

Janus

tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 19 voorjaar 2007

Filosofie van de vrijheid,

inleiding van Oskar Borgman Hansen bij Noorse vertaling

Het eeuwige in logica van Hegel

voordracht van Rudolf Steiner

Filosofie van de liefde

toelichting op Solovjov's filosofie door Ton Jansen

Redactie adres:

Janus

Witte de Withstraat 17

6712 HA Ede

Email: filosofiejanusantroposofie@chello.nl

Inhoud**Colofon****JANUS**

Tijdschrift voor filosofie en antroposofie
nummer 19

REDACTIE

Rembert Amons
Ad Tiemens

REDACTIEADRES

JANUS
Witte de Withstraat 17
6712 HA Ede

ABONNEMENTEN

Het abonnementsgeld bedraagt € 8 voor twee nummers
het gironummer is: 2741887 ten name van JANUS

LOSSE NUMMERS

De prijs van een nummer van JANUS in de losse
verkoop is € 4,50
Er zijn nog oude nummers verkrijgbaar

VORMGEVING

Omslagontwerp: Anita Lennaerts
Layout: Ad Tiemens

COPYWRITE

Wie meent dat onze publicatie haar of zijn rechten
aantast, verzoeken wij vriendelijk contact met ons op te
nemen

Ten Geleide.....2**Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid.....4**

*door Oskar Borgman Hansen bij de vertaling van dit werk in het Noors.
vertaling uit het Noors: Rudi Hansen.*

**Het eeuwige in de logica van Hegel en het tegenbeeld
daarvan in het Marxisme.....17**

*Voordracht in Dornach ter gelegenheid van de 150^{ste}
geboortedag van Hegel op 27 augustus 1920
door Rudolf Steiner
vertaling: Bernhard Asselbergs*

**Het gedicht *Drie heldendaden* als sleutel tot het begrijpen
van Vladimir Solovjovs filosofie van de liefde als drieledig
scheppingsproces.....32**

door Ton Jansen

Colofon.....52

Ten Geleide

Geachte lezer,

Hier is dan, wellicht tot uw verbazing, nummer 19. “Eindelijk”, zullen sommigen onder u wellicht zeggen. Anderen zullen zich misschien achter de oren krabben en zich even later herinneren dat er inderdaad ooit zoiets bestond als een tijdschrift voor filosofie en antroposofie. Nu, het bestaat nog steeds, maar is het wel ontwaakt uit een winterslaap. De redactie is van mening dat zij u hiervoor wel enige verklaring schuldig is, maar realiseert zich tevens dat een opsomming van alle factoren die tot deze aanzienlijke vertraging hebben geleid, waarschijnlijk niet zinvol is. We willen daarom uw aandacht vestigen op wat naar onze mening de belangrijkste reden is voor de stilte rond Janus. Janus is een tijdschrift met een kleine en trouwe kern van abonnees. Janus was ook een tijdschrift met een trouwe kern van publicisten, die over een langere periode op elkaar aansluitende bijdragen inzonden. Dat is de laatste jaren helaas niet meer zo. Dat heeft er toe geleid dat Janus in zekere zin stuurloos is geworden. Uit de inzendingen, divers als ze zijn, kan door de redactie geen doelstelling worden bepaald. Zij voelt zich ook niet in staat om zelf richting te geven aan het tijdschrift en actief op zoek te gaan naar inhoud. De aansluiting bij de levende thema's rond filosofie en antroposofie mist gewoon op dit moment. Dat klinkt treurig. Toch zijn wij blij dat er nu weer een nummer ligt. We verheugen ons ook over toezeggingen die we recentelijk hebben gekregen voor een nieuwe serie artikelen. We doen ook een oproep uitgaan naar de lezers om hun mening te geven over Janus. De vraag luidt dan ongeveer: Wat denkt u, is de taak van Janus op dit moment? Waar zou het thematische zwaartepunt moeten liggen?

Dit gezegd hebbende is het toch zo dat er nu een Janus voor u ligt waarvan de inhoud enige toelichting behoeft. Ten eerste hebben we opgenomen de vertaling van de inleiding tot de nieuwe Noorse uitgave van de Filosofie van de Vrijheid. De inleiding is van de hand van Oscar Borgman-Hansen en vertaald door Rudi Hansen. De inleiding is nogal omvangrijk, waardoor wij ons genoodzaakt zagen om alleen het algemene gedeelte op te nemen en de bespreking van de hoofdstukken

pag. 589; *Filosofskie natsjalo tsel'no znanija*, § II. In: *Sotsjinjenia v 2 t.*, T. 2, pag. 175); de derde bede tenslotte wijst op de ware (empirische, natuurlijke) werkelijkheid, die wij volgens Solovjov 'integrale schepping' of 'vrije theurgie' kunnen noemen (zie *Kritika otvljetsjonnyx natsjal*, § XLVI. In: *Sotsjinjenia v 2 t.*, T. 1. Mysl, Moskou 1988, pag. 743; *Filosofskie natsjalo tsel'no znanija*, § II. In: *Sotsjinjenia v 2 t.*, T. 2, pag. 174). Aldus blijken deze drie omgevormde sferen drie opeenvolgende belichamingen van de Al-Ene Idee te vormen, dat wil zeggen drie omhulsels van de goddelijke Sofia, Solovjovs 'eeuwige vriendin'.

- 75 . Derde en laatste strofe van het gedicht *Ach, vriendin, van het lopen zo moe*, dat Solovjov op 18 september 1887 schreef (cursivering A.J.). De tekst van de twee eerste strofen luidt:

'Ach, vriendin, van het lopen zo moe
 Somber kijk je, je krans is verlept.
 Rust een beetje en kom naar me toe,
 Lieve, zie hoe de avond zich rept.
 Waar je was en vanwaar je nu komt,
 Arme, vraag ik in liefde je niet;
 Neem alleen maar mijn naam in de mond –
 Weet hoe 'k zwijgend mijn hart jou dan bied.'

(Vertaling: Frans-Joseph van Agt. In: Alexander Blok, *Gedichten*. Plantage / G&S, Leiden 1991, pag. 58-59.)

- 69 . Dat Orpheus op zijn weg naar de mensenwereld uiteindelijk toch faalt en zijn geliefde weer verliest doet niets af aan het feit, dat hij de dood aanvankelijk overwon. Het betekent alleen dat zijn overwinning nog niet helemaal definitief is, wat in deze voorchristelijke tijden, voor Christus' komst op aarde, wellicht ook helemaal niet mogelijk was. Of, zoals Solovjov in *Het levensdrama van Plato* schrijft: 'Na Socrates, die niet alleen met woorden maar ook door zelf het voorbeeld te geven de mensen leerde wat een waardige dood is, kon alleen diegene verder en hoger gaan die de kracht van de opstanding tot het eeuwige leven bezat', dat wil zeggen Christus zelf (§ XXX; *Over liefde*, pag. 181). Veelbetekend, als een soort voorafschaduw van Christus' uiteindelijke en definitieve zege over de dood, is ook het feit, dat zijn Orpheus' cither na zijn dood toch bleef klinken.
- 70 . BvdL, vijfde opstel, § II (*Over liefde*, pag. 106; cursivering A.J.).
- 71 . BvdL, vijfde opstel, § V (*Over liefde*, pag. 117), evenals de twee volgende citaten.
- 72 . Samenvattend kunnen we zeggen, dat bij Pygmalion het geloof, bij Perseus de liefde (in een meer specifieke vorm) en bij Orpheus de hoop (op lichamelijke opstanding) overheersend zijn. Zo herkennen wij in de weg van de liefde die Solovjov beschrijft, tevens de weg van geloof, liefde en hoop, waarover de apostel Paulus in zijn eerste brief aan de Korinthiërs spreekt (I Kor. 13, met name vers 13; zie ook Rom. 8, 18-25, waar de apostel Paulus de bevrijding van de schepping met de hoop in verband brengt).
- 73 . BvdL, tweede opstel, § III en IV (*Over liefde*, resp. pag. 62 en 65).
- 74 . Openbaring 21, 1. – In het Onze Vader vinden wij deze drie sferen van het persoonlijke (individuele), maatschappelijke (sociale of collectieve) en universele (kosmische) leven waar hier sprake van is terug in de drie eerste hemelse' of 'goddelijke' bedes van dit gebed: 'Uw Naam worde geheiligd', 'Uw Koninkrijk kome' en 'Uw Wil geschiede'. Daarbij wijst de eerste bede op de 'alzijdige synthese van theologie, rationele filosofie en positieve wetenschap', die Solovjov 'integrale kennis' ofwel 'vrije theosofie' noemt (zie Voorwoord bij *Kritika otvljetsjonnyx natsjal*. In: *Sotsjinjenia v 2 t., T. 1*. Mysl, Moskou 1988, pag. 590; *Filosofskie natsjala tselnovo znania*, § II. In: *Sotsjinjenia v 2 t., T. 2*, pag. 175); de tweede bede wijst op de 'ware, normale samenleving', die Solovjov de 'integrale samenleving' ofwel 'vrije theocratie' noemt (zie Voorwoord bij *Kritika otvljetsjonnyx natsjal*. In: *Sotsjinjenia v 2 t., T. 1*. Mysl, Moskou 1988,

van de filosofie van de vrijheid te bewaren tot een volgende uitgave. Het kan naar onze mening interessant zijn om te weten wat men nu als inleiding in anderstalige uitgaven van de filosofie van de vrijheid wenst op te nemen. In dat kader vinden we de publicatie van deze inleiding in Janus op zijn plaats. Verder hebben we een vertaling van de voordracht die Steiner hield ter gelegenheid van de 150e geboortedag van G.W. Hegel (1770-1831). De vertaling is van de hand van Bernard Asselbergs. Bij lezing zal U blijken dat de vertaling van een moeilijke Duitse tekst niet altijd tot een vlot leesbare Nederlandse tekst leidt. Wij zien de vertaling daarom in een ander licht. De filosoof Herder zei ooit: spreken is vertalen. Volgens ons geldt ook het omgekeerde: vertalen is een nieuw spreken. Het uitspreken van deze tekst in de Nederlandse taal brengt ongetwijfeld nieuwe dingen onder de aandacht die zelfs een kenner van deze voordracht mogen interesseren. Bovendien vinden we hierin een aardige toelichting op de inleiding van Oscar Borgman-Hansen, waar het Steiners waardering van de filosofie van Hegel betreft. Ten leste hebben we een artikel van Ton Jansen opgenomen over de Russische filosoof Solovjov. Een naar onze mening interessante en toegankelijke inleiding in het denken van Solovjov (1853-1900). Tegenover de ijzige wereld van Hegel plaatsen we zo de warmte van de door Solovjov besproken liefde. Solovjov zag evenals de in het zelfde jaar overleden Nietzsche een nieuwe mens voor zich, die slechts door zelfoverwinning kan worden gerealiseerd. Dan valt weer op hoezeer ook Steiner eigelijk tot deze stroom behoort. Wij wensen u veel leesplezier.

Maart 2007
Redactie:
Rembert Amons
Ad Tiemens

Inleiding in de Filosofie van de Vrijheid

door Oskar Borgman Hansen bij de vertaling van dit werk in het Noors.
vertaling uit het Noors: Rudi Hansen.

De raadsels waarvoor Steiner als kind kwam te staan zouden een beslissende rol in zijn leven spelen en door zijn onderzoek vond hij de oplossingen. Bij maar weinig mensen zullen we een dergelijke



Rudolf Steiner
1861 - 1925

overeenkomst vinden tussen leven en onderzoek als bij Steiner. Hierover heeft hij verteld in zijn autobiografie 'Mein Lebensgang', waarmee hij nog niet klaar was bij zijn dood. Hier willen we proberen een korte schets te geven van enige punten die wezenlijk zijn om de 'Filosofie van de Vrijheid' te begrijpen.

Steiner (1861-1925) werd geboren in Kraljeveu dat nu in Kroatië ligt, maar toen bij Hongarije hoorde.

Zijn vader had een aanstelling bij de spoorwegen. Hij werd al gauw bevorderd tot stationschef in

Pottschach en toen Steiner zeven jaar was, verhuisde hij naar Neudörfel. Ondanks het feit dat Steiners vader de titel van stationschef kreeg, had het gezin het financieel niet ruim. De stations waren klein en diensgevolg was het salaris laag. Van betekenis voor Steiner was aan de ene kant de grootse natuur, waarin hij opgroeide, aan de andere kant de voor de mensen van die tijd moderne techniek, waarmee hij door het werk van zijn vader in zekere mate vertrouwd raakte. In het gezin heerste een goede sfeer. Steiner deed met achttien jaar eindexamen aan de Realschule. Meteen daarna begon hij natuurkunde, wiskunde en filosofie te studeren aan de Technische Hogeschool in Wenen. Het pensum van de natuurwetenschappelijke onderwijsinstellingen uit die tijd bevredigde Steiner niet. Hij wilde zich inleven in wat men met een onorthodoxe term misschien Kantiaans gekleurd materialisme zou kunnen noemen. In de natuurkunde stonden de mechanische warmtetheorie en de optiek in het middelpunt. Beide vakken leidden

- van de liefde. Perun Boeken, Bergen op Zoom 2001, pag. 51-52).
- 63 . Zie *Werke, Ergänzungsband (Solowjews Leben in Briefen und Gedichten)*. Erich Wewel Verlag, München 1977, pag. 327-328.
- 64 . Zie noot 24.
- 65 . Ibidem.
- 66 . Volgens de mythe zag de Griekse held Perseus, toen hij met zijn vleugelschoenen boven Ethiopië vloog, de schone koningsdochter Andromeda aan de rotsen geketend, als zoenoffer voor een vergrijp dat haar moeder koningin Kassiopëia had begaan. Op het punt om door een uit zee oprijzend monster te worden verslonden, wist Perseus door zijn moed en tegenwoordigheid van geest de schone maagd te bevrijden. Hierop schonken haar ouders hem Andromeda als gemaal.
- 67 . Perseus verschijnt hier als oerbeeld van de Griekse held. Daarom kan hier in plaats van Perseus ook de naam van een andere held worden gelezen, bijvoorbeeld Theseus of Heracles. Als held-godmens zijn bij Perseus de goddelijke en dierlijke krachten met elkaar in evenwicht, wat blijkt uit het feit, dat hij als enige van de drie mythische figuren een gewoon mens van vlees en bloed huwt. Pygmalion daarentegen treedt met een puur stoffelijk marmeren beeld in het huwelijk, wat op het overheersen van de lagere, dierlijke driften wijst. Precies het omgekeerde is – zoals we verderop zullen zien – het geval bij de derde mythische figuur Opheus, die een niet aan de aardse zwaarte onderworpen nimf als gade kiest, ten teken dat bij hem de hogere, goddelijke krachten de overhand hebben.
- 68 . Hierin bestaat ook het voornaamste verschil tussen de vierde en vijfde weg van de liefde, waar Solovjov in *Het levensdrama van Plato* over spreekt (zie §§ XXV-XXVI). Op de vierde weg (door Solovjov 'engelweg' genoemd) wordt namelijk de lagere natuur van de mens weliswaar door de mens zelf dankzij een ascetische levenswijze van binnenuit in bedwang gehouden, maar niet omgevormd. Dit is pas mogelijk op de vijfde en hoogste, 'goddelijke' weg van de liefde, 'de volmaakte en uiteindelijk weg van waarlijk regenererende en vergoddelijkende liefde'. Op de derde, 'zuiver menselijke' ofwel 'wettelijke' weg van de liefde wordt de lagere natuur van de mens daarentegen net als op de vierde weg *niet omgevormd*, maar *slechts in bedwang gehouden*, in dit geval niet *van binnenuit* zoals op de hoger staande vierde weg, maar voornamelijk *van buitenaf*, en wel door het instituut van het huwelijk of andere sociale reguleringsmechanismen. Op de nog onder deze drie wegen gelegen tweede weg laat de mens zich net als het dier voornamelijk leiden door zijn instincten, die in dit geval zijn hogere natuur overschaduwen. Evenals de hier nog onder gelegen 'helleweg', waarover Solovjov niet verder wil spreken, is ook deze 'weg van de dieren', ook al is die als zodanig dan 'minder afschuwelijk', 'de mens onwaardig'.

62 . De volledige tekst van dit gedicht luidt:

Al staat in steen in volle schoonheid
Pygmalion, jouw beeld nu daar,
En werd het door de gunst der godheid
met levenslust beziel, voorwaar,
Dan ligt het doel dat jij beoogde
nog steeds niet binnen het verschiet:
Hoe godd'lijk 't lichaam wezen moge,
De ware liefde kent het niet!

Er is een nieuwe heldendaad van node:
Aan d' afgrond hangt een schone maagd,
Die opgeschreven is ten dode
En jou, Perseus, haar doodsnoed klaagt.
De koene held komt aangevlogen
En heft zijn schild van spieg'lend staal:
Met 't eigen schrik'lijk beeld voor ogen
verzinkt de draak voor eens en al.

Kraai nu niet te vroeg victorie
Want reeds maakt het woedend beest,
Opgegaan in volle glorie
'n dodenmaal van 't bruiloftsfeest.
Uit is plots het vrolijk liedje,
Tranen keren weer, verdriet,
Euridice, Euridice,
Zelfs jouw liefde redd' haar niet!

Maar vat moed, wilt niet wanhopen!
Treed voor d' allerlaatste strijd
ongewapend, bloot en open,
met de dood zelf in het krijt.
Als de redder uit den node
Kom jij in het schimmenrijk
En de opgetogen goden
Groeten jou, Orpheus, gelijk.
Klanken golven van jouw citer,
Grijpen Hades' rijk diep aan
En ten lest mag Euridice
Met jou mee naar d' aard t'ruggaan!

(Ton Jansen. *Leven en werk Vladimir Solovjov in het licht van zijn filosofie*

tot exacte, wiskundig formuleerbare resultaten en in beide vakken ging men er van uit dat de uiterlijke werkelijkheid moest bestaan uit atomen en moleculen, een materie die zich eigenlijk verbergt achter wat onze zintuigen als werkelijkheid beleven. Is het werkelijk zo dat kleuren en warmte alleen bestaan in het bewustzijn van de mens, niet in de werkelijkheid? De jonge Steiner kon zich hierbij niet neerleggen. Wat er in de natuurkundelessen werd gedoceerd, kon niet de werkelijkheid zijn, ook al maakten de resultaten nog zo'n betoverende indruk met hun exacte mathematische motiveringen.

Het raadsel was voor de jonge Steiner hetzelfde, als het voor het kind geweest was: we beleven de wereld in twee gedaanten, die bijna niet te verenigen zijn, in ons innerlijk hebben we vluchtige indrukken, gevoelens, gedachten, die uitsluitend de onze zijn, privé zijn en die ons in hoge mate van de buitenwereld afzonderen, in de buitenwereld hebben wij de voorwerpen, een tegenstelling waarin wij ons noodzakelijkerwijs moeten schikken en die voor ons moeilijk te begrijpen is. In zijn schooltijd was Steiner dichterbij de oplossing van de ene kant van het raadsel gekomen ¹, toen hij de geometrie leerde kennen. Hij zegt dat hij doordat hij de geometrie leerde kennen, pas begreep wat geluk is.

Als kind beleefde Steiner iets, waar andere mensen niets vanaf wisten en waarover ze ook niets wilden horen: hij zag een andere wereld dan de wereld die wij met onze ogen zien, een innerlijke wereld. En omdat de volwassenen daarover niets wilden horen, werd het een probleem voor hem, dat hij anders was dan de andere mensen. Nu leerde hij de geometrie kennen, een wereld die wij opbouwen in ons innerlijk, we construeren die wereld zelf en alles wat wij op papier of op het bord schrijven zijn alleen maar hulpmiddelen, die overbodig zijn, als we alleen maar de innerlijke kracht hebben om ze te kunnen wissen. De wereld van de geometrie is een innerlijke wereld, en die bezit een werkelijkheid die geldt voor iedereen. In de geometrie zien we waarheid.

Hoe zit het met de wereld, die verschijnt voor onze zintuigen? Steiner kon er zich niet bij neerleggen dat hij 'eigenlijk' de atoomwereld zou

¹

Het raadsel dat onze innerlijke indrukken, gevoelens, gedachten uitsluitend de onze zijn, privé zijn.

zijn, die geen kleur, warmte, smaak bevat, zintuiglijke eigenschappen net als gewicht, beweging enz., het enige waaraan men anders werkelijkheid toekent, maar die toch zintuiglijke eigenschappen zijn, net zo goed als kleuren en warmte.

De leraar van Steiner, Karl Julius Schröer maakte hem attent op Goethe en zijn begrip van de natuur Steiner. Goethe schreef aan de zintuiglijke wereld werkelijkheid toe, maar geen volledige werkelijkheid. Die gaat voor ons open, als wij inzien, dat de theorieën die wij tot ontwikkeling brengen om de wereld te begrijpen, niet noodzakelijkerwijs min of meer subjectieve constructies moeten blijven, die wij op grond van ons inzicht toevoegen aan onze waarnemingen van de wereld. 'De idee', die de wereld voor ons begrijpelijk maakt, is niet iets dat we aan de dingen toevoegen, die is in de dingen zelf als hun wezen. Steiner ontdekte Goethe als natuurwetenschapper. Karl Julius Schröer zag onmiddellijk dat zijn leerling al gauw een veel dieper inzicht in die kant van Goethe kreeg dan hij zelf had. Aan de uitgever van het grote werk, dat de naam Deutsche National Litteratur draagt, Joseph Kürschner, stelde hij toen voor dat Steiner Goethe's natuurwetenschappelijke schriften zou uitgeven. Steiner kreeg dit aanbod in september 1882, op éénnentwintig jarige leeftijd; hij nam het meteen aan en begon met het werk. Hij had toen nog één jaar van zijn studie aan de Hogeschool voor de boeg, maar hij zag er vanaf om zijn studie te voltooien en liet zich uitschrijven bij de hogeschool. Pas in 1891 kreeg hij een afsluitende academische titel, toen hij in dat jaar de doctorsgraad aan de universiteit in Rostock verwierf.

Het werk aan de uitgave van Goethe's schriften was een veelomvattend karwei maar het bracht niet veel geld op. Om in zijn levensonderhoud te voorzien ging Steiner door met iets, waarmee hij al begonnen was in zijn schooltijd, toen hij aan jongere leerlingen bijles gaf. Nu, als student, werd hij huisleraar bij een gezin dat vier zoons had. De jongste van hen was geremd in zijn ontwikkeling en had weinig concentratievermogen.

Steiner vertelt hoeveel tijd hij nodig had om zich voor te bereiden, zodat hij met zijn eigen concentratie zijn leerling een klein stukje verder kon brengen. Het lukte zelfs hem zo ver te brengen dat hij eindexamen kon doen.

'Niemand die je liefhebt zal ooit dood zijn.'

'De minne die in ons harte leijt
Sal nimmer eijnden noch sterven'.

'We leven van de liefde.'

'En ik zal niet verwonderd zijn; in deze liefde zal de dood
alleen een slapen, slapen gerust
een wachten op u, een wachten zijn' (J.H. Leopold).

'De dood is niets.
Ik ben slechts aan de andere kant' (Augustinus).

'Die liefde is sterker dan de dood.
Geen liefde komt Gods liefde nader noch schijnt zo groot!' (Vondel).

- 52 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115; cursivering A.J.).
- 53 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 113; cursivering A.J.).
- 54 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115), evenals het volgende citaat.
- 55 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115-116; cursivering A.J.).
- 56 . *syzygische eenheid* – van het Oud-Griekse 'syzygia' (συζυγία), wat 'tweespan' of 'paar' betekent (van het woord 'zygos': 'juk' of 'verbindingsbalk'). Onder een syzygische eenheid of betrekking verstaat Solovjov een liefdesrelatie, die levendiger, inniger en krachtiger is dan wat wij gewoonlijk onder liefde verstaan.
- 57 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 116).
- 58 . Zie noot 36.
- 59 . BvdL, vijfde opstel, § V (*Over liefde*, pag. 116). – Overal waar Solovjov over 'de ander', 'het geliefde wezen', enzovoorts spreekt, kunnen we hieronder dus niet alleen een mens van vlees en bloed verstaan, maar ook de zuiver geestelijke wezens, die met 'maatschappelijke sferen' (steden, volkeren, enzovoorts), én met de natuur als zodanig, dat wil zeggen met de aarde als bezielde planeet, zijn verbonden.
- 60 . Ibidem.
- 61 . BvdL, vijfde opstel, § V (*Over liefde*, pag. 116).

- 29 . BvdL, derde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 70; cursivering A.J.).
- 30 . BvdL, derde opstel, § I. (*Over liefde*, pag. 61).
- 31 . BvdL, tweede opstel, § III (*Over liefde*, pag. 62).
- 32 . LP, § XXVI (*Over liefde*, pag. 172-173).
- 33 . LP, § XXVI (*Over liefde*, pag. 173).
- 34 . BvdL, vijfde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 112).
- 35 . BvdL, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 104; cursivering A.J.).
- 36 . Ibidem (cursivering A.J.).
- 37 . BvdL, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 102; in oorspronkelijke tekst cursief).
- 38 . BvdL, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 102).
- 39 . BvdL, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 105; cursivering A.J.).
- 40 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 113).
- 41 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115).
- 42 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 114; cursivering A.J.).
- 43 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115).
- 44 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 113).
- 45 . Ibidem.
- 46 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 113), evenals het volgende citaat.
- 47 . Zie met name Efeziërs 5, 23-33, alsmede I Kor. 12, 12-27. – Het hier gebezigde woord ‘kerk’ is de vertaling van het Griekse woord ἐκκλησία (‘ecclesia’). In protestantse bijbelvertalingen wordt dit woord meestal met ‘gemeente’ vertaald. Overigens dient het *maatschappelijke* ‘mystieke lichaam’ van Christus, waar hier sprake van is, niet te worden verward met het *universele* ‘mystieke lichaam’ (‘sensorium Dei’ van Newton), waar Solovjov in het vijfde opstel van *De betekenis van de liefde* over spreekt (§ III. *Over liefde*, pag. 110). Zie ook noot 74.
- 48 . BvdL, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 114).
- 49 . Zie met name Solovjovs beroemde *Voorlezingen over de Godmensheid*, die hij begin 1878 in Sint Petersburg hield.
- 50 . BvdL, derde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 78).
- 51 . Een greep uit de vele voorbeelden:
- ‘Leven is eeuwig en liefde is onsterfelijk, de dood is slechts een horizon en een horizon is niets dan een grens aan ons gezichtsvermogen.’

In Wenen werd de grondslag gelegd van veel verschillende dingen, die op een later tijdstip in het leven van Steiner tot volledige ontplooiing kwamen. Als huisleraar zou hij niet alleen praktische pedagogische ervaringen op doen. Vanwege de constitutie van die ene leerling moest hij zich noodzakelijk een grondig fysiologisch begrip eigen maken. De vader in het gezin, waar hij les gaf gedurende een periode van zes jaar van 1884 tot 1890, had een grote zaak met invoer van katoen. Behalve al die andere dingen kreeg Steiner op die manier op grote schaal inzicht in de voorwaarden voor de handel.

Hier moeten we nog aan toe voegen: wat Steiner ontving in zijn jeugd, was niet alleen een geschenk. Hij bezat een bijzondere gave om zich eigen te maken wat er in het leven op hem af kwam. Als hij een paar eeuwen eerder had geleefd zou men gezegd hebben, dat hij een polyhistor (lett. veelweter) werd. Nu geeft dit woord de betekenis niet helemaal weer. De gave om zich de dingen eigen te maken bleek niet alleen uit zijn veelomvattende studies; het feit dat hij wakker was voor alles in zijn leven was minstens net zo kenmerkend voor hem. Niet in het minst bleek dit uit zijn gave om te luisteren. Nogal wat mensen die in zijn jeugd met hem omgingen vertellen over zijn gave om zonder voorbehoud te luisteren en de gedachtegang van andere mensen te volgen, ook al was die geheel anders dan de zijne.

Toen Steiner in 1882 de opdracht op zich nam om Goethe’s natuurwetenschappelijke werken uit te geven, bewerkte hij het eerste deel in de loop van ca. een half jaar, daarna liep het werk uit. Het laatste deel verscheen in 1897. Gedurende al die jaren hield Steiner zich bezig met Goethe. Zijn eerste zelfstandige boek verscheen in 1886, namelijk ‘Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung’ (De Nederlandse vertaling: ‘Hoofdpijnen van een kentheorie’) en zijn werk met Goethe werd afgerond met ‘Goethe’s Weltanschauung’ in het jaar 1897.

Toen Steiner eind twintig was, was hij, zo jong als hij was en zonder academische titel, in vakkundige kringen bekend als een wetenschapper met een grondig inzicht in een kant van Goethe’s werk, waar maar weinig mensen, misschien wel niemand, echt oog voor hadden in die tijd. Hij ging in op een verzoek om medewerker aan het Goethe- en Schiller Archiv in Weimar te worden met het oog op de uitgave

van een aantal van Goethe's werken en tot dusver niet-uitgegeven manuscripten. Eind september 1890 verhuisde hij naar Weimar om die taak op zich te kunnen nemen. Hij bleef in Weimar tot 1897, in dat jaar verplaatste hij zijn werkplek naar Berlijn. Toen hij naar Weimar verhuisde, liep hij rond met de gedachte een groot, veelomvattend filosofisch werk te schrijven en uit te geven: het werd de 'Filosofie van de vrijheid'. Voordat hij begon dat boek uit te werken, moest hij echter zijn dissertatie schrijven, die in 1891 werd uitgegeven met de titel 'Wahrheit und Wissenschaft', 'Waarheid en Wetenschap'. Dat kleine boek was de kentheoretische basis van het grotere werk. Soms wordt de 'Filosofie van de Vrijheid' een kentheoretisch boek genoemd. Men moet echter voorzichtig zijn met het gebruiken van deze term voor dat boek. Aan de ene kant ontbreekt de strengheid die nodig is voor een feitelijke kentheoretische afbeelding, ook al bevat het kennistheoretische beschouwingen. Aan de andere kant is het veel meer dan een kennis theorie. Zoals de ondertitel luidt, zijn het de 'Hoofdpijnen van een moderne wereldbeschouwing'. Het is een samenvatting van wat Steiner met zijn werk bereikt had op het moment dat hij het boek uitwerkte, dat verscheen in 1893, ook al staat er op het titelblad 1894 als jaar van uitgave. Het werk betekent een afronding van alles waarmee Steiner zich tot dusver had bezig gehouden.

Steiner had de opdracht, die hij in Weimar op zich had genomen, ten einde gebracht. In 1897 verhuisde hij naar Berlijn; hier was de functie van redacteur van 'Magazin für Litteratur' zijn voornaamste taak, zo zag het er tenminste in het begin naar uit. Met Weimar als tussenstation ging Steiner van de hoofdstad in het oude keizerrijk naar de hoofdstad in het jonge Duitse keizerrijk. In Wenen maakte hij zich eigen wat hij nodig had uit de oude cultuur. In Berlijn waren er toekomstperspectieven. Zeker kon men zeggen, dat er in veel opzichten een reactionaire sfeer en de wreedheid van de Gründertijd in Berlijn heerste.

Toen het keizerrijk in 1871 werd uitgeroepen, sprak Nietzsche over de 'Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches', de uitdrijving van de Duitse geest ten behoeve van het Duitse rijk; maar het was een overgangperiode in Duitsland en er was een voedingsbodem voor iets nieuws ondanks de reactionaire sfeer. Steiner

Noten

- 1 . Vladimir Solovjov, *De betekenis van de liefde* (hierna te noemen *BvdL*), vijfde opstel, § III (opgenomen in: *Over liefde*. Damon, Budel 2001, pag. 108).
- 2 . *BvdL*, vijfde opstel, § II (*Over liefde*, pag. 107). – Hoe het kan dat één en hetzelfde proces zich in twee tegengestelde richtingen voltrekt, is op zich in feite al een groot raadsel. Bespreking hiervan valt evenwel buiten het bestek van dit betoog.
- 3 . *BvdL*, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 115), evenals het volgende citaat.
- 4 . *BvdL*, derde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 69).
- 5 . *BvdL*, vijfde opstel, § II (*Over liefde*, pag. 107-108).
- 6 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 74).
- 7 . *BvdL*, vijfde opstel, § II (*Over liefde*, pag. 107).
- 8 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 100; cursivering A.J.).
- 9 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, resp. pag. 102 en 101).
- 10 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 100).
- 11 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 75).
- 12 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 76).
- 13 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 102).
- 14 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103; cursivering A.J.).
- 15 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103).
- 16 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103; cursivering A.J.).
- 17 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103).
- 18 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103; cursivering A.J.).
- 19 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103-104).
- 20 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 103).
- 21 . *BvdL*, vijfde opstel, § I (*Over liefde*, pag. 104-105; cursivering A.J.).
- 22 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 74).
- 23 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 74).
- 24 . *BvdL*, derde opstel, § III (*Over liefde*, pag. 74; cursivering A.J.).
- 25 . Vladimir Solovjov, *Het levensdrama van Plato* (hierna te noemen *LP*), §§ XXVI en XXVII (opgenomen in: *Over liefde*, pag. 173), evenals het volgende citaat.
- 26 . *BvdL*, vijfde opstel, § IV (*Over liefde*, pag. 113).
- 27 . *LP*, § XXIV (*Over liefde*, pag. 168).
- 28 . Zie noot 24.

feite precies hetzelfde is – tot medeschepper van de ‘nieuwe hemel en nieuwe aarde’, waar de Apokalyps over spreekt.⁷⁴ Zo is, aldus Solovjov, uiteindelijk het laatste woord niet aan de dood, maar aan de liefde die sterker is dan de dood:

Dood en Tijd zijn op aarde de baas, –
Maar noem jij hen niet ‘heersers’ voortaan;
Alles draait en gaat onder in waas,
Slechts de *zon van de liefde* blijft staan.⁷⁵

Bergen op Zoom, 31 oktober 2003

Resumé

Hoewel Solovjov dit niet zo expliciet aangeeft, blijkt de weg van de liefde, zoals die vooral is vervat in het opstel over *De betekenis van de liefde*, een subjectieve en objectieve kant te kennen, die beide drie met elkaar corresponderende stadia omvatten. Het gedicht *Drie heldendaden* uit 1882 laat ons deze stadia in de vorm van drie mythen uit de Griekse oudheid zien. Daarmee vormt dit gedicht als het ware de sleutel tot het juiste verstaan van Solovjovs filosofie van de liefde.

wilde naar buiten gericht werken voor een nieuwe cultuur, en hij kwam in veel kringen, waar men zich inzette voor het nieuwe, niet in de laatste plaats onder literatoren, maar aan de andere kant ook onder mensen die men kan karakteriseren als bohémiens.

Het duurde niet lang voordat hij een opdracht kreeg, een opdracht die hem veel voldoening schonk. Hij werd leraar retoriek en geschiedenis aan de Arbeiterbildungsschule, de school waar jonge sociaaldemocraten, die het politieke leven in wilden, of wilden deelnemen aan het werk van de vakbonden, of alleen maar de drang voelden om zich te ontwikkelen, 's avonds na een lange werkdag naar die school kwamen. Zonder zelf een sociaal-democraat of marxist te zijn werd hij een gewaardeerde leraar. Hoe gewaardeerd hij was in arbeiderskringen kan men opmaken uit het feit, dat hij werd gevraagd om op 14 juni 1900 de feestelijke toespraak bij het jubileum van Gutenberg te houden. Voor 7000 typografen sprak hij over de betekenis van Gutenberg en de boekdrukkunst voor de ontwikkeling van de cultuur.

Als we de uitdrukking mogen gebruiken, dat Steiner op basis van een programma werkte, kunnen we misschien zeggen, dat we dit programma kunnen vinden in zijn ‘Filosofie van de vrijheid’, het ideaal om vrije, bevrijde mensen tot ontplooiing te brengen moest de grondslag van een nieuwe cultuur zijn. De vrijheid waarover hij sprak, was niet de vrijheid om bandeloos op te treden en maar van alles en nog wat te doen; het was de vrijheid van de ontwikkelde mens om op basis van zijn eigen doelstellingen samen met andere vrije mensen te werken. Rond de eeuwwisseling naar de twintigste eeuw waren er in Berlijn zeker mensen die op zoek waren naar het nieuwe en die zichzelf beleefden als radicale vernieuwers. Steiner voelde zich in veel opzichten verwant met sommigen van hen. En toch bleef hij eenzaam. Er was nauwelijks iemand die begrip had voor wat voor hem het belangrijkste was: de bevrijding moest komen via een nieuwe en bewuste verhouding tot het bovenzinnelijke, tot de geestelijke wereld. Op één plaats was er begrip voor wat Steiner wilde: in een kring van theosofen, die bij elkaar kwamen bij een gravin Brockdorff in een gezelschap dat de naam droeg van ‘Theosofische Bibliotheek’. De opmaat tot de ontmoeting met deze mensen was als volgt: Steiner had in 1897 zijn boek over Nietzsche getiteld: ‘Nietzsche, ein Kämpfer

gegen seine Zeit' gepubliceerd. Op 25 augustus 1900 stierf Nietzsche, en naar aanleiding daarvan hield Steiner enige voordrachten over hem. Gravin Brockdorff kreeg aandacht voor Steiner als Nietzsche-onderzoeker en nodigde hem uit om ook in haar kring een voordracht te houden over de kort tevoren overleden wijsgeer. Die voordracht hield Steiner op 22 september 1900. Wat er nu volgde laat zien hoe paradoxaal de geschiedenis kan verlopen.

De theosofen hoorden bij de Theosofische Vereniging, die was gesticht door Blavatsky en Olcott in 1875. Ook die mensen wensten een vernieuwing, maar in zekere zin 'een reactionaire vernieuwing': ze wilden de oude oriëntaalse spiritualiteit tot nieuw leven wekken. Het boek van Steiner over Nietzsche droeg de titel: 'Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit'. De theosofen waren ruimdenkend genoeg in hun interesses om ook te willen horen over de wijsgeer, die zijn Zarathustra liet verkondigen: 'God is dood'. Steiners voordracht werd goed ontvangen en hij werd meteen gevraagd om nog een voordracht te houden. Hij stelde het volgende onderwerp voor: 'Goethe's geheime Offenbarung'. Die voordracht hield hij op 29 september 1900. Hiermee was er een keerpunt in Steiners leven ingetreden. In de voordracht gaf hij een interpretatie van Goethe's sprookje van de groene slang en de schone lelie. De rivier, die in het sprookje het land waar de jongeling die verlangt naar de lelie zich bevindt, scheidt van de oever waar de lelie is, interpreteerde hij als de grens die de zintuiglijke wereld scheidt van de bovenzinnelijke wereld. In het sprookje wordt er verteld over alles wat er moet gebeuren, maar dan ook werkelijk gebeurt, zodat de brug die de twee oevers van de rivier verbindt, gebouwd kan worden. De brug wordt gebouwd, de mens kan in zijn bewustzijn het zintuiglijke verenigen met het bovenzinnelijke, kan zich bewegen van de ene naar de andere kant. De weg naar de bovenzinnelijke wereld ligt open voor de mens.

Het contact dat Steiner met die theosofen in Berlijn had gekregen, bleek blijvend te zijn. Men vroeg hem een lange reeks voordrachten te houden. Op 6 oktober hield Steiner de eerste voordracht van de reeks, die na afloop meteen werd omgewerkt tot een boek over de mystiek in Europa: 'Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung'.

goddelijke machten ondergeschikt maakt, is Orpheus in staat om het lagere, dierlijke in en buiten de mens niet alleen te bedwingen, maar daadwerkelijk om te vormen.⁶⁸ Aldus wordt hij de schepper van de geestelijk-lichamelijke mens, die niet langer aan de eeuwige cyclus van geboorte en dood onderworpen is.⁶⁹

Nu kan ons ook duidelijk worden, wat Solovjov precies bedoelt met de scheppende 'arbeid', die verricht moet worden om 'de dood zijn *hele* buit te ontrukken'⁷⁰ en de geestelijk-lichamelijke mens te scheppen. Zoals hij helemaal op het einde van *De betekenis van de liefde* onthult, brengt 'iedere bewuste menselijke activiteit, die bepaald wordt door de idee van de universele syzygie en die als doel heeft om het Al-Ene Ideaal in deze of gene sfeer te belichamen', in deze sferen 'reëel-bestaande geestelijk-lichamelijke stromen' voort.⁷¹ Deze stromen 'maken zich geleidelijk meester van de materiële wereld, vergeestelijken die en belichamen daarin deze of gene beelden van de Al-Eenheid, levende en eeuwige gelijkenissen van de absolute menselijkheid'. Daarbij gaat het, zo maakt Solovjov duidelijk, niet om puur subjectieve krachten, maar om de subjectieve beheersing van objectieve, 'goddelijke' krachten, die normaliter buiten de mens om in de natuur werkzaam zijn: 'de kracht van deze geestelijk-lichamelijke schepping in de mens is slechts de metamorfose, oftewel de *omstulping naar binnen* van dezelfde scheppende kracht, die – naar buiten gewend – in de natuur de slechte oneindige fysieke vermeerdering van organismen voortbrengt'. In de wonderbaarlijke macht van de klanken die van Orpheus' cithar golven, wordt in mythische vorm reeds op deze scheppende 'arbeid' van de 'reëel-bestaande geestelijk-lichamelijke stromen' gewezen.⁷²

Het hoeft wel geen betoog, dat hier van een verre toekomst sprake is, een toekomst waar – zo wil Solovjov duidelijk maken – evenwel nu al een begin mee moet worden gemaakt. De mens kan dit doen door de opgave van de liefde bewust ter hand te nemen en zo in drie stappen het oorspronkelijke, bij de zondeval verloren gegane beeld Gods in de mens te herstellen, van de mens weer een androgyn, godmenselijk en geestelijk-lichamelijk wezen te maken. Aldus het goddelijke beginsel achtereenvolgens in drie sferen belichamend, herschept de mens niet alleen zichzelf tot een 'nieuwe mens'⁷³, maar wordt hij ook – wat in

vaardigheden bedient, over *goddelijke* krachten, wat tot uitdrukking wordt gebracht door de wapenrusting die de goden hem schonken.⁶⁷ Ook in dit opzicht kan Perseus dus een 'godmens' worden genoemd, bij wie de goddelijke krachten de lagere, dierlijke, instinctieve driften in bedwang houden. De mythe laat dit zien, doordat Perseus – dankzij het spiegelende stalen schild van Pallas Athene! – tot zelfkennis komt en het monster van het egoïsme in zichzelf vermag te overwinnen. Hierin bestaat vooral de 'morele heldendaad', die hij verricht. Ook Perseus' overwinning op de dood is evenwel nog niet definitief: zowel hijzelf als zijn gemalin Andromeda moeten net als alle andere mensen de dood onder ogen zien. Tot overmaat van ramp werd Perseus ook nog een 'vadermoordenaar', toen hij bij het schijfschieten per ongeluk zijn eigen grootvader koning Akrisius trof. Ook worden verschillende andere mensen, zoals bijvoorbeeld zijn pleegvader koning Polydektēs, door zijn toedoen versteend bij de huiveringwekkende aanblik van het met slangen omwonden Medusa-hoofd. Het getuigt van Perseus' morele zuiverheid, dat dit vrijwel altijd tegen zijn wil in geschiedt, dat wil zeggen per ongeluk of uit pure zelfverdediging. Juist dit laatste, de verstenende werking van Medusa's gelaat, staat in schril contrast met de daden van de derde en laatste held uit Solovjovs gedicht, de magische dichter-zanger Orpheus. Deze vermag met de klanken van zijn cithar immers niet alleen goden, maar ook mensen, dieren en planten, ja zelfs *stenen* te *ontroeren*. Eerst hier is de liefde zo krachtig, dat zij tot in het rijk van de materie doordringt en dit van binnenuit weet om te vormen. De mythe laat ons dit in beeldvorm zien. Door smart overmand nadat de nimf Euridice kort na hun huwelijk door een adderbeet bij het spel op het veld is gestorven, besluit Orpheus zijn geliefde naar de onderwereld te volgen. Aldaar weet hij met zijn betoverende snarenspel het hart van de goden te vermurwen en mag hij zijn beminde uit de onderwereld weer naar het licht, naar het land der levenden terugvoeren. Zo behaalt Orpheus, in tegenstelling tot Pygmalion en Perseus, uiteindelijk de overwinning op de dood zelf. Zijn eigen leven op het spel zettend dringt hij wérkelijk tot *in* het rijk van de dood, dat wil zeggen van de stoffelijke materie, door en weet dit *van binnenuit* te herscheppen en met nieuw leven te doordringen. Alleen doordat hij zijn eigen wil volledig aan die van de hogere,

In de verspreide theosofische kringen werd in die tijd de wens merkbaar om zich aaneen te sluiten tot een Duitse sectie van de Theosofische Vereniging. Men vroeg Steiner om de organisatie hiervan op zich te willen nemen. Hij aanvaardde die opdracht en in oktober 1904 werd de Duitse sectie opgericht met Steiner als secretaris generaal. Dat Steiner werkte in een bepaalde kring betekent niet, dat hij zich hiertoe beperkte. Hij bleef werken waar hij de mogelijkheid zag om iets tot stand te brengen van de dingen die belangrijk voor hem waren. Zodoende bleef hij lesgeven aan de Arbeiterbildungsschule; dit was voor hem waardevol werk. Maar theosofie hoorde niet tot de dingen waarmee men zich kon bezig houden in de gevestigde kringen. En nu bleek het dat men ook de revolutionaire sociaal-democraten in zekere zin onder de gevestigde kringen moest rekenen: Steiner werd ontslagen uit zijn werk als leraar aan die school. Ook andere deuren gingen dicht voor hem. Maar het theosofische werk groeide. Hier kon zijn werk zich ontplooiën. Binnen het kader van de Theosofische Vereniging werkte Steiner voor de theosofie in de zin waarin hij die zelf opvatte, niet zoals andere mensen die omschreven, en het was van begin af aan duidelijk dat hij op zijn eigen manier te werk wilde gaan. Hij wilde iets nieuws brengen, maar op de basis van iets dat al bestond. In 1904 gaf hij zijn eerste fundamentele boek uit, dat enkel de titel kreeg 'Theosofie'. Duidelijk voor iedereen laat hij zien, zonder dat in het bijzonder te vermelden, waar hij zijn wortels had. Helemaal in het begin van het boek staan twee citaten waarop Steiner zal voortbouwen, een van Fichte en een van Goethe. Fichte brengt ter sprake dat zijn leer er vanuit gaat dat de mens in het bezit moet zijn van een nieuw orgaan om zijn leer te kunnen begrijpen, een nieuw orgaan voor een bijzondere waarneming. Over dit orgaan wil Steiner spreken, het bovenzinnelijke kenvermogen. Als we hiervoor enig begrip hebben, kunnen we, mits we onbevooroordeeld zijn, een wereld ontmoeten, die Goethe ons laat zien met behulp van

een gemakkelijk toegankelijk voorbeeld¹, zodat we begrijpen dat wij zelf als mens bestaan uit lichaam, ziel en geest, en niet zoals men anders meestal aanneemt, uit lichaam en ziel. Op deze twee fundamentele veronderstellingen kan men voortbouwen. We kunnen de indruk krijgen dat Steiner vanaf het jaar 1900 of misschien vanaf 1902 een nieuw inzicht in mens en wereld ontwikkelt. Die worden nu beschouwd en begrepen vanuit een bovenzinnelijk schouwen of kennisvermogen. Als men op die manier inzicht krijgt in het wezen van de mens, wordt de waarheid in het denkbeeld van de reïncarnatie duidelijk. De mens

1

“Zodra de mens zich bewust wordt van de hem omringende voorwerpen, bekijkt hij ze met betrekking tot zichzelf, en terecht, want zijn gehele lot hangt ervan af, of ze hem al of niet bevallen, of ze hem aantrekken dan wel afstoten, of ze nuttig of schadelijk voor hem zijn. Deze geheel vanzelfsprekende wijze om dingen te beschouwen en te beoordelen schijnt even eenvoudig te zijn als zij noodzakelijk is, en niettemin wordt de mens daarbij aan duizend vergissingen blootgesteld, welke hem vaak beschaamd doen staan en zijn leven vergallen.

Een veel zwaardere dagtaak nemen degenen op zich, wier levendige drang naar kennis hen aanzet tot het beschouwen van de voortbrengselen der natuur, zowel op zichzelf als in onderling verband, want zij moeten al spoedig de maatstaf ontberen die hen te hulp kwam toen zij de dingen in hun omgeving tot zichzelf in betrekking brachten. Zij missen dan namelijk de maatstaf van het al of niet bevallen, van aantrekken of afstoten, van nut dan wel schade. Zij moeten zich deze geheel ontfangen, ze dienen onbevange en als het ware gelijk goddelijke wezens te zoeken, en te onderzoeken wat is, en niet wat behaagt. Op deze manier moet de ware botanicus zich noch door schoonheid, noch door het nut van planten laten beïnvloeden: hij dient hun ontwikkeling, hun verhouding tot de overige planten in de plantenwereld te onderzoeken. En gelijk deze planten alle door het zonlicht worden gewekt en beschenen, dient hij ze objectief te bekijken en steeds weer te bezien. De maatstaven voor dit onderzoek, de gegevens voor de beoordeling, moeten niet uit hemzelf voortkomen, maar gevonden worden temidden van datgene wat hij waarneemt.” (Citaat van Goethe door Steiner in : *Theosofie* blz 23 tiende druk 1981 Vrij Geestesleven vertaling: H.G.J. de Leeuw)

doet immers niets anders dan het ideaalbeeld van zijn geliefde, dat hij geestelijk heeft geschouwd, in aardse stof verwerkelijken, een daad die wij als ‘werkzaam geloof’ hebben leren kennen. Dit behelst immers dat wij het ‘beeld Gods’ ‘voor onszelf vasthouden, versterken en ontwikkelen’.⁶⁴ Vervolgens schept Pygmalion dankzij zijn huwelijk met Galatea de ‘waarachtige androgynie’, waarin de ‘ware individualiteit’ van de mens bestaat. Hierbij moet evenwel worden aangetekend, dat Pygmalions schepping – hoe volmaakt deze als zodanig ook mag zijn –, en daarmee ook zijn huwelijk en de daaruit voortvloeiende androgynie, nog geen échte werkelijkheid vormen: het door Pygmalion geschouwde beeld van zijn geliefde beeld dringt namelijk niet écht tot het gebied van het leven en de materie door, *vormt* de materie niet werkelijk *van binnenuit* in zijn diepste wezen *om*, maar wordt daar als het ware slechts in *afgedrukt*, dat wil zeggen *van buitenaf* aan de stof *opgelegd*. Zodoende betekent het huwelijk van Pygmalion met zijn Galatea geen échte levensgemeenschap en wordt haar – en daarmee ook zijn – wezen niet werkelijk vereeuwigd. Met andere woorden: Pygmalion slaagt er maar ten dele in om ‘in zichzelf en in de ander het beeld Gods te belichamen en uit twee begrensde en sterfelijke wezens één absolute en onsterfelijke individualiteit te scheppen’.⁶⁵ Daarmee draagt zijn overwinning op de dood, hoe onbetwistbaar als zodanig ook (want Pygmalions schepping *is* en blijft de *volmaakte* uitdrukking van Galatea’s ideële gestalte), nog slechts een voorlopig en onvolledig karakter.

Anders ligt dit allemaal bij de tweede persoon uit Solovjovs gedicht, de Griekse koningszoon Perseus: zijn geliefde Andromeda is een levend mens van vlees en bloed en hun eenwording een reëel feit. Bovendien is zij koningin, zodat haar bevrijding, dankzij de overwinning van het monster, tegelijk de verlossing betekent van haar volk, waarover zij samen met haar gemaal Perseus een leven lang vreedzaam heerst.⁶⁶ In termen van de bovengenoemde weg van de liefde kunnen we dit zien als uitbreiding van de liefde tot de maatschappelijke sfeer, dat wil zeggen als eerste begin van de godmensheid, al blijft deze godmensheid in deze voorchristelijke tijd nog beperkt tot een bepaald volk. Als ‘held’ beschikt Perseus daarnaast, in tegenstelling tot Pygmalion die zich vooral van weliswaar voortreffelijke maar toch gewone *menselijke*

beschreven weg van de liefde ook van de objectieve kant gezien achtereenvolgens drie stadia blijkt te doorlopen: het uiteindelijke doel van de liefde bestaat erin, zo vat Solovjov zijn filosofie helemaal aan het slot van *De betekenis van de liefde* nog eens samen, 'dat de mens een ware, syzygische liefdesbetrekking vestigt, niet alleen tot zijn (persoonlijke en) sociale maar ook tot zijn natuurlijke en universele omgeving'.⁶¹ Met andere woorden: de liefde van de mens beperkt zich niet uitsluitend tot de persoonlijke sfeer, maar leidt via de maatschappelijke of collectieve sfeer uiteindelijk tot de universele of kosmische sfeer. Pas wanneer *alle drie sferen* dankzij de liefde weer 'heelgeworden' zijn, heeft deze haar doel ten volle bereikt.

Nadat we de weg van de liefde zo achtereenvolgens van de subjectieve en objectieve kant hebben leren kennen, dient zich natuurlijk de vraag aan, hoe deze twee aspecten met elkaar samenhangen. Anders gezegd: hoe kunnen wij de relatie begrijpen, die er tussen de subjectieve en objectieve kant van de weg van de liefde bestaat? Op zoek naar het antwoord op deze vraag krijgen wij plotseling uit onverwachte hoek hulp, en wel van het gedicht *Drie heldendaden*, dat Solovjov in 1882 schreef.⁶² Zoals de grote Duitse Solovjov-kenner Ludolf Müller ontdekte, bevat dit gedicht 'Solovjovs hele filosofie van de liefde, die hij later in *De betekenis van de liefde* in discursieve vorm heeft weergegeven'.⁶³ Daarbij blijkt dit gedicht, juist door zijn expliciete driedelige structuur, een belangrijk hulpmiddel te zijn om de hierboven beschreven driedelige weg van de liefde duidelijker te leren verstaan. Met name hierom kunnen we het als een onmisbare sleutel tot Solovjovs filosofie van de liefde beschouwen.

Van de drie personages die Solovjov in zijn gedicht *Drie heldendaden* ten tonele voert, wordt allereerst de mythische koning van Cyprus *Pygmalion* voor ons belicht. Zoals de mythe verhaalt, werd deze koning verliefd op het vrouwenbeeld, dat hij zelf uit marmer had geschapen. Nadat dit beeld op zijn smeekbede door de godin Aphrodite met leven was beziel, trad Pygmalion met zijn eigen schepping, Galatea genaamd, in het huwelijk.

Het is niet moeilijk om in deze mythe het eerste stadium van de door ons geschetste driedelige weg van de liefde te herkennen. Pygmalion

doorloopt verschillende levens op aarde en in het ene leven zijn de consequenties van het vorige leven of de vorige levens merkbaar. Is het dezelfde Steiner die in 1893 de 'Filosofie van de vrijheid' uitgaf en die in 1904 dit in zijn 'Theosofie' schrijft?

De Filosofie van de vrijheid en de bovenzinnelijke wereld

De tweede druk van de 'Filosofie van de vrijheid' verscheen in 1918 met enige wijzigingen en een aantal toevoegsels bij een paar hoofdstukken. In het toevoegsel bij het laatste hoofdstuk van het boek 'De consequenties van het monisme' wijst Steiner er zelf op, dat hij in dit werk een filosofisch uitgangspunt van de latere schriften wil geven die gaan over het directe bovenzinnelijke kennisvermogen. Hij zegt hier dat men uit dit boek niet kan afleiden dat het bovenzinnelijke kennisvermogen werkelijk bestaat. Maar als men zich de inhoud van het boek eigen maakt, krijgt men het gevoel dat het gerechtvaardigd is om te verwachten dat een bovenzinnelijk kennisvermogen werkelijk bestaat. 'Want in dit boek heb ik geprobeerd aan te tonen dat het beleven van het denken dat op de juiste manier wordt opgevat al het beleven van de geest is.'

In het voorwoord bij de nieuwe druk spreekt hij over hetzelfde. Hij zegt hier, dat er in het boek niet wordt gesproken over de resultaten van het geesteswetenschappelijke kennisvermogen, net zo min als er wordt gesproken over andere resultaten van afzonderlijke wetenschappen. Hij beoogt namelijk aan te tonen 'Hoe een onbevangen onderzoek, dat zich uitsluitend op de twee¹ genoemde vragen richt – vragen die fundamenteel zijn voor iedere vorm van kennen – tot de overtuiging leidt dat de mens in een werkelijk geestelijke wereld leeft'.

Zo nu en dan kan men horen, dat er sprake zou zijn van een breuk in

1

Twee kernvragen die diep in de menselijke ziel leven, zijn bepalend voor alles wat in dit boek ter sprake komt. De eerste vraag is of je zo in het menselijk wezen kunt doordringen dat je een vast punt vindt waarop je al je verdere ervaring en kennis kunt baseren. Want bij alles wat je ervaart en te weten komt, kun je het gevoel hebben dat het niet op zichzelf kan steunen. Het kan betwijfeld en bekritiseerd worden en daardoor zijn zekerheid verliezen. De tweede vraag luidt: mag de willende mens zichzelf vrijheid toeschrijven of is deze vrijheid slechts een illusie, die hem ontstaat omdat hij niet doorziet dat zijn wil net zo gedetermineerd is als ieder natuurproces? (Steiner: *De filosofie van de vrijheid* blz 11 Vrij Geestesleven vertaling: Pim Blomaard)

Steiners ontwikkeling, als hij begint te spreken over de resultaten van zijn 'geesteswetenschappelijk onderzoek'. De hier genoemde citaten zijn afkomstig uit een veel latere tijd dan de eerste druk, namelijk uit 1918. Ze zijn wat moeilijk te begrijpen, niet in de laatste plaats als men ze vergelijkt met het volgende uit het voorwoord bij de derde druk van de 'Theosofie': 'Iemand die langs een andere weg wil proberen de waarheden te vinden die hier beschreven worden, vindt er een in mijn "Filosofie van de vrijheid". Die twee boeken streven ieder op zijn manier naar hetzelfde doel. Om het ene boek te begrijpen is het andere volstrekt niet noodzakelijk, maar ongetwijfeld een hulp voor velen.' Dat wil zeggen, dat de 'Filosofie van de vrijheid' streeft naar het bovenzinnelijke kenvermogen dat beschreven wordt in de 'Theosofie'. Of is dit misschien niet helemaal correct weergegeven? Steiner zegt, dat de twee boeken naar hetzelfde doel streven. Kan men hoe dan ook van een boek zeggen, dat het streeft naar een doel, dat meer bevat dan wat er in het boek zelf wordt gezegd? De formuleringen zijn subtiel, laten we daarom de eenvoudige vraag stellen: Hoe is de relatie tussen het filosofische boek 'Filosofie van de vrijheid' en de resultaten van Steiners bovenzinnelijk onderzoek waarover hij pas jaren na de publicatie van het boek in het openbaar spreekt?

In het voorwoord bij zijn boek over de mystiek in Europa, uit het jaar 1901, waarover ik al eerder heb gesproken, zegt Steiner: 'Wat ik in dit boek beschrijf, was eerst de inhoud van voordrachten, die ik vorige winter in de theosofische bibliotheek in Berlijn hield. Gravin en graaf Brockdorff richtten het verzoek tot mij te spreken over de mystiek voor toehoorders, voor wie de dingen waar het hier om gaat een kwestie van levensbelang is. – Tien jaar geleden zou ik het nog niet aangedurfd hebben om een dergelijke wens te vervullen. Niet omdat de ideeënwereld die ik vandaag beschrijf toen nog niet in mij leefde. De inhoud van die ideeënwereld vinden we al in zijn geheel in mijn "Filosofie van de vrijheid" (Berlijn 1894, Emil Felber). Maar om die ideeënwereld zo uit te spreken zoals ik het vandaag doe en haar tot uitgangspunt van een beschouwing te maken op de manier waarop dat hier in dit boek het geval is, daartoe is nog iets heel anders nodig dan rotsvast overtuigd te zijn van de waarheid van die wereld. Daartoe is een nauw contact met die ideeënwereld nodig, dat alleen door veel levensjaren heen tot stand kan komen.'

Nog een stap verder gaat Steiner in een van de voordrachten over 'Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita', die hij in het jaar 1913 in

evenwel 'alle vormen van onware scheiding ... *ten volle* op te heffen en *alle* individualiteiten, niet alleen de thans levenden maar ook degenen die reeds zijn heengegaan, *definitief* te vereeuwigen, is het nodig dat *het integratieproces de grenzen van het eigenlijk-menselijke sociale leven overschrijdt* en de *kosmische sfeer* weer in zich opneemt, waar het uit vandaan is gegaan'.⁵² Met andere woorden: naast de belichaming van de Al-Ene Idee in het individuele en maatschappelijke leven verlangt de verwerkelijking van de liefde nog een derde stap: de belichaming in het stoffelijke of materiële bestaan, in de aardse natuur; de *volle* verwerkelijking van de liefde tussen twee mensen van verschillend geslacht, oftewel de echtelijke liefde, is niet mogelijk 'zonder een corresponderende omvorming van de hele *uiterlijke omgeving*'.⁵³ Nadat de liefdesbetrekking zich tot de sfeer van het collectieve (ofwel maatschappelijke) bestaan heeft uitgebreid, dient deze zich dus ook nog tot de sfeer van het 'universele (ofwel kosmische) bestaan' te verruimen.⁵⁴ Door 'de mensheid, door de daden van haar universeel-menselijke rationele denkvermogen' dient de goddelijke Idee, die 'bij de ordening van de fysieke wereld ... het rijk van de materie en de dood alleen aan de buitenkant met de sluier van de natuurlijke schoonheid (heeft) bedekt', 'dit rijk *van binnenuit* (te) betreden om aldus *de natuur tot leven te wekken en haar schoonheid te vereeuwigen*'.⁵⁵

Ook met de universele sfeer (ofwel de natuur) moet de mens dus, zo betoogt Solovjov, 'de syzygische'⁵⁶ eenheid tot stand brengen, die in de persoonlijke en maatschappelijke sfeer zijn ware leven bepaalt'.⁵⁷ Dit kan de mens evenwel in feite niet alleen, maar slechts 'in gemeenschap, samen met allen'⁵⁸, dat wil zeggen als *mensheid*. Hierbij gaat het ook in dit geval niet om een of andere abstracte liefde voor de natuur; integendeel, de relatie van mens tot de natuur moet volgens Solovjov zodanig veranderen, dat deze voor ons weer een 'gelijkberechtigd wezen' wordt, 'dat *leven in zichzelf* heeft – of kan hebben'.⁵⁹ 'Ware dichters', zo merkt Solovjov daarbij op, 'zijn altijd profeten gebleven van het universele herstel van het leven en de schoonheid'.⁶⁰ Dat hij zelf tot deze 'ware dichters' behoort, bewijzen onder andere de prachtige gedichten die Solovjov in het midden van de jaren negentig over het Saimameer in Finland schreef.

Op dit punt aangekomen kunnen we vaststellen dat de door Solovjov

we 'in de meest nauwe en volledige wisselwerking staan'.⁴³ Anders gezegd: 'alsof het een ander levend wezen is', dat even reëel en concreet is als onze individuele ander.⁴⁴ Net 'zoals bij de liefde tussen twee mensen van verschillend geslacht (in de sfeer van het persoonlijke leven) de individuele "ander" tegelijk "alles" is, zo moet het sociale "alles" op grond van de positieve solidariteit van al zijn elementen van zijn kant voor elk van deze elementen als werkelijke eenheid verschijnen'.⁴⁵ (Tussen haakjes dient hierbij te worden opgemerkt, dat deze verbinding met de ons omringende 'maatschappelijke sfeer' absoluut *niet* ten koste van onze individualiteit gaat. Zoals Solovjov namelijk uitdrukkelijk opmerkt, veronderstelt 'ware eenwording een waar gescheiden-zijn van degenen die verenigd worden, dat wil zeggen een zodanige vorm van gescheiden-zijn, dat ze elkaar daarbij niet uitsluiten maar elkaar wederzijds aanvullen, waarbij elk in de ander de volheid van het eigen leven vindt'.⁴⁶ Dit gescheiden-zijn, of verscheidenheid, zal volgens Solovjov 'nooit opgeheven mogen worden, omdat zo'n algemene versmelting tot massaliteit en leegheid zou leiden en niet tot volheid van zijn'.)

Keren we terug tot het eigenlijke thema van onze beschouwing.

Het 'sociale alles' waar hier sprake van is, omvat niet alleen de sociale omgeving van de mens, inclusief de stad en het land waar hij woont en het volk waartoe hij behoort, maar uiteindelijk ook heel de mensheid, dat wil zeggen de Kerk waar de apostel Paulus in zijn brieven over spreekt en die door hem als het 'mystieke lichaam' van Christus wordt beschouwd.⁴⁷ Deze 'universele Kerk'⁴⁸, als zichtbare uitdrukking van de in Christus verenigde mensheid, wordt door Solovjov elders in zijn werk met de benaming 'godmensheid' aangeduid⁴⁹, één van de drie begrippen die wij hiervoor in verband met de liefde hebben leren kennen. Zo hebben wij dus in deze vereniging met de 'maatschappelijke sfeer' met het *tweede* stadium op de weg van de liefde te maken.

Hiermee is de laatste stap, die ons de definitieve zegepraal brengt, binnen handbereik gekomen.

Het liefdesgevoel kan, 'als het sterk en volledig bewust is, geen vrede hebben met de zekerheid, dat de geliefde en ook de eigen persoon aftakeling en de dood te wachten staan'⁵⁰, zo schrijft Solovjov. De rouwadvertenties in onze kranten bewijzen dagelijks zijn gelijk.⁵¹ Om

Helsinki hield. In de tweede voordracht, van 29 mei, heeft hij het over de kip, die niet in staat is om de parel die ze in de wegberm vindt, op de juiste waarde te schatten. De moderne mensen zijn meestal zulke kippen. Vervolgens zegt hij: 'Wat een van de grote figuren uit de Verlichting in de 18^{de} eeuw heeft uitgesproken: "Mens, heb de moed om je te bedienen van je verstand" beschouwde men als een belangrijke uitspraak. Vandaag moet een nog belangrijkere uitspraak in onze zielen klinken, namelijk de volgende: "Mens, heb de moed om te spreken over je begrippen en ideeën als het begin van je helderziendheid". Wat ik nu heb gezegd, zei ik al veel jaren geleden, ik zei het helemaal in het openbaar, namelijk in mijn boeken "Wahrheit und Wissenschaft" en "Philosophie der Freiheit", waar ik heb laten zien, dat de ideeën van de mens afkomstig zijn uit een bovenzinnelijk, geestelijk kennisvermogen. Toentertijd begreep men dit niet en dit hoeft ons ook niet te verbazen, want de mensen die het hadden moeten begrijpen hoorden nu eenmaal tot....., tja, tot de kippen.'

Maar er staat immers niets over een bovenzinnelijk inzicht in die twee boeken en ik heb ook zojuist de plaatsen geciteerd, waar Steiner zegt, dat het er niet is. Of bedoelt hij iets anders? Behoor ik tot de kippen, als ik het niet kan vinden?

Steiner zou zijn boeken waarschijnlijk niet geschreven hebben als hij niet bepaalde verwachtingen had gekoesterd dat kippen zonder kop ziende mensen zouden kunnen worden.

Een vergelijking tussen bepaalde trekken bij Hegel en Steiner kan ons hierbij misschien een hulp zijn. Steiner is in veel opzichten nauw verwant met Hegel in zijn filosofie, Hegel moeten we een filosofische realist noemen; eveneens ligt het voor de hand die benaming voor Steiner te gebruiken. Evenals Steiner zoekt Hegel de geest. Hegels filosofie bereikt zijn toppunt in de geestesfilosofie. De twee eerste delen van zijn systeem zijn de logica en de natuurfilosofie. Die banen de weg tot de geestesfilosofie. Hierin schildert Hegel de subjectieve, de objectieve en de absolute geest.

Tot onze verrassing zien we dan dat Steiner de filosofie van Hegel geesteloos noemt, volstrekt geesteloos zelfs. Dit is alleen mogelijk als één woord twee verschillende dingen kan betekenen. Wat is dat voor een geest, die we niet kunnen vinden bij Hegel, maar waarvan Steiner van mening is, dat hij een plaats heeft in zijn eigen filosofie?

De substantie is subject, zegt Hegel. Met andere woorden: wat er

bestaat, de existente wereld, is subject, is geest. Hegel heeft een begrip van de geest. Maar via zijn begrip ziet hij geen bovenzinnelijke wereld. Nergens, voor zover ik tot nu toe heb kunnen ontdekken, vinden we bij Hegel verwijzingen naar de bovenzinnelijke wereld. Hij kent die wereld niet.

Hegel is van mening dat de mens in het bezit is van een ziel en een geest. Tegen het eind van zijn leven stelde iemand hem de vraag of de ziel onsterfelijk is. Hij beantwoordde de vraag niet en in het verder zo omvangrijke oeuvre is de vraag niet beantwoord. We moeten ons afvragen of we van alles wat er geschreven en uitgegeven is, kunnen afleiden wat het standpunt van Hegel was in die kwestie. We kunnen niet ontkennen dat er mensen zijn, die denken dat ze de onsterfelijkheid in Hegels filosofie kunnen vinden. Maar het zijn er niet veel die die mening hebben. Het klinkt misschien een beetje vreemd, maar ik ben er toch vrijwel zeker van dat de vraag Hegel helemaal niet interesseerde. Kunnen we dan via de ideeën de bovenzinnelijke wereld zien in Steiners uiteenzettingen in de 'Filosofie van de vrijheid'? In hoofdstuk vier staat de volgende zin: 'Het subject leeft van de genade van het denken'. Ik zal later nog terugkomen op die zin om hem te bekijken in het verband waarin hij staat. Hier citeer ik hem om te laten zien: die zin vertelt ons dat het menselijk subject, het bewuste wezen, zoals we ons zelf beleven in ons eigen wezen, niet bestaat door de kracht van het lichaam, maar door de kracht van een geestelijk proces, dat zichzelf draagt. Het bestaat vóór de geboorte en na de dood. Zoals we gezien hebben, noemt Steiner een deel van de moderne mensen kippen. Het gaat hier over kippen, die kunnen lezen. Kunnen ze zien wat de inhoud is, wat de eigenlijke inhoud is van de geciteerde zin? Door deze vraag komen we voor de volgende te staan: kan het boek van Steiner de kippen die kunnen lezen, maar die niet de eigenlijke inhoud zien van wat ze lezen, kan dit boek de kippen helpen om ziende mensen te worden?

objectieve weg van de liefde gezet. Hoewel het einddoel nog in een ver verschiet ligt, is 'de vooruitgang ... onbetwifelbaar': 'de uiteindelijke opgave wordt duidelijker en komt dichterbij'.³⁴

'Zolang de individuele heldendaad slechts beperkt blijft tot het naastbijzijnde object, de verbetering van de ontaarde *persoonlijke* betrekking tussen twee schepsels, zolang blijft deze heldendaad zelfs in de eigen aangelegenheid noodzakelijkerwijs zonder definitief succes', schrijft Solovjov.³⁵ 'Zich *werkelijk* redden, dat wil zeggen zijn individuele leven in de ware liefde doen herleven en vereeuwigen', merkt Solovjov op, 'kan de enkele mens *slechts in gemeenschap, samen met allen*'.³⁶ Willen wij niet in een noodlottig 'egoïsme met zijn tweeën'³⁷ vervallen, dat 'de liefde niet slechts krachteloos tegenover de dood' maakt, maar de liefdesverbintenis zelf 'onvermijdelijk tot het morele graf van de liefde' bestempelt, 'lang voordat het fysieke graf de geliefden zal opnemen'³⁸, dan dienen wij ons 'streven naar individuele volmaaktheid [niet] van het proces van *universele* volmaaktheid te scheiden'.³⁹ Vooraleer de mens deze universele volmaaktheid evenwel volledig bereikt, dat wil zeggen voordat in de sfeer van het *universele* leven een totale integratie plaatsvindt, dient zich aldus Solovjov ook in de sfeer van het *maatschappelijke* leven een dergelijke integratie te voltrekken.⁴⁰ Een dergelijke integratie van het maatschappelijke leven kan als de tweede fase van de objectieve weg van de liefde worden beschouwd. Hierdoor wordt de 'individuele basisvorm van de liefde op een hoger plan gebracht'⁴¹, van de persoonlijke sfeer naar het nieuwe, bredere gebied van het collectieve bestaan verwijld.

'Waar de individuele leden van de maatschappij zich al als broeders tot elkaar dienen te verhouden ... , daar moet hun verbinding met *maatschappelijke* sferen die als zodanig een geheel vormen, dat wil zeggen met plaatselijke en nationale sferen (...) – nóg innerlijker, alzijdiger en belangrijker zijn', expliciteert Solovjov.⁴² Met andere woorden: voor de verwerkelijking van de liefde is niet alleen de vereniging met onze persoonlijke 'ander' noodzakelijk, maar tevens de vereniging met onze 'maatschappelijke sfeer' (en, zoals we hieronder nog zullen zien, uiteindelijk ook met de 'universele sfeer'). Hierbij dient deze 'maatschappelijke sfeer' niet als een vage abstractie te worden beschouwd, maar als 'een werkelijk levend wezen', waarmee

een andere kant bezien, die wij de 'objectieve' of 'uiterlijke' kant van de weg van de liefde zouden kunnen noemen. Deze bestaat eveneens uit drie fasen, die corresponderen met de drie bovenbeschreven stappen van het werkzame geloof, de morele heldendaad en scheppende arbeid. Door welk landschap en langs welke pleisterplaatsen voert ons nu de weg van de liefde, wanneer we deze als objectief, uiterlijke proces opvatten?

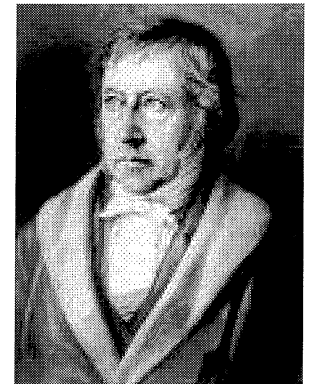
Net als bij de beschrijving van de subjectieve kant van de liefde willen we ook in dit geval voor onze beschrijving aanknopen bij drie begrippen, die Solovjov zelf noemt, zowel in zijn traktaat over *De betekenis van de liefde* als in het nauwverwante opstel over *Het levensdrama van Plato*. Hierin schrijft Solovjov dat de weg van de liefde door drie principes wordt bepaald, te weten de begrippen: 'androgynie', 'godmenselijkheid' en 'geestelijke lichamelijkheid'.²⁵ Met deze drie begrippen, die we –'zij het in slechts vage vorm' – ook reeds bij Plato vinden, heeft Solovjov ons een sleutel gegeven om ook de objectieve kant van de weg van de liefde op de juiste wijze te verstaan. Deze objectieve kant begint met de eenwording tussen man en vrouw, door Solovjov 'geslachtelijke' of ook wel 'echtelijke' liefde genoemd.²⁶ De liefde heeft tot taak om, zoals Solovjov schrijft, 'het geliefde werkelijk te vereeuwigen, het werkelijk van dood en ontbinding te verlossen, het uiteindelijk in schoonheid wedergeboren te laten worden'.²⁷ Anders geformuleerd: om 'in zichzelf en in de ander het beeld Gods te belichamen en uit twee begrensde en sterfelijke wezens één absolute en onsterfelijke individualiteit te scheppen'.²⁸ 'Het verwerkelijken van deze eenheid', zo schrijft Solovjov, 'oftewel het scheppen van de ware mens als vrije eenheid van het mannelijke en het vrouwelijke principe, die hun formele afgezonderdheid bewaren, maar hun wezenlijke tegengesteld-zijn en uiteengevallen-zijn overwonnen hebben: dat is de eigenlijke *allereerste* opgave van de liefde'.²⁹ Door Solovjov wordt deze versmelting van twee begrensde wezens tot 'een werkelijke en onverbreekelijke eenheid'³⁰, die met de 'ware menselijke individualiteit'³¹ overeenkomt, 'een waarachtige androgynie'³² genoemd. Hiermee is één van de drie 'principes van de dood'³³, de tegenstelling tussen man en vrouw, overwonnen en een eerste stap op de

Het eeuwige in de logica van Hegel en het tegenbeeld daarvan in het Marxisme

Voordracht in Dornach ter gelegenheid van de 150^{ste} geboortedag van Hegel op 27 augustus 1920
door Rudolf Steiner
vertaling: Bernhard Asselbergs

Vandaag is het 150 jaar geleden dat in Stuttgart Hegel werd geboren en wanneer we hierbij stilstaan moeten we er eigenlijk een gevoel voor hebben hoezeer de tijden veranderd zijn sinds de geboorte van deze voor de hele moderne beschaving zo bijzonder karakteristieke geest. Hegel omsluit zo te zeggen het extract van het geestesleven van dat Midden-Europese gebied dat zo wezenlijk is veranderd; en nu begint dit geestesleven, door de rol die het daarbij gespeeld heeft, van dit Midden-Europese gebied volledig ideëel te verdwijnen.

Hegel is in Stuttgart, in het Zwabenland geboren, heeft zijn rijpere jaren, de jaren van zijn meer specifieke geestelijke ontwikkeling in Midden-Duitsland doorgebracht en was dan in de laatste periode van zijn leven een in Noord-Duitsland invloedrijke persoonlijkheid. Invloedrijk in het bijzonder voor het onderwijs, maar ook voor menige andere geestelijke aangelegenheden van Noord-Duitsland. Hij werd op 27 augustus 1770 in Stuttgart geboren en ontwikkelde zich langzaam vanuit een zekere geestelijke plompheid. Op zijn 18^e jaar kwam hij op de universiteit van Tübingen, studeerde daar theologie en maakte in de eerste plaats kennis met de veel beweeglijkere, geestelijk levendige Schelling en leerde ook Hölderlin kennen, die de meest zwaarmoedige gevoelens van het oude Griekenland in de nieuwe tijd weer tot leven bracht. Met hen



*Georg Wilhelm Friedrich
 Hegel
 1770 - 1831*

beiden, Hölderlin en Schelling, bracht hij in innige kameraadschap zijn studietijd in Tübingen door en verbond zich toen net als Schelling aan de universiteit van Jena in Thüringen, Midden-Duitsland.

Daar deed hij in de eerste plaats, evenals Schelling aangetrokken door de persoonlijkheid van Johann Gottlieb Fichte, zijn eerste pogingen om eigen wereldbeschouwelijke ideeën uit te werken. Hij werkte aan de universiteit tot 1806. In dat jaar voltooide hij zijn eerste grotere zelfstandige werk, "Die Phänomenologie des Geistes" (de fenomenologie van de geest), naar men zegt terwijl het om Jena bulderde van de kanonsschoten van Napoleon. In dit werk is de poging vervat om alles opnieuw tot ervaring te brengen, wat het menselijke bewustzijn kan beleven vanaf het dofste verzonken zijn in de wereld tot aan het helderste beleven van de ideeënwereld die hem dan als de substantie van de geest voorkomt. Men zou willen zeggen: deze 'Phänomenologie des Geistes' is een soort wereldreis van de geest. Door de destijds moeilijke verhoudingen in Duitsland verloor Hegel zijn positie aan de universiteit in Jena. Maar hij bleef in Midden-Duitsland en redigeerde ongeveer een jaar lang een politiek tijdschrift in Bamberg. Hij was vervolgens rector van een gymnasium in Neurenberg, en was daarna voor enige jaren hoogleraar in Heidelberg. Gedurende zijn Neurenbergse tijd werkte hij zijn belangrijkste werk, "Die Wissenschaft der Logik" (de wetenschap der logica) uit. In Heidelberg schreef hij zijn "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften". Toen werd hij gevraagd voor de Berlijnse universiteit, die in de geest van Fichte en Humboldt gesticht was. Hier heeft hij een grote invloed uitgeoefend, die in wezen het gehele onderwijs bestreek en dat vanuit Berlijn kon worden bestuurd, zoals ook andere takken van het geestesleven.

Hegel was al op het eerste gezicht, wanneer hij een voordracht gaf, een merkwaardige persoonlijkheid. Hij had zijn geschreven aantekeningen voor zich die echter kennelijk steeds door elkaar lagen, zodat hij voortdurend moest bladeren en zoeken. Hij was nogal onbedreven in zijn voordracht, kon zijn zaken maar moeilijk naar voren brengen. De gedachte zelf werkte, was in diepe ondergronden van zijn ziel werkzaam terwijl hij voordroeg, maar werd bijzonder moeilijk in woorden uitgedrukt, zodat die er stotterend en afgebroken uitkwamen.

nog niet de triomf over de dood. (...) Het laatste woord is niet aan de morele heldendaad, maar aan de onbarmhartige wet van leven en dood, die in de organische natuur heerst,' verklaart Solovjov.¹⁹ Naast de twee eerste daden die tot de 'innerlijke – mystieke en morele – verbintenis van de mens met zijn wederhelft' leiden, is dus nog een derde daad nodig, wil de mens zijn onderworpenheid aan de materiële natuur *reëel* overwinnen en 'de slechte wet van het fysieke leven' – zowel in de uiterlijke wereld als in de mens zelf – veredelen of opheffen.²⁰ Deze derde daad verlangt dat de mens zich 'met een universele inhoud' vervult, zich niet in zijn liefdesbetrekking van al het overige afzondert en afsluit, maar zijn 'streven naar individuele volmaaktheid' met het 'proces van *universele* eenwording' verbindt.²¹ De innerlijke activiteit die hiermee gepaard gaat wordt door Solovjov '(scheppende) arbeid' (of ook wel 'het reële scheppen') genoemd.²² Wat dit precies inhoudt en waar dit exact toe leidt zullen we verderop nog zien.

Het bovenstaande overziend kunnen we met Solovjov de weg van de liefde als volgt samenvatten: voor het begin hiervan, dat 'uit het voor ons duistere gebied van de onbewuste processen en betrekkingen' oprijst, volstaat 'de passieve ontvankelijkheid van het gevoel'.²³ Vervolgens is evenwel 'een werkzaam *geloof* nodig, een morele *heldendaad* en (scheppende) *arbeid*, om deze gave van de lichte en scheppende liefde voor zichzelf *vast te houden, te versterken en ontwikkelen*, om door middel van deze gave in zichzelf en in de ander het beeld Gods te belichamen en uit twee begrensde en sterfelijke wezens één absolute en onsterfelijke individualiteit te scheppen'.²⁴ Aldus geformuleerd blijkt de weg van de liefde de bewuste en actieve *innerlijke voortzetting* te zijn van datgene wat ons in het liefdesgevoel van het eerste uur via de *uiterlijke* zintuigen als een natuurlijk, zij het voorbijgaand, Godsgeschenk gegeven is. Zo zijn wij het uiteindelijk zelf, die – weliswaar met hulp van hogere machten – het oorspronkelijke gevoel van liefde bewust in ons wedergeboren laten worden. Hierbij dalen wij als het ware steeds dieper in ons innerlijk af. We zouden dit proces daarom de *subjectieve* kant van de weg van de liefde kunnen noemen.

Nadat we de verwerkelijking van de liefde zo van de subjectieve, meer innerlijke kant hebben beschouwd, willen we dit proces nu ook nog van

ideaalbeeld van de geliefde, dat op het moment van verliefdheid al door de stoffelijke lichamelijke heen schemert, 'in een reële verschijning te belichamen'.¹¹ Alleen zo kan het feeërieke 'licht van de liefde' voor ons geen illusie zijn, maar een 'straal, die de weg naar het verloren paradijs wijst'.¹²

Anders gezegd: willen we voorkomen dat dit licht van de liefde voortijdig dooft, dan moet 'tegenover de ervaring van de uiterlijke zintuigen ... een andere ervaring worden geplaatst: *de ervaring van het geloof*'.¹³ Want 'alleen op deze grondslag kan de onvoorwaardelijke betekenis die de andere persoon voor ons heeft en die zich in het pathos der liefde op directe en instinctieve wijze openbaart *in ons bewustzijn vastgehouden en versterkt worden*'.¹⁴ Het liefdespathos als zodanig mag dan, zo verklaart Solovjov, een vluchtige verschijning zijn, die 'komt en gaat', maar 'het geloof van de liefde blijft bestaan'.¹⁵ Alleen zo, door de liefde in ons innerlijk opnieuw geboren te laten worden, mogen wij hopen zowel voor de ander als voor onszelf de vruchten van de liefde te kunnen plukken. Want 'slechts door consequente daden van het *bewuste geloof* komen wij in *een werkelijke relatie tot het gebied van het waarlijk-zijnde* te staan en daardoor ook in een ware relatie tot onze "ander"'.¹⁶ Hiermee is de eerste stap op de weg van de liefde gezet. 'Om geen dode letter te blijven', zo vervolgt Solovjov, 'moet dit geloof zich ononderbroken zien te handhaven tegen de omringende werkelijkheid, waar het zinloze toeval zijn heerschappij vestigt door dierlijke hartstochten en nog slechtere menselijke hartstochten te bespelen'.¹⁷ Na het eerste moment van gelukzaligheid volgt vroeger of later altijd weer het gewone leven van alledag, waarin ons geloof en onze liefde op de proef worden gesteld. Dit verlangt aldus Solovjov een 'morele heldendaad' van ons, die bestaat in 'eindeloos *geduld*': 'om voor zich de gelukzaligheid te verdienen, moet de liefde *haar kruis op zich nemen*'.¹⁸ Dit zouden we de tweede fase, of het tweede stadium, van het pad der liefde kunnen noemen. Hiermee is het doel weliswaar al een stuk dichterbij gekomen, maar nog altijd niet definitief bereikt. Er is nog een derde en laatste, beslissende stap noodzakelijk. 'Het religieuze geloof en de morele heldendaad beschermen de individuele mens en zijn liefde er tegen dat hij gedurende zijn leven door de materiële omgeving opgeslokt wordt; maar ze bezorgen hem

Niettemin moet zijn voordracht die op deze wijze, als het ware voortdurend onderbroken, op de toehoorders overkwam, een bijzonder grote indruk gemaakt hebben op wie geneigd waren om op zo iemand in te gaan. Maar ook verder had Hegel merkwaardige eigenschappen. Hij leefde zich werkelijk in het hele karakter van zijn omgeving in. En zo zien we hoe hij daadwerkelijk vanuit het zwabische milieu opgroeit, de zwabische geest met al zijn bijzondere kenmerken in zich heeft, vervolgens in Zwitserland en Frankfurt am Main kwam – daar was hij na de universiteit enige tijd huisleraar – waar hij zich weer relatief snel in de nieuwe omgeving inleefde.

En toen kwam hij naar Jena, waar de vurige geest van Fichte werkzaam was, waar het hele Midden-Europese geesteswezen zich op een bepaalde manier samentrok, een tijd die de mensen zich tegenwoordig nauwelijks meer kunnen voorstellen. Wanneer Fichte zijn uiteenzettingen deed, dan verbreidden deze uiteenzettingen zich in discussies tot in de straten en openbare gelegenheden in Jena, zodat zo'n voordracht van Fichte niet alleen maar een uiteenzetting met een of ander probleem was, maar een gebeurtenis, waar dan ook alle persoonlijkheden met levensbeschouwelijke behoefte uit de omgeving aanwezig waren. En wie briefwisselingen leest die nog rijkelijk te vinden zijn, waarin persoonlijkheden zich uiten die Fichte in Jena hebben gehoord, vindt daarin steeds weer opmerkingen, die van de enorme geestelijke invloed van Fichte getuigen. Zelfs na lange tijd, nog na decennia, hebben persoonlijkheden die hem in Jena gehoord hebben een taalgebruik die van de grote invloed van Fichte in Jena getuigen. Door wat daar aan enorme geestelijke werking de wereld in stroomde, werden de vurige filosofische geest van Schelling en ook de plompe Georg Wilhelm Friedrich Hegel aangevuurd om samen de filosofie van Fichte verder uit te bouwen. Schelling en Hegel gaven destijds in het begin van de vorige eeuw het "Kritische Journal der Philosophie" uit, dat in zijn artikelen geheel op het hoogste niveau van abstract filosofisch denken stond maar op zo'n manier dat men ziet: deze in dunne abstracties vervatte uiteenzettingen wellen direct uit het hart op en gaan over de hoogste aangelegenheden van elk wereldbeschouwelijk streven. Hegel werkte zich vervolgens op tot een zekere zelfstandigheid en voltooide in 1806 zijn "Phänomenologie des

Geistes" (Zelfbewustwording van de geest), die echter eigenlijk een fenomenologie van het bewustzijn is.

Voortdurend stond Hegel, zoals ik zei, midden in zijn omgeving. Diep in zijn innerlijk werkten de raadsels van zijn omgeving door. En zoals hij in zijn jeugd zo uitgesproken leefde in de geest van het Zwabenland is zijn filosofische streven in zijn zich concentrerende geest, die in Jena in het begin van de 19^e eeuw voor hem stond. Vanuit deze filosofische geest, die echter steeds gevoed werd vanuit een overzicht, over de algemene situatie in de wereld, schreef en werkte hij.

Hieruit ontstond ook Hegels "Logik", geen gewone logica maar iets totaal anders. Deze is in het tweede decennium van de 19^e eeuw geschreven.

Je zou kunnen zeggen: de meest specifiek menselijke wijze van streven op de hoogste hoogte treedt in deze Hegelse logica aan het licht.

Logica is voor Hegel zo iets als een samenvatting van datgene wat de Oude Grieken onder Logos verstonden: – de wereldrede. Hegel was er tijdens het diepe innerlijke beleven bij het uitwerken van zijn "Phänomenologie des Geistes" toe gekomen om zo duidelijk te voelen: Wanneer de mens zich verheft tot het intensieve beleven van de Idee, van de ideeën der wereld dus, dan is dit beleven van de Idee niet meer alleen een beleven van gedachten, maar dan is dit beleven van de Idee een beleven van het goddelijke element in de wereld in zijn waarheid, in zijn zuiverheid, in zijn lichte helderheid. Iets wat in Midden-Europa al sedert eeuwen in de zielen en geesten in ontwikkeling was, het werd in Hegels ziel destijds op bijzondere wijze innerlijke werkelijkheid.

Men hoeft maar te denken aan de diepe mystiek van meester Eckhart, van Johannes Tauler – wij hebben hen dezer dagen van een andere kant leren kennen, maar diep blijft deze toch en het beleven blijft hetzelfde, ook wanneer we de diepere occulte achtergronden kennen waarover ik hier enige dagen geleden heb gesproken. We behoeven maar te denken aan dit mystieke beleven zoals het bijvoorbeeld in Valentin Weigel, zelfs in Paracelsus, in Jacob Böhme innerlijk openbaar werd.

Ook behoeven we alleen datgene wat geesten als Meester Eckhart of Johannes Tauler meer vanuit een intensief gevoel abstract beleefden en wat Jacob Böhme vanuit een innerlijk beleven in beelden ontvouwde, in de doorzichtige, lichte helderheid van de wereldideeën om te

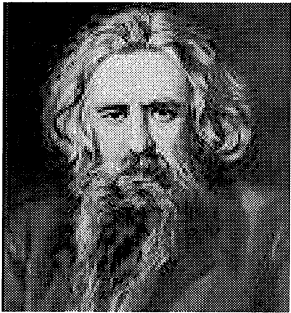
uiterlijke omgeving in overeenstemming te brengen met de innerlijke Al-Eenheid van de Idee'.¹ Met andere woorden: de evolutie streeft ernaar om de zintuiglijk-fysieke wereld weer met het goddelijke te doordringen en aldus de kloof tussen beide werelden te overwinnen, beide werelden weer met elkaar te laten overeenstemmen. Het proces, dat – zoals Wladimir Szykarski poëtisch uitdrukt – 'de incarnatie van het goddelijke Woord in de totale schepping' behelst en 'de gevallen schepping naar de poorten van het verloren eeuwige rijk terugvoert', omvat dus duidelijk twee richtingen: enerzijds de neerwaarts strevende 'realisatie en individualisatie van de universele idee' en anderzijds de opwaarts strevende 'vergeestelijking van de materie'.²

'Er kan geen twijfel aan bestaan, dat het historische proces deze kant opgaat', merkt Solovjov op.³ Net als de openbaring van de rede, die ook pas na 'geweldig lange wereldperiodes'⁴ op het historische toneel verscheen, is de verwerkelijking van de liefde voor Solovjov slechts een kwestie van tijd. En van goede wil. Op de mens rust namelijk 'de taak om zo bewust en actief mogelijk aan het historische proces deel te nemen': 'het geestelijk-lichamelijke proces dat tot herstel van het Godsbeeld in de materiële mensheid leidt kan zich', aldus Solovjov, 'op geen enkele wijze vanzelf, buiten ons om, voltrekken'.⁶ Wij mensen zijn uiteindelijk 'voor de wereld evenzeer nodig als de wereld voor ons'.⁷ Hiermee is het *doel* en tegelijk ook het *einde* van de weg gegeven. Dit einde kennende, kunnen we ons afvragen, waarin het *begin* van de weg van de liefde bestaat. Waarmee vangt het pad van de liefde volgens Solovjov aan? En welke stations komen we onderweg naar de eindbestemming tegen?

Het is de 'onwillekeurige en onmiddellijke beleving van het *gevoel*', die 'ons de betekenis van de liefde onthult', merkt Solovjov op.⁸ Dit liefdesgevoel, dat ons overkomt wanneer we verliefd op iemand zijn, vormt, zoals in feite iedereen wel weet, het allereerste begin. Bij deze 'dageraad van de liefde' mag het, aldus Solovjov, evenwel niet blijven, wil dit heerlijke moment voor ons geen 'louter bedrog' zijn.⁹ Om 'zijn eigen onvoorwaardelijke betekenis'¹⁰ en die van de geliefde ander te realiseren moet de mens de *opgave* die in het liefdesgevoel besloten ligt *bewust ter hand nemen*, dat wil zeggen ernaar streven om het

Het gedicht *Drie heldendaden als sleutel tot het begrijpen van Vladimir Solovjovs filosofie van de liefde als drieledig scheppingsproces.*

door Ton Jansen



Vladimir Solovjov
1853 - 1900

Wie Solovjovs filosofie van de liefde aandachtig bestudeert, zoals die vooral is neergelegd in het traktaat over *De betekenis van de liefde* uit 1892-1894, kan daarbij al snel tot de ontdekking komen, dat we hier te maken hebben met een *weg*, dat wil zeggen met een *proces* dat zich in de tijd voltrekt. In dit proces laten zich, al geeft Solovjov dit zelf niet zo expliciet aan, bij nadere beschouwing *drie verschillende fasen* onderkennen, die elk een *eigen aspect van Solovjovs filosofie van de liefde* tot uitdrukking brengen. Deze drie fasen

zijn op te vatten als *drie opeenvolgende stadia van één en dezelfde weg*, die ná elkaar in verschijning treden en elkaar tot op zekere hoogte veronderstellen. Met andere woorden: iedere voorgaande fase is de noodzakelijke voorwaarde voor de volgende, zoals omgekeerd iedere latere fase als een soort verwerkelijking of hogere octaaf van de voorgaande fase gezien kan worden. Hierbij dient uitdrukkelijk te worden opgemerkt, dat deze fasen *geen absolute tegenstelling* vormen, maar eerder *een relatief onderscheid* aanduiden: in alle drie de fasen zijn dezelfde drie principes werkzaam, zij het in verschillende mate. Doordat in de afzonderlijke fasen telkens één van deze drie principes als het ware op de voorgrond treedt, krijgt iedere fase zijn eigen specifieke karakter. Hoe zien nu deze drie fasen eruit? En wat zijn de principes die deze fasen beheersen?

De 'opgave van het wereldproces', zo constateert Solovjov in het vijfde opstel van *De betekenis van de liefde*, bestaat erin om 'onze reële

zetten. Derhalve dus in de plaats van gevoels- en beeldenmystiek ideeën-mystiek te stellen, dan hebben we het beleven van Hegel toen hij de "Logik" schreef: een opgaan van de ziel in zuivere ideeën, maar met de overtuiging dat deze ideeën de wereldsubstantie zijn; een leven in wat Nietzsche later het koude, ijzige gebied van de ideeën heeft genoemd, maar bij Hegel met het bewustzijn, dat dit ideeën beleven een tweegesprek met de wereldgeest zelf is.

Wat Hegel daarbij beleefde, niet in vage definities van een wereld-eenheid, niet in zulke vage begrippen als de pantheïsten uitéénzetten, maar in concrete ideeën die vanaf het eenvoudige Zijn tot de volledig ontvouwde idee van het organisme en van de geest zijn na te gaan – wat daarbij kan worden beleefd in de hele uitgebreide ontwikkeling van de ideeënwereld, dat vatte Hegel samen in zijn "Logik"; zodat in zijn "Logik" zich een organisme van voor de mens mogelijke ideeën presenteert, die echter wanneer de mens hen beleeft, de zekerheid geven dat volgens hen de wereldgeest de werkelijkheid tot bestaan brengt. Daardoor noemt Hegel de inhoud van zijn "Logik" dan ook de goddelijkheid vóór de wereldschepping. Maar ijzig is het gebied, waarin de mens terecht komt die Hegels "Logik" bestudeert, ijzig is dat gebied, want Hegel beweegt zich helemaal in wat de gewone mens de uiterste abstractie noemt. Hij begint met als de eenvoudigste idee het "Zijn" te poneren, gaat dan over in het "Niets", gaat van het "Zijn" door het "Niets" dialectisch over in het "Worden", in het "Bestaan" enz., in het "Voor-zich-zijn", in het "Wezen", in de "Substantialiteit", in de "Kausaliteit" enz.; en men krijgt niet datgene, wat de gewone mens wil wanneer hij innerlijk vervuld wil worden van de goddelijke warmte van de wereld, men krijgt een opsomming van – zoals men in het gewone leven zegt – abstracte ideeën: Zijn – Niets – Worden; hun waarde in zichzelf dragende ideeën.

Wat is deze "logica"? Deze "logica" wordt, wanneer men zich er in verdiept, al tot een ervaring; tot een ervaring zelfs, die veel opheldering kan geven over menig geheim van mens en wereld. Je kunt zeggen: wat daarbij aan Hegels "Logik" te ervaren is, laat zich in wezen pas door de geesteswetenschap op juiste wijze karakteriseren. We vinden pas vanuit de geesteswetenschap woorden, waarmee deze ervaring valt te karakteriseren. Daar kwam ik op een merkwaardige wijze op.

Rozenkrantz, de leerling die Hegel volledig was toegewijd, heeft ons een echt niet alleen dierbare, maar ook geestrijk geschreven biografie van Hegel geschonken. Hij spreekt in deze Hegelbiografie woorden die, ik zou willen zeggen, op een bepaalde manier voor het historische moment significant zijn. Hij zegt ongeveer in het midden van de jaren veertig van de 19^e eeuw:

“Wij zijn eigenlijk de doodgravers van de grote filosofen”. En dan somt hij op, hoe de grote filosofen bij de overgang van de 18^e naar de 19^e eeuw uit de Europese beschaving verrezen zijn, en hoe zij in die tijd eigenlijk gestorven zijn. Men krijgt een weemoedig gevoel wanneer men juist deze uitspraak in Rozenkrantz’ biografie leest, want er is iets heel waars uitgesproken. Deze 19^e eeuw werd, door wat zich daarin steeds verder en verder verbreidde, tot de doodgraver, niet alleen van de filosofen, maar van de filosofie, ja van alle wereldbeschouwelijke vragen. Wat ons nu zo met zevenmijlslaarzen tegemoet komt, het verval van de Europese beschaving, het werd het eerst op de hoogten van de filosofie zichtbaar. De meest pretentieuze filosofische systemen uit de tweede helft van de 19^e eeuw zijn, grondig beschouwd, verval. Maar met de geesteswetenschap als grondslag kan men niet zoals Rozenkrantz spreken; op de grondslag van de geesteswetenschap moet – zou ik willen zeggen – ook datgene tot leven komen wat uiterlijk fysiek dood is. Want datgene wat in de mens eeuwig is, werkt eeuwig enerzijds in de bovenzinnelijke werelden, anderzijds ook in de aardse wereld zelf door; en al valt het de impulsen van het verval ten deel dat zij de doodgravers hebben, de geesteswetenschap valt het ten deel om het in de ziel eeuwig levende uit het dode te verzamelen en zo aan de wereld openbaar te maken. Daarom zou ik ook vandaag niet over Hegel als een dode willen spreken, maar over de levende Hegel.

Maar stellig: zulke levenden als Hegel was, worden op een bepaalde manier tegelijk tot scherpe critici van wat in onze tijd, deels vanuit slaperigheid, deels vanuit kwaadwilligheid zich met de machten van het verval verbindt. En dus moet ik vanuit het standpunt van de geesteswetenschap zeggen: Ja, in een ijzig koud gebied van scherpgeslepen begrippen verloopt aanvankelijk de logische dialectiek van Hegel. Men leeft eigenlijk bij het doorleven van de Hegelse “Logik” louter in begrippen, waar de gedachtenloze mens niet van

men terug moeten denken aan zulke geesten als de 150 jaar geleden in Stuttgart geboren Hegel is, die in innerlijke gevechten de Ahrimanische machten zulke begrippen en ideeën ontworsteld heeft als men nodig heeft om voldoende innerlijke vastigheid te hebben om de ladder in de geestelijke wereld te beklimmen, die echter verder nog veel te bieden geeft aan innerlijke geestelijke discipline. Waarlijk, door hoe hij nu kan leven, moet Hegel door de geesteswetenschap op zijn waarde geschat worden en vanwege wat van hem kan leven moge hij vandaag op zijn 150^{ste} geboortedag herdacht worden.

Hij stierf op 14 november 1831 in Berlijn aan de cholera, op de sterfday van de grote Europese filosoof Leibniz. Wat hij achtergelaten heeft, is aanvankelijk in de uiterlijke wereld hetzij miskent, door leerlingen tot iets doms gemaakt, of het is direct naar beneden getrokken in het Ahrimanische zoals in het Marxisme. Door geesteswetenschap moet de bodem worden gevonden, waar niet begraven mag worden, wat als iets eeuwigs 150 jaar geleden in Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Stuttgart is geboren, wat de beste extracten van het Europese geestesleven in zich concentreert, wat zestig jaar in Midden-Europa gewerkt heeft. Het mag niet begraven worden, het moet in de geesteswetenschap tot leven worden gewekt zoals wij het waarachtig nu in deze tijd van intellectueel, moreel en economisch verval nodig hebben.

neemt.

Men hield het misschien voor overdreven, toen ik ter gelegenheid van een recente voordracht stelde: de mensen in Europa slapen. Zij zullen het bitter moeten ervaren – ik zei het vanuit een andere samenhang – zij zullen het bitter moeten ervaren hoe wat zich als uiterste uitloper van de West-Europese wereldbeschouwing in het bolsjewisme over geheel Azië verspreidt, door deze Aziatische mensen met dezelfde vurigheid wordt opgenomen als waarmee zij hun heilige Brahma hebben opgenomen. Dat wordt het namelijk en daarmee zal de moderne beschaving zich bekend moeten maken. En men voelt de diepste smart wanneer men in Europa deze slapende zielen ziet, die er zo helemaal niet toe komen, zich werkelijk op deze ernst te bezinnen, waarom het tegenwoordig gaat. – Een paar dagen geleden kwam ik in de gelegenheid, bij een vertegenwoordiger van de Sovjetrepubliek een 10.000 roebelbiljet te zien; – wat mij in verbazing bracht, was niet de hoogte van het roebelbiljet; – wat mij aan dat 10.000 roebelbiljet opviel, was veeleer een in het midden fijn en nauwkeurig uitgewerkt hakenkruis, een swastika.” – Dit teken waartoe eens de Indiër heeft opgezien wanneer hij over zijn heilige Brahma sprak, vandaag ziet hij het op het 10.000 roebelbiljet! Daar waar grote politiek wordt gemaakt, daar weet men hoe men op mensenzielen werkt. Men weet, wat de triomftocht van het hakenkruis, dat een groot aantal mensen in Midden-Europa al draagt – weer vanuit andere achtergronden –, men weet, wat dit betekent; maar men wil niet luisteren naar wat vanuit de belangrijkste symptomen de verborgen achtergronden van de huidige historische ontwikkeling wil verklaren.

Deze verklaring kan echter alleen voortkomen uit wat vanuit de geesteswetenschap aan het licht kan komen. Men moet de blik richten op de neiging tot verwoesting ten aanzien van het oude geestesleven, dat zelfs de rest van dit oude geestesleven in bepaalde machinerieën wil omzetten; dat tot een dergelijke morele diepte is gezonken als ik u ten aanzien van de heer Plate heb beschreven, die de directe leerling van Haeckel is, de lievelingsleerling van die naar de ziel zo goede Haeckel. Dat heeft Haeckel niet gedaan. Dat doet de Ahrimanisch-materialistische cultuur. In deze tijd – waarin men echter daar waar men bewust te werk gaat, weet hoe men moet werken – in deze tijd zou

houdt, waarbij de gedachtenloze mens zegt: dat interesseert mij niet. Maar juist deze begrippenwereld van Hegel, juist deze opsomming van pure abstracties, juist deze ijskoude begrippen, wat zijn die dan? In wat de geesteswetenschap naar voren brengt, daarin kan men naspeuren, wat deze begrippen zijn. Zij kunnen zonder enige twijfel niet de eeuwige wereldrede zelf zijn, want deze had nooit uit deze opsomming van abstracties de hele veelvormige en zeker niet de hele doorwarmde wereld kunnen opbouwen. Als dunne sluiers van begrippen – Hegel noemt zelf zijn ideeën uit de “Logik” schaduwbeelden – zo treden deze logische begrippen, deze logische ideeën op. Dus wat Hegel aanvankelijk in zijn geloof aan deze “Logik” beleefde, dat kan die natuurlijk niet zijn; het is een opsomming van ideeën, die begint met het “Zijn”, door het “Niets” in het “Worden” overgaat enzovoort, alleen maar door zulke begrippen, en eindigt bij de zijn eigen doel in zich sluitende idee, dus bij dat wat het gewone bewustzijn ook nog een abstractie noemt. Dus we zouden stellig uit zulke ideeën de wereld niet hebben kunnen scheppen en dat wat levende geest is, wat in het bovenzinnelijke kennen als levende geest moet worden opgenomen, dat is deze logica ook niet. Het is al vanuit een subjectief gevoel wanneer Hegel zegt dat de inhoud van deze logica de gedachten Gods vóór de schepping van de wereld zijn. We zouden nooit op de rijke volheid van de wereld vanuit deze gedachten vat kunnen krijgen. En toch: het beleven – wanneer men er überhaupt toe komt zich ermee in te laten – is sterk, is geweldig. Wat houdt deze logica dan toch in? Wanneer wij hier onze beeldengroep beschouwen – aan de oostzijde moet hij als centrum in het midden een soort Christusgestalte hebben, daarboven uitstekend Lucifer en daaronder door de mensheidsrepresentant die in zijn ziel het evenwicht bewaart in de aarde gestoten, Ahriman. In deze groep zou het menselijke volledig moeten zijn uitgebeeld. De mens is in werkelijkheid degene die het evenwicht moet zoeken tussen datgene wat boven de mens uit wil en dat wat de mens naar beneden trekt, tussen het Luciferische en het Ahrimanische. Fysiologisch, fysiek gesproken is het luciferische in ons de kracht die de mens tot koorts, tot het pleuritische brengt, datgene wat de mens in warmteverhoudingen brengt die hem oplossen, die hem in de wereld laten verstuiven, en het Ahrimanische is wat hem verhardt, verkalkt.

Naar de ziel gesproken is de mens datgene wat het evenwicht moet zoeken tussen dweperige mystiek, tussen theorie, tussen al datgene wat naar het wezenloze maar van licht doorstraalde wil opstijgen en datgene wat de mens naar beneden trekt in het pedante, bekrompene, materialistische, intellectualistische. Naar de geest gesproken moet de mens het evenwicht houden tussen wat hem ertoe brengt zich aan het wereldgeheel over te geven en datgene wat hem voortdurend wakker maakt, wat hem met een geweld doortrekt dat hem niet laat slapen: het Ahrimanische. We begrijpen het menselijke wezen niet, wanneer we het niet midden tussen het Luciferische en het Ahrimanische gesteld kunnen zien.

Maar wat de menselijke ziel in dat midden beleeft, is gecompliceerd en de menselijke ziel beleeft dat gecompliceerde alleen in verloop van tijd, door de verschillende ontwikkelingsstadia heen en we moeten deze verschillende stadia van ontwikkeling begrijpen. We kunnen zeggen: Wie Hegel begrijpt, hoe hij zijn logica uitwerkt, die ziet hoe de mensheid in die tijd – in het tweede decennium van de 19^e eeuw – begint te verkalken, begint materialistisch te worden, vast te worden, in de materie verstrikt te raken. Het lijkt op een verzinken in de materie in het weten en kennen in deze tijd. En dan verschijnt in een beeld deze mensheid die in het materiële verzinkt, Hegel in het midden staande, zich met alle geweld opwerkend en daarbij aan Ahriman ontworstelend wat hij aan goeds te bieden heeft: de abstracte logica die wij voor onze innerlijke bevrijding nodig hebben, zonder welke wij niet tot het reine denken komen; deze ontruikt hij aan de machten der zwaarte, deze ontruikt hij aan de aardse machten en plaatst hem in zijn hele koude abstractheid voor ons opdat hij niet in het ahrimanische in de mens zou leven maar in het menselijke denken tot bewustzijn komt. Deze Hegelse logica is waarlijk aan de Ahrimanische machten ontruikt, ontworsteld en aan de mensheid gegeven; de mensheid heeft die nodig, kan zonder die niet verder komen maar daartoe moest die eerst aan Ahriman ontworsteld worden.

Op deze wijze blijft de Hegelse logica inderdaad iets eeuwigs, zo moet hij verder doorwerken. Hij moet steeds opnieuw gezocht worden. Zonder hem komen we niet uit. Wil je zonder hem uitkomen dan verval je hetzij in de wekelijheid van de Schleiermacherij of je verzinkt in

En de moraliteit, die gaat juist onder onze intellectuelen in razende vaart bergafwaarts. Ook daarvoor een kleine aanwijzing.

Vooraf moet ik zeggen dat Ernst Haeckel, toen hij aftrad als hoogleraar in Jena, zelf zijn Berlijnse leerling Plate als zijn opvolger aanstelde. Hij benoemde hem om zo te zeggen, want Haeckels stem betekende wat aan de universiteit van Jena; toen Haeckel met pensioen ging, benoemde hij Plate in alle functies die hij had: in het hoogleraarschap, in het beheer van het zoölogische instituut en onder andere ook van het phyletische museum dat door de Haeckel-stichting voor Haeckel zelf was gesticht; op Haeckels 60^{ste} verjaardag werd dit phyletische museum gesticht. Uit dat alles trok Haeckel zich terug en benoemde daarin zijn leerling Plate. Nu komt één dezer dagen een bericht:

Een jaar geleden, acht dagen na de dood van Haeckel, vermeldde een necrologie van dr. Adolf Heilborn voor het eerst het martelaarschap dat Ernst Haeckel door de houding van professor Ludwig Plate in zijn laatste tien levensjaren werd opgelegd. Op 1 april 1909 had Ernst Haeckel de zoölogische leerstoel in Jena, die hij 48 jaar lang bezet had, het zoölogische instituut en het phyletische museum aan zijn Berlijnse leerling, prof. Ludwig Plate overgedragen, waarvoor deze de hooggeleerde heer hartelijk dankte. Eén van de eerste orders na het op zich nemen van het ambt door Plate was, dat Haeckel onverwijld zijn werkkamer in het zoölogische instituut zou ontruimen. Toen Haeckel protesteerde, kwam de verklaring: Sedert 1 april ben ik als enige, directeur van het zoölogische instituut en u moet zich onvoorwaardelijk in mijn regelingen schikken. – Heilborn kon zich als volgt uitdrukken: “Ik stel voor, mijn tegenstander te beoordelen op grondslag van wat hij zelf naar voren heeft gebracht. Niets kan Plate scherper beschuldigen dan zijn eigen uitingen”. Tot zover Plate – Haeckel.

Men zou zeer veel overeenkomstige voorbeelden kunnen aanhalen van de moraal van de tegenwoordige intelligentsia; want wij hebben tegenwoordig niet alleen te maken met de strijd van de ene wereldbeschouwing tegen de andere; wij hebben momenteel te maken met de strijd van de waarheid tegen de leugen en de leugen is het die zijn wapens tegen de waarheid richt. En belangrijker dan alle discussie over andere begrippen is tegenwoordig de strijd van de waarheid tegen de leugenachtigheid, die steeds verder en verder van de mensen bezit

verzonken is toen hij zelfstandig de Hegelse intellectualiteit wilde verwerken.

Het is noodzakelijk, nog belangrijker dan in 1914, dat zich zoveel mogelijk mensen de juiste betekenis van Hegel in herinnering roepen. En het is nodig wakker te worden. Men gelooft het niet, men wil het niet geloven, welke gevaren er eigenlijk in de Europese beschaving en in zijn Amerikaanse aanhangsel heersen; men wil niet geloven, welke ondergangskrachten er aanwezig zijn. Men rekent in het openbare leven eigenlijk heden ten dage alleen met de ondergangskrachten. De opgaande krachten wil men niet bespeuren. Laten we een paar karakteristieke zaken naar voren brengen die juist in de laatste dagen wakker kunnen schudden: wat voor gedachten zitten er nu bijvoorbeeld achter wat nu in de beschaafde wereld tegenover het geestelijke leven ontwikkeld wordt, dat geestelijke leven dat nog uit de traditie komt ... het is niet óns geestesleven, wij willen een nieuwe geest in de menselijke beschaving binnenbrengen -, maar wat zit er nu achter dat, wat zich nu meer en meer als mentaliteit ten aanzien van het geestelijke leven verbreidt? Dat kunt u in een artikel vinden dat de rector van de universiteit van Halle kort geleden in de Hallense krant onder de titel "afbouw van de universiteit" heeft geschreven! Hij schrijft: "Er schijnt zoveel vast te staan dat feitelijk vanuit een regeringspost het voorstel is gedaan om een deel van de Duitse universiteiten af te bouwen. Men vindt andere opvoedingstaken belangrijker en gelooft dat daarvoor meer middelen vrijgemaakt moeten worden en aangezien deze ontbreken, wil men enige universiteiten opheffen om een soort ambtenarenschool te stichten waarop personen die niet op de universiteit zijn geweest zo ver opgeleid moeten worden dat zij de door hen overgenomen functies kunnen waarnemen."

Ambtenaren-dressuur, daar begint het! In Rusland is het in volle gang. En de mensen in het Westen geloven dat niet. Zij zullen het bitter moeten smaken, dat ook zij er aan zullen moeten geloven, wanneer de zielen niet wakker worden, wanneer zelfs de beste geesten voortdurend doof zijn voor alles wat vanuit de geest spreekt en met de oude frasen van het liberalisme, van het conservatisme, van het pacifisme, van al het mogelijke de wereld bezighouden tot hun eigen vermaak, maar in elk geval niet tot genezing van deze wereld.

dat waarin je direct zou verzinken wanneer je Hegel zou benaderen maar hem niet zou kunnen begrijpen. Want terwijl aan de ene kant het beeld van Hegel optreedt, die zich uit het Ahrimanische verheft, die datgene wat van Ahriman als zuivere logica voor de mens te redden is, voor het menselijke denken werkelijk redt, – verrijst er tegenover het beeld van Karl Marx, die zich ook aan Hegel oriënteerde, die het Hegelse denken opneemt maar door Ahrimans klauwen gegrepen wordt en meegetrokken wordt in de diepste diepten van het moeras van het materiële, die met Hegels denken tot het historisch materialisme komt. Men ziet daar onwillekeurig naast elkaar de omhoog strevende geest, die aan Ahriman de logica ontworstelt en naast hem degene die met deze logica, terwijl men zich met haar juist overeind moet houden met alle zielekrachten van het menselijk innerlijk, die in het ahrimanische verzinkt.

Als we er zo naar kijken zien we Hegel al als een geest die wij alleen kunnen vatten met de begrippen die eigenlijk opnieuw alleen de geesteswetenschap ons kan geven. Dat is wat Hegel is geworden uit de werkingen die hij ontvangen heeft door de vlamme Fichte-woorden in Jena waarvan hij dan het extract op zijn wijze heeft uitgekristalliseerd gedurende zijn Bambergse, zijn Neurenbergse en zijn Heidelbergse tijd. En toen leidde zijn weg naar Noord-Duitsland. Voortdurend was hij verweven met wat hij in zijn omgeving vond. Zijn innerlijk werkte op persoonlijke, menselijke wijze op deze omgeving van hem in. Zo werd hij dan ook de invloedrijke geest van de Berlijnse universiteit. En nu beleefde de wereld dat werk van hem, dat hij midden uit de moderne beschaving moest scheppen wanneer hij daar terecht midden in stond. We hebben immers de laatste weken het oosten, het midden en het westen gekarakteriseerd en hebben daarbij gevonden hoe in het westen speciaal het economische denken bloeit, in het oosten het geestelijke denken bloeide en hoe in het midden het rechts- of staatsdenken speciaal tot bloei gekomen is. Fichte heeft een werk over natuurrecht geschreven. Met rechtsideeën hielden de meest verlichte geesten zich bezig. Hegel publiceerde juist in de tijd van zijn overplaatsing naar Noord-Duitsland zijn "Grundlinien der Philosophie des Rechts"; alles wat men verachting van Hegel zou kunnen noemen, is veelal juist van dit boek uitgegaan, dat de merkwaardige zinsnede

bevat: "Al het redelijke is werkelijk en al het werkelijke is redelijk."

Wie echter kan peilen dat het juist Hegel was die de menselijke rede aan de ahrimanische machten heeft ontworsteld, die zal ook overzien dat hij in zijn recht stond om deze rede nu ook overal in de wereld tot gelding te brengen. En zo werd hij – omdat hij zich uitsluitend in het Ahrimanische bewoog, dat niet kan leiden tot wat voor de geboorte of na de dood werkzaam is – tot de vertolker van het geestelijke, maar slechts van het geestelijke van het aards-fysieke: hij werd filosoof van de natuur en de geschiedenis. Maar hij bracht datgene aan het licht wat in de buitenwereld in de verhouding van mens tot mens leeft, wat zich dan systematisch uitkristalliseert als menselijke organisatie: dat vatte hij in zijn begrip van de objectieve geest samen. Hij zag in het uitleven van het recht, van de zede, in het uitleven van verdragen enz. de in de sociale organisatie zelf werkzame geest. Hierbij stond hij niet alleen volledig in zijn ruimtelijke omgeving, maar ook midden in zijn tijd. In die tijd werd, speciaal in het gebied waar Hegel leefde, de staat nog niet zo aanbeden als later het geval was. Daarom is het ook niet juist wanneer men wat bij Hegel als staatsbegrip optreedt in hetzelfde licht ziet als waarin men later de staat moest zien. Hegel erkende b.v. binnen zijn staatsvorm nog vrije corporaties, een corporatief leven. Alles wat in het Pruisische later als antihumaan aan het licht gekomen is, dat was toentertijd nog niet aanwezig toen Hegel op een bepaalde manier de staatsidee juist in Pruisen vergoddelijkte; maar dat kwam voort uit zijn streven om in de wereld de rede te zien, de rede die hij in zijn logica aan Ahriman had ontworsteld.

En nu moeten we toch zeggen: Dat is in de grond van de zaak de tragiek, die zich dan op zo schokkende wijze historisch voltrokken heeft. Wat in Midden-Europa leeft mag toch niet voor dat worden aangezien waarvoor het westen het, speciaal sinds de onbetrouwbare berichtgeving van de laatste jaren, houdt; het is iets wat juist daardoor goed te karakteriseren is dat zelfs zo'n geest als Oswald Spengler nu nog de indruk maakt dat daaruit de enige redding, de enige sociale redding voor de tijd van het verval geboren moet worden; niet om het verval te voorkomen – aan zoiets gelooft Spengler niet – maar alleen om het verval dat zich zal voltrekken verdraaglijk te maken ... totdat aan het begin van het volgende millennium de volledige barbaarsheid

zal heersen.

Men mag zeggen: Hegel trad in de twintiger jaren van de 19^e eeuw op als de in het integrale onderwijswezen in Pruisen gezaghebbende geest, staat daar met die aard van redelijkheid die ik u zojuist gekarakteriseerd heb, die zou ik willen zeggen uit het ijs van Ahriman is geboren, maar die ook iets heeft van een innerlijke strafheid van geestelijke organisatie, die niets wiskundigs heeft maar die een reusachtige kracht heeft, die een geestelijke fijnzinnigheid heeft.

En nu moet men eigenlijk erkennen: wat hier in Midden-Europa bestond, wat ook zó te karakteriseren is dat het in de 9^e eeuw nog bloedofferandes in zijn wancultuur had, dat heeft eigenschappen tot rijping gebracht die een zekere waarde hebben wanneer hun werkingen door zo'n geestelijke invloed beheerst worden als die van Hegel was. Maar die is zeldzaam, die kwam maar één keer voor. Hegel's leerlingen waren eigenlijk allemaal kleine geesten en de enige die in zeker opzicht een grote geest was, Karl Marx, viel dadelijk aan de Ahrimanische machten ten offer en wat zich toen uitbreidde, dat was juist wat de val in de Ahrimanische diepten voltrok. Uit wat daar ten val kwam heeft Hegel iets gered dat eeuwig moet zijn en wat hij daaruit alleen daardoor kon behouden, dat hij het juist uit dít element deed. Dat moest volbracht worden door zo'n extract van het Midden-Europese zielewezen als Hegel was: Zwaab van geboorte en in de jaren van zijn jeugd, in zijn rijpingsjaren in Midden-Duitsland, in Franken en Thüringen en voor wat de laatste periode van zijn leven betreft zo sterk een Pruis, dat hij Pruisen als het middelpunt van de wereld ervoer en Berlijn het midden van het middelpunt noemde. Maar er ligt een zekere kracht, waarachtig geen fysieke kracht maar een andere kracht, een geestelijke kracht in dit Hegeldom en er ligt iets in dat door iedere geestelijke wereldbeschouwing opgenomen moet worden. Want iedere geesteswetenschap zou rachitisch moeten worden die niet zou kunnen worden doordrongen door het knokige ideeënsysteem dat aan Ahriman, de verkalkende Ahriman door Hegel is ontworsteld. Men heeft deze koele bezonnenheid nodig wanneer men niet in een warme nevelige mystiek wil omkomen bij zijn geestelijk streven. Men heeft ook de kracht die in Hegel leefde nodig, zijn kracht om de rede te erkennen, wanneer men niet wil verzinken in dat waarin Karl Marx dadelijk