociale processen. De grenzen die een rol spelen in de samenleving zijn niet alleen fysiek ruimtelijk van aard, maar kunnen ook geworteld zijn in bijvoorbeeld sociaal-economische en geïnstitutionaliseerde situaties. Een aanwezige grens kan ook vooral een psychologische grens zijn, die meer aanwezig is in de hoofden van mensen dan in de fysieke ruimte.

Het afbakenen van de ruimte in West-Belfast wordt vooral veroorzaakt door onverdraagzaamheid, bedreiging en angst. Grenzen worden getrokken om ruimte te claimen en veiligheid te scheppen voor de eigen bevolkingsgroep. Binnen de grenzen hebben mensen een gemeenschappelijke nationale identiteit. Zo'n gezamenlijke identiteit geeft een gevoel van saamhorigheid en geborgenheid. Er ontstaat een tegenstelling tussen de veilige binnenwereld en de grote boze buitenwereld. De binnenwereld behoort toe aan het 'wij' en vreemdelingen uit de buitenwereld worden er geweerd. Het Wij sluit zijn leden in en creëert op die manier een gezamenlijke Ander. De verschillen tussen het Wij en de Ander worden gebruikt om de ander uit te sluiten. Op deze manier bestaan er in de maatschappij selectieve processen van in- en uitsluiting.

In Nederland wordt bijvoorbeeld het onderscheid gemaakt tussen 'Nederlanders' en 'allochtonen'. Integratie is een 'hot' item in de politiek en de media. Nieuwkomers moeten integreren, Nederlander worden. De gedachte hierachter is dat de nieuwkomer anders is en dat hij of zij minder anders zou

moeten zijn om binnen de grenzen van het 'Wij' te mogen leven. Het onderscheid wordt ook in de media steeds bevestigd. Zo lees ik geregeld in de krant dat een betreffend strafbaar feit gepleegd is door 'Marokkaanse jongeren'. Ik vraag me dan af waarom de toevoeging van 'Marokkaanse' er perse bij moet. Een ander voorbeeld is de discussie over het wel of niet dragen van hoofddoeken in het openbaar. Deze discussie creëert iedere keer weer opnieuw het anders zijn tussen moslims en niet-moslims. In 2006 stond in de krant dat er plannen zijn om een islamitisch ziekenhuis op te richten, om op die manier de zorg beter aan te passen aan islamitische wensen. Een reactie vanuit een politieke partij was dat dat toch echt niet kon, omdat we dan terug zouden gaan naar de middeleeuwen.¹ De ander wordt in deze uitspraak niet alleen anders gemaakt, maar daarbij nog eens bestempeld als barbaars. Een uitspraak die naar mijn mening geen inhoud geeft aan de discussie, maar enkel en alleen de ander stigmatiseert en het onderscheid bevestigd. Maar het kan nog erger: in de aanloop naar de verkiezingen in 2006 liet een politicus weten dat hij de 'tsunami van moslims' in Nederland wilde tegengaan. Hij stelde dat moslims de Nederlandse samenleving zouden overspoelen en daarbij criminaliteit en overlast zouden veroorzaken. Hij noemde de islam een 'intolerante en gewelddadige cultuur' en islamisering het 'grootste probleem van Nederland'.² Er is weinig fantasie voor nodig om hierin het stigma en het vooroordeel te herkennen.

De tegenstellingen tussen de islamitische en de Westerse wereld zijn door de aanslagen van 11 september 2001 en de ontwikkelingen daarna steeds verder verscherpt. In de strijd tegen elkaars overheersing en geweld worden er beelden van de vijand gecreëerd die het stigma op elkaars Anders-zijn keer op keer bevestigen. Beledigende beelden worden op hun beurt met geweld verdreven. Bedreigende gebeurtenissen leiden tot verscherping van de veiligheidsmaatregelen. In feite worden deze veiligheidsmaatregelen gebruikt voor de rechtvaardiging en legitimering van de grensbewaking en dus de selectieve uitsluiting van de ander.

Ik maak me zorgen over de enorme verschillen tussen groepen in de Nederlandse samenleving, die het samenleven tussen deze groepen bemoeilijken. Soms lijkt het of het eigenbelang allesoverheersend is en de wil ontbreekt om de ander werkelijk te ontmoeten. En is het de wil die ontbreekt of misschien het vermogen om de afstand te overbruggen. De afstand die ik voel als ik mensen op straat gesluierd zie lopen, ik het gebrekkige Nederlands hoor van de mede flatbewoners en ik de bloedsporen in het trappenhuis zie als gevolg van het schaaft dat er geslacht is aan het einde van de Ramadan is soms zo groot. En die afstand beïnvloedt mij weer in de manier waarop ik deze mensen wel of niet tegemoet treedt. Meestal blijft het bij beide bij een voorzichtig vriendelijke lach en een dank-je-wel als we voor elkaar de deur open houden. Maar de afstand blijft behouden, het Anders-zijn vult de sfeer in de ruimte. Ik vraag me af of het altijd mogelijk is de ander te ontmoeten. Een ontmoeting moet van beide kanten komen. Wanneer ben ik in staat om het verschil te overbruggen en wat als de ander de afstand in stand

¹ Metro, 28 sept 2006

² Volkskrant, 7 okt 2006

houdt? Kan de afstand en het verschil ook te groot worden?

Een schijnbaar enkelvoudige grens heeft vele gezichten en minstens zoveel consequenties. Voor de werking van grenzen is het daarom van belang niet alleen te kijken naar hun fysiek-ruimtelijke voorkomen, maar juist ook naar de verschillende gedaantes van grenzen in de voorstellingen die mensen hebben, de verschillende manieren waarop grenzen worden geïnterpreteerd en de verschillende manieren waarop er met grenzen - en vooral ook de mensen aan de andere kant van de grens - wordt omgegaan. Welke rol spelen grenzen in de relaties tussen mensen? Is het slechts een rol, een optreden, of ligt er daarnaast nog iets wezenlijks verborgen in dit fenomeen dat zich zo vergelijkbaar hetzelfde manifesteert in zoveel uiteenlopende situaties, op zoveel verschillende schaalniveaus en binnen alle intermenselijke relaties? Grensvraagstukken vragen naar mijn mening om een beschouwing van een ethisch handelen met betrekking tot de omgang met grenzen en de omgang met elkaar. Zijn we in ons hart in staat om werkelijk samen te leven en wat is daar voor nodig?

Dit onderzoek start bij de belangrijkste sociaal-geografische inzichten over grensvraagstukken. Deze inzichten zijn voor mij een belangrijke inspiratiebron geweest tijdens mijn studie. Een belangrijk inzicht binnen het sociaal-geografisch onderzoek is dat het Ik en de Ander en de grens ertussen niet zomaar bestaan, maar dat we deze zelf vormgeven en er steeds opnieuw betekenis aan geven. De inzichten over grenzen binnen de Sociale Geografie zijn voor een groot gedeelte gebaseerd op auteurs uit de postmoderne filosofie. In dit onderzoek sluit ik aan bij inzichten van David Sibley, Anssi Paasi, Henk van Houtum, Julia Kristeva, Judith Butler en Jacques Derrida. Kristeva, Butler en Derrida zijn geen geografen, maar hun inzichten spelen een grote rol in het geografische debat over grensvraagstukken. Paasi richt zich voornamelijk op nationalisme en territorialiteit.³ Sibley benadert het vraagstuk van het Ik en de Ander vanuit de sociaal-ruimtelijke uitsluiting. Hij gebruikt theorieën over sociaal-ruimtelijke structuren en gaat in op de wederzijdse beïnvloeding tussen sociale en ruimtelijke processen. In aanvulling hierop gebruikt hij psychoanalytische theorieën over het Ik of het Zelf.⁴ Butler plaatst het thema midden in de sociale context. Het Ik en de Ander bestaan slechts omdat zij deel uit maken van een sociale structuur. Het Ik en de Ander zijn voor hun verschijning fundamenteel afhankelijk van elkaar.⁵ De bijdrage van Derrida betreft voornamelijk zijn deconstructietheorie. Het Ik en de Ander bestaan als een tegenstelling waar we als mensen niet buiten kunnen. De tegenstelling is echter een creatie in ons hoofd en heeft geen inherente betekenis.⁶ Van Houtum sluit aan bij de deconstructie en benadrukt de verbeelding en de dubbelheid van grenzen. Een grens heeft altijd twee kanten en vormt zowel een scheiding als een verbinding

³ Paasi 1996

⁴ Sibley 1995

⁵ Butler 2005

⁶ Leezenberg en De Vries 2001

daartussen.⁷ Kristeva legt de nadruk op de verbondenheid tussen het Ik en de Ander. De Ander huist in ons als het verborgen gezicht van onze identiteit. Voor een goede omgang met de Ander wijst ze in de richting van het eigen innerlijk.⁸ Hoewel deze gezichtspunten voor mij een belangrijke inspiratiebron zijn geweest, sta ik hier ook kritisch tegenover. De theorieën hebben hun impliciete uitgangspunten en laten open plekken na. Dit roept bij mij veel nieuwe vragen op.

Centraal in de theorievorming rond processen van afbakening en de constructie van de Ander staat de verbeelding. Aan de hand van beelden in ons hoofd wordt de ander actief tot Ander gemaakt. De gedachte daarachter is dat de ander geen ander hoeft te zijn, maar alleen ander is omdat hij tot Ander gemaakt wordt. De Ander wordt geconstrueerd en ontstaat door de verbeelding dat hij Anders is.⁹

Met dit onderzoek wil ik hierbij aansluiten. Een vraag die me daarbij bezig houdt is of de verschillen die mensen beleven werkelijk alleen geconstrueerd worden? In hoeverre verbeeld ik me het verschil tussen mij en de ander? En heb ik de afstand door de verbeelding zelf geconstrueerd? De afstand die ik voel beïnvloed mijn houding naar de ander. Werk ik op deze manier niet zelf mee aan het onderscheid tussen mezelf en de Ander? Toch ervaar ik dat de ander iemand anders is. Is die ervaring slechts verbeelding? Ik voel het toch!? Wordt het gevoel veroorzaakt door verbeelding of vinden de beelden hun ontstaan in mijn gevoel? Als het slechts verbeelding is, dan moet ik het anders-zijn in mijn hoofd of mijn voorstelling aan de kant kunnen zetten. Als ik dat doe, doet de ander dat dan ook? Als we beide ons anders-zijn aan de kant schuiven, is het dan nog mogelijk om iemands anders te ontmoeten, en wie ontmoet je dan wel als het niet de ander is? Wat blijft er dan over van de ander? En wat blijft er over van mijzelf? Wordt de Ander werkelijk geconstrueerd door zichzelf en de sociale omgeving of ligt er misschien ook iets wezenlijks aan ten grondslag, met andere woorden: wordt de ander slechts tot Ander gemaakt, of draagt hij of zij een werkelijkheid in zich die de basis vormt voor het Anders-zijn? Binnen de sociaal-geografische theorievorming kan ik voor deze vragen geen antwoord vinden.

Tegelijk met mijn studie Sociale Geografie heb ik ook Kunstzinnige Therapie gestudeerd. Binnen deze studie heb ik kennis gemaakt met de antroposofie. Ook vanuit de antroposofie wordt het thema het Ik en de Ander en het bijbehorende sociale vraagstuk bestudeerd. De inzichten komen daarbij vanuit een perspectief dat voor mij gevoelsmatig beter aansluit bij mijn vragen die binnen de postmoderne filosofie niet beantwoordt worden. De antroposofische filosofie blijkt daarbij een gedegen wetenschappelijke basis te hebben.¹⁰ Men spreekt over een geesteswetenschap. Ik had een sterk vermoeden dat antroposofische inzichten een toegevoegde waarde zouden kunnen hebben voor het sociaal-geografisch

⁷ Van Houtum e.a. 2005

⁸ Kristeva 1991

⁹ Hadjimichalis en Hudsor 2003; Van Houtum en van Naerssen 2002

¹⁰ Steiner 1984 (GA 2), 1991 (GA 3), 1998 (GA 4), Baars 2005

onderzoek met betrekking tot het thema. Om die reden wil ik voor het vraagstuk van het Ik en de Ander en de grens ertussen graag aansluiten bij de antroposofische geesteswetenschap. De antroposofische geesteswetenschap hanteert een andere visie op de mens en wellicht brengt dat nieuwe inzichten voor het vraagstuk binnen de Sociale Geografie. In dit onderzoek heb ik mij gericht op de vraag *op welke manier de antroposofie als geesteswetenschap een bijdrage kan leveren aan de postmoderne inzichten binnen de Sociale Geografie op het thema het Ik en de Ander?* De antroposofie als geesteswetenschap komt tot uitdrukking in een wereldbeeld en een visie op de mens. De antroposofie ziet de mens als geestelijk wezen en geeft een beschouwing van de geestelijke processen in de mens. Voor het aardse leven van de mens gaat een geestelijke realiteit een verbinding aan met een fysieke menselijk lichaam. In de verbinding tussen lichaam en geest bestaat er een zelfstandige zieleruimte. Het onderscheid en de samenhang tussen lichaam, ziel en geest is essentieel voor het antroposofisch mens- en wereldbeeld.

Je kunt de antroposofie ook een ontwikkelingsvisie noemen. Vanuit zijn geestelijke wezenkern staat de mens in verbinding met de wereld om zich heen. De mens kan zijn geestelijke vermogens inzetten voor het handelend optreden in de wereld. De antroposofische wetenschap wil laten inzien dat de werking en invloed van de mens in de wereld niet alleen afhangt van wat de mens doet, maar vooral ook van wat hij is. Ons handelen wordt beïnvloed door onze innerlijke houding. Door onze innerlijke houding ten opzichte van de wereld om ons heen en onszelf op een goede manier te ontwikkelen, kunnen we een juiste invloed hebben op onze omgeving. Wat geeft deze visie voor perspectief op het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen? Biedt dit aanvullende inzichten voor het sociaal-geografisch onderzoek op dit thema? En op welke manier kunnen de aanvullende inzichten vruchtbaar worden voor de omgang tussen mensen?

De antroposofie is gebaseerd op met name de kentheorie van Rudolf Steiner en de fenomenologische onderzoeksmethode van J.W. von Goethe. De kentheorie van Steiner laat ruimte open voor werkelijkheidslagen buiten de fysiek-waarneembare werkelijkheid om. Zo'n niet-fysieke werkelijkheid is bijvoorbeeld aanwezig in een ontmoeting tussen twee mensen. Als we iemand ontmoeten en we proberen hem of haar beter te leren kennen, zullen we het waarschijnlijk als onbevredigend ervaren als we alleen zijn of haar fysieke uiterlijk beschrijven en analyseren. We weten dan hoe lang deze persoon is, hoe lang zijn benen zijn, hoe lang zijn armen, wat de omvang is van zijn middel, wat de kleur is van zijn of haar ogen, haar en huid, of het een man is of een vrouw, wat de vorm is van het gezicht, enzovoort, enzovoort, maar op deze manier hebben we niet het gevoel dat we deze persoon werkelijk hebben leren kennen. We weten niets over het leven van deze persoon, waar zijn interessen liggen, wat voor werk hij/zij doet en wat deze mens beweegt in zijn leven. Om dat te weten te komen kunnen we niet toe met meten, wegen en tellen. Daar is iets anders voor nodig, zoals bijvoorbeeld een gesprek. Op dezelfde manier kunnen we onze omgeving niet volledig kennen door alleen te weten wat onze fysieke zintuigen ons laten zien.

Als kind ervoer Steiner dat hij in de geestelijke wereld kon waarnemen. Deze ervaringen hadden geen plek binnen de gangbare materialistische natuurwetenschap in de tijd dat Steiner leefde, omdat men van mening was dat iedereen in zijn eigen bewustzijn is opgesloten. Van het bewustzijn van een ander kunnen we daarom niets weten. Steiner was echter van mening dat het wel mogelijk zou moeten zijn geestelijke ervaringen te verbinden met natuurwetenschap. Volgens hem is het wel mogelijk om het bewustzijn van binnenuit op een objectieve manier te onderzoeken. Om die reden streefde Steiner in zijn filosofie naar een vereniging tussen introspectie en wetenschap.¹¹

Als één van de pijlers van de antroposofische wetenschap heeft de fenomenologie van Goethe een belangrijke plaats in dit onderzoek. Steiner heeft met zijn kentheorie het wetenschappelijke fundament geschreven voor de fenomenologie van Goethe en deze tot een expliciete onderzoeksmethodiek gemaakt.¹² De fenomenologie is een methode om tot kennis te komen van niet-fysieke werkelijkheidslagen. De menselijke ziel vormt daarbij een essentieel methodisch element. De fenomenologie van Goethe is een holistische onderzoeksmethode die daarmee inzichten en handvatten biedt voor een meer open houding in de omgang met de Ander. Op die manier vormt de fenomenologie van Goethe in dit onderzoek een verbindende schakel tussen enerzijds het thema het Ik en de Ander en anderzijds de wetenschapsfilosofische discussie.

Om antwoord te kunnen geven op de vraag op welke manier de antroposofie als geesteswetenschap een bijdrage kan leveren aan de postmoderne inzichten binnen de Sociale Geografie op het thema het Ik en de Ander beschrijf ik drie belangrijke elementen uit de antroposofie en pas ik deze toe op het thema. De drie elementen zijn het antroposofisch mensbeeld, de kentheorie van Steiner en de fenomenologie van Goethe. Deze drie elementen zijn sterk met elkaar verbonden. In de loop van dit onderzoek wordt de verbinding onderling en met het thema steeds duidelijker.

Als eerste geef ik in hoofdstuk één een beschouwing over de belangrijkste postmoderne inzichten over grensvraagstukken binnen de Sociale Geografie. Het thema het Ik en de Ander neemt hierin een belangrijke plaats. De leidende vraag is *wat zijn de belangrijkste sociaal-geografische en postmoderne inzichten over grenzen en het Ik en de Ander?* Deze waaier aan gezichtspunten vormt het uitgangspunt van dit onderzoek. De inzichten roepen bij mij veel vragen op. Deze heb ik weergegeven in korte reflecties. Binnen de postmoderne geografie kan ik voor de vragen geen antwoorden vinden. Het zijn deze vragen die me geprikkeld hebben in mijn onderzoek en waarvan ik hoop dat ze ook de lezer zullen prikkelen. Het is niet mogelijk en niet mijn bedoeling alle vragen eenduidig te beantwoorden, omdat zo'n antwoord eenvoudigweg niet voor handen is. Dit weerhoudt me er echter niet van de vragen toch te stellen. Het is wel mijn bedoeling om met behulp van de antroposofie een ander perspectief te bieden op de beantwoording ervan.

¹¹ Steiner 1998 (GA 4)

¹² Steiner 1991 (GA 3)

Hoofdstuk twee vormt een introductie op de antroposofische inzichten die ik beschreven heb in de hoofdstukken drie, vier en vijf. Ik beschrijf waarom ik gekozen heb voor de antroposofische geesteswetenschap als aanvulling op de postmoderne geografie. Dit hoofdstuk draagt bij aan de wetenschappelijke verantwoording van de antroposofische geesteswetenschap. Deze verantwoording sluit aan bij het debat over reductionisme en holisme als twee verschillende visies op basis waarvan wetenschap bedreven wordt. De leidende onderzoeksvragen zijn *wat is het verschil tussen reductionisme en holisme? Welke aanwijzingen zijn er dat het reductionisme niet houdbaar is en dat het holisme een aannemelijk alternatief is?* In het debat tussen holisme en reductionisme wordt gebruik gemaakt van ontologische, epistemologische en methodologische aspecten. Deze drie aspecten vormen de basis voor mijn beschrijving van de antroposofische inzichten.

In hoofdstuk drie geef ik een beschrijving van het antroposofische mensbeeld. Dit gedeelte gaat over de vraag 'wat is?' en sluit daarom aan bij het begrip ontologie. De belangrijkste bron die ik hiervoor gebruik is het boek *Theosofie* van Steiner. Dit mensbeeld breng ik in verbinding met het thema. De leidende onderzoeksvragen zijn *wat is antroposofie en hoe ziet het antroposofische mens- en wereldbeeld eruit? Wat is de werking van de ziel? Op welke manier kunnen deze antroposofische inzichten van aanvullende waarde zijn voor het voor het sociaal-geografisch onderzoek op het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen?* Het boek *Verkwikkender dan licht*, van Margreet van den Brink is hierbij een belangrijke aanvulling op het voorgaande.

In hoofdstuk vier ga ik in op de kentheorie van Steiner. Dit gedeelte gaat over de vraag 'zijn we in staat dat wat er is te kennen?' en sluit daarom aan bij het begrip epistemologie. Hiervoor is mijn belangrijkste bron de *Filosofie van de vrijheid* van Steiner. De leidende onderzoeksvragen zijn *hoe ziet de kentheorie van Steiner eruit en wat is de bijdrage hiervan aan het thema?*

In hoofdstuk vijf geef ik een beschrijving van de fenomenologische onderzoeksmethode van Goethe. Dit sluit aan bij het begrip methodologie. Het gaat om de vraag om welke manier we tot kennis kunnen komen. Voor de beschrijving van de fenomenologie maak ik voor een groot gedeelte gebruik van het boek *Goethes way of science*, onder redactie van David Seamon en Arthur Zajonc. De leidende onderzoeksvragen zijn *wat houdt de fenomenologie van Goethe in en wat is de aanvullende waarde hiervan voor het thema?* Ik beschrijf de waarde van de fenomenologie voor de omgang tussen mensen.

Hoofdstuk zes hoofdstuk maakt een synthese tussen de drie voorafgaande hoofdstukken. Ik ga in op de antroposofische visie op het Ik in relatie tot de maatschappelijke ontwikkelingen. Ook dit heeft een directe relatie met het thema.

In hoofdstuk zeven beschrijf ik mijn eigen visie op de mogelijkheden om de antroposofie als holistische wetenschapsvisie te integreren binnen de postmoderne geografie. Hiervoor kom ik terug op het debat tussen reductionisme en holisme. Over de relatie tussen holisme en postmodernisme is op dit moment nog vrij weinig geschreven. Mijn enige aanknopingspunt is het boek *Kwaliteit en toekomst, verkenning van duurzaamheid* van Klaas van Egmond. In dit boek beschrijft van

Egmond aan de hand van maatschappelijk onderzoek vier verschillende wereldbeelden van waaruit mensen denken en handelen en met de maatschappij in interactie staan. De wereldbeelden brengt hij in relatie met verschillende wetenschappelijke visies, waaronder het reductionisme en het holisme. Deze indeling gebruik ik als mijn uitgangspunt voor mijn beschouwing. Als aanvulling hierop heb ik een aantal persoonlijke gesprekken gehad met Van Egmond, waarin we de relatie tussen het postmodernisme en het holisme uitgebreid besproken hebben. Aan het eind van hoofdstuk zeven kom ik terug op de antroposofische visie op de maatschappelijke ontwikkelingen en het postmodernisme. Ik plaats de betekenis van het Ik in de samenhang tussen antroposofie en postmoderne geografie.

Als laatste geef ik een samenvattende conclusie waarin ik de verschillende visies op het thema nog eens kort naast en tegenover elkaar zet.

Hoofdstuk I

Grenzen en identiteiten, het Ik en de Ander vanuit postmodern gedachtegoed

Inleiding

De afbakening van de ruimte en het maken van grenzen zijn onlosmakelijk verbonden met de vorming van beleving van identiteiten.¹ Grenzen en identiteiten zijn twee zijden van dezelfde medaille en komen voor op alle denkbare schaalniveaus. Van nationalisme tot persoonlijke ruimte en van een relatie tussen twee mensen tot een wereldwijde tweedeling. Sociale groepen en individuen onderscheiden zich van elkaar, claimen ruimte voor zichzelf en zetten zich daarbij vaak af tegen andere sociale groepen. Aan de basis van het onderscheid tussen sociale groepen ligt het onderscheid tussen het Ik en de Ander. Op beide niveaus zijn dezelfde processen zichtbaar. Zo komen de verschillende elementen die bij de constructie van een natie en een nationale identiteit een rol spelen voor een groot deel overeen met de elementen die een rol spelen bij de constructie en beleving van individuele bestaan. Het bewust zijn van een individueel bestaan komt overeen met het psychologische bewustzijn een natie te vormen, de gehechtheid van een natie aan een bepaald geografisch gebied valt te vergelijken met de gehechtheid van het individu aan thuis als plek en de behoefte van het individu aan privacy en autonomie weerklinkt in de wens van een natie om politieke zelfbeschikking en soevereiniteit. De verbeelding van een nationale gemeenschap geeft als het ware een 'nationaal' gevoel van geborgenheid.

In dit hoofdstuk open ik een waaier over de huidige sociaal-geografische inzichten op dit thema. Deze inzichten vormen het uitgangspunt van dit onderzoek.

Het onderzoek naar grenzen en het thema het Ik en de Ander vindt vooral plaats binnen het postmoderne gedachtegoed in het algemeen en vanuit het poststructuralisme, het sociaal-constructivisme en het deconstructivisme in het bijzonder. Het postmodernisme is een reactie op het modernisme en trekt de Moderne wetenschappelijke idealen van objectiviteit, universele geldigheid en rede in twijfel. Het is een kritiek op de methoden van kennisverwerving sinds de Verlichting. Het postmodernisme legt de nadruk op verscheidenheid, diversiteit en subjectiviteit. Onbepaaldheid is een van de belangrijkste kenmerken van het postmodernisme. Er bestaat geen objectiviteit en geen absolute universele wetenschappelijke waarheid. De werkelijkheid bestaat uit representaties, interpretaties en is opgebouwd vanuit het perspectief van de waarnemer. Het innerlijk leven en bewustzijn van de mens wordt als subjectief gezien en daardoor is het niet mogelijk direct en objectief toegang te hebben tot de wereld om ons heen. Het postmodernisme is een anti-realistische wetenschapsvisie, waarbij kennis wordt gerelativeerd en gepaard gaat met ambivalentie en onzekerheden. De begrijpbare gestructureerde wereld binnen het modernisme wordt door het postmodernisme gefragmenteerd en verliest zijn inherente betekenis.²

¹ Van Houtum e.a. 2005, 2002, Sibley 1995

² zie o.a. Peet 1998, Leezenberg en De Vries 2001, Castree e.a. 2005, Ernste 2002

De beschouwing van het thema vanuit een postmoderne invalshoek levert veel interessante inzichten op, maar roept tegelijkertijd ook veel vragen bij me op. De vragen geef ik weer in korte reflecties op het verhaal. Het zijn deze vragen waarvoor ik binnen de postmoderne geografie geen antwoorden kan vinden en die me geprikkeld hebben in mijn onderzoek.

De beschouwing over het Ik en de Ander en de grens ertussen begint bij nationalisme en gaat via theorieën over sociaal-ruimtelijke structuren over naar gezichtpunten over het bestaan en de verschijning van het zelf en de ander. Op dezelfde manier als grenzen en identiteiten twee zijden van een medaille zijn, zijn het Ik en de Ander dat ook. In deze beschouwing worden het Ik en de Ander en de grens ertussen op verschillende schaalniveaus benoemd, gemaakt, weer afgebroken en weer opnieuw bij elkaar gebracht. Het is de dubbele betekenis van grenzen en identiteiten, het perspectief van ten minste twee verschillende kanten dat centraal staat binnen de Sociale Geografie.

De vorming van nationale groepen

In het Noord-Ierse conflict spelen nationalistische gevoelens een belangrijke rol. Dit is niet verwonderlijk als we bedenken dat de huidige indeling van de wereld gebaseerd is op nationale staten en landgrenzen. Op de meest algemene wereldkaart is de wereld weergegeven volgens een politieke indeling in staten of nationale gebieden. Dat deze indeling niet natuurlijke en eigenlijk niet vanzelfsprekend is, maar door mensen gemaakt, wordt duidelijk als je deze wereldkaart vergelijkt met een satellietfoto. De grenzen die de staten scheiden zijn op de satellietfoto niet zichtbaar. Als we erover nadenken moeten we concluderen dat de grenzen tussen staten in de eerste plaats in ons denken en in onze verbeelding aanwezig zijn. Vanuit ideeën over verdeling en indeling is de staat een vanzelfsprekend 'natuurlijk' deel van de wereld geworden. De impliciete vraag die wordt beantwoord door een 'algemene', staatkundige wereldkaart is welke specifieke groep mensen de zeggenschap heeft over welk specifiek grondgebied.

Het specifieke grondgebied wordt vervolgens afgebakend en bewaakt, waarbij grenscontroleposten de toegang tot het gebied moeten reguleren. Binnen het gebied hebben de inwoners vaak het gevoel bij elkaar te horen in een nationale gemeenschap. Onder invloed van nationalistische krachten streven gemeenschappen naar een vorm van culturele cohesie en conformiteit binnen staatsgrenzen. Nationalisme gaat daarom vaak samen met sociaal-ruimtelijke purificatie,³ het 'zuiver' houden van de natie binnen de staatsgrenzen. Gebied en gemeenschap worden met elkaar verbonden. Nationalisme is daarom vaak verweven met territorialiteit en Paasi ziet nationalisme zelf als territoriale ideologie.⁴ Het is een ideologie die streeft naar het creëren van een groepsidentiteit op basis van staatsgrenzen. Nationalisme spreekt daarmee het territoriaal bewustzijn aan in de mens. Het verbindt het gevoel van verbondenheid met het grondgebied en een gevoel voor verbondenheid binnen een groep met elkaar.⁵ Er zijn staten die claimen en natiestaat te zijn en hun strategie is er op gericht die natie binnen de staatsgrenzen te

³ Paasi 1996

⁴ Ibid

⁵ Ibid

behouden. Het komt echter nauwelijks voor dat een staat en het leefgebied van een natie elkaar perfect overlappen.⁶ In het streven naar een natie-staat ontstaan vaak conflicten over de beschikking van het grondgebied⁷, zoals in Noord-Ierland. Een ander voorbeeld van zo'n conflict is de oorlog op de Balkan in de jaren negentig. Als reactie op de val van het communisme wilde de verschillende naties binnen Joegoslavië eindelijk af van onderdrukking en hun soevereiniteit terug binnen hun 'eigen' gebied. Een harde strijd om de zeggenschap in eigen land, gevoed door onverdraagzaamheid, haat en rancune was het gevolg. In het kader van de etnische zuiveringen krijgt het woord 'purificatie' hier een wrange smaak.

Paasi ziet nationalisme ook als een proces waarmee vormen van historische en territoriale identiteit en ideologieën worden overgebracht op het sociale en individuele bewustzijn.⁸ We zien daarmee een parallel verschijnen tussen groepsidentiteit en de identiteit van het individu. Beide worden hier beïnvloed door dezelfde processen.

Het samenbinden van staat en inwoners kan plaatsvinden in het proces van nation-building. Bij nation-building wordt er actief binnen de grenzen van het territorium gestreefd naar culturele eenheid.⁹ Men streeft bijvoorbeeld naar een gemeenschappelijke taal, zoekt een gemeenschappelijke geschiedenis, hanteert gemeenschappelijke tradities en gebruikt symbolen om de eenheid te bekrachtigen. Het proces van nation-building laat goed zien hoe een natie geen natuurlijk verschijnsel is, maar door mensen wordt geconstrueerd en vormgegeven. De natie wordt letterlijk opgebouwd.

Met behulp van nationale elementen zet men zijn groepsidentiteit handelend uiteen in de ruimte. De katholieken wonen en leven in de katholieke wijk, gaan daar naar school of naar hun werk, doen hun boodschappen in Falls Road. Ditzelfde geldt voor de protestanten in 'hun' wijk, waar het dagelijks leven draait om Shankill Road. Vlaggetjes in de kleuren blauw, wit en rood over spannen de straat. De identiteit wordt onder andere verbeeld in symbolen, zoals bijvoorbeeld muurschilderingen. Deze bevestigen opnieuw de identiteit van de bewoners in de betreffende wijk. Symbolen laten zien aan welke kant van het conflict men staat en de locatie ervan is een directe claim van een stuk ruimte. Het zijn 'landmarks' die een boodschap communiceren. Ze representeren nationale eenheid. Niet zelden wordt zo'n symbool vanaf de andere kant van de grens als provocatie gezien. Op dezelfde manier kan een grens die van binnenuit als bescherming wordt beleefd, van buitenaf als belediging worden opgevat. In ernstige gevallen breken er rellen uit. Rellen zijn op die manier ook een bevestiging van overtuiging en identiteit, maar dan in de overtreffend trap. Hierbij worden ook de grenzen opnieuw bevestigd en versterkt. De groepsidentiteit beschikt over de ruimte en wordt zo in combinatie met territorialiteit gebruikt om betekenis te geven aan die ruimte. Op deze manier wordt zichtbaar dat nationale gemeenschappen producten zijn van menselijke denkbeelden en het menselijk handelen. Het zijn representaties van maatschappelijke en sociaal-ruimtelijke dynamiek. Het zijn ook historische producten, gevormd in processen en daarom steeds aan verandering onderhevig. De constructie van een natie gebeurt vooral ook in de sociale omgang tussen mensen. De natie is daarmee een sociaal construct.¹⁰

⁶ Paasi 1996

⁷ Ibid

⁸ Ibid

⁹ Ibid

¹⁰ Ibid

De eenheid van nationale gemeenschappen leeft in het denken en handelen van de leden. Gedachtebeelden over hoe de eenheid eruit ziet spelen hierbij een belangrijke rol. Anderson spreekt in dit kader van een verbeelde gemeenschap.¹¹ De eenheid wordt ingebeeld.

De gedachtebeelden op basis waarvan een gemeenschap vormgegeven wordt zijn beelden en ideeën over hoe de gemeenschap er uit zou moeten zien. Er ligt een ideaal in besloten, het ideaal van de natie of gemeenschap. De sociale constructie door mensen is de uiting van het streven naar dit ideaal. Waar komt dit ideaal vandaan? De postmoderne geografie stelt dat deze wordt gevormd en overgedragen in het sociale systeem. Het ideaal wordt overgedragen en opnieuw vormgegeven van mens tot mens, door het denken en handelen van mensen en in sociale relaties. Maar wáár komt het specifieke idee over de specifieke natie of gemeenschap in eerste instantie vandaan? Ergens moet het idee over de natie ontstaan zijn in de gedachte van mensen. Hoe is men aan het idee gekomen?

Stereotypen

Het inbeelden van een natie en het streven naar een homogene groep mensen gaat samen met het inbeelden van de 'Ander'. Deze beelden worden gebruikt bij het insluiten van het natie-eigen en het uitsluiten van het vreemde.¹² De verbeelding van de Ander gebeurt vaak onder invloed van stereotypen. Stereotypen zijn versimpelde denkbeelden of overtuigingen. Het zijn gefixeerde vormen van representatie die afbreuk doen aan de levendigheid van de verscheidenheid. Vaak leggen stereotypen de nadruk op negatieve elementen. In de constructie van negatieve stereotypen laten we ons onbewust leiden door onze angst en weerstand tegen de ander. Deze weerstand naar anderen vergroot het gevoel van verbondenheid met onze eigen mensen en schept afstand tussen sociale groepen. Voor de interne eenheid is het handig om een vreemde ander aan de buitenkant te hebben spoken. Het stereotype houdt daarbij de angst en de weerstand in stand. Om die reden kunnen stereotypen een belangrijke rol spelen bij sociale uitsluiting en ruimtelijke conflicten.¹³

Ook hier vraag ik me af waar het specifieke stereotype beeld vandaan komt. Een natie of sociale groep heeft ieder zijn eigen specifieke beelden. Wanneer we zo'n beeld noemen of laten zien weet iedereen wie er bedoeld wordt. Is dat slechts een sociale afspraak? Waar komt het idee vandaan voor deze afspraak? Waar komt het idee vandaan om een specifieke groep op zijn specifieke stereotype wijze te beschrijven of af te beelden?

¹¹ Anderson 1983

¹² Sibley 1995

¹³ Paasi 1996 en Sibley 1995

Grenzen representeren maatschappelijke processen

De situatie in West-Belfast laat zien hoe sociale groepen en individuen de ruimte gebruiken om zichzelf letterlijk te positioneren. Grenzen en identiteiten worden geconstrueerd in het sociaal-maatschappelijke systeem. De indeling van de ruimte is een product van sociaal handelen en wordt door het handelen van mensen ook steeds gereproduceerd en opnieuw vormgegeven. Het maatschappelijke systeem en de sociale dynamiek worden zichtbaar in de fysieke ruimte. Daarmee zijn grenzen representaties van sociaal-maatschappelijke processen. Deze processen voltrekken zich niet zonder conflicten. Binnen conflicten is er vaak sprake van een machtsrelatie. Dominante heersende groepen gebruiken de ruimte en grenzen om het gedrag van anderen te reguleren. Mensen en groepen die zich niet conformeren aan de dominante cultuur worden letterlijk aan de rand van de samenleving geplaatst. Ruimte speelt om die reden een belangrijke rol bij sociale uitsluiting en de constructie van grenzen is deel van de voortdurende strijd om sociale classificatie en macht.¹⁴ Conflicten over de afbakening van de ruimte doen zich voor op alle schaalniveaus. De situatie in West-Belfast laat zien hoe het politieke conflict op regionale schaal van grote invloed is op lokale schaal en het dagelijks leven van burgers. Schaalniveaus staan onder invloed van elkaar en vergelijkbare processen worden weerspiegeld op verschillende schaalniveaus.

Identiteit als een sociaal proces

De vorming van sociale groepen met een gemeenschappelijke identiteit vindt plaats als een sociaal en cultureel-historisch proces. De identiteit van een sociale groep bestaat vaak aan de hand van een gemeenschappelijk verhaal. Het is een verhaal over het Wij waarin het wij zichzelf opbouwt, definieert en zijn identiteit bepaalt. In het sociaal handelen geeft men de groepsidentiteit steeds opnieuw vorm. Dit gebeurt in grote groepen, kleine groepen en ook op het kleinste intermenselijke schaalniveau, in de relatie tussen twee mensen. Identiteit is een sociaal construct.¹⁵

Door de constructie van onze identiteit definiëren we automatisch ook wat we niet zijn of niet willen zijn. Door zichzelf te definiëren sluit het Wij zijn leden in en tegelijkertijd sluit het daarmee anderen uit. Insluiting en uitsluiting vinden per definitie tegelijkertijd plaats. In dit proces plaatsen we een grens tussen de eigen groep en de afwijkende groep en daarmee construeren we een Ander die tegenover onszelf staat. Het Wij creëert zo niet alleen zijn eigen identiteit, maar construeert ook de identiteit van de ander. Het Wij maakt de ander tot Ander.¹⁶ Het creëert dáár, tegenover zich, aan de ander kant van de grens, de Ander als sociale categorie. De constructie van identiteiten is altijd in beweging. We bevinden ons in een constant proces van verandering en herpositionering.¹⁷ Om met de woorden van Kristeva te spreken: we bevinden ons in een caleidoscoop van identiteiten.¹⁸

¹⁴ Sibley 1995

¹⁵ Sibley 1995, Van Houtum e.a. 2005, Paasi 1996

¹⁶ Ibid

¹⁷ Ibid

¹⁸ Kristeva 1991

Identiteiten komen, veranderen en gaan, zoals de stukjes mozaïek in de caleidoscoop steeds van kleur veranderen en plaats maken voor nieuwe stukjes. Met de ene kleur voelen we ons meer verwant dan met de andere. Waar komt dit gevoel vandaan? Waarom identificeren ons wel met het een en niet met het andere? Wat bepaalt de verandering en de herpositionering? Welke dynamiek zit hierin? Is die slechts willekeurig? Wie of wat geeft richting aan de verandering? In- en uitsluiting hebben ook met keuzes te maken. Dit hoort er wel bij en dit niet. Wie maakt die keuze? Is het dezelfde identiteit die wel of niet voor zichzelf kiest? Laten we onze keuzes simpelweg leiden door wat op ons afkomt, of hebben we zelf daar ook iets over te zeggen? Wie is dit zelf? Wie is het die beslist wat er wel en wat er niet bij hoort?

Selectieve grenzen

De wetenschappelijke kritiek op processen van afbakening, constructie van de ander en uitsluiting richt zich vooral op de selectiviteit waarmee deze processen plaatsvinden.¹⁹ De processen rond de integratie van de Europese Unie zijn daarvan een treffend voorbeeld. In de discussie rond de toelating van nieuwe lidstaten wordt er expliciet gesproken over waar de grens van de Europese Unie ligt en zou moeten liggen. Nieuwe lidstaten worden zorgvuldig uitgekozen en mogen pas lid worden als ze aan bepaald voorwaarden voldoen. De grenzen van de EU worden verder gelegd, er worden meer landen ingesloten en tegelijk gaat men over tot strenge versterking van de buitengrenzen. Daarbij zijn de buitengrenzen van de EU verre van consistent. Zo hebben we bijvoorbeeld een inconsequente houding ten aanzien van het toelaten van migranten. Europa staat open voor migranten, maar sommige zijn meer welkom dan anderen. Selectief worden migranten toegelaten en daarin laat de politiek zich leiden door enerzijds de angst voor massamigratie en de confrontatie met andere culturen en geloofsovertuigingen en anderzijds sectorale arbeidstekorten en een toenemende vergrijzing.²⁰ We hanteren een pragmatische tolerantie waarbij we niet uit zijn op de integratie van vreemdelingen in onze maatschappij, maar op uitwisseling van vreemdelingen die voordelig is voor onze samenleving.²¹ Op deze manier vormt de Europese Unie een machtsblok dat naar eigen believen grenzen opwerpt en zo anderen construeert en zijn beleid en handelen daarop richt. Het belang van 'Europa' staat daarbij voorop.²²

Sociale structuur

De persoonlijke ruimte van mensen is een intergraal element van de sociale ruimte. Deze ruimten zijn wederkerig afhankelijk van elkaar. Individueel dragen we ieder ons steentje bij aan de groepsprocessen. Individuele houding en de dynamiek van de groep staan in wisselwerking met elkaar en daarbij ook in wisselwerking met de houding van de Ander, als groep of individu. Sibley stelt dat de effecten van gevoelens die mensen hebben over anderen een belangrijke rol spelen in de vorming van de sociale ruimte. Gevoelens van

¹⁹ Hadjimichalis en Hudson 2003; Van Houtum en van Naerssen 2002

²⁰ Zielonka 2001

²¹ Naar Plato, in Kristeva 1991

²² Zielonka 2001

erbij horen, of juist niet, verlangen, afkeer, angst en aantrekkingskracht verbinden mensen onderling en mensen en ruimten op een complexe manier met elkaar.²³

Volgens Sibley zoeken we houvast in het scheppen van orde en het creëren van systemen, waarbij we systematisch onderscheid maken tussen het ordelijke en het onordelijke. De eigen samenleving, of het zelf wordt als norm van de beschaving gezien, het representeert de orde en het reine, en de Anderen, vaak minderheden van buiten die samenleving representeren het wanordelijke en vormen om die reden een bedreiging voor de heersende dominante groep. Het eigen sociale systeem biedt veiligheid en zekerheid. Bang om dat te verliezen kunnen mensen in bepaalde situaties krampachtig vasthouden aan het heersende systeem. Dit is goed zichtbaar in de collectieve aanvallen van paniek om te heersende moraal vooral te behouden. De aanvallen komen voort uit plotselinge verwarring en leiden tot het ophogen van grenzen en het zoeken van comfort bij elkaar. Dit kan zich afspelen bij bijvoorbeeld de confrontatie met minderheidsgroepen.²⁴

De morele paniek is in Nederland duidelijk aanwezig in het hele discours rond de 'bedreiging' van de islam en de inburgering van etnische minderheden in onze moderne maatschappij. Moslims moeten integreren, zich aanpassen aan de Nederlandse samenleving en als daarin problemen ontstaan wordt er gewezen naar de afwijkende moraal binnen de islam en dat we de Nederlandse samenleving daar vooral tegen moeten beschermen. De eerder genoemde voorbeelden in de inleiding passen ook hier. Het zijn de reacties in de media over strafbare feiten die gepleegd zijn door Marokkaanse jongeren of de discussie over het wel of niet dragen van een hoofddoek. Het is de bestempeling van de islam als barbaars door de vergelijking met de middeleeuwen en de paniek over de 'tsunami van moslims' die 'criminaliteit veroorzaken'.

Aanvallen van morele paniek zijn niet zo zeer het begin van andere heersende waarden, maar zijn vooral manifestaties van de tegenstellingen in de opvattingen die zich in de maatschappij bevinden. Collectieve uitingen van angst dragen bij aan beeldvorming en gaan gepaard met een vraag naar meer controle en beheersing over de bedreigende minderheid, om zo de heersende waarde beter te beschermen.²⁵

Sociaal-binaire tegenstellingen

Aan de basis van de tegenstellingen tussen verschillende sociale groepen ligt het onderscheid tussen het Ik en de Ander. Binnen de theorievorming over het Ik en de Ander en de grens ertussen nemen sociaal-binaire tegenstellingen een belangrijke plaats in. Sibley stelt dat grenzen onder andere voortkomen uit onze neiging en behoefte onze leefwereld in te delen in categorieën.²⁶ De categorieën worden vormgegeven aan de hand van tegenstellingen. Voorbeelden van deze tegenstellingen zijn: man - vrouw, natuur - cultuur, zwart - wit, geest - lichaam, ratio - emotie, objectiviteit - subjectiviteit.

Volgens Derrida²⁷ zijn de sociaal-binaire tegenstellingen representaties van het denken en handelen van mensen en daarom een menselijke construct. De

²³ Sibley 1995

²⁴ Ibid

²⁵ Ibid

²⁶ Ibid

²⁷ In Leezenberg en de Vries 2001

tegenstellingen hebben geen inherente betekenis. Zijn gedachten hierover leidden tot het concept deconstructie. Derrida stelt dat we denken in begrippenparen die tegenstellingen vormen en daarbij in een machtsverhouding tot elkaar staan. De ene kant van de tegenstelling is dominant over de andere kant. Het is een structuur die de mens zelf gemaakt heeft. Derrida stelt niet dat deze hiërarchie zou moeten worden omgedraaid, maar hij laat zien hoe problematisch de hiërarchie is. Hij stelt ook dat we echter niet zonder de tegenstellingen kunnen, want ze bepalen ons denken. Derrida wil mensen bewust maken van de zelfgecreëerde structuur van tegenstellingen. Het laten zien ervan is tegelijkertijd het afbreken ervan. Derrida laat de tegenstellingen bestaan als menselijk construct, maar wijst erop dat ze geen zelfstandige betekenis hebben. Hij breekt de structuur af en laat hem tegelijk bestaan, vandaar de term deconstructie: de-con-structie.²⁸

Ook het Ik en de Ander worden op deze manier tot twee tegenovergestelde categorieën gemaakt. De grens ertussen haalt de twee uit elkaar en zorgt tegelijkertijd dat de twee in de vorm van categorieën hun bestaan vinden. Daarmee zijn en worden het Ik en de Ander ook sociale constructies.²⁹ Door het creëren van de Ander als sociale categorie maken we van het Anders-zijn een ding, een afgebakend object. Onze houding naar ernaar laten we bepalen door onze gevoelens van afkeer en verlangen. Vervult het Anders-zijn ons met afkeer dan definiëren we vaak de ander niet als Ander, maar als niet-Zelf. Daarbij distantiëren we onszelf van hetgeen we niet zijn, we trekken een scherpe grens en willen we zo weinig mogelijk met de tegenoverliggende kant te maken hebben. Maar de ander kan ook een verlangen in ons oproepen, iets dat we missen en proberen te grijpen. In beide gevallen echter is het vreemde een ding, waar we er nog steeds recht tegenover staan en waarbij we een scherpe grens maken die de categorieën scheidt en bepaald.³⁰

In de praktijk echter is de grens tussen twee verschillende categorieën niet scherp en is er sprake van een overgangsgebied. De tegenstellingen staan daarbij in wederkerige relatie met elkaar. Er is een wederzijdse afhankelijkheid tussen de tegenstellingen. Zo is wit alleen wit omdat er ook zwart is. Wit en zwart bestaan alleen omdat ze samen bestaan. Daar waar ze als tegenstellingen in elkaar overgaan ontstaan grijstinten. Sibley stelt dat deze overgangszone onzekerheden met zich meebrengt. Uit angst voor het onbekende en ons onvermogen om te gaan met de ambiguïteit van deze zone streven we ernaar deze zone zoveel mogelijk te beperken en laten we de grens tussen wit en zwart liever scherp zijn. Door het maken van categorieën gaan we dwars in tegen iets dat natuurlijkerwijs een continuüm is en daarom zijn categorieën per definitie arbitrair.³¹

Zijn het de tegenstellingen die arbitrair zijn en door mensen bedacht of is het de scherpe categorisatie rondom die tegenstellingen? Zou er een manier zijn om tegenstellingen te begrijpen zonder de categorieën? De sterke afbakening van categorieën komt voort uit angst en onvermogen. Als we de angst kunnen

²⁸ Naar Leezenberg en de Vries 2001

²⁹ Sibley 1995, Van Houtum en van Naerssen 2002

³⁰ Sibley 1995

³¹ Ibid

overwinnen en ons vermogen beter ontwikkelen, zouden we dan beter met tegenstellingen om kunnen gaan?

Het Ik en zijn relatie met de Ander

De manier waarop de Ander geconstrueerd wordt in sociale relatie en de persoonlijke gevoelens die daarbij een belangrijke rol spelen vragen om het begrijpen van het Ik.³² In Sibley's visie over de constructie van het Ik of het zelf speelt de *object relations theory* een belangrijke rol. Hij sluit hierbij vooral aan bij het werk van Klein.³³ Object relations theorie stelt dat de ontwikkeling van het zelf al direct na de geboorte begint, waarbij het kind relaties vormt met dingen om zich heen. In eerste instantie ervaart het kind een eenheid met de moeder omdat deze het kind beschermt tegen de 'boze' buitenwereld. Op deze manier ervaart het kind de eerste scheiding tussen goed en kwaad. Tegelijk is de moeder ook degene met wie het kind de eerste sociale relatie heeft, het kind ervaart afstand en nabijheid ten opzichte van de moeder. Daardoor ontwikkelt het kind een grensgevoel en een gevoel van zichzelf, los van de moeder. Door de moeder als ander te zien en los van zichzelf wordt ook het Ik gedefinieerd. Deze ontwikkeling komt tot stand door middel van twee processen, te weten *introjection* en *projection*. *Introjection* houdt in dat de buitenwereld door het kind wordt opgenomen in zijn innerlijke leven. Door middel van *introjection* voelen we ons één met dat wat we waarnemen. Bij *projection* richt het kind zich naar de wereld om zich heen. We ervaren onszelf dan als persoon tegenover dat wat we waarnemen. Deze processen zouden idealiter in evenwicht met elkaar moeten zijn, maar in de praktijk schiet de balans nog wel eens door naar de ene of de andere kant. Als *introjection* teveel overheerst dan verliest het kind of de persoon zich teveel in zijn omgeving en in anderen. Men is als het ware zo met de ander of het object van de waarneming verbonden dat men als het ware het perspectief ervan overneemt. Er is dan geen objectief oordeel mogelijk. Als *projection* overheerst, is er te weinig empathie. Men ervaart dan de buitenwereld als losstaand van zichzelf en kan zich er niet mee verbinden. *Introjection* en *projection* verbinden het Ik en zijn omgeving, de samenleving met elkaar.³⁴

Sibley ziet het ontstaan van het grensgevoel en de vorming van het Ik als een sociaal-cultureel proces. Het grensgevoel van een kind is een gevolg van zijn relatie met anderen en het feit dat het kind deel is van een cultuur. De grens tussen binnen en buiten is opgelegd door volwassenen, die reeds gesocialiseerd en in een cultuur opgenomen zijn.³⁵ Zij construeren door hun handelen steeds opnieuw het sociale systeem. Het zelf en zijn sociale omgeving als systeem bestaan in wederkerige relatie met elkaar. In de vorming van het sociale systeem staat de constructie van het zelf centraal en het sociale systeem maakt het mogelijk dat het individu vorm kan geven aan zijn zelf. Daarbij vraagt het sociale systeem ook nog eens om een conceptualisering van het zelf.³⁶

Butler stelt dat de vorming van het zelf of het Ik plaats vindt binnen sociale

³² Sibley 1995

³³ Ibid

³⁴ Ibid

³⁵ Ibid

³⁶ Ibid

relaties. Het zelf is 'socially constituted'.³⁷ De ontmoeting tussen het Ik en de Ander vindt altijd plaats binnen de sociale norm. De ander verschijnt aan mij als er een kader is waarbinnen ik de ander kan herkennen, een kader waarbinnen ik de ander kan zien en begrijpen. Iets wordt alleen leesbaar binnen een kader dat de voorwaarden biedt voor leesbaarheid. Dit kader is opgebouwd uit een set van sociale normen. Op die manier ligt de sociale norm aan de basis van de herkenbaarheid. Het Ik wordt door de norm gebruikt in die zin dat het probeert de norm te gebruiken. Ik ben in de veronderstelling dat ik een relatie of ontmoeting heb met de ander, maar vind mezelf gevangen in de sfeer van sociale normen. Het Ik kan volgens Butler niet zonder de relatie met de Ander. De relatie is de voorwaarde voor de verschijning van beide. De relatie is de verbondenheid waardoor beide hun eigenheid verkrijgen. Het Ik heeft de relatie nodig om naar zichzelf te kunnen refereren. Het Ik wordt gevormd door iets dat eraan voorafgaat, het in staat stelt tot zelfvorming en dat verder reikt dan het Ik.³⁸

Butler stelt ook dat er een gedeelte is van het Ik dat niet bereikbaar is voor het Ik zelf, iets dat niet transparant is. Als het Ik een beschrijving wil geven van zichzelf, zijn eigen verhaal wil vertellen, ziet het dat het waar het met zijn verhaal wil beginnen al verwickeld is in sociale relaties en een tijdstroom. Deze context stijgt uit boven de capaciteiten van het ik om te vertellen. De beschrijving van het Ik is altijd gericht áán iemand anders. Het is een handeling in de richting van de ander en vraagt daarom om de aanwezigheid van de Ander. Hierdoor geeft het Ik zijn beschrijving als het ware weg. Dit gebeurt juist op het moment dat het Ik zijn beschrijving neerzet als van zichzelf. Het is door deze onteigening dat het Ik geen volledige beschrijving kan geven van zichzelf. De beschrijving van het Ik faalt en benadert daarmee zijn waarheid. Het Ik bevindt zich altijd in narratieve reconstructie, het creëert en hercreëert zijn eigen verhaal. In dat proces creëer ik mijzelf in een nieuwe vorm, omdat ik dan op twee plaatsen aanwezig ben: in het verhaal dat ik vertel en als verteller. Het Ik dat vertelt wordt toegevoegd aan het Ik in het verhaal en zo wordt iedere keer dat ik spreek een nieuw stukje verhaal bij het oude verhaal opgeteld. Het Ik verschijnt opnieuw in verhalend perspectief. Deze toevoeging kan niet op hetzelfde moment verteld worden, het biedt op dat moment het perspectief en anker van het verhaal. De narratieve reconstructie is altijd aan verandering onderhevig en die verandering kan niet op het moment zelf beschreven worden. Ook het Ik in het verhaal dat wel verteld wordt, wordt op elk moment dat het naar voren komt gereconstrueerd. Op die manier creëert het Ik steeds een plek in zichzelf die het niet kan doorzien. Door die troebelheid vernietigt het Ik zijn eigen verhaal.³⁹

Kristeva beschrijft hoe de vreemdeling in onszelf huist en dat we allen vreemdelingen zijn voor onszelf. De vreemdeling in ons is het verborgen gezicht van onze identiteit. We proberen onszelf te definiëren, maar ontdekken dat we dat niet kunnen. Ons Ik is constant in verandering, door de gedachten en ervaringen van vandaag. Daarom is er geen enkel deel van ons stabiel, geen enkel deel heeft een vast bestaan. We denken dat ons bestaan inherent is, maar eigenlijk bestaan we alleen in wederzijdse afhankelijkheid met anderen. Ons Ik is een creatie van onze geest, daarom

³⁷ Butler 2005

³⁸ Ibid

³⁹ Ibid

is er in de diepste aard van ons bestaan geen Ik, en dus ook geen vreemdeling. We moeten ons realiseren dat we de verborgen kanten van onze geest niet kennen, dit zijn de vreemdeling in onszelf.⁴⁰

Ook Derrida stelt dat het zelfbewustzijn niet transparant kan zijn. Het is onmogelijk om mijn innerlijke zelf als eenheid te grijpen. Het zelf relateert aan zichzelf door het te benoemen, een naam te geven. Daarmee is het zelf gebonden aan taal. Het zelf benoemt zichzelf met Ik. Ik is de meest universele naam. Het Ik is zonder inhoud en er is geen omschrijving van het Ik buiten de beschrijving die het zelf gegeven heeft in een bepaalde context. Het Ik verandert van betekenis onder invloed van de context. Het Ik komt alleen voor in momenten. Het Ik kan alleen bestaan als een naam die het ik aan zichzelf geeft.⁴¹

Als grondlegger van het deconstructivisme stelt Derrida dat bewustzijn en denken mogelijk worden gemaakt door een systeem van taaltekens. Er is niets buiten tekst. We hebben geen toegang tot het ding zelf. Methodologisch betekent deconstructie dat teksten niet verwijzen naar een werkelijkheid die buiten de tekst ligt, maar dat teksten de scheppers zijn van hun eigen werkelijkheid.⁴² Ook het Ik en de Ander hebben geen betekenis in zichzelf. Zij ontlenen hun bestaan aan de sociale context en worden vormgegeven door verschillende sociale identiteiten. Zowel het Ik als de Ander bevinden zich in een constant proces van verandering en herpositionering. Daarom heeft geen enkel deel van het Ik een vast inherent bestaan en is het ook methodisch niet mogelijk is om 'authentieke kennis' van de Ander te verwerven.⁴³

Theoretisch kan ik de gedachtegang over de voorwaarde van het sociale systeem en de ondoorzichtigheid volgen, maar het komt niet overeen met mijn eigen ervaring. Want wat maakt dat ik mezelf als Ik beleef en de ander als ander beleef? Ook als ik het niet in woorden of een verhaal omzet blijft de ervaring aanwezig. Ik herken de ander als individu en ervaar bij mezelf ook het verlangen om als individu gekend te worden. Ik voel een verbondenheid, maar ook een neiging tot een zelfstandig bestaan. Ben ik zelf en is de ander de creatie van mijn eigen geest? En wat is dan mijn eigen geest? Ben ik dat niet zelf? En zo niet, wie heeft mijn eigen geest gecreëerd? Is dat de creatie van de Ander? Creëren we op die manier elkaar geest? Mijn geest is dan de creatie van de geest van de Ander die op zijn beurt weer gecreëerd is door mijn geest, die reeds vormgegeven is door de geest van de ander. Een onmogelijke cirkel. Worden onze geesten dan vormgegeven in het sociale systeem? En wie creëert dan het sociale systeem? Het is een cirkel waar ik op deze manier niet uit kom.

Samen met de vreemdeling?

Een sterke identiteitsbeleving gaat vaak samen met een sterke beleving van de ander als vreemdeling.⁴⁴ De vreemdeling is als een 'displaced' persoon. Niet behorend tot de grond

⁴⁰ Kristeva 1991

⁴¹ Stocker 2006

⁴² Leezenberg en de Vries 2001

⁴³ Sibley 1995

⁴⁴ Ibid

waar hij op staat.⁴⁵ Volgens Kristeva staan wij in dialectische relatie met de vreemdeling. Wij hebben een thuis, de vreemdeling niet. Wij hebben ons gevestigd, de vreemdeling is een reiziger. Vestigen is banden aangaan met je omgeving, daarbij creëren wij gezamenlijke buitengrenzen. Een vreemdeling is een reiziger, daarmee altijd ergens anders en hij komt nergens vandaan. Hij maakt geen buitengrenzen en heeft geen banden, hij is vrij. De confrontatie met vreemdelingen confronteert ons met onszelf, zowel met onze geborgenheid als met onze gevangenschap.⁴⁶

Kristeva gaat in op de zwerftocht van de vreemdeling. De vreemdeling sterkt zichzelf door de gedachte dat hij nooit de waarheid in pacht zal hebben, maar dat hij in staat is om de dingen te relativieren, inclusief zichzelf. Hij realiseert zich dat hij geen zelf heeft. Bestaat het zelf eigenlijk wel? Hij weet dat hij altijd een reiziger zal blijven. De vreemdeling houdt van de ontmoeting als een kruispunt van twee manieren van anders-zijn. Het brengt tegenwicht voor zijn eenzame zwerftocht, maar alleen omdat hij weet dat hij weer moet vertrekken. Als de ontmoeting te lang zou duren, dan worden de banden te sterk en dat zal hem zijn vrijheid kosten. Daarom horen vrijheid en eenzaamheid bij elkaar. De vreemdeling is van overal en nergens, hij is een wereldburger, een kosmopoliet.⁴⁷

Kristeva stelt dat de houding naar de vreemdeling vooral wordt bepaald door economische belangen. We hebben een dubbelzinnige houding naar vreemdelingen en handelen selectief en volgen daarin onze eigen behoeften. Kristeva stelt dat 'economic necessity remains the gangplank (...) between xenophobia and cosmopolitanism.'⁴⁸ Voor een ethische omgang met de ander dienen we de verborgen kant van onszelf onder ogen te komen. Alleen dan kunnen we open staan voor de ander. Haar belangrijkste inzicht kan worden samengevat in het volgende citaat. 'Living with the other, the foreigner, confronts us with the possibility or not of being an other. It is not simply - humanistically - a matter of our being able to accept the other, but of being in his place, and this means to imagine and make oneself other for oneself.'⁴⁹

Kristeva vraagt zich af of we in ons hart in staat zijn om met anderen samen te leven, anderen te ontmoeten en hun anders-zijn te beleven zonder afweer of de ander aan ons gelijk te maken. Ze stelt dat we de vreemdeling zouden moeten erkennen zonder het anders-zijn tot object te maken. Het is belangrijk open te blijven naar de verborgen kanten van jezelf en zo ook naar de vreemdeling als een ander mens. Door ons eigen vreemdelingschap te erkennen bereiken we een punt voorbij deze vreemdheid. Wij zijn in staat om met anderen samen te leven als we slechts ons eigen vreemdelingschap zouden erkennen.⁵⁰

Ethische omgang met de Ander

De onlosmakelijke verbondenheid van grenzen met sociale relaties en maatschappelijke processen vraagt om een ethisch handelen. Voor Derrida betekent ethisch handelen

⁴⁵ Derrida 1998

⁴⁶ Kristeva 1991

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Ibid, p.54

⁴⁹ Ibid, p.13

⁵⁰ Ibid

gastvrij zijn. Gastvrijheid is het plaats bieden aan de ander.⁵¹ De bron van de ethiek ligt bij de wederzijdse afhankelijkheid tussen het Ik en de Ander. Butler refereert aan de troebelheid van het Ik, waardoor deze zichzelf niet kan overzien.⁵² Kristeva wijst op de aanwezigheid van de vreemdeling in onszelf, het stukje van onszelf waar we geen weet van hebben.⁵³ In de relatie met elkaar verschijnen momenten van onwetendheid over jezelf, momenten waarin je jezelf niet kent. De verschijning van het Ik impliceert de Ander, het onbekende daarin. Hierdoor staan het Ik en de Ander in wederkerige relatie met elkaar. Zij zijn fundamenteel afhankelijk van elkaar. Het niet erkennen van de ander als onbekende, het maken van de Ander als categorie binnen bekende kaders, is het niet erkennen van het vreemde in jezelf. Het niet ethisch omgaan met de ander betekent dat je ook jezelf benadeelt. Ethiek komt voort uit de wil om je eigen onbekendheid, je eigen troebelheid te erkennen. De ethische vraag is: wie ben jij? Daarbij stellen we tegelijk de vraag aan ons eigen onbekende deel. We stellen de vraag aan de ander, echter zonder verwachting dat deze volledig beantwoord wordt. We zullen de ander niet kunnen vangen in welk antwoord dan ook. Ethiek komt voort uit de erkenning dat er grenzen zijn aan het kennen zelf.⁵⁴

Grenzen zijn uitingen van het dagelijks handelen van mensen en de omgang met elkaar. Grenzen weerspiegelen maatschappelijke processen. Ze verschijnen in de sociale omgang tussen mensen. Het zijn daarmee sociale constructies. Grenzen weerspiegelen ook de wens voor controle en beheersing over de ruimte. De inzet is het wel of niet erbij horen, waarbij een selectieve houding jegens grenzen en de Ander aan de andere kant van de grens overheerst. Grenzen zijn daarom ook strategische constructies. Grenzen worden gebuikt om tegenstellingen in stand te houden, de tegenstelling tussen de ene en de andere kant van de grens, die voornamelijk aanwezig is in onze verbeelding. Van Houtum ziet de grens bovenal als normatief idee, als een geloof in een bindende en onderscheidende kracht.⁵⁵ Een geloof en een verbeelding die werkelijk wordt gemaakt door het denken en handelen ernaar.

Misschien wel de belangrijkste eigenschap van alle grenzen is dat ze altijd twee kanten hebben. Een grens wordt altijd van twee kanten beleefd en daarom representeren grenzen ook altijd twee kanten van een situatie, een verhaal of een identiteit. Beide kanten kijken op hun eigen manier tegen de grens aan. Een muur die gebouwd is om bescherming te bieden kan aan de andere kant worden gezien als een politieke belediging. Objecten die een grens vormen hebben geen betekenis in zichzelf, maar hun betekenis en invloed komt voort uit het handelen en de interpretaties van mensen. Grenzen zijn onderhevig aan maatschappelijke processen en zijn als zodanig altijd in beweging, in verandering. De betekenis van grensobjecten is daarom ook nooit stabiel en eenduidig. Een hek kan kapot, een muur worden beklommen, met de juiste sleutel kan een deur worden geopend, een rivier kan worden overgestoken en een lijn in het zand kan worden uitgeveegd.⁵⁶

⁵¹ Derrida 1998

⁵² Butler 2005

⁵³ Kristeva 1991

⁵⁴ Butler 2005

⁵⁵ Van Houtum e.a. 2005

⁵⁶ Naar Ibid

Grenzen zijn plaatsen met uiteenlopende betekenissen. Grenzen scheiden mensen en groepen, maar verbinden hen ook. Het zijn plaatsen waar communicatie en uitwisseling mogelijk zijn. Het bijzondere van grenzen is dat ze dat wat impliciet aanwezig is zichtbaar en ervaarbaar maken. Grenzen zijn plaatsen waar situaties, betekenissen en de relatie tussen de ene en de andere kant van de grens expliciet gemaakt worden. De tegenstelling wordt zichtbaar. Tegelijk bestaat de betekenis van de tegenstelling bij de gratie van de grens. Betekent dat dat als de grens wordt opgeheven de tegenstelling verdwijnt? Is de tegenstelling dáár omdat de grens dáár is? Maakt de grens de tegenstelling of maakt de tegenstelling de grens?

De aard van grenzen lijkt hun dubbelzinnigheid. Door scheiding wordt de tegenstelling gecreëerd en door verbinding wordt de tegenstelling weer afgebroken. Scheiding en verbinding werken naast, na en door elkaar heen. Je zou een grens kunnen zien als een magneet waarvan de polen steeds veranderen: aantrekking - afstoting - aantrekking - afstoting, afkeer en verlangen, scheiding en verbinding, verdeeldheid en eenheid, er tegen aan en er doorheen. Grenzen worden opgetrokken en weer afgebroken, geconstrueerd en gedeconstrueerd. Daar waar grenzen minder scherp getrokken worden, wordt zichtbaar dat de ene en de andere kant in elkaar overlopen, waarbij er een nieuw gebied ontstaat. Er ontstaat ruimte voor toenadering en ontmoeting. Van Houtum stelt dat het is in de onbekendheid van deze tussenruimte, de ruimte voorbij de grens dat de uitdaging ligt voor het denken en handelen buiten onze eigen grenzen.⁵⁷

Binnen het sociaal-geografisch onderzoek krijgt de postmoderne diversiteit uiting in concepten zoals ruimtelijke representatie, sociale constructie, betekenisgeving, verbeelding, identiteit en machtsrelaties. Doel⁵⁸ stelt dat plaats in de eerste plaats een proces is. Fixatie vanuit een standpunt blokkeert dat inzicht. Plaats is een procesmatig patroon dat voortdurend in beweging is. Geografie ziet hij daarbij als een handeling.⁵⁹ Binnen de postmoderne Geografie wordt het innerlijk van de mens steeds als subjectief gezien en geplaatst tegenover een in wezen betekenisloze buitenwereld die alleen betekenis krijgt aan de hand van de subjectieve perceptie van de denkende en handelende mens. De constructie van grenzen is een actief menselijke handeling, waarbij de mens betekenis geeft aan zijn omgeving. Dit maakt grenzen tot representaties van maatschappelijke en sociaal-ruimtelijke processen. Grenzen en identiteiten worden vormgegeven in het sociale systeem en zijn daarmee een sociaal construct. Grenzen en identiteiten bestaan omdat wij er betekenis aan geven. En in ons handelen geven we er steeds opnieuw betekenis aan. We bevestigen, herbenoemen en herconstrueren de grenzen. De betekenis is daarbij niet absoluut, maar subjectief.

De postmoderne wereld is opgebouwd uit veelvoudige interpretaties, waarin kennis en waarheid volledig onbeslist blijven. Interpretaties en representaties veranderen en wisselen elkaar af, betekenissen worden vormgegeven en weer

⁵⁷ Van Houtum e.a. 2005

⁵⁸ Doel 1999

⁵⁹ Ibid

afgebroken. Het resultaat van het postmodernisme is een ultieme ambivalentie.⁶⁰ Het postmodernisme claimt verscheidenheid te omhelzen.⁶¹ Omhelzen stel ik me voor als mijn armen er omheen, omhelzen is daarmee een afbakening, het insluiten van verscheidenheid. Insluiting en uitsluiting vinden per definitie altijd plaats. Wat wordt er met het insluiten van verscheidenheid uitgesloten? En wat zegt dat over het postmodernisme?

Door de omarming van ambivalentie ontstaat er fenomenologisch gezien een oneindige vrijheid voor de interpretatie van de omgeving. Betekenissen bewegen zich in willekeurige richtingen door de ruimte en de tijd heen, afhankelijk van het denken en handelen van mensen. De samenhang ertussen blijft onbeslist. Door de visie dat de mens zijn betekenis oplegt aan de wereld om zich heen, gaan het postmodernisme en sociaal-constructivisme in het bijzonder voorbij aan de taal of uitdrukingskracht van de fenomenen. Bijvoorbeeld, binnen het constructivisme kan men bij wijze van spreken een eikenboom als een appelboom interpreteren. Men kan argumenten noemen waarom men de eik als appelboom ziet. Men kan zelfs de eik een appelboom noemen. Echter, de benoeming en de beargumentatie van een eik als appelboom betekent niet dat men aan het einde van de zomer werkelijk appels kan plukken van deze boom. Een eik en een appelboom hebben letterlijke en figuurlijk ieder hun eigen vruchten en ieder hun eigen gestalte. Een gestalte waarmee ze iets uitdrukken, die daarbij volgens een patroon verandert onder invloed van de seizoenen. Een samenhang en vormgevend principe met een inherente betekenis wordt zichtbaar. Het postmodernisme gaat hieraan voorbij.

Het postmodernisme wordt ook wel nihilisme verweten.⁶² Aan de ene kant viert het postmodernisme het bestaan van verscheidenheid en het Anders-zijn, en tegelijk aan de andere kant ontkent het postmodernisme het bestaan van een werkelijkheid in zichzelf. De verscheidenheid en het Anders-zijn worden slechts geconstrueerd door interpretaties, representaties, handelingen van betekenisgeving en verbeelding. De werkelijkheid of inherente betekenis van de verscheidenheid en de diversiteit, die het postmodernisme hoog in het vaandel heeft staan, wordt daarmee door datzelfde postmodernisme ontkend. Het postmodernisme ziet geen betekenis in fenomenen op zich en ik kan daarom begrijpen waarom het nihilisme verweten wordt. De ethiek echter, zoals die beschreven wordt door bijvoorbeeld Butler, Kristeva en Derrida is niet nihilistisch. Deze discrepantie kan ik moeilijk begrijpen.

Zoals gezegd heeft de verbeelding van de Ander een belangrijke plaats binnen de postmoderne theorievorming rond processen van afbakening en de constructie van identiteiten. Door de verbeelding construeren we enerzijds onze eigen identiteit en anderzijds maken we actief de ander tot Ander. Het verschil tussen onszelf en de ander bestaat omdat we dat zelf verbeelden en vormgeven. Ik vraag me af hoe we

⁶⁰ Castree 2005, Leezenberg en De Vries 2001, Peet 1998, Ernste 2002

⁶¹ Sibley 1995

⁶² Leezenberg en De Vries 2001

tot deze verbeelding komen, hoe ontstaat deze verbeelding in onze gedachte? Ik ervaar de ander als iemand anders. Is deze ervaring slechts verbeelding. Wordt het gevoel veroorzaakt voor verbeelding of vinden de beelden hun ontstaan in mijn gevoel? Ik vraag me af of het Anders-zijn werkelijk alleen geconstrueerd wordt of draagt de ander een werkelijkheid in zich die de basis vormt voor het Anders-zijn, het zijn van zijn eigen individu? Voor het zoeken naar een antwoord maak ik gebruik van de antroposofie.

Hoofdstuk II

Een inleiding in de antroposofie als holistische wetenschapsvisie

De antroposofie is een geesteswetenschap die gebaseerd is op de kentheorie van Rudolf Steiner en de fenomenologische onderzoeksmethode van J.W. von Goethe. Kenmerkend voor de antroposofische geesteswetenschap is dat zij komt tot een holistische wetenschapsvisie.¹ Dit betekent onder andere dat de antroposofische geesteswetenschap werkelijkheidslagen erkent buiten de fysiek-zintuiglijke waarneembare wereld.² Deze werkelijkheidslagen zijn van geestelijke aard.

Als kind ervoer Steiner dat hij in de geestelijke wereld kon kijken. Deze ervaringen hadden geen plek binnen de gangbare materialistische natuurwetenschap in de tijd dat Steiner leefde. Steiner was echter van mening dat het wel mogelijk zou moeten zijn geestelijke ervaringen te verbinden met natuurwetenschap. Steiner verzet zich tegen het idee dat bewustzijnsprocessen niet anders dan neurale hersenprocessen zijn. Volgens hem berust deze veronderstelling niet op empirie. Ons bewustzijn leren we introspectief kennen. Dit moet volgens hem het uitgangspunt vormen. Wie hersenen onderzoekt, vindt geen bewustzijn en we zijn eigen denken en gevoelens onderzoekt vindt geen hersenen. Om die reden streeft Steiner in zijn filosofie naar een vereniging tussen introspectie en wetenschap.³

Ook uitkomsten van verschillende moderne onderzoeken naar hersenen en het menselijk bewustzijn zijn moeilijk te verenigen met een materialistische wetenschapsvisie. Eccles⁴ stelt dat het reductionisme geen verklaring kan geven voor de geestelijke existentie van de mens. Ook in recente onderzoeken naar bijna-dood-ervaringen is aannemelijk gemaakt dat het bewustzijn van de mens niet gereduceerd kan worden tot veroorzaakt door fysieke deeltjes. In het algemeen worden er vraagtekens gezet bij de theorie dat mentale 'substanties' veroorzaakt worden door fysieke processen.⁵

Uit de kentheorie van Steiner, die een belangrijk deel van de wetenschappelijke basis vormt van de antroposofische geesteswetenschap, volgt dat de mens in staat is tot ontwikkeling van zijn ken-vermogens. Door ontwikkeling van deze vermogens kan datgene wat eerst buiten de grenzen van het kennen ligt binnen het gebied van het kennen worden gebracht. In zijn theorie streeft Steiner naar bewuste kennis zonder vooroordelen met een 'onbevangen vrij waarheidsgevoel'.⁶ De kentheorie van Steiner laat daarmee ruimte open voor werkelijkheidslagen buiten de fysieke waarneembare werkelijkheid om.

In het wezen van de mens onderscheidt Steiner een aantal lagen. Als levend organisme is de mens verwant aan de natuur. Vanuit deze invalshoek beschrijft Steiner

¹ Baars 2005

² Steiner 1994

³ Steiner 1998

⁴ In Baars 2007

⁵ Baars 2007

⁶ Steiner 1998

de mens als vierledig wezen, verwant aan vier verschillende vormen van bestaan in de natuur. (zie hoofdstuk III) Steiner beschrijft de mens ook als opgebouwd door zowel een aardse als een geestelijke component, die met elkaar een verbinding aangaan. Op deze manier is de mens ook een driedelig wezen.⁷ (Idem)

Niet-fysieke en geestelijke werkelijkheidslagen bieden een ander perspectief op het mensbeeld dat gehanteerd wordt binnen de postmoderne geografie. De toevoeging van een geestelijk perspectief biedt naar mijn mening waardevolle inzichten voor het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen. Daarbij sluit voor mij een holistische wetenschapsvisie ook gevoelsmatig beter aan bij de vragen die ik heb, omdat ik mijzelf als individu en zelfstandig wezen ervaar.

Het hanteren van een holistische wetenschapsvisie is echter binnen veel wetenschappelijk onderzoek niet vanzelfsprekend. Binnen de wetenschappelijke theorie vorming wordt het holisme meestal geplaatst tegenover het reductionisme. In dit hoofdstuk geef ik een uiteenzetting van de belangrijkste verschillen tussen deze visies.

Binnen de wetenschappelijke theorievorming wordt het holisme meestal geplaatst tegenover het reductionisme.⁸ Het verschil tussen het reductionisme en het holisme heeft te maken met de aannames over de relaties tussen de lagere delen van een organisme en het organisme als geheel. In de beschrijving van de verschillen tussen beide visies maakt Looijen een onderscheid tussen ontologische, epistemologische en methodologische aspecten.⁹ Ontologisch is de vraag van belang: uit welke substanties, met welke eigenschappen en onderlinge relaties, wordt aangenomen dat de werkelijkheid bestaat? Epistemologisch is de vraag van belang of we in staat zijn kennis te hebben van de werkelijkheid en hoe die kennis moet worden uitgedrukt. Methodologisch is de vraag van belang op welke manieren we die kennis kunnen verwerven. In het verschil tussen reductionisme en holisme gaat het bij dit laatste aspect in het bijzonder om de vraag of we voor een 'juist' begrip van een hoger niveau van een organisme de onderliggende niveaus moeten bestuderen of het hogere niveau zelf.¹⁰

Het reductionisme gaat ervan uit dat alle eigenschappen en kenmerken van organismen uitsluitend verklaard kunnen worden aan de hand van de materiële deeltjes waaruit het organisme is opgebouwd. De kleinste deeltjes van een organisme zijn het fundament en hebben een meerwaarde ten opzichte van het hogere geheel. Op deze manier worden alle biologische concepten gereduceerd tot fysisch-chemische oorzaken. Methodologische betekent dit dat om tot kennis te komen van het hogere geheel van een organisme men het functioneren van de lagere delen van het organisme onderzoekt. Bijvoorbeeld door middel van een experiment.¹¹

In tegenstelling tot het reductionisme stelt het holisme dat er een expliciet verschil is tussen levende en niet-levende natuur en dat in elk hoger niveau van een organisme

⁷ Steiner 1994

⁸ Gloy 1996, Looijen 1998 en Baars 2005, 2007

⁹ Van Looijen 1998

¹⁰ Baars 2007

¹¹ Ibid

of organisatie zich nieuwe, niet te reduceren eigenschappen manifesteren. Bij organisaties is het niet zo dat alleen de eigenschappen van de delen het uiteindelijke geheel bepalen, maar ook andersom: dat het geheel, het hogere niveau, richting geeft aan de lagere delen. Dit hogere niveau is niet direct zintuiglijk waarneembaar, maar moet met behulp van het denken worden waargenomen. Op deze manier erkent het holisme het bestaan van niet fysiek-zintuiglijke organiserende werkelijkheidslagen. Methodologisch betekent dit dat om tot kennis te komen van het geheel het ook noodzakelijk is dit niveau zelf te bestuderen. Om deze reden wordt het holisme ook wel in verband gebracht met 'de fenomenologische methode'.^{12 13}

Het reductionistische en holistische denken hebben zich in de loop van de wetenschapsgeschiedenis steeds afgewisseld.¹⁴ Vanaf Plato en Aristoteles tot in de middeleeuwen wordt de natuur gezien als een levend organisme, als Moeder Aarde, een zelfregulerend geheel dat met respect moet worden behandeld. In de filosofie over wetenschap gaat men er vanuit dat er een ideeënwereld is op basis waarvan de dingen in de natuur worden vormgegeven. Deze Universalia zijn systemen van krachten die een organisme zijn gestalte geven. Zowel Plato en Aristoteles waren van mening dat deze krachten kenbaar waren voor de mens.¹⁵ In de Universaliastrijd in de middeleeuwen is de gedachte dat de vormgevende principes kenbaar zijn voor de mens ten gronde gegaan. De volgende stap in deze geschiedenis was het werk van Francis Bacon, de grondlegger van het empirisme. Hij stelde dat de wetenschapper zich niet bezig diende te houden met 'de hoge vlucht der ideeën', maar zich moest richten op het zintuiglijk waarneembare. Alleen dat wat we fysiek-zintuiglijk kunnen waarnemen kunnen we voor feiten aannemen. Het menselijk bewustzijn, en daarmee ook het denken, leidt slechts tot subjectiviteit. Via het denken komt de mens dus niet meer tot de werkelijkheid. Tijdens de Verlichting, de wetenschappelijke revolutie in de 16e en 17e eeuw wordt er vanuit empirisch-rationeel en later vanuit materialistisch standpunt wetenschap bedreven. Hierbij wordt de natuur verder geobjectiveerd en gematerialiseerd. De mens wordt tegenover de natuur geplaatst en de eenheid die mens en natuur eeuwen met elkaar verbonden had wordt opgeheven. De natuur wordt niet meer geleid door een goddelijke kracht en de mens wordt vrij om de natuur te gebruiken voor zijn eigen doelen. Aan het begin van de 20e eeuw stelt de Wiener Kreis vanuit het materialisme en een wantrouwen jegens de menselijke waarneming dat de werkelijkheid alleen gekend kan worden via de vijf zintuigen.¹⁶ Werkelijkheden buiten de vijf zintuigen om worden niet meer geaccepteerd. De begrenzing van de werkelijkheid is daarmee door de mens zelf gekozen. Het Verlichtingsdenken versmalt hiermee tot het positivisme. Deze ontwikkelingen hebben uiteindelijk als gevolg een totale ontkenning van de geheel vormende principes.¹⁷

¹² Van Looijen 1998, Baars 2007

¹³ Hier wordt de fenomenologie van Goethe bedoeld

¹⁴ Baars 2007

¹⁵ Hartmann 1941, Kiene 1998

¹⁶ Van Egmond 2006

¹⁷ Naar Kiene 1994, Baars 2005, Van Egmond 2006

Vanaf de Renaissance heeft ook het holistische denken zich ontwikkeld. Deze ontwikkeling is beschreven door hoogleraar filosofie Gloy¹⁸ en ligt ten grondslag aan het huidige ecologische denken.¹⁹

Op dit moment overheerst het reductionistische denken binnen de gangbare academische wetenschap. Er zijn echter belangrijke aanwijzingen dat het reductionisme als basis voor wetenschappelijk onderzoek tekort schiet. Zowel als het gaat om interne consistentie, als de aansluiting bij andere theorieën en bij de empirische werkelijkheid.²⁰

Het reductionisme gaat ervan uit dat alle eigenschappen van levende organismen worden bepaald door fysisch-chemische deeltjes. Dit betekent dat ook het denken van de mens door deze deeltjes wordt bepaald. Om iets te kunnen zeggen over de werkelijkheid moeten we daar eerst over nadenken. We hebben dan te maken met twee dingen: de materiële wereld en de gedachten erover. De gedachten komen echter ook voort uit een materieel proces en daarmee kent het reductionisme aan materie het vermogen toe om (onder bepaalde voorwaarden) te denken. De vraag die dan blijft hangen is: hoe komt de materie er toe om over zijn eigen wezen na te denken?²¹

Een tweede argument waarom het reductionisme niet houdbaar lijkt, is dat binnen deze theorie het niet mogelijk is om teleologisch en mechanistisch denken met elkaar te verenigen.²²

Een derde argument betreft de vraag of de manier waarop fysieke deeltjes op elkaar inwerken ooit in staat zal zijn om leven te scheppen. Alle leven dat de mens opnieuw gecreëerd heeft, is afkomstig uit al bestaand leven. Het blijkt nog steeds niet mogelijk om direct uit dode materie leven te scheppen.²³

Ook verschillende onderzoeken op het gebied van het functioneren van de organisatie van organisme stellen de houdbaarheid van het reductionisme ter discussie. Verschillende auteurs concluderen dat de deeltjes in het geheel en de patronen die de deeltjes vormen zijn wat ze zijn en functioneren zoals ze functioneren *omdat* zij deel zijn van het systeem als geheel. De eigenschappen van de deeltjes kunnen alleen worden verklaard aan de hand van hun functie in het geheel. En zonder het specifieke geheel zouden ze zich niet op hun specifieke manier gedragen.²⁴

Binnen het reductionistische denken worden ook psycho-sociale aspecten van de mens slechts verklaard door materialistisch-chemische theorieën. Het grootste probleem waar we hier tegenaan lopen is de verklaring van de menselijke ervaring of beleving. De kwalitatieve ervaring van rood als warme, blauw als koele kleur, van vrolijke muziek of een mysterieus schilderij en het beleven van emoties lijkt niet te verklaren vanuit een reductionistische wetenschapsopvatting. Volgens verschillende auteurs is de ervaring of beleving van mensen *het* onopgeloste mysterie en *het* argument tegen materialisme en reductionisme in de 'filosofie of mind'²⁵ Het is algemeen geaccepteerd dat ervaringen

¹⁸ Gloy 1996

¹⁹ Baars 2005

²⁰ Baars 2005, 2007, Gloy 1996

²¹ Steiner 1998

²² Baars 2007

²³ Ibid

²⁴ Ibid

²⁵ Baars 2007, Chalmers 1999

worden veroorzaakt door onze fysieke constitutie, maar er is geen verklaring voor hoe de ervaring tot stand komt. De vraag blijft waarom fysieke processen de drijvende kracht zouden zijn achter een rijk innerlijk leven?²⁶

Ook hebben verschillende auteurs kritiek op methodologische aspecten van het reductionisme. Zij stellen dat de manier waarop een nieuwe hypothese wordt geformuleerd strikt genomen niet in overeenstemming is met het reductionistische denken. Vooral de grote ontdekkingen in de wetenschap laten zien dat er bij het verkrijgen van een nieuw inzicht altijd sprake is van een creatief en intuïtief moment. Het inzicht waar we naar op zoek zijn licht op het meest onverwachte moment in ons op. Vanwege dit intuïtieve moment stellen verschillende auteurs dat er ook binnen de reductionistische methodologie ook een holistisch moment aanwezig is.²⁷

De tekortkomingen van het reductionisme openen een weg naar een meer holistische wetenschapsopvatting, waarbij we levende organismen als wezens in hun heilheid accepteren.²⁸ De antroposofie biedt als holistische wetenschapsvisie een aanvulling op en een verdere ontwikkeling van het huidige reductionistische denken.

²⁶ Baars 2007, Chalmers 1999

²⁷ Baars 2007

²⁸ Ibid

Hoofdstuk III

Het antroposofische mensbeeld

Inleiding

In dit hoofdstuk geef ik een beschrijving van het antroposofische mensbeeld. De mens is verwant aan vier verschillende vormen van bestaan in de natuur, de mineralen, de planten, de dieren en de mens. Dit maakt de mens een vierledig wezen. De mens is daarnaast ook een drieledig wezen. Voor het aardse leven gaat een geestelijke realiteit een verbinding aan met een fysieke erfelijkheid, het menselijk lichaam. In de verbinding tussen lichaam en geest bestaat een zelfstandige zieleruimte. Het onderscheid en de samenhang tussen lichaam, ziel en geest is essentieel voor het antroposofische mens- en wereldbeeld.

Belangrijk om hier aan te geven is dat het onderscheid binnen zowel het vierledig als het drieledig mensbeeld niet betekent dat de delen los staan van elkaar. De delen zijn in samenhang met elkaar verbonden, maar hebben ieder hun eigen kwaliteiten. Het gaat niet om het *scheiden* in categorieën, maar het *onderscheiden* van kwaliteiten om tot begrip te komen over het functioneren ervan in samenhang.

Volgend uit dit mensbeeld beschrijf ik de menselijke ziel als werkelijkheidslaag. De menselijke ziel heeft een belangrijke plaats in dit onderzoek. Het is een fenomeen dat binnen de postmoderne geografie niet voorkomt en ik ben van mening dat het erkennen van deze werkelijkheidslaag het begrip over en tussen het Ik en de Ander kan vergroten. Ook vanuit de antroposofie wordt het thema het Ik en de Ander en het bijbehorende sociale vraagstuk bestudeerd, waarbij de menselijke ziel een essentiële rol heeft. Zo is de ziel een belangrijk element in de ontmoeting tussen mensen. Het is de plek waar we open kunnen staan voor wat de ander ons te zeggen heeft. Ik beschrijf de werking van de ziel in ontmoetingen en sociale relaties. De antroposofie spreekt hier over het sociale oerfenomeen.

De mens als vierledig wezen

Als organisme is de mens verwant aan verschillende bestaansvormen in de natuur. Ten eerste zijn er de mineralen. Mineralen zijn dode natuur en werken volgens de wetten van de fysieke wereld op elkaar in. Mineralen leveren de bouwstoffen voor het fysieke lichaam van de mens. Een mens met alleen een fysiek lichaam is dood. Daarom leeft het fysieke lichaam van de mens in een onbewuste toestand.¹

Als tweede is de mens verwant aan de planten. Planten onderscheiden zich van mineralen door levensprocessen zoals groei en voortplanting. Een plant bezit de kracht om zichzelf een levende gestalte te geven en deze gestalte fysiek zichtbaar te maken. Deze vormende levenskracht werkt ordenend en zorgt ervoor dat het fysieke materiaal niet uiteen valt. De levenskracht is de kracht achter alle levensfuncties en -processen in

¹ Steiner 1994 (GA 9)

de mens. Het totaal van alle levensfuncties en processen vormt het levenslichaam. Je kunt het levenslichaam op het spoor komen door een slapende mens te vergelijken met een dode mens. Een mens met alleen een fysiek en een levenslichaam zou zich in een droomloze slaap bevinden.²

Als derde is de mens verwant aan de dieren. Dieren nemen dingen waar uit hun omgeving; uit deze waarnemingen ontstaan indrukken en belevingen. Er is sprake van een binnenwereld met innerlijke belevingen en driften die afgescheiden is van de buitenwereld. Deze binnenwereld is het zielelichaam en komt bij mensen tot uitdrukking in de persoonlijke en uiterlijke geaardheid van het individu. Het zielelichaam is ook de drager van het bewustzijn. Het zielelichaam stelt de mens in staat om wakker te zijn.³

Het fysieke lichaam, het levenslichaam en het zielelichaam vormen een geheel en vallen onder de wetten van de fysieke erfelijkheid. Ze bouwen mee aan de fysieke gestalte. De mens draagt zodoende de kwaliteiten van de mineralenwereld, de plantenwereld en de dierenwereld in zich. Daarnaast heeft een mens een vierde, menselijke, kwaliteit. Die vierde kwaliteit is het individueel geestelijke en dit is het menselijke Ik. In het Ik vat de mens samen wat het als lichaam en ziel beleeft en het is de sturende kracht van het individu. Het Ik is de mens zelf, het is als zijn ware wezen te beschouwen. Met zijn Ik is de mens alleen. Het woordje Ik onderscheidt zich van alle andere namen. Het kan alleen door dezelfde persoon gebruikt worden om hetzelfde mee te benoemen. Iedereen kan alleen zichzelf met Ik benoemen. Alleen door zichzelf, van binnen uit kan de ziel zichzelf met Ik aanduiden. Het Ik bevindt zich in het 'verborgen allerheiligste van de mens'.⁴

Het geestelijke in de mens

Door het geestelijke in de mens ervaart de mens zichzelf als een individu en heeft de mens een Ik-bewustzijn. Maar wat is dit geestelijke? De geestelijke wereld is niet ruimtelijk gescheiden van de fysieke wereld en de wereld van de ziel. Ze zijn in elkaar werkzaam. Zoals het ijs een vorm van water is en deze twee vormen in elkaar kunnen overgaan, zo kunnen ook de drie werelden in elkaar overgaan.⁵ De geest is op die manier niet alleen aanwezig in de mens maar is ook verbonden met de mineralen, de planten en de dieren.

Als je nadenkt over een mineraal heb je met twee dingen te maken. Het mineraal zoals je dat waarneemt en de gedachte die je erover hebt. Door de wereld van de mineralen te bestuderen groeit een enkele gedachte over een mineraal uit tot een gedachtebeeld van de gehele minerale wereld. Dit gedachtebeeld is als oerbeeld of oergedachte in zijn geheel aanwezig in de geestelijke wereld. Ditzelfde principe geldt ook voor de plantenwereld. Behalve de werking van de mineralen komt daar ook de werking van het levenslichaam bij. De vormende levenskracht zorgt ervoor dat de plant gestalte krijgt. Daarbij blijft de plant groeien en voegt steeds nieuwe vormen toe. Op die manier bevindt de plant zich in een constant proces van metamorfose. De zichtbare gestalte is slechts een moment in het proces van metamorfose. De vormende kracht die de gestalte vormt en metamorfoseert is fysiek-zintuiglijk niet aanwezig, maar is als oerwezen of

² Steiner 1994

³ Ibid

⁴ Ibid, p.47

⁵ Ibid

oergedachte aanwezig in de geestelijke wereld. Het dier ontwikkelt in vergelijking met de plant op weg naar volwassenheid een min of meer definitieve vorm. Binnen deze gestalte ontwikkelt het dier een gewaarwordings- en een driftleven. Het dier beschikt over zielskracht.⁶

De gedachte die bij het mineraal als mineraal verschijnt, die bij de plant als gestalte verschijnt en bij het dier als zielskracht, verschijnt bij de mens als gedachte zelf. De gedachte is de weerspiegeling van de geest. Bij de plant toont de geest zichzelf als gestalte, bij het dier toont de geest zichzelf als ziel en bij de mens toont én kent de geest zichzelf als geest. Hierdoor is de mens een geestelijk wezen en is hij zich bewust zijn van eigen bestaan. Doordat in de mens de geest zichzelf kent als geest heeft de mens zijn Ik-bewustzijn.⁷

De mens als drieledig wezen

Als drieledig wezen bestaat de mens uit zijn lichaam, zijn ziel en zijn geest. Voor het leven van de mens op aarde gaat een geestelijke realiteit een verbinding aan met de fysieke erfelijkheid van het menselijke lichaam. In deze verbinding bestaat een zieleruimte. Met zijn lichaam leeft de mens in de fysieke wereld, de delen van zijn fysieke lichaam stammen uit de fysieke wereld. De mens neemt de fysieke wereld waar met behulp van zintuigen. De zintuigen zijn onderdeel van het menselijke lichaam. Door het lichaam openbaren de dingen zich aan de mens en via dat lichaam treedt de mens in verbinding met de fysieke wereld. De mens handelt en werkt daarmee in op de fysieke wereld. Dit gebied is voor iedereen toegankelijk. Met zijn ziel leeft de mens in de zielewereld. Eigenschappen zoals gevoelens, begeerten, wensen en gewaarwordingen worden ervaren in de wereld van de ziel. In de ziel ontstaan indrukken van de waargenomen dingen. De mens voelt zich aangetrokken tot bepaalde dingen of juist niet. Op basis van en in reactie op zintuiglijke waarnemingen ontstaat zo een eigen belevingswereld. Dit is het gebied van de ziel en dit gebied is alleen bereikbaar voor de individuele mens. Met de eigen ziel staat de mens in verbinding met de zielewereld doordat de ziel met zijn eigen belevingen 'golven' in de zielewereld veroorzaakt. Als derde is er de geest. Als denkend geestelijk wezen is de mens deel van een geestelijke wereld.

De relatie tussen het wezen van de mens en de verschillende werelden verbeeldt Steiner met het voorbeeld van een bloemenwei. Het voorbeeld laat zien hoe je de verschillende werelden op het spoor kunt komen:

Als ik door een bloemenwei wandel, laten de bloemen hun kleuren aan mij zien. De bloemen met hun kleuren roepen vreugde in mij op. Hierdoor verbind ik de bloemen met mijn eigen bestaan. Als ik volgend jaar door dezelfde wei wandel, groeien er andere bloemen. Ik kan mij de vreugde van het jaar ervoor herinneren. Het verschijnsel dat de vreugde opriep is echter vergaan. De bloemen die er nu groeien zijn van dezelfde soort en volgens dezelfde wetten gegroeid. Het inzicht in de wetten vind ik dit jaar op dezelfde manier in de

⁶ Steiner 1994

⁷ Ibid

bloemen terug als vorig jaar. Deze inzichten zijn niet op dezelfde manier van mijn bestaan afhankelijk als de vreugde. De vreugde is van mij, mijn beleving en verbonden met mijn bestaan. Wat ik ingezien heb, blijft bestaan zolang er deze bloemen groeien. Dit is het wezen van de bloemen en het heeft zich aan mij geopenbaard. Het wezen van de bloemen blijft buiten mij bestaan ook als ik er niet ben.⁸

Als eerste treft de mens de dingen in zijn omgeving aan, ten tweede verbinden gevoelens zich met de waarnemingen en maakt mens de dingen in zijn omgeving tot betekenis voor zichzelf. Als derde verschaft de mens inzichten over wat hij aantreft. Dat wat de mens inzielt is voor het bestaan ervan niet afhankelijk van de mens. Het is iets wat de dingen in zichzelf bewaren en wat zich openbaart aan de mens. De dingen spreken voor zichzelf, het gaat om datgene wat voor hen betekenis heeft. Dat wat zich in en aan de mens openbaart als wezen is de geest. Door de geest openbaart de buitenwereld zich op een hogere manier.⁹ De fysieke wereld en de geestelijke wereld komen bij elkaar in de ziel van de mens. Hierdoor is de mens een driedig wezen.

De ziel als werkelijkheidslaag

Het innerlijk leven van een individu is een rijke wereld. Iedereen neemt de wereld op zijn eigen manier waar. Mensen ervaren gevoelens of een drang om dingen te doen, mensen hebben wensen en begeertes, voelen zich tot bepaalde dingen aangetrokken en tot andere juist niet. Mensen hebben eigen gedachten en dromen, voelen zich geïnspireerd om bepaalde dingen te verwerkelijken. Mensen kunnen ergens van genieten en er volledig in op gaan. Sommige mensen zijn erg naar binnen gekeerd en anderen staan in grote mate open voor hun medemens. In dezelfde situatie kunnen verschillende mensen totaal verschillend reageren. Iedereen heeft zo zijn eigen innerlijke belevingswereld die van groot belang is voor de manier waarop ieder voor zich in het leven staat. Waar komen al die verschillen vandaan? Hoe komt het dat we als mensen dezelfde wereld zo verschillend kunnen beleven en verschillend daarin handelen?

Volgens Steiner komen die persoonlijke belevingen voort uit het zieleleven van de mens. De ziel verbindt de geest met het lichaam van de mens en vormt een individuele binnenwereld. De ziel is daarmee een zelfstandige werkelijkheidslaag. Het menselijk lichaam is een medium waardoor de geest in staat wordt gesteld om de fysieke wereld waar te nemen, te begrijpen en erin te handelen, om er mee in interactie te staan. De ziel speelt hierin een sleutelrol.

De vermogens van de ziel

De fysieke wereld is onderhevig aan de fysieke wetten en is daarom tijdelijk van aard. Het geestelijke is blijvend. De ziel kan als schakel het tijdelijke met het blijvende verbinden. Met behulp van de waarneming neemt de ziel het vergankelijk op in de blijvende geestelijkheid. Ze bewaart het moment in de herinnering. De buitenwereld kan met behulp van het geheugen in de binnenwereld worden bewaard. Wat door de ziel kan worden vastgehouden, kan onafhankelijk van de waarneming weer tot voorstelling

⁸ Naar Steiner 1994, p.28

⁹ Steiner 1994

worden.¹⁰

Ook geeft de ziel het tijdelijke iets blijvends mee doordat ze dingen zelfstandig bepaalt en in handelingen haar wezen uitdrukt. De ziel bewaart gisteren als beeld, voorstelling of herinnering en de ziel bereidt het morgen voor door middel van de wil en de handeling. Wat ik vandaag doe is blijvend door de handeling. Mijn waarneming van gisteren is blijvend in de ziel door het geheugen.¹¹

Aan de hand hiervan kun je in de ziel van de mens twee polaire activiteiten onderscheiden. De ene activiteit zorgt ervoor dat de realiteit van het verleden wordt teruggekaatst. De andere activiteit zorgt ervoor dat de realiteit van de toekomst wordt voorbereid. De twee activiteiten zijn denken en willen. Het denken gebeurt door middel van beelden. Beelden van belevenissen uit het verleden leven als voorstellingen in de ziel. De wil is de kiem van wat in de toekomst realiteit zal zijn. De wil ligt aan de basis van het handelen.¹²

Binnen de ziel staat het denken in verbinding met de zintuiglijke waarneming. De gewaarwording is het antwoord van het innerlijk op prikkels uit de buitenwereld. Aan de hand van de indrukken van buiten af vormt de mens zich een eigen belevingswereld, deze is verbonden met gevoelens. En dan is er de wil. De wil ligt aan de basis van de handeling, waarmee het individu terugwerkt op de wereld om zich heen. Binnen de ziel liggen zodoende drie vermogens: denken, willen en voelen. Denken en willen zijn twee polaire activiteiten die in elkaar kunnen overgaan. In de ruimte ertussen bevindt zich het voelen. Nergens bestaan denken, voelen en willen in hun zuivere vorm. Als verschillende kwaliteiten zijn ze in eenheid verweven. Het willen is aanwezig in het denken en het denken is aanwezig in het willen, en het voelen weeft erdoorheen.¹³

De drie activiteiten van de ziel staan in relatie met de gestalte van het menselijk lichaam. Steiner verwoordt dit als volgt:

In dem Herzen webet Fühlen
In dem Haupte leuchtet Denken
In den Gliedern kraftet Wollen¹⁴

Het denken vindt plaats in het hoofd. Het voelen vindt plaats in het hart en het willen vindt uiting door de ledematen. In het hoofd is de mens in meerdere mate op zichzelf gericht. Hier komen de zintuigprikkelers binnen en vindt het denken plaats en het eigen voorstellingsleven. In de ledematen is de mens in meerdere mate op de (buiten)wereld gericht. In deze wereld neemt de mens een positie in en zet hij zich door zijn wil handelend uiteen. De ledematen staan in verband met de bewegingen en veranderingsprocessen in de wereld. Het voelen in het hart vormt als innerlijke wereld de schakel tussen binnenkant en buitenkant.¹⁵

Het principe wat zich dan afspeelt is dat de buitenwereld binnenkomt, deze wordt

¹⁰ Steiner 1991 (GA 293)

¹¹ Ibid

¹² Ibid

¹³ Steiner 1994, 1991 (GA 293)

¹⁴ Steiner 1978 (GA 40), p.121

¹⁵ Steiner 1994

in het innerlijk verwerkt en dat stelt de mens in staat om vervolgens op deze buitenwereld terug te werken. In je opnemen, verwerken en uitzetten. Dit principe is een oerfenomeen in de werking van de ziel.¹⁶

Kijkend naar dit oerfenomeen valt op dat er iets ontbreekt. De mens laat zich niet doelloos leiden door indrukken en prikkels. De ziel wordt geleid door een sturende kracht die richting geeft aan het handelen van de mens. Deze sturende kracht is een geestelijke kracht, het is het menselijke Ik. Het Ik is het individuele stukje geest dat oplicht in de ziel. Het Ik wordt actief als het gaat om bedoelingen en doelstellingen. Het is dat stuk dat een uiterlijke vorm krijgt, wat zich kan ontplooiën, wat vermogens meebrengt, de drager van eerdere resultaten, vaardigheden, datgene wat lering trekt uit ervaringen, datgene wat ernaar streeft om de bedoelingen van de geest te verwerkelijken. Het Ik licht op in de ziel en geeft sturing aan het denken, voelen en willen van de mens dankzij de verbinding met de geestelijke wereld.¹⁷

Sympathie en antipathie

In de ziel werken twee fundamentele krachten. Deze krachten in de zielewereld kunnen we benoemen met sympathie en antipathie. Het zijn krachten waarmee de ziel een houding aanneemt naar de buitenwereld en zich uitzet met zijn omgeving en zijn medemens. Het gaat hier niet zozeer om de woorden als wel om de aard van de krachten. Sympathie is de kracht van de aantrekking. Het leidt tot opgaan in elkaar en verwantschap. Antipathie is de kracht van de afstoting. Deze leidt tot uitsluiting van de ander en het overeind houden van je eigen aard. Door de sympathiekracht zijn we als mensen sociale wezens en zijn we instaat ons in de gevoelens van anderen te verplaatsen. Door de antipathiekracht ervaren we als mens onze omgeving als buitenwereld. Onder invloed van de antipathiekracht kunnen we ons afzonderen ten opzichte van onze omgeving. Hierdoor ervaren we onszelf als een individu.¹⁸

De krachten van sympathie en antipathie zijn beide in het denken, het willen en het voelen aanwezig. In het denken en het willen zijn ze verborgen aanwezig. We zijn sympathie en antipathie daar niet bewust. Bij het voelen weeft het zielsleven zichzelf heen en weer tussen sympathie en antipathie en het verbindt het denken en het willen. Daar worden we sympathie en antipathie bewust.¹⁹

Sociale oerfenomeen

In de sociale relaties tussen mensen en de ontmoeting tussen het Ik en de Ander speelt de menselijke ziel een belangrijke rol. Wat gebeurt er in onze ziel als we iemand anders ontmoeten? Als twee mensen elkaar ontmoeten, gaat de aandacht wisselend uit naar de ene persoon en naar de ander. Als je aandacht wordt gevangen door de ander, als je luistert naar de ander, met hem meevoelt, interesse toont, je laat meevoeren, dan verlies je heel even je zelfbewustzijn. Kort daarna grijpt je Ik in. Dan komt je zelfbewustzijn weer opzetten en trek je je terug in jezelf. Op het moment dat je ziel in de belevingswereld van de ander binnenstroomt pikt het daar iets van op en zijn de twee zielen in sympathie met elkaar verbonden. Als je zelf bewustzijn weer komt opzetten,

¹⁶ Steiner 1994

¹⁷ Ibid

¹⁸ Steiner 1991 (GA 293)

¹⁹ Ibid

komt er een antipathiegebaar op gang. Je ziel gaat weer dicht en de verbinding wordt verbroken. Deze twee bewegingen - meeleven met de ander en terugkomen bij jezelf - wisselen elkaar in hoog tempo af. Hetzelfde proces voltrekt zich polair bij de ander ten opzichte van jezelf. Het is een onbewust proces dat zich voortdurend afspeelt in het contact tussen mensen. Steiner noemt dit het sociale oerfenomeen.²⁰ De wisselwerking verandert beide mensen. Er leven nu stukjes van de ander in jezelf en omgekeerd.

De ontmoeting tussen mensen is een afwisseling tussen sympathiekrachten en antipathie krachten in de menselijke ziel. Een deel van de mens heeft er behoefte aan om in verbondenheid met anderen te leven Het andere deel wil graag een zelfstandig individu zijn. In de ontmoeting met anderen bewegen we ons tussen die impulsen in. Met behulp van de sympathiekracht kunnen we opgaan in het wezen van de ander en komen we weer even terecht in de toestand van ons vroegere samenzijn in de geestelijke wereld. Deze impuls om jezelf in de ander te verliezen wordt door Steiner de sociale impuls genoemd.²¹ De sociale impuls wordt actief doordat als we iemand werkelijk van binnenuit begrijpen, het verlangen in ons naar boven komt om deze mens te helpen in zijn ontwikkeling. Door de sociale impuls ben je instaat om naar de ander te luisteren. Je kunt luisterend opgaan in de ander. Wat de ander gezegd heeft kun je pas onderwoorden brengen als je er over nagedacht hebt. Hiervoor heb je de antipathiekracht nodig. De impuls die je weer bij jezelf doet komen is de antisociale of individuele impuls.²² Door de individuele impuls zijn wij als mensen in de eerste plaats op onszelf en onze eigen ontwikkeling gericht. Dit is noodzakelijk voor de ontwikkeling van een zelfstandige persoonlijkheid. De individuele impuls komt voort uit ons denkvermogen, omdat we met behulp van het denken onszelf tegenover de wereld plaatsen zonder ons daar in te verliezen. Dit maakt het denken antisociaal. Door de individuele impuls hebben we de drang om ons juist niet in de ander te verliezen.²³

Het problematische van het sociale oerfenomeen is dat het een strijd is. Steiner stelt dat wanneer twee mensen tegen over elkaar staan de ene mens poogt steeds de ander in slaap te wiegen en de ander poogt steeds om wakker te blijven.²⁴ Wanneer we 'in de ander inslapen' zijn we met onze aandacht volledig bij de ander en verliezen we ons ik-bewustzijn. Dit verdragen we echter maar korte tijd. Dan willen we onszelf weer beleven en weer ons ik-bewustzijn terug. We verzetten ons tegen de poging van de ander ons in slaap te brengen. Dit doen we door weer een eigen gedachte neer te zetten. Het maakt niet uit om deze gedachte waar is of niet, zolang het maar onze eigen gedachte is.²⁵

Uit dit principe vallen goed onze vooroordelen en stereotype beelden over anderen te verklaren. Het zijn gedachtebeelden over anderen waardoor we in eerste instantie (weer) onszelf beleven. Het zijn gedachtebeelden die helpen de ander buiten de deur te krijgen, nadat we ons eigen bewustzijn omwille van die ander even hebben opgegeven. Het sociale oerfenomeen staat in directe relatie met de

²⁰ Van den Brink 1994, Salman 1992, Steiner 1979 (GA 186)

²¹ Ibid

²² Ibid

²³ Van den Brink 1994

²⁴ Steiner 1979

²⁵ Ibid

sociaal-ruimtelijke processen van in- en uitsluiting en de sociale constructie van grenzen en identiteit. Het buitensluiten van de ander maakt het mogelijk om onszelf te beleven.

De individuele impuls en daarmee de drang om ons niet in de ander te verliezen is groter naar mate onze alledaagse ik-persoonlijkheid sterker is ontwikkeld. Het gevaar hiervan is dat we in onze eigen ontwikkeling een onwaarachtige weg inslaan. Door alleen onze eigen ontwikkeling voor ogen te zien met onze eigen verlangens en ideeën raken we opgesloten in onszelf en verliezen we het werkelijke contact met de wereld om ons heen. Ook de sociale impuls kan overheersen. We gaan dan teveel op in de ander of onze 'sociale opstelling' komt voort uit de verlangen naar erkenning of waardering door de ander en het hooghouden van ons zelfbeeld.²⁶

Beide impulsen komen zowel voor in het denken, als het voelen en het willen.²⁷ Het antisociale gebaar in het denken komt tot uitdrukking als we bij onszelf blijven en niet de stap maken om ons in de ander te verdiepen. Tegenover alles wat de ander vertelt plaatsen we de eigen mening. Het denken wordt vooral gebruikt om zichzelf te ervaren en tegenover de ander te handhaven. Het antisociale gebaar in het gevoel leidt ertoe dat de ander weerstand ontmoet en geen ruimte ervaart waar hij zichzelf uit kan spreken. Ook kunnen we schijnbaar ruimte bieden aan de ander om zijn verhaal te vertellen. Hoewel de sympathie gevoelens dan overheersen, hebben we tijdens het verhaal van de ander meer onszelf beleeft - 'wat ben ik toch sociaal' - dan de ander werkelijk begrepen. Het antisociale gebaar in de wil uit zich in de neiging de ander 'op te voeden' naar onze eigen maatstaven en dat wat afwijkt af te wijzen. De antisociale houding komt voort uit de behoefte onszelf uit te drukken in de wereld. Daarbij verdragen we het slecht dat de ander anders is en een eigen identiteit heeft. We maken graag ruimte voor onszelf. Dit doen we onder andere door de ander aan ons te onderwerpen of aan ons gelijk te maken. Hierdoor ervaren we een grotere uitbereiding van onszelf in de wereld, en tegelijkertijd worden juist de grenzen van de ander overschreden. Het onderwerpen of gelijk maken van de ander aan ons neemt ook de kloof tussen mens en de vreemdheid van de ander weg, waardoor we verbondenheid ervaren. Deze verbondenheid is echter een schijnverbondenheid. Als bij een ontmoeting met een ander mens de individuele impuls of de sociale impuls overheerst dan hebben we geen werkelijke interesse in de ander en maken we gebruik van de ander om in de eerste plaats meer van onszelf te beleven. Er is dan geen sprake van een werkelijke ontmoeting. Werkelijk sociaal contact is er alleen als we op weg zijn de ander werkelijk te leren kennen.²⁸

Bij het hanteren van het sociale oerfenomeen gaat het om het beoefenen van twee vaardigheden. Enerzijds het vrij kunnen houden van innerlijke ruimte waarin de ander zich kan uitspreken, en anderzijds het vermogen om bij het ontwaken vast te houden wat de ander heeft gezegd. Dan kunnen we later buiten de ontmoeting hierop terugblikken. Men is dan in gedachte bij de ander, maar nu op eigen initiatief, waardoor er ruimte blijft voor een werkelijke ontmoeting.²⁹ Het sociale proces of de sociale

²⁶ Van den Brink 1994

²⁷ Ibid

²⁸ Ibid

²⁹ Salman 1992

uitdaging is daarmee het 'zelf-managen' van onze sociale en antisociale impulsen. Hiervoor moeten we ons Ik aanspreken.

Binnen de sociaal-geografische theorie over grenzen en identiteiten spelen gevoelens over Anderen een rol. Gevoelens bepalen voor een groot deel hoe het Ik of het Wij omgaat met de Ander.³⁰ Grenzen worden getrokken vanuit gehechtheden en gevoelens van afkeer en verlangen. Identiteiten krijgen vorm doordat mensen zich ergens mee identificeren of juist ervan distantiëren. Deze gevoelens zijn direct verbonden met de krachten van sympathie en antipathie, zoals we die in onze ziel bewust worden. Het maken van grenzen en het hebben van identiteiten zijn daarmee onderdeel van het zieleleven van mensen. Omdat de gevoelens over anderen direct voortkomen uit ons eigen zieleleven, zijn het gevoelens die meer over onszelf zeggen, dan over de ander. Wanneer we vanuit deze gevoelens met de ander omgaan wordt deze omgang vooral bepaald door de grilligheden van ons eigen zieleleven. Van den Brink stelt dat met de manier waarop we gewoonlijk onze zielekrachten hanteren we niet in staat zijn de ander vanuit zijn werkelijkheid te begrijpen. We nemen vooral onze eigen subjectieve belevingen en voorstellingen waar. En dat wat we wel waarnemen van de ander kleuren we in volgens onze voorkeuren en vooroordelen.³¹ Dit lijkt naar mijn mening veel op de manier waarop het postmodernisme functioneert. Door de nadruk van het postmodernisme op het eigen perspectief en de eigen subjectiviteit wordt het moeilijk onze zielekrachten te gebruiken om de ander te begrijpen vanuit zijn werkelijkheid.

Er zijn echter ook dingen die we voelen en ervaren omdat de ander zich op een bepaalde manier gedraagt en op een bepaalde manier in het leven staat. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de vervreemding die ik voel als er een geslacht schaap door de flat gedragen wordt, of de afstand die ik voel naar vrouwen die een gesloten hoofddoek dragen, of de uitbundigheid ik ervaar op een cultureel feest. Maar ook de onbehaaglijkheid die ik voel als mijn partner een probleem heeft, of de blijdschap die ik voel omdat de ander zich zo voelt om iets waar ik zelf geen binding mee heb.

We zouden al deze gevoelens kunnen gebruiken als uitgangspunt voor het scholen van ons gevoel. Wanneer we ons gevoel als waarnemingsorgaan kunnen scholen kunnen we het inzetten om iets wezenlijks over die Ander te weten te komen. We kunnen ons gevoel scholen en het ontwikkelen zodat het niet slechts gebonden is aan sympathie en antipathie, maar dat we met behulp van ons gevoel ons kunnen verplaatsten in de ander. Het voelen krijgt daarmee een perceptieve kwaliteit. Dat wat we aan de ander ervaren kan dan betrouwbaar worden. We zijn dan instaat om met ons gevoel iets waar te nemen van het wezen van de Ander. De ander voelt dan dat hij gekend wordt of begrepen. Het gevoel wordt dan dienend voor de omgang tussen mensen.

De scholing van ons gevoel stelt ons in staat onze ziel open te stellen en op die manier ruimte te scheppen waarin de ander zich kan uitspreken. De ziel maakt zo met het gevoel als kenvermogen een verbinding tussen het Ik en de Ander. Binnen de postmoderne geografie vormt een grens niet alleen een afbakening, maar ook een

³⁰ Sibley 1995

³¹ Van den Brink 1994

verbinding tussen de ene en de andere kant. In dit kader spreekt Van Houtum over de onbekendheid van de tussenruimte, de ruimte voorbij de grens.³² Deze ruimte zou je kunnen zien als daar waar de ziel van het Ik die van de Ander ontmoet en er een stukje gezamenlijke zielewereld kan ontstaan. De tussenruimte biedt volgens Van Houtum de uitdaging voor ons denken en handelen buiten onze grenzen.³³ Door de ontwikkeling van onze zielevermogens komen dingen die eerst buiten de grenzen van ons kennen lagen binnen het gebied van ons kennen. Op die manier wordt het mogelijk in de tussenruimte het gevoel in te zetten om de Ander werkelijk te ontmoeten en te kennen en daarin waarheid te ontwikkelen. Als het ons lukt om in het contact een stukje waarheid te ontwikkelen dan helpen we de ander een stukje van de geest in zichzelf te bevrijden.³⁴

³² Van Houtum e.a. 2005

³³ Ibid

³⁴ Van den Brink 1994



Hoofdstuk IV Kentheorie

Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik de kentheorie van Steiner. Hiervoor sluit ik voor het grootste gedeelte aan bij het boek *Filosofie van de vrijheid*. Daarnaast heb ik ook de boeken *Waarheid en wetenschap* en *Waarnemen en denken* gebruikt. De *Filosofie van de vrijheid* vormt de methodologische basis van de antroposofische geesteswetenschap. De *Filosofie van de vrijheid* heeft als ondertitel: 'observaties in de ziel volgens de methode van de natuurwetenschap'.¹ Steiner doet hierin verslag van zijn onderzoek naar de ziel waarbij hij een natuurwetenschappelijke methode gebruikt. *Waarheid en wetenschap* is het proefschrift van Steiner uit 1892. De inhoud ervan is een kritiek op de kennistheorie van Kant. In het boek *Waarnemen en denken*, dat reeds ouder is (1886) brengt Steiner de eerste schets van zijn kennistheorie direct in verbinding met de fenomenologie van Goethe.

In zijn kentheorie beschrijft Steiner zijn onderzoeksresultaten over zijn onderzoek naar de vraag 'wat is het kennen?' Hiervoor observeert en reflecteert hij op de manier waarop de buitenwereld in ons bewustzijn binnenkomt en de manier waarop we tot begrip van deze wereld komen. Hij komt tot de conclusie dat we als individu in staat zijn onze kenvermogens te ontwikkelen. Het ontwikkelen van onze kenvermogens gaat gepaard met een ontwikkeling van het Ik. De kentheorie vormt het wetenschappelijke fundament voor de fenomenologische onderzoeksmethode van Goethe. Deze bespreek ik in het volgende hoofdstuk.

Via de vraag naar het kennen komt Steiner op het inzicht in vrijheid. Het verwerkelijken van die vrijheid leidt tot een werkelijk ethisch handelen. Na de beschrijving van deze drieluik - het kennen, het inzicht in vrijheid en het morele handelen - maak ik opnieuw de verbinding met het thema van dit onderzoek. Wat betekent het voor de relatie met de ander als we onze eigen kenvermogens kunnen ontwikkelen? Op welke manier kunnen deze vermogens ten goede komen aan de relatie tussen het Ik en de Ander?

Het kennen

Steiner ontwikkelt zijn kentheorie als kritisch antwoord op de ideeën van enkele invloedrijke filosofen, waaronder Kant. Steiner stelt dat zij streefden naar kennis van de hoogste waarheden, zonder echter eerst de aard van het kennen zelf te onderzoeken. Een belangrijke stelling waar Steiner kritiek op heeft is de stelling dat de wereld zoals die zich aan ons voordoet gebaseerd is op voorstellingen. Steiner concludeert dat deze uitspraak een resultaat is van een bepaalde gedachtegang, en wel de gedachtegang dat *de naïeve mens gelooft dat de objecten buiten zijn bewustzijn precies zo bestaan als hij ze waarneemt, maar dat echter verschillende wetenschappen ons leren dat wij voor onze waarnemingen afhankelijk zijn van ons fysieke organisme en dat we uitsluitend datgene*

¹ Steiner 1998

*kunnen kennen wat ons organisme aan ons doorgeeft. Onze waarnemingen zijn dus modificaties van de werkelijkheid en wij kunnen uitsluitend van onze voorstellingen directe kennis hebben.*²

De conclusie dat het kennen zich slechts uitstrekt tot voorstellingen van de werkelijkheid is echter een oordeel dat berust op een kenproces of kenact, want 'op grond waarvan kan ik echter *vóór al het kennen weten*, dat de mij gegeven dingen *voorstellingen* zijn.'³

Om de aard van het kennen op het spoor te komen hebben we een uitgangspunt nodig waar de activiteit van het kennen nog niet heeft plaatsgevonden. Steiner stelt dat het belangrijk is om hier totaal vrij te zijn van vooroordelen, omdat ieder oordeel berust op een kenact. Het uitgangspunt noemt hij dan ook het vooroordeelsloze punt. Steiner vindt dit vooroordeelsloze punt in de dingen die gegeven zijn, het 'direct gegeven wereldbeeld'. Het direct gegeven wereldbeeld is dat wereldbeeld waar men nog geen enkele kenact over is voltrokken. Een wereldbeeld waarin niets van elkaar is onderscheiden en ook niets een specifieke samenhang heeft. Een wereldbeeld in de eerste indruk, waar men nog geen gedachten over heeft gevormd. Een wereldbeeld *vóór* alle kennen erover. Als mens treffen we dit wereldbeeld op geen enkel moment in ons leven aan, maar we kunnen het wel bedenken als gedachte-oefening.⁴

De inhoud van deze wereld is alles wat zich aan ons voordoet, alles wat we beleven, waarnemen, gewaarworden, voelen, begrippen, ideeën, beelden die langskomen, hallucinaties, alles. Het maakt niet uit waar de waarnemingen vandaan komen. Geen ding heeft meer betekenis dan een ander ding. Of iets wezenlijk is of een voorstelling kan op dit punt nog niet worden beoordeeld. Zulke inzichten kunnen niet aan het begin van een kennistheorie geplaatst worden, omdat ze als zodanig het resultaat van een kenact zijn. Pas als we de kenact hebben voltrokken, kunnen we beoordelen wat de waarde is van de waarnemingen en hoe zij zich tot andere waarnemingen verhouden.⁵

Om te komen tot kennis moet er ergens een verbinding kunnen zijn tussen onze kenactiviteit en dat wat direct gegeven is. Er moet binnen het gebied van het gegevene iets zijn waarmee het kennen een aangrijpingspunt heeft naar de inhoud van de gegeven wereld, iets dat de mogelijkheid geeft de gegeven wereld te kunnen kennen. En door te zoeken naar wat slechts gegeven is, zal ook blijken dat niet alles zomaar gegeven is. Er is iets dat alleen ontstaat omdat het door onszelf wordt voortgebracht. Het is deze activiteit waar de inhoud van de gegeven wereld in binnenkomt. Daarbij is het belangrijk dat deze activiteit niet zomaar iets gegevens veronderstelt, maar dat deze activiteit midden in het gegevene staat. Steiner verwoordt het ook op de volgende, meer concrete wijze: op het niveau van het direct gegeven wereldbeeld kunnen we als mens ook een object van de waarneming zijn, we kunnen onszelf waarnemen. Uit deze zelfwaarneming duikt iets op dat in staat blijkt overige waarnemingen met elkaar te verbinden. Dit iets wordt voortgebracht door een activiteit. Het voegt aan de waarnemingen begrippen en ideeën toe die met elkaar verbonden een samenhangend geheel vormen. Dit gebied of

² Steiner 1991 (GA 3)

³ Ibid, p. 30

⁴ Steiner 1998

⁵ Ibid

deze activiteit is het denken. Van alle dingen die gegeven zijn vormen begrippen en ideeën een bijzondere categorie in die zin dat de mens ze actief moet voortbrengen willen ze deel worden van de gegeven wereld. Alle andere dingen zijn reeds of kunnen van buitenaf gegeven zijn. Begrippen en ideeën echter kunnen niet verschijnen zonder onze eigen denkinspanning.⁶

Bij nader inzien is er daarom een tweedeling te maken binnen het direct gegeven wereldbeeld. Enerzijds is er de gegeven wereld zoals die zich aan ons voordoet en die via onze zintuigen binnen komt, Anderzijds zijn er binnen de gegeven wereld begrippen en ideeën die alleen door onze eigen activiteit, het denken, in ons bewustzijn verschijnen. Het denken kunnen we inzetten op onze waarnemingen, het brengt samenhang in de waarnemingen. Waarnemen en denken doen zich meestal niet gescheiden aan ons voor, maar zijn bij nadere observatie wel te onderscheiden. Door slechts te staren ontwikkelen we geen begrip en door te denken produceren we geen object vóór ons. In de ene situatie nemen we het object waar zoals het verschijnt, in de ander situatie vormen we gedachten over dit object. In het eerste geval staan we er beschouwend tegenover en in het tweede geval brengen we actief iets voort. Deze twee dingen, iets actief voortbrengen en ergens beschouwend tegenover staan gaan niet samen. Er bestaat dus een fundamentele tegenstelling tussen waarnemen en denken.⁷

De direct gegeven wereld met al zijn fenomenen en objecten die in de mens waarnemingen en ervaringen tot stand brengen, deze wereld van de waarneming is op zichzelf niet dé werkelijkheid. Als we zuiver zouden waarnemen, dat wil zeggen zonder toepassing van begrippen en ideeën op deze waarnemingen, bestaan waarnemingsobjecten slechts naast elkaar in de ruimte en na elkaar in de tijd, als het ware als los zand. Waarnemingen bestaan uit fragmenten van de wereld en zijn fragmenten van de werkelijkheid. Ook begrippen en ideeën als inhoud van het denken zijn niet dé werkelijkheid. Zij worden verkregen door het denken. Echter door ons denken te betrekken op dat wat we waarnemen ervaren we een samenhangend geheel.⁸

Buiten de mens zijn het object van de waarneming en het bijpassende begrip ervan verenigd. Ze zijn daar in hun vanzelfsprekendheid met elkaar verbonden. Door de constitutie van de mens worden waarneming en begrip voor het menselijk bewustzijn gescheiden. Door in ons bewustzijn beide inhouden op de juiste wijze met elkaar te matchen, ontstaat de ware werkelijkheid. De mens heeft dan bewuste kennis van de werkelijkheid. Het kennen of ergens van bewust zijn is niet een afbeelding maken of iets interpreteren, maar de kenact bestaat eruit dat de mens de juiste verbinding maakt tussen de inhoud van de waarneming en de (bij)passende inhoud van het denken. De ware werkelijkheid is het resultaat van het in het bewustzijn herstellen van de oorspronkelijk verbinding, die door de menselijke constitutie gescheiden is.⁹

De taak van het kennen is een scheppingsproces. Het is het opnieuw samenvoegen van de zintuiglijk waarneembare wereld en de juiste begrippen uit de ideeënwereld en daarmee het herscheppen van de verbinding in het bewustzijn van de mens. Het nieuwe dat geschapen wordt door de kenact is de verbinding als bewuste kennis. De ware

⁶ Steiner 1998

⁷ Steiner 1984 (GA 2), 1998

⁸ Steiner 1998

⁹ Steiner 1984

werkelijkheid is daarom geen afspiegeling van iets reëls maar een vrij voortbrengsel van de menselijke geest.¹⁰

Het denken

De vraag is of het denken een subjectieve of objectieve activiteit is en of het kenproces ons bij de waarheid brengt. Steiner gaat op zoek naar een punt dat in zichzelf begrepen kan worden en zodoende als uitgangspunt gebruikt kan worden voor het begrijpen van de wereld. Voor Steiner is er in eerste instantie in de redenering geen reden om aan te nemen dat er een absolute werkelijkheid bestaat. Dat zou een vooroordeel zijn. Net zoals de bewering dat het denken of onze waarneming subjectief zijn. Voor het zoeken naar een antwoord blijft Steiner bij zijn eerdere uitgangspunt: het enige wat hij benoemt zijn de activiteiten denken en observeren. In de tijd gaat de waarneming aan het denken vooraf, omdat we (ook) het denken alleen door middel van observatie kunnen leren kennen. Met andere woorden: om het denken te leren kennen moeten we dit denken observeren. In dit geval betrekken we de activiteiten denken en observeren op elkaar en wordt het denken het object van onze waarneming.¹¹

Als object van de waarneming verschilt het denken wezenlijk van alle andere dingen. Wanneer we het denken observeren zullen we als eerste waarnemen dat we in ons alledaagse bewustzijn het denken niet waarnemen. Dit heeft er wederom mee te maken dat iets actief voortbrengen en ergens beschouwend tegenover staan niet met elkaar samengaan. Wanneer de mens een object heeft geobserveerd, denkt hij vervolgens over dit object na. Het object is dan aanwezig in het denken, men richt zijn gedachten op het object, waarbij men het denken zelf vergeet. De denkende mens vergeet het denken terwijl hij dit beoefent, want hetgeen hem bezig houdt is het object waar hij zijn denken op richt. Dit geldt ook wanneer we onszelf in de uitzonderingspositie brengen waarin we ons over ons eigen denken nadenken. Het denken van dit moment kan ik niet op hetzelfde moment observeren, maar altijd achteraf. Vervolgens kan ik mijn ervaringen tijdens deze observatie weer achteraf tot object van mijn denken maken.¹²

De reden waardoor we het denkproces niet op hetzelfde moment kunnen observeren als dat het zich afspeelt, heeft te maken met het karakteristieke van het denken. Alle overige objecten die we kunnen waarnemen zijn reeds gegeven. Alleen het denken moeten we eerste zelf voortbrengen voordat we het kunnen observeren. En juist doordat we het denken zelf voortbrengen kennen we de karakteristieke wijze waarop het zich afspeelt. We kunnen zien hoe het tot stand komt, omdat we ons er midden in bevinden, we kunnen ons er niet buiten plaatsen. We zitten erin op het moment dat we het voortbrengen. In tegenstelling tot alle andere objecten waar we bij onze observatie tegen de buitenkant aankijken, is het denken is het enige object dat we van binnenuit kunnen leren kennen. Wie zijn denken observeert staat tegenover zijn éigen activiteit. Daardoor kent hij de wijze waarop deze activiteit tot stand komt. Bij de observatie van het denken vallen inhoud en activiteit samen. Het denken is instaat om zichzelf te doorgronden en te begrijpen. Steiner ziet dit als het vaste punt, als het fundament dat absoluut is. Het

¹⁰ Steiner 1998

¹¹ Ibid

¹² Ibid

denken is een principe dat op zichzelf rust, en mag daarom als uitgangspunt gebruikt worden om te proberen de wereld te begrijpen.¹³

Het denken als oorzaak van de tegenstelling

Beschouwend vanuit de kentheorie van Steiner vindt de tegenstelling tussen het Ik en het Ander zijn oorzaak in het denken. Als we 'gewoon' denken richten we onze aandacht op het object dat we waarnemen of over nadenken en niet op onze eigen denkactiviteit. Het is het denken als niet waargenomen object dat de tegenstelling tussen het Ik en de Ander in ons bewustzijn brengt.

Tot nu toe heb ik over het denken geschreven zonder expliciet te maken wat het is dat denkt. Om het ontstaan van de tegenstelling te beschrijven verschuif ik het perspectief hier naar onszelf, als subject dat denkt. Steiner sluit aan bij de vragen over dit subject binnen de wetenschap. Is het subject een substantie of een constructie is, is het bewust of onbewust, en wordt het bepaald door zijn afkomst of de natuur of door zijn (sociale) omgeving? Om iets te kunnen zeggen over het subject richt Steiner het kenproces op het subject. Ook hier blijven we bij het onderscheid tussen denken en waarneming. De plek waar waarneming en denken samenkomen is het bewustzijn. Het bewustzijn is daarmee de bemiddelaar tussen denken en waarneming. Doordat de mens zijn denken richt op de waarneming wordt hij zich bewust van objecten. Daarnaast kan de mens ook zijn waarneming en zijn denken richten op zichzelf. Doordat de mens zijn denken richt op zichzelf wordt hij zich van zichzelf bewust en heeft daarmee een zelfbewustzijn. Dát wij ons denkend richten op onszelf is bepalend voor ons als mensen. Door dit denken leven wij een zuiver ideëel bestaan. Wij ervaren onszelf hierdoor als denkende wezens.¹⁴

Door het denken karakteriseert het zelf zich als subject en plaatst het zelf zich als Ik tegenover de dingen in de wereld, de objecten. Het subject is niet in staat om te denken doordat het subject is, maar het karakteriseert zichzelf als subject omdat het kan denken. Op die manier worden we met behulp van ons denken bewust van de tegenstelling tussen subject en object.¹⁵ Dit is ons voorstellingsbewustzijn. Het voorstellingsbewustzijn is een scheidend bewustzijn dat als resultaat heeft dat we een zelfbewust Ik zijn, daarmee plaatsen we onszelf tegenover de wereld en tegenover de ander.¹⁶ Het denken als niet waargenomen element geeft ons dit voorstellingsbewustzijn.¹⁷ Dit bewustzijn ontwikkelt zich als eerste rond het derde levensjaar, wanneer het kind begint met denken. In deze periode gaat het kind zichzelf benomen met 'ik' en beginnen meestal de vroegste jeugdherinneringen.

Het voorstellingsbewustzijn is ons gewone alledaagse bewustzijn.¹⁸ Het Ik op dit niveau is het Ik dat betrokken is in de sociaal-maatschappelijke processen waarin grenzen worden getrokken en identiteiten worden geconstrueerd. Het is met name dit Ik dat in de psychologische theorieën als Ik gezien wordt.¹⁹ Het is het Ik dat zich

¹³ Steiner 1998

¹⁴ Steiner 1984, 1998

¹⁵ Steiner 1998

¹⁶ Baars 1998

¹⁷ Ibid

¹⁸ Ibid

¹⁹ Ibid

identificeert met een bepaalde nationaliteit of andere sociale groep, het is het Ik dat zoekt naar geborgenheid en vraagt om erkenning, het is het Ik dat de Ander als vreemdeling ziet, het is het Ik dat zich laat leiden door zijn emoties en het Ik dat zijn eigen belangen belangrijker vindt dan die van een ander. Meestal is het dit Ik dat de Ander ontmoet.

Zoals gezegd worden we met behulp van ons denken ons bewust van de tegenstelling tussen subject en object. Omdat het denken de tegenstelling vaststelt, is het ook in staat om de tegenstelling weer op te heffen. Daarom gaat het denken voorbij aan de tegenstelling tussen subjectief en objectief. Het denken laat deze begrippen net zo goed verschijnen als alle andere begrippen. Door het denken nemen we als subject deel aan een niet-persoonlijk of universeel proces.²⁰

De universele begrippen- en ideeënwereld

Denken is een proces waarbij er begrippen en ideeën ontstaan. Het is belangrijk om hier aan te geven dat begrippen niet hetzelfde zijn als woorden. Woorden zijn als het ware een verwijzing naar of een benoeming van een begrip. Dat begrippen geen woorden zijn wordt duidelijker als we ons realiseren dat we ons ook zonder woorden denkend kunnen richten op een waarneming. We zijn in staat iets te begrijpen ook als we niet de woorden vinden om het uit te leggen.

Het begrip is de ideële tegenhanger van een object van de waarneming. Wanneer we iets waarnemen, reageert ons denken hierop en voegt het begrip als ideële tegenhanger hierbij. In tegenstelling tot waarnemingsinhouden staan begrippen niet los van elkaar. Zij vormen met elkaar een wetmatig samenhangend geheel. Door begrippen toe te passen op de waarneming ontstaat inzicht. Steiner stelt dat we los van de woorden moeten komen, we moeten de geest van de dingen zoeken. Voor een juist begrip moeten we zoeken naar feitelijke reële verbanden.²¹

Het begrip kan niet uit de waarneming worden verkregen, maar wordt aan de waarneming toegevoegd. De waarneming zet aan tot denken en met behulp van het denken kunnen we de ene waarneming verbinden met de ander. Een voorbeeld hiervan is de toepassing van oorzaak en gevolg. De begrippen oorzaak en gevolg kunnen we met ons denken op de waarneming toepassen, maar ze zijn in de waarneming zelf nooit zichtbaar.²²

Begrippen zijn ideëel omdat het waarnemingsobject altijd een specifieke verschijningsvorm is van het bijpassende begrip. Het zuivere begrip zelf kan niet aan de zintuiglijke wereld worden ontleend, maar is alleen te ervaren als idee. Geometrische figuren zijn hiervan een treffend voorbeeld. Bijvoorbeeld de cirkel. Dé cirkel is iets dat niet zichtbaar is. De cirkels die we wel zien zijn allemaal specifieke verschijningsvormen van de éne cirkel die alleen bestaat als idee. Op dezelfde manier zijn alle waarnemingen specifieke verschijningsvormen van hun bijpassende begrip.²³

Begrippen ontstaan doordat een wezen uit de begrippen- en ideeënwereld als

²⁰ Steiner 1998

²¹ Ibid

²² Ibid

²³ Steiner 1984

begrip verschijnt in het bewustzijn van de mens. Dit verschijnen wordt mogelijk gemaakt door de denkactiviteit. Als mens en geestelijk wezen staan we binnenin de gedachtewereld. Daarom zijn we in staat de eigenlijke aard ervan te leren kennen. Het wezenlijke karakter van het denken kunnen we te weten komen uit de inhoud van het denken zelf. Wat wij door het denken laten verschijnen berust op zijn eigen wetmatigheid. Wij bieden 'slechts' de gelegenheid zodat de gedachte-inhoud zich volgens haar eigen wetmatigheid kan ontvouwen. Het is niet de mens als subject die de relatie tussen A en B bepaalt, maar de inhoud van A en B zelf is de enige bepalende factor. Ook hier kunnen we het voorbeeld nemen van oorzaak en gevolg. Zuiver vanwege hun inhoud als begrip staan oorzaak en gevolg in hun specifieke relatie met elkaar. Onze geest voegt begrippen samen uitsluitend op grond van hun inhoud.²⁴

Begrippen en ideeën vormen met elkaar een wetmatig samenhangend geheel. Zij zijn een uitdrukking van een zichzelf dragende geestelijke wereld. Ieder begrip heeft hierin zijn eigen plaats. Deze geestelijke ideeën of gedachtewereld is door de inhoud van de begrippen vanuit zichzelf bepaald. Wanneer een begrip voor ons als individu losstaat van alle overige gedachten, ervaren we dit als ondraaglijk. Er moet een verband bestaan tussen alle gedachten. Een afzondering is voor ons een onwaarheid. Als we tot innerlijke overeenstemming zijn gekomen ervaren we werkelijkheid. Door het denken te laten werken krijgt de werkelijkheid haar ware betekenis.²⁵

Door de observatie van het denken kunnen we het wezen van het geestelijke in de mens leren kennen. Het wezen van het denken is onafhankelijk van de hersenen. Voor het verschijnen in het bewustzijn is het echter wel op hersenen aangewezen. Steiner vergelijkt het wezen van het denken met het maken van voetsporen in een zachte bodem. De vorm van de voetafdruk wordt van bovenaf veroorzaakt door de voeten en niet van onderaf door de krachten van de bodem. Op dezelfde manier is de gedachte de afdruk van het wezen van het denken in de hersenen.²⁶

Het wezen van het denken verschijnt door intuïtie in het bewustzijn van het individu. Intuïtie is de bewuste ervaring van een zuiver geestelijke inhoud. Intuïtie is de inhoud van de gedachte in zijn zuiverste vorm. Intuïtie vormt de sleutel waarmee het wezen van het denken zich openbaart aan de mens. Door observatie nemen we de zintuiglijke wereld waar. Door intuïtie nemen we de ideële wereld waar. Observatie en intuïtie zijn de bronnen van ons kennen.²⁷

In de éne zichzelf dragende ideeënwereld heeft ieder begrip zijn eigen plaats in een samenhangend geheel. Het individuele denken is het als individu doordringen van dit gedachtecentrum. Het denken ontwikkelt zich aan de waarneming. Het universele denken wordt individueel doordat ik het op mijn eigen voelen en gewaarworden betrek. Aan de hand van zijn individuele waarnemingen en ervaringen verwerft het individu zich toegang tot de universele ideeënwereld. Op die manier ontstaan er individuele schakeringen van het universele denken. Door middel van het denken nemen we deel aan het universele proces in de kosmos, voor zover wij denken zijn we verenigd met elkaar. Door middel van het gevoel kunnen we ons in onze eigen wereld terugtrekken, voor zover wij voelen en gewaarworden zijn we afzonderlijk van elkaar. Ons denken verbindt ons met de

²⁴ Steiner 1998

²⁵ Ibid

²⁶ Ibid

²⁷ Ibid

wereld, ons voelen brengt ons terug bij onszelf. Ons bestaan pendelt op die manier heen en weer tussen deelname aan het universele proces en ons individuele zijn.²⁸

Het wezen van iets treedt alleen aan het daglicht wanneer het in relatie tot de mens wordt gebracht. Alleen in de mens verschijnt het wezen van elk ding. Wij zien de dingen in het licht dat door de mens zelf wordt verleend. Dit gezichtspunt kan leiden tot de opvatting dat wij alles in ons eigen licht, door een bril van subjectiviteit waarnemen. Maar dit gezichtspunt wijst volgens Steiner juist op het tegenovergestelde hiervan. Wij moeten ons licht erop schijnen willen we het ware wezen zien. De wereld is ons niet alleen gegeven zoals ze aan ons verschijnt, maar ze verschijnt daarbij uitsluitend voor de denkende beschouwing. 'De vorm van de werkelijkheid die de mens in de wetenschap ontwikkelt, is de uiteindelijke ware vorm ervan.'²⁹

Voorstellingen

Tijdens het kenproces verbindt een begrip zich met de waarneming van dat moment. Wanneer het object van de waarneming niet meer in mijn gezichtsveld aanwezig is, kan ik het mij wel herinneren dat het er was en wat het was dat ik zag. Er is dus iets in mij overgebleven en dat is het begrip of de idee met haar betrekking op de waarneming van dat moment. Het vermogen om het beeld van de waarneming in mijzelf te herroepen blijft met mij verbonden. Dit beeld is wat Steiner de voorstelling noemt. Een voorstelling is een op een bepaalde waarneming betrokken intuïtie. Het is de waarneembare verandering van mijn eigen toestand aan de hand van de aanwezigheid van het object. Een voorstelling is altijd gebaseerd op de individuele waarneming en kan alleen ontstaan door de waarneming van iets. Zonder waarneming kan ik wel ergens een begrip of idee van hebben, maar ik kan geen voorstelling van iets vormen.

Als object van de waarneming krijgt het begrip een individuele verschijningsvorm. In deze specifieke verschijningsvorm schept het object een voorstelling van het begrip in ons. Een voorstelling is daarom een geïndividualiseerd begrip. De voorstelling staat tussen waarneming en begrip in. Een voorstelling is het individuele subjectieve beeld. Subjectief heeft hier de betekenis van 'aan het subject gebonden' Een voorstelling is zo de subjectieve waarneming van dat wat we eerder hebben geobserveerd in tegenstelling tot de objectieve waarneming in aanwezigheid van het object. Voorstellingen kunnen de zintuiglijke wereld representeren en zijn daarom als het ware individuele representaties van deze wereld. Steiner stelt dat het niet onderscheiden tussen subjectieve en objectieve waarneming leidt tot de misvatting dat de wereld 'slechts mijn voorstelling is'.³⁰

Inzicht in vrijheid

Een van de belangrijkste vragen in de filosofie van Steiner is de vraag naar de vrijheid van de menselijk wil, ofwel kan de mens in vrijheid handelen of wordt hij op een bepaalde manier gedwongen door zijn bestaansvorm? Via de observatie van het denken komt Steiner tot inzicht in dit vraagstuk. Wanneer we ons denken observeren produceren zien we dat het denken in staat is zichzelf te begrijpen en te doorgronden. Steiner stelt

²⁸ Steiner 1998

²⁹ Steiner 1984, p.76

³⁰ Steiner 1998

dat door op deze manier het absoluut fundament in onszelf tot stand te brengen, we onze eigen individuele vrijheid kunnen ervaren. De observatie van ons eigen denken vraagt een ontwikkeling van onze eigen vermogens, een ontwikkeling van ons Ik als sturende kracht. Het 'Ik' wordt daarmee een ontwikkelingsbegrip.³¹

Als het Ik zijn eigen denken waarneemt, creëert het in zichzelf het fundament dat absoluut is en ervaart het zichzelf als een doorzichtig wezen. Het merkt dan dat het denken een in zichzelf besloten activiteit is, die alleen optreedt als het Ik dat wil. Ik kan er voor kiezen om mijn gedachten ergens op te richten. Het denken kan nooit tot verschijning komen als ik het niet 'aanzet'. Herinneringen, associaties, woorden, beelden zijn in dit kader geen zuivere gedachten die ik zelf voort breng. Het denken is daarom een wilsproces. Het is het willende Ik dat denkt. Het denken is daarmee een vrije wilsactiviteit.³² Het Ik staat midden in het denken en kan daar als het dat wil zijn eigen activiteit observeren. Het willende Ik is werkelijk individueel omdat het iets doet wat volledig van dit willende Ik afhangt. Het denkende Ik ontplooit een vrije geheel eigen wilsactiviteit. Dit maakt ook het denkende Ik individueel. Het Ik is uit vrije wil drager van de universele denkkracht.³³

Door het observeren van het denken ervaren we dat het denken een in zichzelf besloten wezen is. Tijdens de observatie leeft het individu op het bewuste moment in een geestelijke zichzelf dragende wezensactiviteit. Het Ik verbindt zich met de universele begrippen- en ideeënwereld en kan actief de universele begrippen laten verschijnen. Op dit niveau zien we hoe ons eigen denken tot stand komt. We hebben dan toegang tot de levende begrippen, de begrippen in hun totale samenhang, met elkaar en met onze waarnemingen. Op dit niveau zijn de begrippen niet gefixeerd en af, maar actief, levend en in voortdurende ontwikkeling en metamorfose. Steiner noemt dit het niveau van het levende denken. Het individuele van de mens zit hier in de gedachte dat de ieder mens andere ideeën en begrippen uit de universele begrippen- en ideeënwereld haalt. Op deze manier bestaat er individualiteit binnen universaliteit.³⁴

Drijfveren en motieven

Zoals het denken een vrije wilsactiviteit is, kunnen ook andere handelingen in vrijheid ontstaan. Uit de antroposofische filosofie volgt een ontwikkelingsweg die er uit bestaat dat we het alledaagse Ik ontwikkelen om in vrijheid het goede te doen. Het inzicht in vrijheid is een tussenstap op weg naar het vrije morele handelen.

Uit het ik-bewustzijn, dat op het menselijke organisme is gebouwd, vloeien wildaden voort. Deze wildaden zijn verbonden met drijfveren en motieven. Drijfveren en motieven bieden inzicht in de beweegredenen van het handelen van mensen. Op die manier wordt het mogelijk om bewust en uit vrijheid te handelen.³⁵

Het verschil tussen een drijfveer en een motief voor een handeling zit in de manier waarop deze tot stand komt. Een motief is een bewuste motivatie om te handelen. Een motief komt voort uit een voorstelling en is ideëel. Het geeft inhoud aan de wil op het specifieke moment en geeft richting aan de handeling. Naast een ideëel motief is er de

³¹ Baars 1998

³² Steiner 1998

³³ Ibid

³⁴ Ibid

³⁵ Ibid

individuele geaardheid van een persoon. Of een bepaald motief iemand daadwerkelijk in beweging brengt, hangt af van deze geaardheid. Het motief bepaalt het doel van mijn wil, mijn geaardheid of karakter bepaalt of de wil ook werkelijk wordt omgezet in een handeling en of ik dus werkelijk handel naar het doel. De voorstelling wordt alleen tot motief als ik er het geschikte karakter voor heb. Een motief geeft richting aan het handelen. Een drijfveer brengt iemand daadwerkelijk in beweging.³⁶

Drijfveren komen voort uit en bestaan op verschillende niveaus van het individuele leven. Als eerste komen zij voort uit het niveau van het waarnemen, zonder tussenkomst van gevoelens of begrippen. De waarneming roept in dit geval direct de wil op. De drijfveer op dit niveau is de drift. Het gaat om de bevrediging van de basale animale behoeften. Als men ook het waarnemen met de innerlijke of geestelijke zintuigen meerekent is een tweede drijfveer op dit niveau spontaniteit. Als tweede komen de drijfveren voort uit het niveau van het voelen. Gevoelens kunnen zich verbinden met de waarnemingen van de buitenwereld en op die manier tot drijfveren worden. Als derde komen de drijfveren voort uit het voorstellingsleven. Een voorstelling kan een modelhandeling worden, dat ons in vergelijkbare situaties aanzet tot handelen. De voorstelling wordt dan een onderdeel van ons karakter. De drijfveer is dan de praktische ervaring. Het meest geestelijke niveau waaruit drijfveren ontstaan is het denken in ideële begrippen, onafhankelijk van de waarneming. De inhoud van het begrip verkrijgen we door zuivere intuïtie. Op deze manier handelen we onder invloed van onze intuïties. De drijfveer is dan het zuivere denken.³⁷

Zoals gezegd komen motieven voort uit voorstellingen. Een motief om te handelen kan ten eerste zijn de voorstelling van het welbevinden van jezelf of van anderen. Deze voorstellingen kunnen voortkomen uit puur egoïsme, maar ook uit de gedachte dat men zijn eigen geluk in de weg zit of zijn eigen belang in gevaar komt als hij anderen benadeelt. Ten tweede kan de zuivere ideële inhoud van een handeling een motief zijn. De inhoud heeft niet op één handeling betrekking, maar komt voort uit een systeem van morele principes. De principes hebben het karakter van abstracte begrippen. Deze principes kunnen op verschillende manieren ons leven regelen. Zij kunnen als normen van buiten onszelf komen, van een morele autoriteit, zoals bijvoorbeeld de overheid, de kerk, of de sociale conventie. Zij kunnen ook in ons eigen innerlijk klinken. De stem waarin we deze horen is ons geweten. In beide gevallen zijn het geboden die het motief voor een handeling bepalen.³⁸

Steiner stelt dat het een stap in de morele ontwikkeling van de mens betekent wanneer wij niet zomaar een innerlijk of uiterlijk gebod opvolgen, maar proberen in te zien waarom we een bepaalde handeling door een bepaalde regel zouden laten leiden. Men zou moeten handelen vanuit ons eigen ethisch inzicht en niet naar de moraal zoals die wordt opgelegd. In dit laatste geval komt het motief voort uit ideële intuïtie. Als we de ideële intuïtie plaatsen naast het meeste geestelijke niveau waaruit de drijfveren ontstaan blijkt dat het om het zelfde principe gaat. Met andere woorden op het meest geestelijke niveau van ons handelen vallen drijfveer en motief samen. De handeling

³⁶ Steiner 1998

³⁷ Ibid

³⁸ Ibid

wordt dan uitsluitend bepaald door een zuivere ideële inhoud, die verkregen is door zuivere intuïtie.³⁹

Een werkelijk vrije handeling ontstaat op dit niveau. Als een in vrijheid ontstane gedachte een handeling bepaalt, wordt de vrije wil achter de gedachte de vrije wil achter de handeling. De vrije wil produceert zowel de gedachte als dat hij de handeling realiseert. De gedachte is daarbij het motief en de denkwil is de drijfveer. Op deze manier kan een individu in vrijheid handelen hij volgt daarbij zijn eigen intuïties. De tegenstelling tussen drijfveer en motief wordt opgeheven. Beide vallen dan samen in het zuivere denken.⁴⁰ Op dit niveau zijn alle dwang en egoïsme weggefallen. De handeling op dit niveau wordt bepaald door een zuiver ideële inhoud. De ideële inhoud wordt door de handeling tot uiterlijkheid gemaakt en wordt daarmee werkelijkheid. Vanuit de verbinding met de geest creëren we een nieuwe uiterlijkheid, de vrije morele handeling. Vanuit deze gedachtegang kunnen we het Ik karakteriseren als een zuiver scheppende kracht.⁴¹

Ethisch individualisme

De vrijheidsfilosofie roept de vraag op hoe mensen kunnen samenleven wanneer iedereen ernaar streeft zijn individualiteit te verwerkelijken. Steiner verzet zich tegen de gedachte dat een gemeenschap alleen mogelijk is als alle mensen verenigd worden door dezelfde vastgelegde normen en waarden. Hij stelt dat de hoogste ethiek voortkomt uit de vrije handeling. Als vrije mens hebben we toegang tot de levende begrippen- en ideeënwereld. Een vrije handeling komt voort uit een idee dat door het individu rechtstreeks, intuïtief uit de begrippen- en ideeënwereld gehaald wordt en dat hij koppelt aan de actuele situatie. Een vrije handeling komt daarmee voort uit een kenproces, omdat het berust op de koppeling tussen waarneming en begrip of idee.⁴²

De ideeënwereld die in mij werkzaam is, is dezelfde als in alle mensen. Het verschil tussen mij en de ander is het verschillende deel van die éne ideeënwereld dat in dit organisme oplicht. Iedereen betreedt de ideeënwereld vanuit zijn eigen uitgangspunt. Wanneer de ideeënwereld ruimtelijk zou zijn, zou je kunnen zeggen dat iedereen deze wereld vanuit zijn eigen kompasrichting binnentreedt. Door de specifieke vorm van het universele idee in mij ben ik een individu. Een vrije handeling is per definitie ethisch omdat hij direct voortkomt uit intuïtie. Intuïtie is de inhoud van de gedachte in zijn zuiverste vorm. Een vrije handeling is ook per definitie individueel omdat mensen een verschillend vermogen tot intuïtie hebben en iedereen zijn eigen intuïties uit de ideeënwereld haalt. Ik wil mijn intuïties verwezenlijken en jij de jouwe. Van elkaar weten we dat beide intuïties uit dezelfde bron afkomstig zijn.⁴³

Het handelen van iemand hangt af van hoe zijn intuïtie inspeelt op de situaties waarin deze persoon zich bevindt. Mijn morele gehalte wordt bepaald door de mate waarin de reële inhoud van mijn intuïties mijn handelen activeert. De ontplooiing van dit gehalte is de hoogste morele drijfveer en het hoogste motief. Dit noemt Steiner ethisch individualisme. Voor de intuïtieve handeling is het van belang om voor een concrete, specifieke situatie uit de universele ideeënwereld een bijpassende geheel individuele

³⁹ Steiner 1998

⁴⁰ Ibid

⁴¹ Baars 1998

⁴² Steiner 1998

⁴³ Ibid

intuïtie te vinden. Op deze manier zijn universalisme en individualisme met elkaar verbonden en in elkaar werkzaam.⁴⁴

Een morele handeling komt voort uit een vermogen van het individu om vrij te handelen. Ethisch handelen is handelen onder invloed van onze intuïties. Het is de individuele intuïtie die als ethisch principe mijn handelen beweegt. Wie vanuit de norm of het gebod handelt, zet het verleden door in het heden. Ethiek is juist een individuele toevoeging van iets bovenpersoonlijks aan de wereld. Ethisch handelen is daarom handelen dat toekomst schept. Het handelen uit vrijheid sluit ethisch wetten niet uit, maar juist in. Het staat op een hoger niveau dan de norm en de voorgeschreven ethiek. Plicht sluit vrijheid uit, omdat de plicht het individuele niet erkent, maar een onderwerping aan de norm verlangt.⁴⁵

In een vrije ethische handeling bevindt de grond voor mijn handelen zich niet buiten mij als uiterlijke autoriteit, maar juist volledig in mijzelf. De grond voor mijn handelen is de liefde tot de handeling. Niet de norm of de conventie stuurt mij, maar mijn liefde tot dat wat ik doe. Ik wil dit doen, niet omdat ik in mij of buiten mij de dwang voel om het te doen, maar omdat ik dit wil. Ik wil doen wat in mij oplicht. Dat is waar mijn hart ligt. Mijn handelen volgt uit de morele oordeelskracht van mijn hart.⁴⁶

De oergrond van de verdraagzaamheid ligt in het menselijke wezen. Anders zou deze niet door wetten kunnen worden opgelegd. Want de wetten zijn ook door mensen gemaakt. Het principe dat men door middel van de wet wil reguleren komt ook in eerste instantie als een intuïtie binnen in het menselijk bewustzijn. Moreel onbegrip komt bij werkelijk vrije mensen niet voor. Alleen de onvrije mens die uit begeerte of plicht een gebod volgt wijst zijn medemens af als die er andere waarden op na houdt. De vrije mens weet dat alle intuïties voortkomen uit de éne universele ideeënwereld. De vrije mens verlangt geen overeenstemming, maar weet dat die er is. Deze is verankerd in de geest. Mensen kunnen naast elkaar leven, omdat zij één geest zijn. Leven uit liefde en laten leven is het leidmotief van vrije mensen.⁴⁷

De mens is in voortdurende verandering. Daarom bestaan er geen algemene vaststaande ethische antwoorden op problemen. De mens heeft de mogelijkheid om zich te ontwikkelen. De natuur maakt de mens tot een natuurlijk wezen, de maatschappij maakt van de mens een wezen dat handelt volgens afspraken en regels. Alleen de mens zelf kan van zichzelf een vrij wezen maken. Deze omvorming moeten we op eigen kracht doen. Hiervoor moeten we ons werkelijke Ik aanspreken.⁴⁸

Steiner ziet de vrije geest als het meest ontwikkelde stadium van de mens. Om dit te bereiken moet de mens door zijn eigen activiteit het idee 'mens' als 'morele mens' nog verenigen met de waarneming mens. Buiten de mens zijn begrip en waarneming met elkaar in eenheid verbonden. Voor het menselijk bewustzijn zijn zij gescheiden. De mens is in staat om ze als bewuste kennis weer met elkaar te verbinden. Voor de mens geldt dat begrip en waarneming ook in eerste instantie feitelijk gescheiden zijn. Wat betreft de morele mens moeten begrip en waarneming door de mens even feitelijk worden verenigd. De vereniging is in dit geval niet slechts het scheppen van bewuste kennis,

⁴⁴ Steiner 1998

⁴⁵ Ibid

⁴⁶ Ibid

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Ibid

maar én het vinden van het juiste begrip én de verwerkelijking van dit begrip in de wereld. Ethiek bestaat niet onafhankelijk van de mens. De mens is er niet om die ethiek te verwerklijken, maar de ethiek is er dóór de mens. De vrije mens handelt moreel omdat hij een moreel idee heeft, niet om moraliteit te laten ontstaan. Morele ideeën horen wezenlijk bij de mens. Zij zijn de voorwaarde van de moraliteit. De mens als individu is de bron van alle ethiek.⁴⁹

Het inzicht in vrijheid en ethiek en de verwerkelijking ervan is volkomen individueel. Alleen een handeling die voort komt uit het ideële deel van het individuele wezen kan een vrije individuele handeling zijn. Vrij is de mens voor zover hij zichzelf volgt, onvrij is de mens voor zover hij onderworpen is. Je eigen vrijheid is te ervaren, die van een ander niet zintuiglijk waar te nemen. Je kunt daarom ook niet oordelen of iemand in vrijheid heeft gehandeld. Niemand kan zeggen dat hij volledig vrij is, maar in ieder woont een wezen diep van binnen waarin zich een vrije mens uitspreekt. Ons leven bestaat uit zowel vrije als onvrije handelingen. De vrije geest is het meest wezenlijke van de mens. 'Werkelijk mens zijn we alleen voor zover we vrij zijn.'⁵⁰ Het is een ideaal dat voortkomt uit de realiteit van ons wezen.⁵¹

De visie dat de mens een geestelijke individualiteit is en dat het Ik het individueel geestelijke in de mens is, brengt een wezenlijk ander perspectief op de postmoderne visie op het Ik. Binnen de postmoderne filosofie wordt het Ik gezien als zonder inhoud en als construct van het sociale systeem. De antroposofie ziet het Ik als het ware wezen van de mens. In plaats van passief onderhevig aan veranderingen in de sociale omgeving en de caleidoscoop van identiteiten, wordt het Ik aangesproken op zijn vermogens zich te ontwikkelen. Het Ik verschijnt daarbij op het moment dat het actief wordt. Vanuit zijn geestelijke wezenskern staat de mens in verbinding met de wereld om zich heen. Door vanuit inzicht het goede te doen, brengt de mens de geest naar de aarde. Door de erkenning van het Ik als ware wezen van de mens voelt dit wezen zich gekend, zowel als individu als in het grotere geheel.

De ethiek voor de omgang met elkaar is gericht op het kennen van het wezen van de ander. Ethisch handelen is recht doen aan dit wezen. Hierdoor voelt de ander zich gekend. Om het wezen van de ander te leren kennen dienen we onze ziel te openen. Door het openstellen van onze ziel voor de ander scheppen we ruimte waarin de ander zich kan uitspreken. De ruimte geeft vertrouwen en uit het vertrouwen kan waarheid gevonden worden. Hierdoor ontstaat er kracht in de ziel. Het openstellen van onze ziel doen we met behulp van aandacht voor de ander en dat wat hij te zeggen heeft. Aandacht is een vorm van bewustzijn waarbij ons ik-bewustzijn op de achtergrond is. Door onze aandacht te richten ontstaat ruimte om iets van het wezen van de Ander waar te nemen. Aandacht is aanwezig als transparantie, waarbij het dat waar het zich op richt actief in zich opneemt. Daarmee heeft aandacht een zelfloos karakter: het is actief zelfloos. Het is het actief willende Ik dat ruimte vrijmaakt in de vorm van aandacht. Wanneer de mens zijn

⁴⁹ Steiner 1998

⁵⁰ Ibid, p.138

⁵¹ Ibid

ziel werkelijk en volledig openstelt en met zijn aandacht zieleruimte schept, stroomt de kracht van de liefde daardoor heen.⁵² We ervaren dan een zelfloosheid. Deze zelfloosheid is de liefdevolle aandacht voor een ander mens. De kracht van de liefde die werkzaam is door de zieleruimte heen verbindt het Ik en de Ander met elkaar. Liefde is het beleven van de ander in de eigen ziel. Op deze manier is liefde een vermogen om tot kennis te komen van het wezen van de ander. Liefde is daarmee een kennend principe.⁵³

⁴⁹ Stein 1985

⁵¹ Ibid

Hoofdstuk V Goethes Fenomenologie

Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik de fenomenologie van Goethe. Steiner vond in het werk van Goethe een onderzoeksmethodologie die aansluit bij zijn antroposofische wetenschapsvisie.¹ Met zijn kentheorie heeft Steiner het wetenschappelijk fundament voor de fenomenologie geschreven en deze tot expliciete onderzoeksmethode gemaakt.² Voor dit hoofdstuk sluit ik vooral aan bij het boek *Goethes way of science* van Seamon en Zajonc.

De fenomenologie is een methode tot kennis te komen van niet-fysiek-zintuiglijke werkelijkheidslagen. Deze werkelijkheidslagen spelen naar mijn mening een belangrijke rol in de ontmoeting en de omgang tussen mensen. Volgend uit de epistemologische vraag uit het vorige hoofdstuk of we in staat zijn deze werkelijkheidslagen te kennen, volgt in dit hoofdstuk de methodologische vraag op welke manier we tot kennis hiervan kunnen komen.

Binnen de fenomenologische methodiek heeft opnieuw de ziel een belangrijke rol. Via de scholing van de vermogens van zijn ziel ontwikkelt de mens inzichten en handvaten voor een meer open houding in de ontmoeting en de omgang met de ander.

De fenomenologie van Goethe is een onderzoeksmethode die zich richt op het samengaan van enerzijds de waarneming door observatie en anderzijds de waarneming door ervaring of inleving. Goethe ontwikkelde zijn methode als aanvulling op de gangbare natuurwetenschap. Hij vond de gangbare natuurwetenschap beperkt en wilde het blikveld ervan verruimen, zowel in de breedte als in de diepte.

Goethe was van mening dat het genereren van wetenschappelijke inzichten vooral moest plaatsvinden door middel van empirisch onderzoek. Hij stelt dat de onderzoeker zijn onderzoek moet beginnen met exacte observatie en niet met speculatief denken, zoals de vorming van een hypothese of uitgangsprincipes. Daarbij moet de onderzoeker ervoor waken de observatie niet te vervangen door abstracties. De theorie ligt niet achter de waarneming verborgen, maar is aanwezig in dat wat je waarneemt. De feiten zijn hun eigen theorie.³

Goethe stelt dat het wezen van de dingen zich openbaart in de dynamische interactie tussen waarnemer en het waargenomen fenomeen. Het is mogelijk dit wezen te leren kennen door middel van 'exacte intuïtieve waarneming'. Bij het onderzoeken van het fenomeen blijft men bij het fenomeen, de onderzoeker neemt het fenomeen zo exact mogelijk waar en probeert zich in het fenomeen te verplaatsen om op die manier het fenomeen van binnen uit te leren kennen in zijn natuurlijke omgeving. Door open observatie en zich in te leven in het fenomeen is de onderzoeker instaat om intuïtief

¹ Steiner 1983 (GA 6), 1984, 1994, 1998

² Steiner 1984, 1991 (GA 3), 1998

³ Seamon en Zajonc 1998

patronen en structuren van het fenomeen waar te nemen. Hij beweegt zich daarbij door de ontwikkelingsstadia van het fenomeen en ook heen en weer tussen het fenomeen en zijn omgeving. Uit deze dynamische interactie tussen fenomeen en onderzoeker verschijnt een structuur, patroon of innerlijk gebaar van het fenomeen. De structuur die zich aandient is geen vastgezet schema, maar een dynamisch patroon. Alles wat we waarnemen is niet gefixeerd en af, maar in beweging, groeiend en onderhevig aan verandering. Om die reden stelt Goethe dat we het fenomeen niet moeten reduceren tot een schema en als wetenschapper van binnen beweeglijk moeten blijven. Een van de belangrijkste dingen voor de onderzoeker is dat hij ernaar moet streven niet te vervallen in gebruikelijke manieren van interpretatie of perceptie die voortkomen uit zijn gewoonte van onderzoek doen. Men dient zoveel mogelijk open te blijven in observatie en toe te staan dat je manier van kijken wordt gevormd door wat het fenomeen laat zien.⁴

Goethes fenomenologie verzet zich tegen het idee van Descartes dat de wereld bestaat uit enerzijds een onafhankelijk extern object en anderzijds het innerlijk leven van de mens, de subjectieve menselijke perceptie of het subject. Om iets over de buitenwereld te weten te komen dient men objectieve meetinstrumenten te gebruiken en de subjectiviteit van de onderzoeker zoveel mogelijk te elimineren. Fenomenologie echter, richt zich op het zintuiglijke fenomeen op zich. Alle zintuiglijke impressie of waarnemingen komen tot stand in een sfeer die voorbij gaat aan de tegenstelling tussen subject en object. Zintuiglijke waarnemingen komen namelijk tot stand uit een combinatie van waarneembaar object en zintuigactiviteit, uit een combinatie van object en subject. Waarnemingen zou men niet moeten reduceren tot materiele deeltjes enerzijds of bagatelliseren tot subjectieve perceptie of verbeelding anderzijds. De waarneming is aanwezig, daar hoeft men niet aan te twijfelen. Goethe stelt dat de Cartesiaanse splitsing de weg naar begrip blokkeert. De scheiding tussen de innerlijke gedachtewereld van de mens en de buitenwereld is een formulering van die innerlijke gedachtewereld en omvat dus volgens zijn eigen logica geen enkele objectiviteit over de buitenwereld. Alleen een manier van denken die deze splitsing tussen 'extern object' en 'innerlijk van de mens' oplost en uitgaat van de eenheid van 'in' en 'uit' leidt tot werkelijk inzicht.⁵

Om voorbij de tegenstelling te komen stelt Goethe ten eerste dat de mens moet en kan vertrouwen op zijn zintuigen en dat wat zich laat zien en ten tweede dat de mens zijn eigen denken moet inzetten op de waarneming, en daarbij reflecteren op zichzelf en de manier waarop hij waarneemt, om op die manier te streven naar een hogere objectiviteit. Zoals Goethe het verwoordde: "*We are adequately equipped for all our genuine earthly needs if we will trust our senses, and develop them in such a way that they continue to prove worthy of our confidence.*"⁶ De rijkdom van zintuiglijke kwaliteiten opent zich alleen in de menselijke ontvankelijkheid. Daarom is het menselijk wezen volgens Goethe het beste en meest precieze wetenschappelijk meetinstrument dat bestaat. Omdat je de fenomenen in de natuur en dus de natuur zelf niet kunt kennen door middel van een kunstmatig instrument.⁷

⁴ Seamon en Zajonc 1998

⁵ Ibid

⁶ Ibid, p.45

⁷ Ibid

Metamorfose

Met zijn eigen methode ontdekte Goethe dat planten in de manier waarop ze verschijnen een metamorfose doormaken. In de metamorfose laat de plant binnen de verandering die hij ondergaat iets zien dat vergelijkbaar is in alle planten. Er is iets wat van binnenuit de plant een eenheid maakt en als wetmatigheid verschijnt in alle planten. Als we een plant observeren zien we iedere dag verschillende stadia van de groei van de plant. Als we die stadia als 'plaatjes' achter elkaar zetten en we de missende 'plaatjes' ertussen ons zouden voorstellen, dan kunnen we in onze gedachte de beweging van de plant voorstellen zonder dat er gaten in zouden vallen. Op deze manier kunnen we ons de metamorfose van een plant voorstellen. De enkele vormen zijn dan niet meer onafhankelijk van elkaar, maar zijn opgenomen in de context van de metamorfose. Iedere individuele vorm komt ergens vandaan en gaat ergens naar toe en in die beweging staat het in direct verband met wat eraan vooraf ging en wat erna komt. Op het moment dat we kijken zien we in de wordende vorm het verschijnen van de volgende vorm. Op die manier is een deel van het geheel in staat om het geheel te representeren, omdat de gehele metamorfose besloten ligt in iedere individuele vorm. Het geheel is een bovenzintuiglijke vorm die verschijnt door het zintuiglijke waarneembare heen. Het is een idee dat op een niet zichtbare manier huist in de plant en waar de potentie van groei en leven in besloten is. Goethe noemde dit de oerplant. De oerplant is een archetypisch fenomeen, een principe dat aan de basis ligt van de morfologische structuur van alle planten. Alle planten zijn een afbeelding en een variatie van de oerplant.⁸

Oerfenomeen

De oerplant is een oerfenomeen in de plantenwereld. Goethe stelde dat de onderzoeker door diepgaand onderzoek in staat is om het oerfenomeen in het onderzoeksobject te ontdekken. 'Oer-' draagt de connotatie van basis of archetypisch. Dit oerfenomeen is volgens hem diepliggend fenomeen, de essentiële kern, patroon of proces van iets dat maakt wat het is en wat het bezig is te worden. Het oerfenomeen is geen hoger niveau van abstractie, maar een intensivering van empirische, zintuiglijke waarnemingen. Goethe beschrijft het oerfenomeen als zowel ideaal, als reëel, als symbolisch. Ideaal, omdat het een hogere waarheid in zich draagt, reëel, omdat het werkelijk is waar te nemen en symbolisch, omdat het als universeel principe geldt voor alle individuele gevallen.⁹

Polariteit

Goethe was er van overtuigd dat door exacte observatie de geheimen van de natuur zich zelf zouden laten zien. Zijn benadering leidde tot de visie dat de organisatie van fenomenen in de natuur gebaseerd is op het principe van polariteit. Alle fenomenen verschijnen als bewegingen tussen polaire kwaliteiten, zoals licht en donker, samentrekkende en uitvloeiende bewegingen, vasthouden en loslaten, inademen en uitademen. Goethe zag de creaties in de natuur betrokken in voortdurende bewegingen

⁸ Seamon en Zajonc 1998

⁹ Ibid

en metamorfoserend tussen verschillende polariteiten. Volgend op deze gedachte stelde Steiner dat in de beweging tussen de polariteiten zich een derde eigenschap manifesteert, en dat is ritme. Op deze manier ontstaat een driegeleding, die Steiner onder ander heeft toegepast in zijn mensvisie.¹⁰

Methode in 4 fasen

Om de fenomenologie als onderzoeksmethode handen en voeten te geven wordt de methode onderverdeeld in een aantal stappen. Seamon en Zajonc onderscheiden er vier.¹¹ De stappen zijn subtiel verschillend en sterk met elkaar verbonden. Het zijn momenten in het continue doorlopende en dynamische onderzoeksproces en in die zin zijn ze te vergelijken met de individuele vormen van de plant in het proces van metamorfose. Voorafgaand aan de eerste fase is het belangrijk dat de onderzoeker een kalme, open houding aanneemt ten opzichte van het onderzoeksonderwerp en de wil heeft om de dingen te laten spreken in hun eigen taal.

Fase 1

In de eerste fase neemt de onderzoeker zijn onderwerp of object zo exact mogelijk waar. Alle zintuigen kunnen hierbij worden ingezet. De onderzoeker moet streven naar een zo open mogelijke waarneming zonder vooroordelen en de waarnemingen nog niet interpreteren. Alle waarnemingen zijn even belangrijk. Het doel is om een zo volledig en precies mogelijke beschrijving van het object te krijgen.

Fase 2

In de tweede fase plaats de onderzoekers het onderzoeksonderwerp of object binnen zijn ontwikkelingsproces. Waar komt het object zoals het zich manifesteert uit voort en waar ontwikkelt het zich naar toe? Men plaats het object in de tijd en zoekt naar de innerlijke beweging die met het onderwerp of object verbonden is.

Fase 3

In de derde fase kruipt de onderzoeker als het ware in de huid van zijn onderwerp of object. Hij verplaatst zich in het object waardoor hij het object als het ware van binnenuit kan ervaren. Vanuit die positie is de onderzoeker in staat om bepaalde kwaliteiten waar te nemen die van buitenaf niet waarneembaar zijn. Vanuit de innerlijke beweging uit de vorige fase kan een gebaar naar boven komen dat een betekenis of kwaliteit in zich draagt.

Fase 4

De vierde fase is een samenvattende fase waarin de onderzoeker de waarnemingen uit de verschillende eerdere fasen met elkaar verenigt en op zoek gaat naar het archetype of de theorie in het fenomeen. Dit is de fase van het menselijke intuïtieve oordeel. Men beoordeelt de waarnemingen in relatie met elkaar. Men streeft naar inzicht over de functie van de delen in de opbouw van het geheel en hoe het geheel richting geeft aan de delen. Uit de dynamische samenhang tussen alle waarnemingen komt men

¹⁰ Seamon en Zajonc 1998

¹¹ Ibid

uiteindelijke tot een oordeel over iets wezenlijks voor het object.

De fenomenologie van Goethe is een methode van opgaan in het fenomeen in combinatie met zelfreflectie. Het gaat om de beweging tussen het zelf en het fenomeen. In de confrontatie met het fenomeen komt de onderzoeker niet alleen meer te weten over het fenomeen, maar ook over zichzelf. Door de zelfkennis verandert er iets in hem. Zelfkennis is op die manier het begin van een veranderingsproces in onszelf. Fenomenologie laat een methode zien die een balans heeft tussen zelfloze waarneming en verbinding met het fenomeen en het doelgericht inzetten van het jezelf in de reflectie op je waarnemingen en in het structureren van het onderzoek.¹²

Wetenschap bedrijven is het zoeken naar de innerlijke identiteit als een kwaliteit en het doordringen tot de hogere wetmatigheid van het oerfenomeen. Goethe ontmoette de heilheid van het fenomeen met behulp van een intuïtief bewustzijn. Het werken met en denken in beelden activeert dit intuïtieve bewustzijn. Dit bewustzijn is ontvankelijk voor het fenomeen als geheel en is daarom ook een holistisch bewustzijn. Het stelt de mens in staat om de fenomenen te zien zoals ze zichzelf laten zien, zonder dat we het geheel opdelen en geforceerd indelen in bestaande categorieën. In het moment van intuïtieve waarneming kan met het universele in het individuele zien en het individuele is dan een levendige afbeelding van het universele. Het specifieke wordt zo symbolisch voor het universele. Het gaat om het plaatsen van het enkele fenomeen in de voortdurende wederzijdse relatie tussen verschijningen en de vereniging van de mens als kenner met alles dat bestaat. Wetenschap bedrijven is niet alleen het komen tot wetenschappelijke kennis maar het draagt bij aan de transformatie en ontwikkeling van de mens als wezen. Het is de heen-en-weerbeweging tussen zelfloosheid en zelfbewustzijn die het hart is van Goethes fenomenologie.¹³

De omvorming van de zielevermogens met behulp van het Ik als sturende kracht

In dem Herzen webet Fühlen
In dem Haupte leuchtet Denken
In den Gliedern kraftet Wollen

Webendes Leuchten
Kraftendes Weben
Leuchtendes Kraften

Das ist der Mensch¹⁴

In de eerste strofe van dit gedicht verwoordt Steiner de vermogens van de menselijke

¹² Seamon en Zajonc 1998

¹³ Ibid

¹⁴ Steiner 1978

ziel. In de tweede strofe verwoordt hij de samenhang en samenwerking tussen deze vermogens en de omvorming ervan. Waar het hier omgaat is datgene wat niet verwoordt is in het gedicht. Het gaat om de schakel tussen de eerste en de tweede strofe. Om van relatief losstaande en naïeve zielevermogens een omvorming te kunnen verwerkelijken moet de mens innerlijk actief worden. Hiervoor moet de mens zijn Ik aanspreken. Het Ik ontbreekt op het eerste gezicht of is verscholen. Het verschijnt wanneer het actief wordt. Het functioneren en ontwikkelen van het Ik is daarmee van essentieel belang voor de omvorming van de zielevermogens.

De menselijke ziel vormt een essentieel element binnen de fenomenologische methodiek. Goethes fenomenologie gaat uit van een vertrouwen in de menselijke vermogens van de ziel. De mens heeft een uitgebreid vermogen om zich ontvankelijk op te stellen. Deze vaardigheid is een kwaliteit van de ziel en kan verder ontwikkeld worden. Door de vermogens van de ziel te scholen ontwikkelt men een 'exacte intuïtieve waarneming', waarbij de ziel zelf als meetinstrument gaat dienen. Het gaat om het meebewegen en invoelen om zo intuïtief het wezenlijke van iets of oerfenomeen waar te kunnen nemen. Het geheel van denken, voelen en willen kan een instrument worden om 'wezenlijke' kennis te verwerven. Deze vermogens dienen te worden ontdaan van hun subjectieve invloeden en krijgen dan perceptieve kwaliteit.¹⁵

Het alledaagse denken is erop gericht dingen te her-kennen. We nemen dingen waar met behulp van de begrippen die we reeds kennen. Door de scholing van ons denken kunnen we dit omvormen tot een perceptief denken. Met behulp van het perceptief denken kunnen we de manier waarop een object in tijd en ruimte bestaat opnieuw laten verschijnen, in ons kennende bewustzijn. Het gaat erom om zonder eigenbelang de samenhang en de ontwikkeling van het object mee te volgen.¹⁶

Het voelen als directe beleving van sympathie en antipathie wordt omgevormd tot een voelen als waarnemingsorgaan. Door steeds opnieuw middels het perceptieve denken de samenhang in ons bewustzijn te laten verschijnen ontstaat er een gevoel dat zich hiermee verbindt. Dit gevoel komt naar boven vanuit het vermogen tot een perceptief invoelen. Met het perceptieve denken en voelen kan de wetmatige dynamiek achter de zintuiglijke waarneming worden waargenomen en kunnen we die objectief leren kennen. Om dit te laten verschijnen moeten we ook onze wil inzetten. Door de omvorming van het willen tot perceptief willen wordt het willen volledig dienstbaar aan het onderzoek van het object. Door mijn eigen wensen, behoeften en impulsen terug te houden komt er ruimte voor het verschijnen van het object.¹⁷

Wanneer we op deze manier te werk gaan en ons volledig openstellen voor dat wat we waarnemen aan het object en ons in ons onderzoek daar door laten leiden kan het wezen van het object als inzicht in ons oplichten. Door het innerlijke nabootsen kan het oorspronkelijk verbonden scheppende idee inactief in het bewustzijn van de onderzoeker verschijnen. Het inzicht in het wezen valt ons van buiten af toe in een intuïtief moment. Wanneer dat gebeurt bevinden we ons in het levende denken.¹⁸

¹⁵ Baars 2005

¹⁶ Ibid

¹⁷ Ibid

¹⁸ Ibid

Dit bovenstaande principe kunnen we ook toepassen op de ontmoeting en de relatie met de ander. Ook hier gaat het om de perceptieve kwaliteit van het denken, voelen en willen.

Op het gebied de wil gaan het om de terughouding van de neiging om de ander te overheersen. Daardoor scheppen we de ruimte waarin de ander zich vrij kan uitspreken.¹⁹

Op het gebied van het voelen gaat het om de onderkenning van de behoefte aan zelfbeleving. Daarnaast gaat het om de ontwikkeling van een inlevingsvermogen en het meevoelen met de ander. Door de scholing van het voelen zijn we onder andere instaat om onze eigen gevoelens en emoties te onderscheiden van het gevoel dat we 'opvangen' van iemand anders. We moeten een juist gevoel ontwikkelen om aan te voelen wat de situatie van ons verlangt. 'Wat wil deze ontmoeting?' Door de ontwikkeling van dit vermogen kunnen we door onze eigen weerstanden en antipathieën heen breken. Een ontmoeting vindt dan niet meer plaats vanuit onze identificatie met onze behoeften en gehechtheid aan onszelf, maar vanuit oprechte interesse in de ander.²⁰

Op het gebied van het denken gaat het om de ontwikkeling van het meedenken met de ander, zonder onze eigen gedachten daar direct tegenover te plaatsen. Hiervoor moeten we exact luisteren en waarnemen wat er gezegd wordt., zonder dat wat we horen al direct te koppelen aan onze eigen interpretatie. Het gaat om het vermogen om zonder eigen belang de samenhang van wat de ander vertelt in ons eigen bewustzijn te laten verschijnen. Vragen stellen kan helpen om het verhaal te verhelderen en daardoor de ander steeds beter te begrijpen. Door op deze wijze het verhaal van de ander in de eigen ziel direct mee te denken vindt er een kenproces plaats. In de eigen ziel verbinden we het verhaal van de ander met de begrippen en ideeën uit de geestelijke wereld. Hierdoor verbinden wij elkaar met de innerlijke geestelijke mens. Het vasthouden aan onze eigen subjectieve werkelijkheid belet ons anderen werkelijk te ontmoeten, omdat er dan niet opnieuw een kenproces kan plaatsvinden. Alleen als we onszelf zo ontwikkelen dat de geest in ons vrijkomt kunnen we een waarheid vinden die boven onze persoonlijke waarheid uitstijgt. Van den Brink verwoordt het als volgt: "Als het mij lukt om in een gesprek een kenproces te voltrekken, hef ik zowel de ander als mijzelf op tot een hoger bestaan"²¹

Door op deze wijze met behulp van perceptieve denken, voelen en willen afwisselend op te gaan in de ander en terug te komen bij onszelf krijgen we een steeds dieper objectief inzicht en komen we tenslotte op het niveau van de geest waar de essentie zich uitspreekt. Als we kritiekloos luisteren dan luisteren we tot in de ziel van de ander en horen we wat uit het diepst van de ziel tot uiting wil komen. Door deze wekkende gesprekken verbinden wij elkaar met de innerlijke geestelijke mens.²²

In een werkelijke ontmoeting met een ander mens leren we niet alleen de ander kennen, maar komen we ook meer te weten over onszelf. Zelfkennis leidt tot verandering. In de ontmoeting kan het ik op nieuwe wijze ontwaken. Mede hierdoor is fenomenologie een methode die een veranderingsproces in zet. Het is een stap op weg naar een verdere ontwikkeling van ons bewustzijn. Met behulp van de fenomenologie

¹⁹ Van den Brink 1994

²⁰ Ibid

²¹ Ibid, p.60

²² Ibid

kunnen we een creatiever en flexibeler bewustzijn ontwikkelen waarmee we uit de levende ideeën wereld scheppen kunnen handelen.²³ Fenomenologie is zodoende een methode om zelfstandig en individueel weer de verbinding met de geest te maken.

Belangrijk in de kentheorie en de fenomenologie is het individuele oordeelsvermogen op basis van de bewuste verbinding tussen waarneming en begrip. De ontwikkeling van de wetenschap is er vooral op gericht geweest het individu en het individuele oordeelsvermogen buiten te sluiten.²⁴ Baars stelt dat er duidelijke aanwijzingen zijn voor de validiteit van het individuele oordeelsvermogen.²⁵ Die aanwijzingen liggen op het gebied van de patroonherkenning. Deskundigen zijn namelijk op basis van ervaringskennis in staat tot het herkennen van betekenisvolle patronen. Baars concludeert dat er bij patroonherkenning sprake moet zijn van een match tussen enerzijds een universeel principe en anderzijds een specifieke waarneming waarin dat principe aanwezig is. Het universele principe valt dan samen met de specifieke waarneming. Deze patroonherkenning kan zich zowel bewust als onbewust voort doen. Het perceptieve denken is een voorwaardelijke stap om te komen tot het vermogen om op een bewuste manier patronen waar te nemen die niet direct zintuiglijk waarneembaar zijn.²⁶

Zo wordt het mogelijke om via het perceptieve denken het hogere niveau en de dynamiek van het fenomeen waar te nemen. Dit niveau is verbonden met de wereld van de begrippen en ideeën. Steiner geeft geen natuurwetenschappelijk bewijs voor het bestaan van de begrippen- en ideeënwereld, maar stelt dat het bestaan ervan alleen door persoonlijke ervaring kan worden vastgesteld.²⁷ Ziegler beschrijft een gedachte-experiment dat ons een denkervaring kan bieden welke ons kan helpen de universele begrippenwereld beter te leren kennen.²⁸ Het experiment bestaat eruit dat we in gedachten een cirkel (of ander geometrisch figuur) kunnen laten over gaan van klein naar groot en weer terug. Aan de hand van dit experiment stelt Baars dat wij enerzijds actief moeten zijn om de cirkels van verschillende grootte in elkaar over te laten gaan en anderzijds dat er op de achtergrond een principe of wetmatigheid werkzaam is, dat richting geeft aan de samenhang van de onderdelen van de cirkel en richting geeft aan het proces waarin de cirkels van grootte veranderen in mijn gedachte. Elke voorstelling van een cirkel is hierbij één verschijningsvorm van de universele cirkel. Het universele begrip cirkel geeft de specifieke samenhang tussen de specifieke onderdelen.²⁹

De fenomenologie van Goethe is naar mijn mening een zeer geschikte methode voor onderzoek naar grensvraagstukken. Fysieke grenzen zijn letterlijke uitingen van niet-fysieke processen in de fysiek-zintuiglijke wereld. Ook niet-fysieke grenzen zijn uitingen van processen die voort komen uit een hoger niveau. De niet te reduceren eigenschappen van dit hogere niveau geven richting aan de vorming en de verschijning van grenzen. Door het observeren van grenzen kun je iets te

²³ Seamon en Zajonc 1998, Baars 2005

²⁴ Baars 2005

²⁵ Ibid

²⁶ Ibid

²⁷ Steiner 1984, 1998

²⁸ In Baars 2005

²⁹ Baars 2005

weten komen over dit hogere niveau en omgekeerd is te zien hoe het hogere niveau zichtbaar wordt in de fysieke ruimte. Dit is iets waar het sociaal-geografisch onderzoek naar grenzen zich al mee bezighoudt. Ik ben van mening dat een verdere ontwikkeling van deze methode binnen het grensonderzoek een toevoeging van kennis en inzichten zal brengen.

Grenzen zijn in constante beweging en verandering. Door een fenomenologische beschouwing van grenzen en identiteiten wordt er een ontwikkeling zichtbaar. De manier waarop grens verschijnt is niet slechts anders en weer een nieuwe willekeurige interpretatie of representatie, maar de grens zoals hij verschijnt kunnen we dan plaatsen in zijn eigen metamorfose. Er is dan een richtinggevend principe werkzaam in het proces. Wanneer we ons dan ook gevoelsmatig hiermee verbinden, kunnen we toegang krijgen tot het wezen van de grens. Wat is het oerfenomeen van grenzen? Welke universele principes zijn er in werkzaam? Hierin valt naar mijn mening wel degelijk een werkelijkheid te vinden die niet zomaar subjectief is. Het dubbelzinnige karakter en de werking naar twee kanten, de scheiding en verbinding in één, is mijns inziens een goede stap op weg naar dit oerfenomeen. Dit principe is zichtbaar in alle verschijningsvormen van grenzen, het is het universele dat zichtbaar wordt in het specifieke.

Ook voor de wisselwerking tussen de verschillende schaalniveaus zou de fenomenologie een zeer geschikte methode zijn. Ook hier ziet men hoe dezelfde processen op verschillende manieren zichtbaar worden in de ruimte. Het is het universele dat uiting krijgt in het individuele.

Binnen de postmoderne Geografie zijn er verschillende meer recente fenomenologische methoden aanwezig.³⁰ Binnen de fenomenologie wordt er een onderscheid gemaakt tussen de transcendente fenomenologie van Husserl en de existentiële fenomenologie van onder andere Heidegger en Merleau-Ponty. Het verschil tussen de fenomenologie van Goethe en Husserl is de manier van waarnemen en open staan voor dat wat men waarneemt. Husserl begint met de waarneming en gaat dan over op epoché, reflectie vanuit het intellect, waardoor men toegang krijgt tot transcendente structuren achter de waarneming. Goethe daarentegen blijft bij de waarneming en de ervaring. Existentiële fenomenologie heeft wel veel methodologische gelijkenis met de fenomenologie van Goethe. Ook deze gaat uit van werkelijke menselijke ervaring en hecht een grote waarde aan de uniekheid van het individu. Bij Goethe vormt de beschrijving van de ervaring de basis voor interpretatie en generalisatie. Een belangrijk verschil met de existentiële fenomenologie is dat Goethe in zijn conclusies uitgaat van eenheid en harmonie tussen alle fenomenen in de natuur, inclusief de mens.³¹ De discussie is veel groter dan dat ik in deze scriptie kan opnemen. Het vraagt daarom om nog meer onderzoek om erachter te komen hoe de verschillende vormen van fenomenologie zich tot elkaar verhouden en waar de aanvullende waarde van de fenomenologie

¹⁷ Pickles 1985

¹⁸ Seamon en Zajonc 1998

van Goethe en de antroposofie zit. Verder onderzoek is nodig voor een eventuele aansluiting tussen verschillende fenomenologische methoden.

Hoofdstuk VI Tijdperk bewustzijnsziel

Inleiding

In de vorige drie hoofdstukken heb ik aan de hand van een indeling naar ontologie, epistemologie en methodologie een aantal belangrijke antroposofische gezichtpunten beschreven die betrekking hebben op het sociale vraagstuk en de relatie tussen het Ik en de Ander.

In hoofdstuk drie heb ik het sociale oerfenomeen besproken. Het sociale oerfenomeen is de afwisseling van sympathie- en antipathiekrachten in de ontmoeting en het gesprek tussen mensen. Deze afwisseling is een strijd tussen het opgaan en verplaatsen in de ander enerzijds en het terugkomen bij jezelf en het ervaren van jezelf als individu anderzijds. De kunst van het sociale oerfenomeen is het zelf-managen van deze krachten. Op die manier kunnen we een evenwichtigere relatie met de ander ontwikkelen. Voor het managen van deze krachten hebben we de sturende kracht van ons Ik nodig.

In hoofdstuk vier heb ik vanuit de kentheorie en het inzicht in vrijheid het morele handelen besproken. We zijn in staat tot ontwikkeling van onze kenvermogens. Deze ontwikkeling stelt ons in staat om op een hoog en geestelijke niveau ethisch te handelen. De ethiek die we op deze manier ontwikkelen is gericht op het wezen van de ander. Door onze kenvermogens te ontwikkelen zijn we in staat door middel van intuïtie het wezen van de ander te leren kennen en beter te begrijpen. Als we vanuit deze intuïtie in onze handelen recht doen aan het wezen van de ander, voelt de ander zich gekend. Om onze kenvermogens te ontwikkelen moeten innerlijk actief worden. Het betekent een ontwikkeling van het Ik.

In hoofdstuk vijf beschrijf ik hoe de omvorming van de zielevermogens het mogelijk maken om werkelijk open te staan voor de ander en het wezen van iemand te leren kennen. Ook hiervoor moeten we innerlijk actief worden en hebben we de sturende kracht van ons Ik nodig. Binnen de antroposofie is het voor de omgang tussen het Ik en de Ander dus van essentieel belang dat we ons eigen Ik ontwikkelen. Het gaat om het ontwikkelen van een juiste innerlijke houding ten opzichte van onze omgeving en het inzetten van onze geestelijke vermogens voor het handelend optreden in de wereld. Door onze innerlijke houding op een goed manier te ontwikkelen kunnen we op de juiste manier terugwerken op onze omgeving. Het ontwikkelen van het Ik is het ontwikkelen van de individuele geest, waardoor we in staat zijn het geestelijke, het idee, het ideaal te verwerkelijken in de wereld.

In deze drie hoofdstukken wordt iedere keer geleid naar de ontwikkeling van het Ik. Binnen het sociale oerfenomeen vormt het Ik de bemiddelaar, binnen de kentheorie moeten we ons Ik ontwikkelen om tot ontwikkeling van onze kenvermogens te komen en ook binnen de fenomenologie hebben we de sturende kracht van ons ik nodig om onze zielevermogens te kunnen ontwikkelen. Het Ik als sturende kracht in de ziel is daarom een van de belangrijkste elementen binnen de antroposofische geesteswetenschap. Omdat de werking van ons Ik medebepalend is voor ons denken en handelen zien we deze werking in de maatschappij

weerspiegeld. De ontwikkeling van het Ik heeft daarom een belangrijke relatie met ontwikkelingen in de maatschappij. In dit hoofdstuk ga ik in op de rol van het Ik in relatie tot de huidige maatschappelijke ontwikkelingen. Het vormt daarmee een synthese tussen de drie voorafgaande hoofdstukken.

Het Ik en de maatschappelijke ontwikkeling

De huidige maatschappelijke ontwikkelingen kenmerken zich wereldwijd door een toename van het ik-bewustzijn en een sterke individualisering.¹ Steeds meer mensen maken zich los van oude religieuze en sociale banden. Gezamenlijke opvattingen en waardepatronen zijn aan het verdwijnen. Er is een afname van de invloed van kerken en tradities. Het onderhouden van familiebanden is niet meer vanzelfsprekend. Niet de gemeenschap maar het individu is centraal komen te staan. We willen ons 'eigen' leven leiden. We willen dingen zelf begrijpen en ervaren en niet meer klakkeloos aannemen wat anderen, deskundigen en/of (religieuze) autoriteiten beweren. We willen onze eigen keuzes maken en we willen zelf beslissen wat goed voor ons is en wat niet. Er is in deze tijd een nieuw streven naar inzicht en verdieping. Ieder zoekt voor zichzelf naar waarheid en moraliteit. Tegelijkertijd kost het ons steeds meer moeite om stabiele relaties aan te gaan en om echte vriendschappen te onderhouden. We ervaren elkaar vaak als vreemden en regelmatig ervaren mensen een leegte in zichzelf. We weten soms geen raad met ons eigen individu en veel mensen kennen dan ook periodes van innerlijke crisis en psychische problemen.²

In de omgang met elkaar is er een toename van competitie, strijd en geweld. Het afbakenen van de ruimte en ruimtelijke conflicten hebben hier alles mee te maken. In die afbakening creëren we constant ruimte voor onszelf of onze eigen groep. De ander wordt uitgesloten en staat aan de ander kant van de grens, waarmee hij nog eens extra als vreemdeling of Ander bestempeld wordt. Het inlevingsvermogen om te begrijpen wat dit betekent voor de ander of om te begrijpen wie die ander werkelijk is blijft achterwege. Het egoïsme viert hoogtij en tegelijk voelen veel mensen zich diep van binnen erg eenzaam en is er een verlangen om begrepen te worden.³

Het lijkt erop alsof we een stukje sturing van buiten af zijn kwijt geraakt, het stukje dat we dingen deden en vonden omdat we dat altijd zo deden en omdat iedereen dat vond. Die sturing werd ons gegeven door onder andere sterke familiebanden en de vanzelfsprekendheid van religie. Die fungeerde als het ware als kompas. We waren ingebed in een collectief religieus en sociaal bewustzijn. Nu accepteren we de sturing niet meer en willen we zelfstadig zijn, maar dat kost ons moeite. Je zou kunnen zeggen dat de mens vroeger werd begeleid in zijn ontwikkeling en dat die begeleiding is weggefallen.⁴ We zijn ons kompas kwijt en nu moeten we zelf onze richting bepalen.

¹ Lievegoed 1976, Van den Brink 1994

² Van den Brink 1994

³ Ibid

⁴ Ibid

Steiner stelt dat de begeleiding voort kwam uit de geestelijke wereld. In vroegere perioden in de evolutie van de mensheid werd de mens in zijn ontwikkeling geleid vanuit de geestelijke wereld. Zo bestonden gemeenschappen, waarin vanuit een vanzelfsprekende manier met elkaar werd omgegaan. Ook het bestaan van een geestelijke wereld was vanzelfsprekend. De toegang tot die wereld verliep daarbij via priesters, farao's en andere geestelijk leiders. Vanaf ongeveer het jaar 1500 hebben de geestelijke wezens zich geleidelijk teruggetrokken. Door de toenemende afstand tot de geestelijke wereld kon men de geestelijke scheppende krachten steeds minder ervaren. Men richtte zich meer op alleen de fysiek waarneembare wereld. In de periode vanaf 1500 heeft zich dan ook de natuurwetenschap ontwikkeld, die voornamelijk tot kennis komt met behulp van de fysieke zintuigen. Mensen wilde de werking en de wetten van de natuur zelf begrijpen in plaats van de kennis van ingewijden en geestelijk leiders over te nemen. Onderzoek vond plaats vanuit een materialistische beschouwing van de natuur. Als wetenschapper was de mens niet meer betrokken bij de natuur wanneer hij deze waarneemt. De mens werd toeschouwer van de natuur, in plaats van deelnemer in het proces. Het denken richtte zich op een onbewogen standpunt en raakte los van de processen in de natuur en de kosmos. Hierdoor werd de mens afgesneden van geestelijke inzichten en krachten.⁵

De mens op aarde kan steeds moeilijker zijn geestelijke oorsprong ervaren en is geleidelijk vervreemd van zijn verbinding met de geest. De mens is nu verantwoordelijk voor zijn eigen ontwikkeling. De huidige tijd kenmerkt zich door een ontwikkeling van het Ik-bewustzijn. De antisociale krachten, zoals die in het sociale oerfenomeen werkzaam zijn, worden in deze tijd steeds sterker. Door de toenemende tendens naar ons eigen individu komen we als individuen tegenover elkaar te staan. Wij raken opgesloten in onszelf en het kost ons grote moeite om elkaar te begrijpen. De kracht van de sympathie neemt langzaam af. Dit leidt tot een groot gevoel van eenzaamheid en een toename van onbegrip en strijd.⁶

Voor een goede ontwikkeling is een omvormingsproces nodig hiervoor moet de mens zijn eigen Ik aan spreken. Het Ik moet zich ontwikkelen als sturende kracht in de ziel. Steiner stelt dat het gaat om de ontwikkeling van de kwaliteiten van de bewustzijnsziel.⁷

Gelaagdheid van de ziel

De bewustzijnsziel is een deel van de ziel met een specifieke kwaliteit. Omdat de ziel zich zowel naar de fysieke wereld als naar de geestelijke wereld opent, zijn er lagen in de ziel die zich meer naar de ene of de ander kant oriënteren. De ziel bestaat zo uit drie gelaagdheden, de gewaarwordingsziel, de verstands-gemoedsziel en de bewustzijnsziel.

Met de gewaarwordingsziel nemen we de fysieke-zintuiglijke wereld waar. In de gewaarwordingsziel leven onze diepe behoeften en emoties en wilsimpulsen. Zij vormen de subjectieve bodem waarop dat wat we waarnemen binnenkomt. Met behulp van de gewaarwordingsziel zetten we onze eigen 'kleur' tegenover de wereld. We verbinden de wereld met onszelf. De zintuiglijke gewaarwording of waarneming is een openbaring van

⁵ Naar Lievegoed 1976

⁶ Naar Lievegoed 1976 en Van den Brink 1994

⁷ Lievegoed 1976

de fysieke wereld in het Ik.⁸

Met behulp van het denken staat de gewaarwordingsziel in verbinding met de geestelijke wereld. Daardoor ontwikkelt het Ik uit de gewaarwordingsziel de verstandsziel-gemoedsziel. De verstands-gemoedsziel is het gedeelte van de ziel dat zich van het denken bedient. De verstands-gemoedsziel schakelt tussen het denken enerzijds en onze primaire gevoelens, gemoedstoestanden en ervaringen anderzijds. Met het verstandelijke denken kunnen wij onze ervaringen benoemen en ordenen. We kunnen hoofd- en bijzaken van elkaar scheiden. Hier blijft bewaard wat we ons verstandelijk en gevoelsmatig hebben eigen gemaakt.⁹

De derde laag van de ziel is de bewustzijnsziel. Met behulp van de bewustzijnsziel halen we intuïties uit de ideeënwereld en openbaart zich geestelijke wereld in het Ik. De bewustzijnsziel stelt ons in staat om de waarheid of essentie van dingen bewust te worden. De bewustzijnsziel verbindt het universele geestelijke met het individuele zieleleven. Hier leeft wat we als waarheid bewust geworden zijn. De bewustzijnsziel heeft als kwaliteit twee kanten. Enerzijds verwerft de mens het vermogen om steeds gedetailleerde waar te nemen en tot steeds gedetailleerdere kennis te komen. Het vermogen om zeer gedetailleerd waar te nemen leidt tot een grote diversiteit aan visies en individuele voorstellingen. Anderzijds kunnen we met behulp van de bewustzijnsziel deze kennis en waarnemingen plaatsen in een grotere samenhang. Deze inzichten hebben een universeel karakter. De blijvende waarheid heeft zich dan ontdaan van alle gevoelens van sympathie en antipathie. De inzichten op dit niveau zijn niet meer aan het subject gebonden, maar bovenpersoonlijk.¹⁰

De gelaagdheden van de ziel zijn niet scherp van elkaar gescheiden. Ze doordringen elkaar zoals de ziel ook het lichaam en de geest doordringt. De ziel doordringt het lichaam met de gewaarwordingsziel en de geest met de bewustzijnsziel. De ziel is de stam die in het fysieke wortelt en naar het geestelijke bloeit. Binnen die samenhang, in het leven van de mens, zijn nieuwe scheppende krachten aanwezig. Door die scheppende krachten kan de ziel in haar eigen leven de geest tot uitdrukking brengen en kan de mens het geestelijke wat hij in zich draagt realiseren in de fysieke wereld.¹¹

De vermogens van de bewustzijnsziel zijn niet als vanzelfsprekend aanwezig in de mens. De zielekwaliteit van de bewustzijnsziel moet door de mensen zelf ontwikkeld worden, zonder hulp van de geestelijke wereld. Niet de geestelijke wereld maar de geest in onze ziel als begeleider van onze zielevermogens. Het Ik als sturende kracht in de ziel is onze begeleider in de ontwikkeling van de bewustzijnsziel. Het doel van de ontwikkeling van het Ik is dat we het oriëntatiepunt in ons leven in onszelf gaan vinden, en niet meer buiten ons, geleid door de geestelijke wereld. De steun en houvast die buiten ons zijn weggevallen moeten we nu in onszelf vinden. Door de ontwikkeling van de bewustzijnszielekwaliteit kunnen we opnieuw, en nu vanuit een individuele zelfstandigheid, een verbinding maken met de geest. Door de verbinding met de geest kunnen we onze schat aan gedetailleerde kennis en waarnemingen plaatsen in een

⁸ Van den Brink 1994, Steiner 1994

⁹ Ibid

¹⁰ Ibid

¹¹ Steiner 1994

grotere samenhang.¹²

In de ontwikkelingsweg van de mens, de individuele weg naar de geest, gaat het om het wekken van de innerlijke mens, het wekken van de geest in de eigen ziel. De verbinding met de geest kan echter niet losgezien worden van de verbondenheid met andere mensen. Dit komt omdat het wekken van de geest via twee wegen plaats vindt. De ene weg is de individuele weg naar binnen, de andere weg is de sociale weg naar buiten.¹³

Voor de individuele weg gaat het om reflectie op ons eigen innerlijk en het scholen van de vermogens van de ziel waardoor we deze tot een instrument ontwikkelen waardoorheen de geest werkzaam kan worden. De sociale weg richt zich op het wekken van de geest door de ontmoeting met een ander mens. Veel van wat er in onze ziel leeft zijn we ons niet bewust. De aandacht en interesse van de ander helpt ons om de onbekende delen van onze ziel zichtbaar te maken. Het openstellen van onze eigen ziel voor de ander is hierbij de sleutel. Voor de ontwikkeling van de bewustzijnsziel zijn we rechtstreeks aangesproken tot de ontmoeting met de ander. Het Ik heeft de ander nodig voor de ontwikkeling van zijn eigen zielevermogens, om die dienend te maken voor de ontwikkeling van de mensheid als geheel. Door de ontmoeting met de ander zijn we in staat om individueel de verbinding met de geest te maken.¹⁴

¹² Lievegoed 1976, 1983, Van den Brink 1994

¹³ Van den Brink 1994

¹⁴ Ibid

Hoofdstuk VII Holisme en postmoderne Geografie

Inleiding

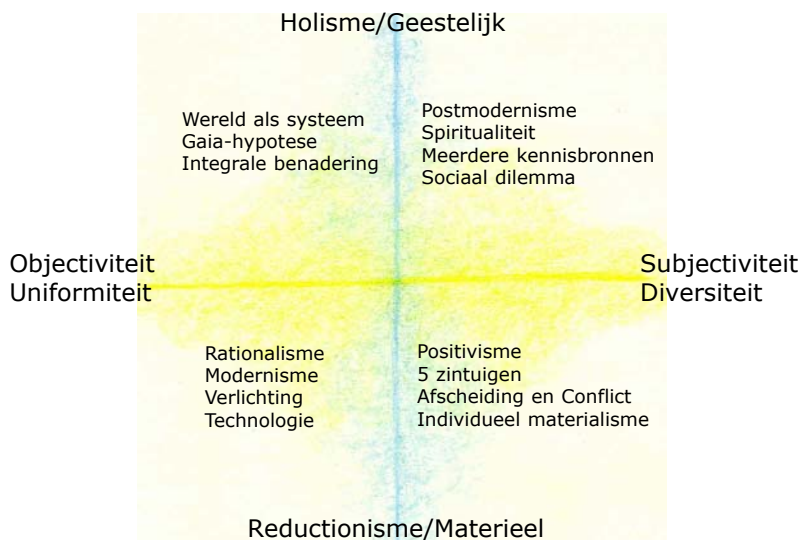
In de vorige hoofdstukken heb ik de basis van de antroposofische geesteswetenschap beschreven en laten zien op welke manier antroposofische inzichten een aanvulling kunnen zijn voor het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen. Ik heb laten zien hoe deze inzichten in relatie staan met de huidige maatschappelijke ontwikkelingen. Deze ontwikkelingen zijn ook direct aan de orde binnen het postmodern-geografische onderzoek naar grenzen. De antroposofie en de postmoderne geografie kijken als het ware met een andere bril naar dezelfde maatschappelijke ontwikkelingen. Het postmodernisme legt daarbij de nadruk op de diversiteit en de antroposofie probeert daarnaast de ontwikkelingen ook te plaatsen een grotere samenhang. Ik ben van mening dat het inzicht in de samenhang een waardevolle aanvulling kan zijn voor de postmoderne geografie.

Ondanks dat antroposofie en het postmodernisme twee zeer verschillende wetenschapsvisies hanteren en gebaseerd zijn op een zeer verschillend mens- en wereldbeeld, denk ik dat er ook belangrijke overeenkomsten tussen het postmodernisme en de antroposofie zijn. Misschien zijn die op het eerste gezicht niet duidelijk zichtbaar, maar bij nadere beschouwing zie ik zeker aanknopingspunten om de visies met elkaar te verbinden. In dit hoofdstuk geef ik mijn gedachten weer over de mogelijkheden om de antroposofische inzichten te integreren binnen de postmoderne geografie.

Voor de integratie van de antroposofische inzichten binnen de postmoderne geografie is het van belang te kijken naar hoe de wetenschapsvisies van de antroposofie en de postmoderne geografie zich tot elkaar verhouden. Hierbij wil ik aansluiten bij het debat tussen reductionisme en holisme. De relevante vraag naar mijn mening is, welke positie nemen de postmoderne geografische inzichten over het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen in met betrekking tot het verschil tussen holisme en reductionisme? Met ander woorden: zijn de postmoderne inzichten hoofdzakelijk reductionistisch of wellicht holistisch van aard? Over de relatie tussen holisme en postmodernisme is op dit moment nog vrij weinig geschreven. Mijn enige aanknopingspunt is het boek van Klaas van Egmond waarin hij vier verschillende wereldbeelden beschrijft van waaruit mensen denken en handelen. De wereldbeelden brengt hij in relatie met verschillende wetenschappelijke visies. Deze indeling gebruik ik als mijn uitgangspunt voor mijn beschouwing.

Aan het eind van dit hoofdstuk kom ik terug op de kwaliteit van de bewustzijnsziel en maak ik een verbinding tussen de ontwikkeling van bewustzijnsziel en het postmodernisme. De betekenis van het Ik plaats ik daarmee in de samenhang tussen antroposofie en postmoderne geografie.

Aan de hand van maatschappelijke onderzoek heeft Van Egmond¹ vier complementaire wereldbeelden in kaart gebracht. Deze wereldbeelden zijn verbonden met wetenschappelijke visies. De visies bevinden zich enerzijds op de as tussen reductionisme en holisme en anderzijds op de as tussen objectiviteit en subjectiviteit. Zo ontstaan vier kwadranten.



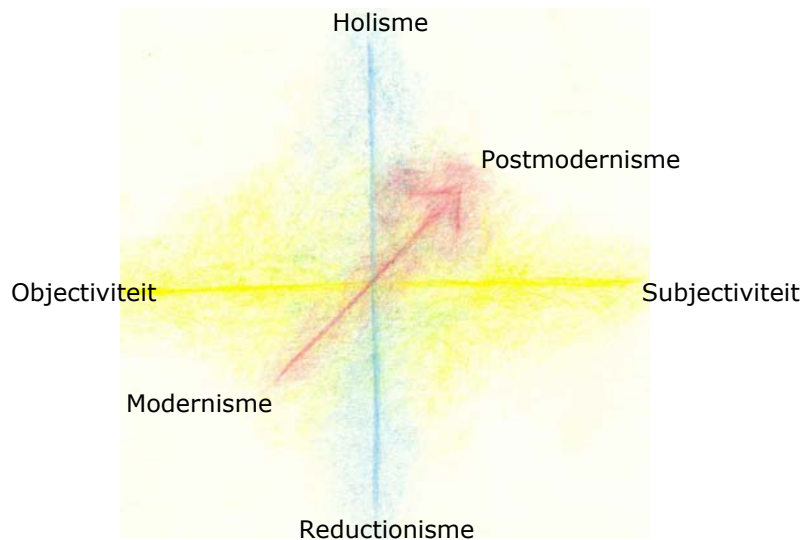
figuur 1

De essentie van het schema is dat wil men tot een juist begrip van de werkelijkheid komen men de kwaliteiten uit alle vier de kwadranten in de oordeelsvorming mee moet nemen. Men dient als het ware vanuit het midden heen en weer te weven door de verschillende visies heen.

Van Egmond plaatst het postmodernisme in het kwadrant dat gevormd wordt door enerzijds subjectiviteit en anderzijds het holisme. De reden hiervoor is dat het postmodernisme een radicale reactie is op het modernisme, waarbinnen er op reductionistische wijze naar objectiviteit wordt gestreefd.²

¹ Van Egmond 2004, 2006

² Van Egmond 2006



figuur 2

Het is mijns inziens echter de vraag of het postmodernisme holistisch van aard kan zijn. Het postmodernisme en in het bijzonder het deconstructivisme laat het hogere niveau bestaan, maar stelt tegelijk dat het is opgebouwd door het menselijke denken en handelen. Daarmee ontkent het deconstructivisme de ware werkelijkheid en het zelfstandige bestaan van het hogere niveau, welke essentieel is voor het holisme.

Het reductionisme komt voor een groot deel overeen met het modernisme wat betreft hun wetenschappelijke visie. Het zijn beide visies die geworteld zijn in het Verlichtingsdenken en een uitgesproken materialistisch standpunt hebben.³ Zowel het postmodernisme als het holisme en de fenomenologie van Goethe hebben beide kritiek op deze manier van wetenschap bedrijven. In die zin komen zij overeen met elkaar.

Het verschil tussen de fenomenologie van Goethe en het postmodernisme lijkt te zitten in de aard van de reactie. Het postmodernisme ontkent als reactie op het modernisme de objectiviteit van onderzoeksresultaten en benadrukt de subjectiviteit. De fenomenologie schuift het objectief, via de vijf zintuigen kenbare niet aan de kant, maar stelt dat er daarnaast nog een hoger niveau is. Dit niveau is juist alleen kenbaar door de inzet van de menselijke ontvankelijkheid, iets dat binnen het postmodernisme als subjectief wordt gezien en daarom niet bruikbaar is om tot een universele werkelijkheid te komen. Met behulp van de fenomenologie van Goethe wordt het mogelijk om via een subjectieve activiteit tot een objectief resultaat te komen.

³ Van Egmond 2004, 2006

Ondanks de verschillende aard van de reacties zijn er een aantal gedachtegangen binnen het postmodernisme en de antroposofie en fenomenologie die (gedeeltelijk) overeenkomen. Deze zouden als aanknopingspunten kunnen dienen voor de integratie van de antroposofische inzichten binnen de postmoderne geografie in het algemeen en het thema in het bijzonder.

Een van die aanknopingspunten zijn de sociaal binaire tegenstellingen en de kritiek van Derrida op het bestaan en het functioneren ervan. Zowel de fenomenologie als Derrida spreken over tegenstellingen die betekenis geven aan fenomenen en situaties. Het belangrijkste verschil tussen de fenomenologie en deconstructie heeft te maken met het karakter en de functie van de tegenstellingen. Derrida spreekt over normatieve tegenstellingen waarbij de betekenis van de ene kant de betekenis van de andere kant uitsluit. De oplossing voor dit probleem ziet hij in het denken buiten de binaire structuur.⁴ Binnen de fenomenologie zijn de tegenstellingen geen losse categorieën, maar zijn het polen van uitersten die zich bevinden op een spectrum. Daardoor is het nooit óf het een óf het ander, maar altijd meer dit en minder dat. Het gaat om een positie op het spectrum er tussenin en nooit om het absolute uiterste.

Dit uitgangspunt maakt dat binnen de fenomenologie het onderscheid of de tegenstelling tussen de polen functioneel is om tot inzicht te komen. Door een dynamische beweging langs de polen komt men tot een betekenisvolle karakteristiek van het fenomeen die niet slechts subjectief is, maar in bepaalde mate objectieve waarde heeft. De betekenis heeft een inherente en geestelijke werkelijkheid en is te vinden via de kracht van het midden. Er liggen archetypen en oerfenomenen in besloten. Derrida ontkent die werkelijkheid en schrijft de betekenis toe aan de menselijke constructie. Als antwoord op dit probleem vervaagt hij de grenzen en heft op die manier het onderscheid tussen de polen op. Daarmee is het onderscheid of de tegenstelling methodisch niet bruikbaar om tot wetenschappelijk inzicht te komen. Fenomenologie daarentegen gebruikt het onderscheid in zijn methode om het vervolgens, nadat het het heeft gebruikt, de tegenstelling er tussen te ontstijgen en daarin een betekenis te vinden. Een belangrijke overeenkomst tussen deconstructie en de fenomenologie van Goethe is de wederzijdse afhankelijkheid en wederkerigheid tussen de polen. De polen bestaan als twee zijden van dezelfde medaille. Ze zijn complementair aan elkaar.

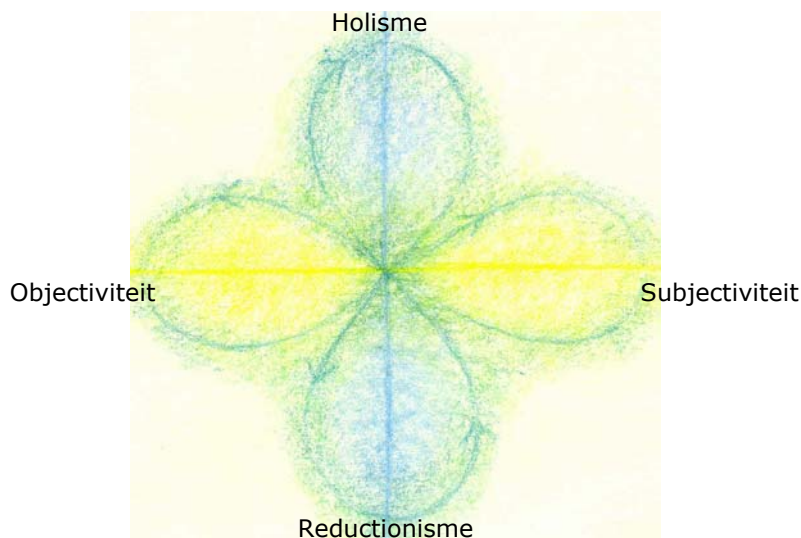
Een tweede aanknopingspunt vormt de manier waarop het zelf van het jonge kind zich ontwikkelt aan de hand van introjection en projection. Introjection en projection zijn mijns inziens te vergelijken met respectievelijk de krachten van sympathie en antipathie. Via introjection laat het kind de wereld volledig bij zich binnen komen en gaat op in de wereld. Het wordt als het ware één met dat wat het waarneemt. Deze impuls komt (bijna) naadloos overeen met de kracht van sympathie of de sociale impuls zoals Steiner die beschrijft. Via projection stelt het kind zichzelf tegenover dat wat het waarneemt. Het is zich bewust van zichzelf.

⁴ Stocker 2006

Daardoor ervaart het kind afstand tussen zichzelf en het object dat het waarneemt. Dit komt overeen met de antipathiekracht of de individuele impuls. De overeenkomst wordt nog duidelijker als we ons realiseren dat de woorden sympathie en antipathie zo goed mogelijk gekozen zijn, maar nog steeds slechts woorden zijn om bepaalde krachten te omschrijven. Het gaat om de aard van de krachten en die komen mijns inziens overeen.

Er zijn dus elementen binnen de visie die elkaar heel dicht raken, maar is het ook mogelijk de visie filosofisch met elkaar in verband te brengen? Hiervoor ga ik weer terug naar het schema van Van Egmond.

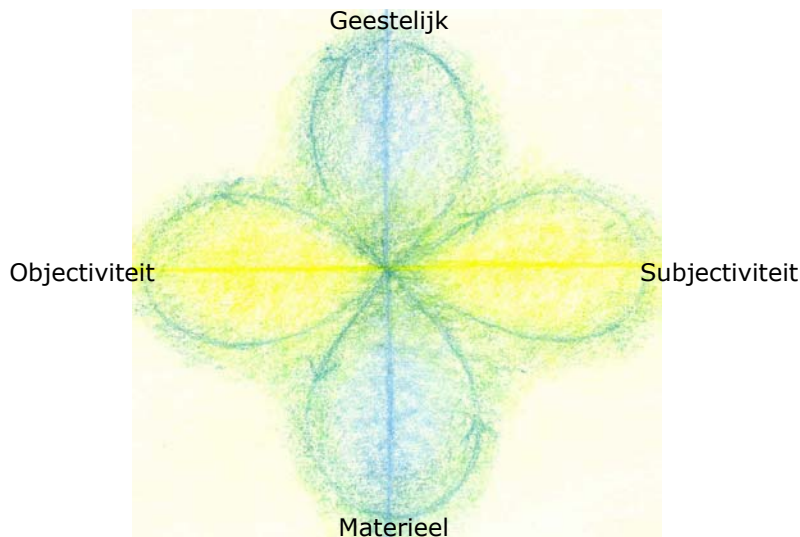
Op dezelfde manier als het postmodernisme zou het mogelijk moeten zijn om de fenomenologie van Goethe in het schema van Van Egmond te plaatsen. Zoals in het hoofdstuk over de fenomenologie staat beschreven verbindt deze methode het universele met het individuele. De methode weeft heen en weer tussen exacte zintuiglijke waarnemingen en het ervaren van een innerlijk gebaar. De fenomenologie heeft in relatie tot het schema het karakter van het weven door de verschillende visies heen. Het is daardoor niet ondergeschikt aan de tegenstellingen in het schema, maar verbindt ze in eenheid.



figuur 3

De vraag is wat is werkelijk holistisch? Is het zoals het voorkomt in het schema van Van Egmond, dat het gaat om het begrijpen van het geheel en het zien van de totale samenhang, het holisme als tegenovergesteld aan het reductionisme? Of komt een holistische visie voort uit de combinatie van de analyse van de delen en het inzicht in het geheel. In het eerste geval is de tegenstelling tussen reductionisme en holisme van dezelfde aard als de tegenstelling tussen objectief en subjectief. In een

persoonlijk gesprek met Klaas van Egmond komen hij en ik tot de overeenstemming dat een werkelijk holistisch oordeel dat leidt naar een juist begrip van de werkelijkheid zit in het ontstijgen van de tegenstelling. Naar aanleiding hiervan heeft Van Egmond de tegenstelling reductionisme - holisme uit het schema aangepast en deze begrippen niet meer als tegenstelling in het schema opgenomen.⁵



figuur 4

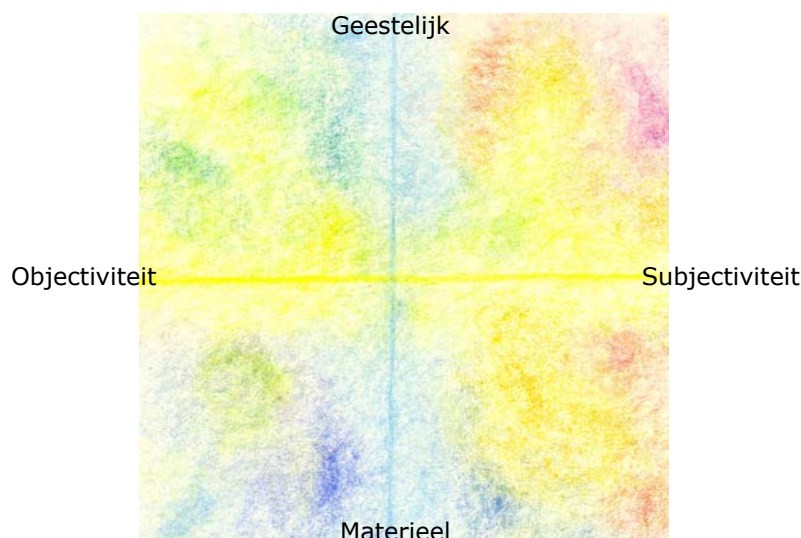
Reductionisme is dan een benadering waarbij slechts vanuit een deel van het schema of één wereldbeeld naar een vraagstelling of probleem gekeken wordt en holisme is dan een dynamisch verbindende benadering die heen en weer weeft tussen de wereldbeelden. De fenomenologie van Goethe heeft diezelfde wevende dynamiek tot een wetenschappelijke methode gemaakt. Daarom is de fenomenologie van Goethe niet in de delen in het schema, maar ontstijgt het de tegenstellingen uit het schema.

Naar mijn idee lijkt het erop dat het postmodernisme het kind met het badwater heeft weggegooid. Van objectiviteit is het 180 graden gedraaid naar subjectiviteit. Daarbij ontkent het niet alleen de verworvenheden van objectieve wetenschap, het blijft daarnaast hangen in de tegenstelling tussen objectief en subjectief. Door de afwijzing van objectiviteit en universaliteit blijft het postmodernisme steken in één wetenschapsvisie. Het probleem van het postmodernisme is daarmee de eenzijdigheid van de diversiteit. In de veelheid van perspectieven lijkt de samenhang tussen de onderdelen verdwenen. Men leeft in voorstellingen als geïndividualiseerde begrippen. Het denken ziet men als individuele voorstellingen en persoonlijke visies en niet als universele geestelijke

⁵ Persoonlijke mededeling

activiteit. Daarmee is het binnen het postmodernisme niet mogelijk om de inhoud van de waarneming en de inhoud van het denken op de juiste wijze met elkaar te verbinden. Het enige wat overblijft is de eigen persoonlijke voorstelling als geïndividualiseerd begrip. Het holisme daarentegen en zeker in de vorm van de fenomenologische methode van Goethe zoekt naar de samenhang tussen fenomenen en streeft naar een verbinding tussen objectief en subjectief.

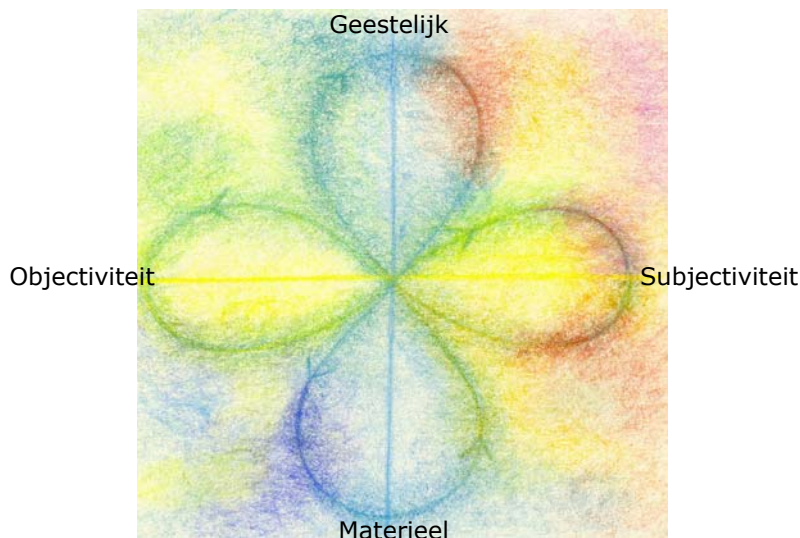
De identiteiten waarover binnen het postmodernisme wordt gesproken worden geconstrueerd door het denken en handelen van mensen. De identiteiten zijn sociale constructen, representaties en opgebouwd door positioneringen en perspectieven. Daarbij zijn ze constant in verandering. Kristeva spreekt over een caleidoscoop van identiteiten. Kijkend in een caleidoscoop zie je het mozaïek steeds veranderen waarbij het verdwijnpunt zich in het midden bevindt. Vanuit een postmoderne visie zouden we kunnen zeggen dat het midden ontstaat door het bewegen van het mozaïek. Het midden is dan slechts een construct. Het enige wat er bestaat zijn de bewegende identiteiten die op hun beurt ook weer sociale constructen zijn, opgebouwd uit het denken en handelen van mensen. De manier waarop je denkt en handelt heeft te maken met het wereldbeeld dat je hanteert. Vanuit deze gedachten zouden we de identiteiten uit de caleidoscoop kunnen plaatsen binnen de vier wereldbeelden in het schema van Van Egmond, als losse stukjes mozaïek.



figuur 5

Het beeld dat op deze manier ontstaat van de naast elkaar en door elkaar bestaande identiteiten valt goed te combineren met de fenomenologie van Goethe. Met behulp van de wevende dynamiek wordt het mogelijk om de identiteiten in hun ontwikkelingsproces met elkaar te verbinden. Terugkijken in de caleidoscoop is te

zien dat ieder beeld voortkomt uit het vorige beeld en richting geeft aan het volgende. Met een caleidoscoop als metafoor kunnen we zien hoe de identiteiten metamorfoserend en met elkaar in verbinding staan. Met een caleidoscoop zien we met onze ogen wat we normaal alleen met behulp van ons denken kunnen waarnemen. De dynamiek die in de identiteiten besloten ligt zou met de fenomenologie waarneembaar moeten worden.



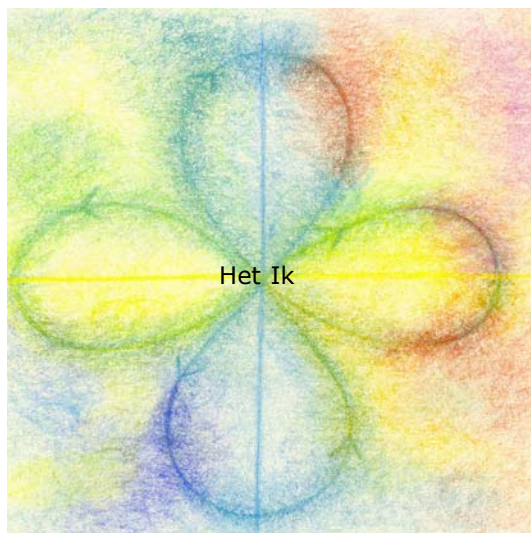
figuur 6

Zoals eerder gezegd spelen gevoelens van sympathie en antipathie een grote rol bij het maken van grenzen en identiteiten en in de omgang tussen het Ik en de Ander. Deze processen zijn daarmee onderdeel van het zieleleven van mensen. Op dezelfde manier lijkt het postmodernisme als wetenschappelijke stroming in zijn geheel het karakter van de zielewereld te hebben. Binnen het postmodernisme heeft iedere zijn eigen werkelijkheid, het legt de nadruk op de eigen binnen wereld van mensen en over die wereld kan een ander niets te weten komen. Dit komt overeen met het karakter van de ziel zoals Steiner dat beschrijft. Het lijkt erop dat het postmodernisme leeft in krachten van sympathie en antipathie. Voor mij is het alsof in het postmodernisme een groot deel van de menselijke zielewereld tot verschijning komt.

Grenzen en identiteiten leven in de ziel van de mens, in ieders binnenwereld die niet direct kenbaar is voor anderen. De identiteiten geven vorm aan het zieleleven van mensen, omdat mensen zich ergens mee identificeren. Ergens tussen die identiteiten moet zich een Ik of een Zelf bevinden, maar door al die bewegende identiteiten is het troebel en moeilijk te vinden, of misschien wel niet aanwezig. En dit is mijns inziens het probleem waar het omgaat. De identiteiten binnen het postmodernisme zijn identiteiten in de ziel waarbij een werkelijke sturing van het Ik als geestelijke kracht ontbreekt. Het midden van de caleidoscoop wordt slecht

geconstrueerd door het bewegende mozaïek. Binnen het postmodernisme is het werkelijke Ik verdwenen achter alle geconstrueerde identiteiten. Het postmodernisme stelt dat het Ik wordt opgebouwd in het sociale systeem. Je zou kunnen zeggen dat het Ik wordt opgebouwd uit ziele-identiteiten die zich bevinden binnen de (afzonderlijke) wereldbeelden.

Steiner stelt dat het Ik oplicht in de ziel. Het Ik zou je kunnen vergelijken met het midden van de caleidoscoop. Het midden neemt een essentiële plaats in in het functioneren van de caleidoscoop als geheel. Ook in het schema kunnen we het Ik plaatsen in het midden. Het bevindt zich dan in het centrum, te midden van de wereldbeelden en de ziele-identiteiten. Dit werkelijk Ik streeft op fenomenologische wijze naar een balans door middel van een ritmische dynamiek tussen de uitersten in het spectrum. Het kan zich actief door de verschillende visies heen bewegen, waardoor het met terughouding van de gevoelens van sympathie en antipathie tot een juist begrip van de werkelijkheid komt. De kracht van het Ik in het midden maakt de verbinding die uitersten en ontstijgt aan de tegenstelling tussen de identiteiten en die tussen subjectief en objectief.



figuur 7

De begrippen die in het postmodernisme als sociaal geconstrueerd worden gezien zijn ook te vergelijken met de dode begrippen uit de kentheorie, losgemaakt uit de levende samenhang in de begrippen- en ideeënwereld. De representaties en de sociale constructen kunnen we vergelijken met een ongesorteerde of omgevallen doos met dia's. De dia's bieden allemaal een ander perspectief, de beelden veranderen, naar believen kun je een dia oppakken. Met elkaar vormen een bewegend mozaïek van beelden en perspectieven, in constante verandering. De volgorde en de samenhang tussen de beelden is echter niet meer zichtbaar, omdat de doos niet meer gesorteerd is.

Als we het sociaal geconstrueerde zien in zijn ontwikkeling of de schijnbaar losse constructen in hun samenhang, komen we tot de waarheid van de levende begrippen. Via de fenomenologische methode kan de onderzoeker beschikken over de samenhang tussen de dia's. Door het heen en weer weven tussen de afzonderlijke waarnemingen kun je met behulp van het perceptieve denken de samenhang op het spoor komen. De onderzoeker heeft dan een doos met gesorteerde dia's en kan ze zien als film. Hij ziet hoe de ene dia overgaat in de volgende. Daardoor heeft hij toegang tot het levende principe in de beelden. De film maakt de onsamenhangende beelden tot beelden in samenhang met elkaar en met het grotere geheel. De sociale constructie is dan het doden van de levende begrippen uit de begrippen en ideeën wereld.

De sociale constructen zijn aanwezig op het niveau van het alledaagse Ik, zoals ik dat beschreven heb binnen de kentheorie. Het is het niveau van het voorstellingsbewustzijn. Door het ontwikkelen van het alledaagse Ik en onze kenvermogens, dat begint met het waarnemen van onze denkactiviteit, zijn we in staat om de dia's te zien als film. We bevinden ons dan uiteindelijk op het niveau van de levende begrippen. Het derde niveau van het Ik is als we vanuit het inzicht in de levende begrippen moreel handelen.

Een belangrijk verschil tussen het postmodernisme en de antroposofie is naar mijn mening de manier waarop een ethisch handelen tot stand komt. Binnen de antroposofie komt de ethiek voort uit de kentheorie en het inzicht in vrijheid. Het inzicht in vrijheid laat zien dat een werkelijk ethische handeling alleen individueel en in vrijheid kan ontstaan. Een ethische handeling berust op een kenproces en het is de individuele intuïtie die als ethisch principe mijn handelen beweegt. Hierdoor heeft de ethiek een directe filosofische onderbouwing zonder inhoudelijk aan te geven wat goed is en wat niet. Je handelt ethisch omdat je recht wilt doen aan het wezen van de Ander. Het ontwikkelen van moraliteit doet een beroep op ons vermogen tot kennen. Ethiek is gebaseerd op een kenact waarbij het wezen van de ander in ons bewustzijn verschijnt. Het is de handeling uit erkenning van het wezen.

Binnen het postmodernisme ligt dit wat anders. Daar komt ethiek voort uit de erkenning dat we onszelf en de ander niet volledig kunnen kennen, dat er grenzen zijn aan het kennen zelf. We kunnen de relatie tussen het Ik en de Ander niet doorzien, maar kunnen alleen beredeneren dat we wederzijds afhankelijk van elkaar zijn, en daarom ontkent het postmodernisme een inherent en zelfstandig bestaan. Over deze ethiek wil ik graag twee dingen zeggen.

Ten eerste is ethiek vanuit wederzijdse afhankelijkheid en de ontkenning van een inherent bestaan is in de diepte nog steeds een egoïstische ethiek, omdat deze voortkomt uit de gedachte dat men zichzelf schaadt, zijn eigen geluk in de weg zit of het eigen belang in gevaar komt als hij anderen benadeelt. Het gaat hier om het eigen welzijn als handelingsmotief, zoals ik dat beschreven heb binnen de kentheorie. Men handelt ethisch omdat men wil voorkomen dat men via de ander zichzelf schaadt.

Ten tweede lijkt de redenering van wederzijdse afhankelijkheid en ondoorzichtigheid naar ethisch handelen een logische stap te missen. Wat precies ethiek is wordt namelijk niet gedefinieerd. Door de ontkenning van een inherent en zelfstandig bestaan wordt het postmodernisme ook wel nihilisme verweten. De postmoderne geografie hanteert naar mijn mening geen ethisch nihilisme, maar wel een ontologisch nihilisme. Dit omdat ze het bestaan van een ware werkelijkheid ontkent, en tegelijk wel waarde hecht aan ethiek. De vraag die voor mij hier overeind blijft is als ethiek niet gebaseerd is op de ontologie, waar komt deze dan wel vandaan? Zoals hierboven al eerder aangegeven wordt daarbij het begrip 'ethiek' in de literatuur niet gedefinieerd en dus aangenomen als bekend. Hoe moeten we de inhoud hiervan kennen? Waar halen we binnen het postmodernisme het idee van ethiek vandaan? Wat mij betreft wijst deze inconsequentie in de richting van de universele ideeënwereld.

Als afsluiting wil ik ingaan op de relatie tussen de bewustzijnsziel en de postmoderne geografie. Eerder heb ik beschreven hoe het erop lijkt dat het postmodernisme als geheel het karakter heeft van de zielewereld. Binnen het postmodernisme heeft iedereen zijn eigen werkelijkheid. Het postmodernisme legt de nadruk op de eigen binnenwereld en over die wereld kan een ander niets te weten komen. Iedereen leeft in zijn eigen voorstelling en zoekt naar zijn eigen waarheid en zijn eigen moraliteit.

Deze eigenschappen van het postmodernisme passen naadloos in het huidige tijdperk van de bewustzijnsziel. De gedetailleerde fysiek-zintuiglijke waarneming als kwaliteit van de bewustzijnsziel leidt tot een veelheid aan perspectieven, belevingen en individuele voorstellingen. Er is een nieuw streven naar inzicht en verdieping. De huidige tijd kenmerkt zich door een versterkt ik-bewustzijn. Daarmee groeit de aandacht voor de persoonlijke visie van het individu, zoals binnen het postmodernisme. Tegelijkertijd door de tendens naar ons eigen individu komen we als individuen tegenover elkaar te staan en raken we opgesloten in onszelf. Het enige dat overblijft is dan onze eigen binnenwereld, onze eigen voorstelling. Door dat we opgesloten raken zijn we ook steeds minder in staat om de ander te begrijpen. Het wordt steeds moeilijker de ander te ontmoeten. Verschillende postmoderne auteurs, zoals Butler en Derrida stellen dan ook dat dat eigenlijk niet mogelijk is. Het is niet mogelijk authentieke kennis over de ander te verwerven. Binnen de visie van het postmodernisme is als het ware iedereen op zichzelf teruggeworpen en ontbreekt samenhang.

De omvorming die we dienen te maken heeft te maken met de andere kant van de kwaliteit van de bewustzijnsziel. Met de bewustzijnsziel zijn we in staat om individueel weer opnieuw de verbinding te maken met de geest en daarmee tot inzicht in de samenhang te komen. We kunnen dan de veelheid van postmoderne perspectieven in hun samenhang plaatsen. Het Ik is onze begeleider in deze ontwikkeling.

De postmoderne ontkenning van het Ik als werkelijkheid en ware wezen van de mens zie ik als een van de interessantste elementen binnen het postmodernisme

en de problematiek die het weerspiegeld, omdat het juist het Ik is dat enerzijds als ik-bewustzijn het postmodernisme vormgeeft en anderzijds als ware wezen en sturende kracht in de ziel in staat is om door de veelheid van perspectieven en de diversiteit van het zieleleven heen weer opnieuw de samenhang te vinden.

Conclusie

In dit onderzoek heb ik gericht op de vraag op welke manier de antroposofie als geesteswetenschap een bijdrage kan leveren aan de postmoderne inzichten binnen de Sociale Geografie op het thema het Ik en de Ander en de grens ertussen. De antroposofie is een geesteswetenschap die tot uitdrukking komt in een wereldbeeld en een visie op de mens. Daarbij kun je de antroposofie een ontwikkelingsvisie noemen. Om antwoord te kunnen geven op mijn onderzoeksvraag heb ik gebruik gemaakt van drie belangrijke elementen uit de antroposofie. Dit zijn het antroposofisch mensbeeld, de kentheorie van Steiner en de fenomenologie van Goethe. Deze drie elementen zijn sterk met elkaar verbonden.

Ik heb de antroposofische inzichten vooral als verdiepend ervaren op de inzichten uit het postmodernisme. Het postmodernisme zet ten opzichte van het modernisme naar mijn mening een belangrijke stap in het respect voor diversiteit en het verschil tussen mensen. De antroposofie streeft daarbij naar inzicht in het wezenlijke van een individu en in de samenhang tussen de verschillen. Dit is wat naar mijn mening verdiepend werkt, omdat het niet alleen respect geeft voor het bestaan van het verschil, maar ook erkenning van de inhoud van het wezen. Je gekend voelen is dat wat verdieping geeft.

In deze samenvattende conclusie zet ik de belangrijkste verschillen tussen de twee visie op een rij en geef ik aan welke aanknopingspunten ik zie op de antroposofische inzichten te integreren binnen de postmoderne geografie.

Het Ik en de Ander als ware wezens

Een belangrijk verschil tussen de postmoderne geografie en de antroposofie is de manier waarop men tegen het Ik en de Ander, grenzen en identiteiten aankijkt. De postmoderne geografie stelt dat grenzen en identiteiten worden geconstrueerd in het sociaal-maatschappelijk systeem. Zij zijn een product van het sociaal handelen van mensen en worden door dit handelen ook steeds gereproduceerd en opnieuw vormgegeven. Ook de vorming van het Ik en de Ander vindt plaats binnen sociale relatie. Het Ik en de Ander zijn daarmee sociale constructen en bestaat alleen omdat zij deel uit maken van een sociale structuur. Centraal in de theorie vorming rond processen van afbakening en de constructie van het Ik en de Ander staat de verbeelding. Aan de hand van beelden in ons hoofd wordt de ander actief tot Ander gemaakt. De gedachte er achter is dat de ander geen ander hoeft te zijn, maar alleen ander is omdat hij tot Ander gemaakt wordt. De Ander wordt geconstrueerd en ontstaat door de verbeelding dat hij Anders is. Ook het Ik heeft geen zelfstandige betekenis. Het is een creatie van onze geest en daarom is er in de diepste aard van ons bestaan geen Ik en dus ook geen ander.

De antroposofische geesteswetenschap ziet het Ik als een van de belangrijkste elementen van het mens-zijn. Het Ik is het individuele geestelijke in de mens. Het Ik is de mens zelf, het is zijn ware wezen en is een geestelijke realiteit. Voor het leven van de mens gaat een geestelijke individualiteit een verbinding aan met een fysiek menselijk lichaam. In deze verbinding bestaat de menselijke ziel als

zelfstandige werkelijkheidslaag. Het Ik is het geestelijke dat oplicht in de ziel. Het is de sturende kracht in de ziel. Het Ik licht op in de ziel en geeft sturing aan de vermogens van de ziel dankzij de verbinding met de geestelijke wereld. Net zoals het Ik mijn ware wezen is, draagt ook de ander een wezen in zichzelf. Vanuit zijn geestelijke wezen kern staat de mens in verbinding met de wereld om zich heen. De mens is in staat zijn geestelijke vermogens te ontwikkelen en deze in te zetten voor zijn handelend optreden in de wereld.

Tegenstellingen of polariteiten

Het grensgevoel en grensbewustzijn tussen het Ik en de Ander is volgens de postmoderne geografie een gevolg van de relatie tussen de twee. De grens wordt opgelegd door het al bestaand sociale systeem. Volgens de antroposofische geesteswetenschap is wordt het bewustzijn van de grens veroorzaakt door het voorstellingsbewustzijn. Het is verbonden met de denkactiviteit.

De tegenstelling tussen het Ik en de Ander is binnen de postmoderne geografie verbonden met het principe van de sociale-binaire tegenstellingen en is als zodanig ook een sociaal construct. De tegenstellingen hebben geen zelfstandige betekenis, maar we kunnen er niet buiten, want ons denken wordt erdoor bepaald.

Ook binnen de antroposofie hebben de tegenstellingen te maken met het denken. De antroposofie spreekt over polariteiten als twee complementaire kwaliteiten. De polariteiten verschijnen door het denken in het menselijk bewustzijn. Het denken stelt de polariteit vast en daarmee wordt de mens zich van deze polariteit bewust. De polariteit bestaat door de natuurlijke organisatiestructuur van de mens. In tegenstelling tot de postmoderne visie is het dus geen sociaal of menselijk construct.

De tegenstellingen waarover het postmodernisme spreekt is nooit een scherpe tegenstelling, maar er bevindt zich altijd een overgangsgebied tussen twee categorieën. De twijfelzone brengt onzekerheid met zich mee. Antroposofisch gezien zou je kunnen zeggen dat die onzekerheid en de bijkomstige problemen ontstaan doordat een werkelijke sturing van het Ik ontbreekt. Wanneer we kijken naar tegenstellingen als polariteiten bevinden we ons altijd ergens tussen het ene uiterste en het andere. Op deze manier bevinden we ons altijd in het overgangsgebied en verdwijnen de categorieën. De uitersten bestaan alleen als ideaaltype.

Het gaat mijns inziens om de innerlijke houding die we aannemen ten opzicht van de polariteit of tegenstelling en de manier waarop we ermee omgaan. De fenomenologie geeft naar mijn mening daar zeer goed handvatten voor. Met behulp van de fenomenologische methode kunnen we via de werking van de polariteit tot inzicht te komen over het onderzoeksobject en daarmee vervolgens te polariteit te ontstijgen.

Sociale oerfenomeen

De ziel als werkelijkheids laag is niet aanwezig binnen het postmodernisme. Vanuit de antroposofische visie speelt de ziel een belangrijke rol in de ontmoeting tussen

het Ik en de Ander. In een ontmoeting gaan we afwisselend op in de ander en komen we weer terug bij onszelf. Het is een afwisseling tussen de sympathie- en antipathiekrachten in onze ziel. Steiner noemt dit het sociale oerfenomeen. Het sociale oerfenomeen staat in directe relatie met de sociaal-ruimtelijke processen van in- en uitsluiting en de sociale constructie van grenzen en identiteit. Het buitensluiten van de ander maakt het mogelijk om onszelf te beleven. De sociale uitdaging of ontwikkeling waar we voor staan is het zelf-managen van onze sociale en antisociale impulsen. Hiervoor hebben we de sturende kwaliteit van ons Ik nodig.

Ethiek

Ook wat betreft de bron van ethiek houden het postmodernisme en de antroposofische geesteswetenschap er een ander visie op na. Binnen het postmodernisme ligt de bron van de ethiek bij de verwevenheid tussen het Ik en de Ander. Het Ik en de Ander zijn wederzijds afhankelijk van elkaar en er bevinden zich stukjes vreemde Ander in onszelf en omgekeerd. Het zijn deze stukjes onbekendheid in onszelf die vragen om een ethische houding naar de Ander. Ethiek komt zo voort uit de wil om je eigen onbekendheid te erkennen. En ook te erkennen dat we de Ander niet volledig kunnen kennen. De ethische vraag is wie ben jij? - zonder een volledig antwoord te verwachten, omdat we weten dat we de ander niet kunnen vangen in welk antwoord dan ook. Binnen het postmodernisme komt daarmee ethiek voort uit de erkenning dat er grenzen zijn aan het kennen.

Steiner stelt dat een morele handeling voortkomt uit een vermogen van het individu om vrij te handelen. Het is de individuele intuïtie die als ethisch principe mijn handelen beweegt. In een vrije ethische handeling bevindt de grond voor mijn handelen zich volledig in mijzelf. Het is de liefde tot dat wat ik doe. Mijn handelen volgt uit de morele oordeelskracht van mijn hart. Ethiek is niet het opvolgen van de norm of het gebod, maar het is de individuele toevoeging van iets bovenpersoonlijks aan de wereld.

De ethiek voor de omgang met elkaar is gericht op het kennen van het wezen van de ander. Ethisch handelen is recht doen aan dit wezen. Hierdoor voelt de ander zich gekend. In tegenstelling tot de postmoderne visie, komt vanuit de antroposofische visie ethiek juist voort uit het vermogen om het wezen van de ander te kennen.

Door het openstellen van onze ziel voor de ander scheppen we ruimte waarin de ander zich kan uitspreken. Wanneer de mens zich werkelijk openstelt en daarmee zieleruimte schept, stoomt de kracht van de liefde daar doorheen. Liefde is het beleven van de ander in de eigen ziel. Op deze wijze is liefde een vermogen om tot kennis te komen van het wezen van de ander. Liefde is daarmee een kennend principe.

Ethiek bestaat niet onafhankelijk van de mens. Morele ideeën horen wezenlijk bij de mens. Zij zijn de voorwaarde van de moraliteit. De mens als individu is de bron van alle ethiek

Fenomenologie

De fenomenologie van Goethe is een onderzoeksmethode die zich richt op het samengaan van enerzijds de waarneming door observatie en anderzijds de waarneming door ervaring of inleving. Goethe stelt dat het wezen van de dingen zich openbaart in de dynamische interactie tussen waarnemer en het waargenomen fenomeen. Het is mogelijk dit wezen te leren kennen door middel van 'exacte intuïtieve waarneming'. Door open observatie en zich in te leven in het fenomeen is de onderzoeker instaat om intuïtief patronen, structuren of een innerlijk gebaar van het fenomeen waar te nemen. Het gaat om het plaatsen van het enkele fenomeen in de voortdurende wederzijdse relatie tussen verschijningen. In het moment van intuïtieve waarneming kan met het universele in het individuele zien en het individuele is dan een levendige afbeelding van het universele. De fenomenologie van Goethe is een methode van opgaan in het fenomeen in combinatie met zelfreflectie. Het gaat om de beweging tussen het zelf en het fenomeen. Het is de heen-en-weerbeweging tussen zelfloosheid en zelfbewustzijn die het hart is van Goethes fenomenologie.

De menselijke ziel vormt een essentieel element binnen de fenomenologische methodiek. Door de vermogens van de ziel te scholen ontwikkelt men een 'exacte intuïtieve waarneming', waarbij de ziel zelf als meetinstrument gaat dienen. De vermogens van de ziel dienen te worden ontdaan van hun subjectieve invloeden en krijgen dan perceptieve kwaliteit. Door steeds opnieuw middels het perceptieve denken de samenhang in ons bewustzijn te laten verschijnen ontstaat er een gevoel dat zich hiermee verbindt. Met het perceptieve denken en voelen kan de wetmatige dynamiek achter de zintuiglijke waarneming worden waargenomen en kunnen we die objectief leren kennen. Door het innerlijke nabootsen kan het oorspronkelijk verbonden scheppende idee inactief in het bewustzijn van de onderzoeker verschijnen. Het inzicht in het wezen valt ons van buiten af toe in een intuïtief moment. Om dit te laten verschijnen moeten we ook onze wil inzetten. Door de omvorming van het willen tot perceptief willen wordt het willen volledig dienstbaar aan het onderzoek van het object. Voor de omvorming van zijn zielevermogens moeten de mens innerlijk actief worden en zijn Ik aanspreken. Bij een ontmoeting tussen mensen is het van belang dat we ons kunnen verplaatsen in de ander. Kristeva verwoordt dit op bijzondere wijze.

*'Living with the other, the foreigner, confronts us with the possibility or not of being an other. It is not simply - humanistically - a matter of our being able to accept the other, but of being in his place, and this means to imagine and make oneself other for oneself.'*¹

Het ons kunnen verplaatsten in de ander is in de fenomenologie methodisch uitgewerkt. Bij een ontmoeting tussen mensen gaat het om het vermogen om zonder eigen belang de samenhang van wat de ander vertelt in ons eigen

¹ Kristava 1991, p.13

bewustzijn te laten verschijnen. Door op deze wijze het verhaal van de ander in de eigen ziel mee te denken kunnen we dit verhaal verbinden met de begrippen en ideeën uit de geestelijke wereld. Daarmee vindt een kenproces plaats. Wanneer we luisteren tot in de ziel van de ander kunnen we horen wat uit het diepst van de ziel tot uiting wil komen. De ander voelt zich dan gekend. Door deze wekkende gesprekken verbinden wij elkaar met de innerlijke geestelijke mens. De fenomenologie is op deze wijze een ontvankelijke methode voor de ontmoeting tussen het Ik en de Ander.

De fenomenologie is naar mijn mening ook een goede methode om inzicht te krijgen in de voortdurende constructie, deconstructie, verandering en herpositionering van de identiteiten binnen het postmodernisme. Met behulp van de fenomenologie zou de samenhang zichtbaar moeten worden.

De identiteiten binnen het postmodernisme zijn mijns inziens ziele-identiteiten waarbij een werkelijke sturing van het Ik als geestelijke kracht ontbreekt. Deze identiteiten zijn verbonden met verschillende visies en wereldbeelden. Door de toevoeging van een werkelijke Ik, kan dit Ik vanuit het midden op fenomenologische wijze door de verschillende visies heen bewegen. De kracht van het Ik in het midden maakt de verbinding tussen de visies, tussen het universele en het individuele, en ontstijgt op deze wijze aan de tegenstelling tussen de identiteiten en die tussen subjectief en objectief. Een citaat van de poststructuralist Marcus Doel komt naar mijn mening hier heel dicht in de buurt.

*"The closest we can come to addressing both sides of the divide between the humanistic-subjective pole of understanding on the one hand and the scientific-objective pole of exactitude on the other hand is from a point in between..."*² Op dit punt in het midden plaats ik het Ik.

Het Ik is een belangrijk element in de huidige maatschappelijke ontwikkelingen. Door de ontwikkeling van de bewustzijnsziele-kwaliteit en ons Ik als sturende kracht in de ziel kunnen we vanuit een individuele zelfstandigheid weer opnieuw een verbinding maken met de geest. We kunnen dan onze schat aan gedetailleerde kennis, waarnemingen, belevingen en perspectieven plaatsen in een grotere samenhang. Een samenhang waarin het wezen van het Ik en het wezen van de Ander ieder gekend worden en een plek hebben.

¹ Doel 1999, p.7

Epiloog

Ik loop door de straten van West-Belfast. Kleurige muurschilderingen sieren de huizen. Het is rumoerig op straat. Mensen doen hun dagelijkse boodschappen en kinderen lopen van school naar huis. Moeders met kinderwagens. Mensen groeten elkaar. Verderop spelen kinderen verstoppertje.

Dwars door het stadsgedeelte zie je de resten van een grens die fysiek niet meer aanwezig is, maar in de herinnering nog wel voelbaar. Vlak ernaast, op een leeggekomen plek staat een nieuwe school. Kinderen hollen naar buiten en spelen hier en daar nog op het schoolplein. De sfeer om me heen is ontspannen; ik voel me veilig en welkom. Het ruikt er naar pas gevallen regen. Het groen van de lente is op haar mooist.

Wanneer de meeste kinderen het schoolplein hebben verlaten, zie ik dat iemand iets achtergelaten heeft op de rand van de zandbak. Ik loop er naar toe. Het is een caleidoscoop. Ik kan niet laten er even in te kijken...

Dankwoord

Met al mijn dank!

Heel hartelijk dank Erik, voor de fijne stageplek en de geweldige begeleiding. Hartelijk dank Klaas van Egmond, voor je bijdrage, de gesprekken en je waardering. Dank je wel Guus, voor iedere keer dat je me het opnieuw wilde uitleggen. Hartelijk dank Rohn Dunselman voor je feedback en betrokkenheid. Hartelijk dank Auke van der Meij en Adriaan Bekman voor tijd en de feedback. Dank je wel Krijn, voor het maken van de lay-out. Hartelijke dank mensen van het Bolk, voor de gezelligheid en inspirerende gesprekken. Dank je wel Jan en Nora voor de logistieke ondersteuning. Dank je wel lieve Nelis, voor je steun en het zijn die je bent. Jij bent mijn Ander.

Literatuur

- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londen 1983
- Baars, E. red., *Goede zorg*, Christofoor, Zeist 2005
- Baars, E., *Casuïstische methoden van effectiviteitsonderzoek*, Stichting Antroposofische Medisch Onderzoek, Driebergen 1998
- Baars, E. en T. Baars, Towards a philosophical underpinning of the holistic concept of integrity of organisms within organic agriculture, in *NJAS wageningen journal of life sciences*, vol. 54 nr. 4, p.463-477, Koninklijke Landbouwkundige Vereniging, Wageningen 2007
- Bijsterbosch, E., Mural in Belfast, in *Geografie*, jaargang 10, november, Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap, Utrecht 2001
- Brink, M., *Verkwikkerder dan licht. De werkzaamheid van Christus in ontmoeting en gesprek*, Vrij Geestesleven, Zeist 1994
- Butler, J., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005
- Castree, N., A. Rogers en D. Sherman, red. *Questioning Geography, fundamental debates*, Blackwell Publishing, Oxford 2005
- Chalmers, A., *Wat heet wetenschap?*, Boom, Amsterdam 1999
- Derrida, J., *Over gastvrijheid*, Boom, Amsterdam 1998
- Doel, M., *Poststructuralist Geographies, the diabolical art of spatial science*, Rowman and Littlefield Publishers, inc., Lanham 1999
- Egmond, N.D., *Kwaliteit en Toekomst, Verkenning van duurzaamheid*, RIVM, Bilthoven 2004
- Egmond, N.D., *Erasmus, Europa en de duurzame wereld*, Erasmuslezing 21 juni 2006
- Ernste, H., *Transgressing Borders with human geography*, inaugurele rede, KU Nijmegen 2002
- Gloy K., *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, Verlag CH Beck, München 1996
- Hadjimichalis, C. en R. Hudson, Geographical Imaginations, postmodern imperialism and the project of European political integration, *Soundings*, nr. 23 2003
- Hartmann N., *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1941
- Houtum, H., e.a. *Bordering space*, Ashgate, Aldershot/Burlington 2005
- Houtum, H. en T. van Naerssen, *Bordering, ordering and othering*, *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, Vol 93, nr.2 p. 125-136, Blackwell publishers, Oxford, Malden 2002
- Houtum, H. en M. van der Velde, *Borders, Regions en People*, Pion Limited, Londen 2000
- Kiene, H., Single-case causality assessment as a basis for clinical judgement.

- Alternative Therapies in health and medicine*, vol.4 , p.41-47 Invision Communications 1998
- Kristeva, J., *Strangers to ourselves*, Culumbia University Press, New York 1991
 - Leezenberg, M. en G. de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor de geesteswetenschappen*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2001
 - Lievegoed, B., *Naar de 21e eeuw. Anthroposofie en de toekomst van de wereld*, Vrij Geestesleven, Zeist 1976
 - Lievegoed, B., *Mens op de drempel. Mogelijkheden en problemen bij de innerlijk ontwikkeling*, Vrij Geestesleven, Zeist 1983
 - Looijen, R.C., *Holism and reductionism in biology and ecology : the mutual dependence of higher and lower level research programmes*, Rijksuniversiteit Groningen 1998
 - Paasi, A., *Territories, Boundaries and consciousness, The changing geographies of the Finnish-Russian Border*, Wiley, Chichester 1996
 - Pater, B. en H. van der Wusten, *Het geografische huis, de opbouw van een wetenschap*, Coutinho, Bussum 1996
 - Peet, R., *Modern Geographical thought*, Blackwell publishing, Oxford 1998
 - Pickles, J., *Phenomenology, science and geography : spatiality for the human sciences*, Cambridge University Press, 1985
 - Salih, S. ed., *The Judith Butler reader*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford 2004
 - Salman, H., *Het beeld van de ander. De sociale impuls als weg naar een nieuwe antroposofie*, Nearchus Leiden/Noordwijk 1992
 - Seamon, D. en A.Zajonc, ed., *Goethes way of science, a phenomenology of nature*, State university of New York Press, New York 1998
 - Sibley, D., *Geographies of exclusion, society and difference in the West*, Routledge, London, New York 1995
 - Stein, W.J., *Dokumentation eines wegweisenden Zusammenwirkens, Gesamtherstellung Kooperarive Dürnau*, Dürnau 1985
 - Steiner, R., *Waarnemen en Denken, Schets van een kennistheorie naar aanleiding van Goethes wereldbeschouwing*, Vrij Geestesleven, Zeist 1984, (GA 2)
 - Steiner, R., *Waarheid en wetenschap*, Vrij Geestesleven, Zeist 1991, oorspr. 1892 (GA 3)
 - Steiner, R., *De filosofie van de vrijheid*, Vrij Geestesleven, Zeist 1998, oorspr. 1893 (GA 4)
 - Steiner, R., *Goethes wereldbeschouwing*, Vrij Geestesleven, Zeist 1983, oorspr. 1897 (GA 6)
 - Steiner, R., *Theosofie*, Vrij Geestesleven, Zeist 1994, oorspr. 1904 (GA 9)
 - Steiner, R., *Wahrspruchworte*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1978, oorspr. ca 1886-1925 (GA 40)
 - Steiner, R. *Die soziale Grundforderung Unserer Zeit*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1979, oorspr. 1918 (GA 186)
 - Steiner, R., *Algemene menskunde als basis voor de pedagogie*, Vrijgeestesleven, Zeist 1991, oorspr. 1919 (GA 293)
 - Stocker, B., *Derrida on deconstruction*, Routledge. Abingon, New York 2006

- Sijmons, J.G., *Phänomenologie und Idealismus, Analyse der Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiner*, Zeno Institute for Philosophy, Utrecht 2004
- Zielonka, J., How new enlarged borders wil reshape the European Union, *Journal of common market studies*, Vol. 39 p. 507-536, Blackwell Publishers Oxford, Malden 2001
- Zeylmans van Emmichoven, F.W., *De menselijke ziel, Vrijgeestesleven* Zeist 1946