

Lou Andreas-Salomé en Spinoza



Masterthesis filosofie, 28 juni 2020
Renske ter Avest

Studentnummer: 376110

Leerstoelgroep *Geschiedenis van de filosofie*

Begeleider: prof. dr. J.A. van Ruler
Adviseur: prof. dr. H.A. Krop

Want wij zijn dieren, door de mens in de war gebrachte dieren welteverstaan.

Clarice Lispector, *Alle verhalen*

's Nachts droomt iedereen in de symbolentaal van de dichters, maar overdag ontkent en verwerpt men de wereld van de kunstenaar, alsof die wereld niet ook de onze is, (...) terwijl het in werkelijkheid een symptoom is van de mogelijkheid tot scheppen, die in ieder mens sluimert.

Anaïs Nin, *Onder een glazen stolp*

Inhoudsopgave

Andreas-Salomé en Spinoza – een inleiding	4
1. Het bewuste denken	7
2. De hartstochten	19
3. De objectloze liefde	36
Conclusie: de oeroude burcht	57
Bibliografie	61

Lou Andreas-Salomé en Spinoza – een inleiding

Een analyse van het werk van Lou Andreas-Salomé maakt duidelijk dat er samenhang is tussen de filosofie van Spinoza en haar denken. Deze thesis toont dat Andreas-Salomé aspecten uit de filosofie van Spinoza integreert in haar leven en werk. Bovendien komt naar voren waarom Spinoza zo belangrijk voor haar was. Ook drie personen die daarbij van belang waren worden meegenomen, te weten: Hendrik Gillot (hij bracht Andreas-Salomé in aanraking met Spinoza), Friedrich Nietzsche (als vriend en 'opponent' van Spinoza en Andreas-Salomé) en Rainer Maria Rilke (over de godsvoorstelling en visie op de (objectloze) liefde in relatie tot Spinoza). In dit onderzoek richt ik mij op de 'vroege' Andreas-Salomé. De 'late' Andreas-Salomé (als psychoanalytica) blijft hier buiten beschouwing. Om die reden blijft de vierde persoon, Sigmund Freud, voor nu achterwege. Wel wordt duidelijk dat ook hier nog veel materiaal ligt voor het in kaart brengen van het verband tussen het denken van Andreas-Salomé en de filosofie van Spinoza, dat in de psychoanalyse haar culminatie vindt. Dit 'hoogtepunt' vraagt dan ook om een vervolgonderzoek.

De Nederlandse dichter C.O. Jellema recenseert in 1996 de monografie *Elegieën voor een verre geliefde. Vrouwen in het leven van Rainer Maria Rilke* van Ruth Wolf. Een van deze vrouwen is Andreas-Salomé. Jellema is verrast te lezen dat Rilke's godsvoorstelling via Andreas-Salomé is terug te voeren op een these van Spinoza. Rilke's godsvoorstelling komt niet alleen tot uiting in de parabel van de Verloren Zoon, maar ook in zijn latere werk. Dit godsbeeld is niet los te zien van de ideeën die Rilke en Andreas-Salomé ontwikkelden ten aanzien van de (objectloze) liefde. De ets (met de titel 'Liebe') op de voorkant van deze thesis verwijst hiernaar. Dit werk werd door Heinrich Vogeler zelf opgehangen in een van Andreas-Salomé's kamers in haar huis te Göttingen. Andreas-Salomé schrijft hierover dat het daar altijd is blijven hangen, het 'verbond' haar met Rilke. Naast het (veranderende) godsbeeld van Andreas-Salomé staan de hartstochten (passies) centraal. In haar werk besteedt ze hier, evenals Spinoza, veel aandacht aan. Het thema van de hartstochten komt met name in haar 'dialogoog' met Nietzsche aan de orde.

Over Andreas-Salomé en Spinoza is niet veel geschreven. Er zijn episodes in haar leven waar een duidelijke relatie met het denken van Spinoza aanwijsbaar is, maar een totaalindruk van het leven en denken van Andreas-Salomé in relatie tot de filosoof Spinoza is (nog) niet voorhanden. Andreas-Salomé was zeer terughoudend in de explicitering van haar affiniteit met Spinoza. In haar werk komt dit verband vooral naar voren aan de hand van het begrippenapparaat van Spinoza dat zij toepast en de wijze waarop ze de daaraan gekoppelde levenshouding van Spinoza illustreert in haar relatie tot Gillot, Nietzsche en Rilke. Eigenlijk 'reconstrueert' zij haar leven en denken vanuit een impliciet Spinozistisch perspectief. Om die reden baseer ik mij in mijn werkwijze (een vorm van close reading) vooral op primaire bronnen van Andreas-Salomé en op haar relatie tot Gillot, Nietzsche en Rilke.

Voordat ik inga op de bespreking van Andreas-Salomé's werk dat in deze thesis centraal staat, geef ik een overzicht van het werk waarmee zij zich als filosofe en psychoanalytica op de kaart heeft gezet. Andreas-Salomé debuteert in 1885 met haar roman *Im Kampf um Gott*. Dit werk beschouw ik als een blauwdruk van de thema's die in haar (latere) werk een centrale rol spelen: religie, strijd, hartstochten (passies), kunst en liefde. De strijd tussen de hartstochten en de rede is bij uitstek een filosofisch

thema. Later krijgt ook de psychoanalyse een prominente rol. Feitelijk is hier sprake van continuïteit; de psychoanalyse bood haar een vruchtbaar perspectief op het klassieke dilemma van het hoofd en het hart. Naast romans schreef Andreas-Salomé vele essays (o.a. over religie, erotiek en kunst) en schrijft zij de eerste Nietzsche-biografie (ze doet daarin verslag van de verschillende ontwikkelingsfasen in het denken van Nietzsche). Ook is er een diepgravende 'terugblik' op Rilke (een herinneringsgeschrift dat na zijn dood verschijnt). Andreas-Salomé wijdt daarnaast vele essays, artikelen en dagboekfragmenten aan de psychoanalyse (die net in opkomst was), waaronder haar *In der Schule bei Freud* (Andreas-Salomé begint ook een eigen praktijk in Göttingen en werd daarmee de eerste vrouwelijke psychoanalyticus). Het laatste werk (dat uiteindelijk het meest bekend wordt) is haar 'autobiografie' *Lebensrückblick*, waarin ze terugblikkt op haar leven aan de hand van 'ervaringen' (waaronder de godservaring en de ervaring van de liefde).

De werken die ik in deze thesis bespreek zijn haar debuutroman *In den strid om God*, haar biografie *Friedrich Nietzsche*, de essays *Jesus der Jude* en *Gedachten over het liefdesprobleem*, en haar 'autobiografie' *Terugblik op mijn leven*. Daarnaast put ik uit de briefwisselingen tussen Andreas-Salomé, Nietzsche en Rilke. Aan de hand van deze primaire bronnen werp ik een licht op de inwerking van Spinoza's filosofie op haar denken. Andreas-Salomé bestudeerde Spinoza's *Ethica* onder begeleiding van Hendrik Gillot. Dit werk maakte een onuitwisbare indruk op haar. In deze thesis is er naast de *Ethica* ook aandacht voor het *Theologisch-politiek traktaat* en de *Briefwisseling* van Spinoza.

De eerste kennismaking met Spinoza vindt plaats op jonge leeftijd. Andreas-Salomé volgt lessen bij de Nederlandse predikant Hendrik Gillot (die verbonden is aan de Hollandse kerk te St. Petersburg). Hij staat midden in de moderne theologie van die tijd. In het eerste hoofdstuk ga ik in op het afscheid van de christelijke dogma's. Gillot speelt een belangrijke rol als het gaat om de vraag wat daar voor in de plaats komt. Gillot studeerde godsgelerdheid in Leiden (vanaf 1856) en was in de leer bij de modernisten J.H. Scholten en Abraham Kuenen, die op dat moment werkzaam waren als hoogleraar bij de faculteit godgeleerdheid. Andreas-Salomé komt via Gillot in aanraking met Kuenen: dit blijkt uit het gegeven dat ze hem in 1884 een brief schrijft, waarin ze hem verzoekt zijn boek *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat* te sturen (in vertaling). Dit vraagt ze niet voor zichzelf, maar voor haar goede vriend Paul Ree, die op dat moment bezig is met een studie over de ontwikkeling van het geweten (*Die Entstehung des Gewissens* verschijnt uiteindelijk in 1885). Andreas-Salomé had zelf studie gemaakt van Kuenen's werk bij Gillot en die studie is voor haar eigen ontwikkeling belangrijk geweest. In de moderne theologie worden geloof en rede, geloof en cultuur en filosofie (met filosofen als Spinoza) op elkaar betrokken. Gillot was hier sterk door beïnvloed. Andreas-Salomé maakt via Gillot kennis met Spinoza en de *Ethica* wordt nauwgezet bestudeerd. In deze tijd ontworstelt ze zich aan de persoonlijke God en ontwikkelt ze haar eigen visie op dit punt. De vraag is wat de invloed van Spinoza was en hoe dat naar voren komt (in een tijd dat er een heropleving gaande was van het Spinozisme in Nederland, en al eerder ook daarbuiten, zoals in Duitsland).

In het tweede hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe Nietzsche en Andreas-Salomé Spinoza's emotieleer interpreteren. Andreas-Salomé las de *Ethica*, maar van Nietzsche is dat niet zeker. Wel staat vast dat hij Spinoza in elk geval bestudeerde via

het geschiedfilosofisch werk van Kuno Fischer. De hoofdpersoon uit de roman *Im Kampf um Gott* (Salomé, 1885) heet Kuno. Een van de hoofdthema's in deze roman is de strijd die zich voltrekt tussen de hartstochten en de rede. Nietzsche weigert (uiteindelijk) een hiërarchie aan te brengen tussen de rede en de hartstochten. De vraag is hoe Andreas-Salomé zich hiertoe verhoudt, ook in relatie tot Spinoza, en hoe dit tot uiting komt in haar roman.

In het derde hoofdstuk staat de (intellectuele) relatie tussen Andreas-Salomé en Rainer Maria Rilke centraal. Hun ontmoeting vindt plaats naar aanleiding van haar essay *Jesus der Jude*. Rilke was onder de indruk van dit opstel en wilde de schrijfster om die reden ontmoeten. De vraag is of het beeld dat zij schetst van Jezus overeenkomsten vertoont met het beeld van Spinoza (universele waarheden en verinnerlijking versus het wettische). Spinoza spreekt zich hierover uit in het *Theologisch-politiek traktaat*. Rilke ontworstelt zich evenals Andreas-Salomé aan de persoonlijke God. De vraag is welk godsbeeld hiervoor in de plaats komt en hoe dit gerelateerd is aan haar interpretatie van Spinoza's filosofie. Het godsbeeld van Rilke en Andreas-Salomé, dat geïnspireerd lijkt te zijn door Spinoza's godsvoorstelling, staat centraal. Dat godsbeeld is specifiek geladen en houdt verband met de (objectloze) liefde. Hoe gaven Andreas-Salomé en Rilke hier inhoud aan? En hoe kwamen ze tot dit punt? Om met Andreas-Salomé te spreken: 'Dat is de armste mens, die nooit een illusie had te vernietigen.'

1. Het bewuste denken

In dit hoofdstuk staat het afscheid van de christelijke dogma's centraal en wordt getoond waaruit blijkt dat Spinoza een belangrijke rol heeft gespeeld in het veranderende godsbeeld dat hiervoor in de plaats komt.

1900. Lou Andreas-Salomé reist door Rusland met Rainer Maria Rilke. Ze houdt een dagboek bij en noteert hierin haar indrukken en herinneringen. Ze vertelt over haar meisjesjaren. De eenzaamheid waarin ze opgesloten zat, en waaraan ze uiteindelijk wordt onttrokken door de Nederlandse predikant Hendrik Gillot. Andreas-Salomé beschrijft hoe de donkere onderstroom een heldere buitenwereld werd. Dromen en sprookjes kregen gestalte in een mens, de mens Gillot die haar aan de hand nam, haar geborgenheid en zekerheid bood. Hij liet haar kennismaken met de moderne theologie en de filosofie. Er volgde een strenge dressuur naar de logische weg. De weg die haar later behoedde voor ongegronde fantasieën: 'er stelde mich mit einem Schlage aus dem Traum in's Leben' (Andreas-Salomé, 1999, p. 143). In haar Ruslanddagboek neemt Andreas-Salomé woorden als redding en verlossing in de mond. Tegelijkertijd realiseert Andreas-Salomé zich steeds meer dat de afslag richting de westerse cultuur (het rationalisme waarvan Gillot een representant was) haar ook iets deed verliezen. Ze kon dan ook niet stil blijven staan bij Gillot. Ze wilde zich vernieuwen, een leven leiden in 'wachsenden Ringen', zich zwevend bewegen rondom de 'oeroude burcht', een metafoor voor een oorspronkelijk levensgevoel dat ze tijdens haar Ruslandreis terugvindt.

Welke feiten zijn er te vinden over het leven van Gillot? Het *Biografisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland* biedt een summier overzicht. Hendrik Adolph Gillot wordt geboren op 26 oktober 1836 te Groningen. Op 19 september 1856 schrijft hij zich in voor de studie godgeleerdheid in Leiden. Na zijn studie dient hij in verschillende gemeenten: Eyerland, Assendelft, Zierikzee en St. Petersburg (1873 – 1900). Hij overlijdt op 24 december 1916 in St. Petersburg. Gillot was vertaler van twee werken. Het eerste werk (1867) betreft *Het christendom en de christelijke kerk der drie eerste eeuwen* van F.C. Baur. Het tweede werk (1872) is een vertaling van O. Pfleiderer's *De geschiedenis van den godsdienst*. Hij was getrouwd met Hermina Christina Moquette.

Naast deze feitelijke gegevens is er weinig bekend over het leven van Gillot. In 1856 begint Gillot aan zijn studie in Leiden. Bij wie was hij in de leer? Wie hebben zijn denken beïnvloed? Het wordt niet gemeld. In de tijd dat Gillot studeerde waren Abraham Kuenen en Jan Hendrik Scholten werkzaam als hoogleraar in Leiden. Duidelijk is dat Gillot in de ban raakte van de liberale theologie. In St. Petersburg beschikte Gillot over Kuenen's hoofdwerk *De godsdienst van Israël*. Dit weten we dankzij een 'onbekende'¹ brief die Andreas-Salomé schreef aan Kuenen in het jaar 1884. Ook bleef de invloed van Scholten niet uit. Van medestudent Petrus Hermannus Hugenholtz (recenseerde in 1885 Andreas-Salomé's debuutroman) is bekend dat hij een groot ontzag had voor Scholten. Zijn colleges hadden een grote uitwerking op de studenten. Het was Scholten die zijn studenten stimuleerde Spinoza te lezen. Dit werd

¹ In 1991 geeft de Leidse UB een boekje uit naar aanleiding van de honderdste sterfdag van Kuenen: een overzicht van de briefwisseling van Kuenen. Ruth Wolf wordt dankzij dit werk gewezen op een tot dan toe onbekende brief van Andreas-Salomé aan Kuenen.

zo gewaardeerd, dat zijn studenten hem een buste van Spinoza gaven voor zijn veertigjarige jubileum als hoogleraar (Krop, 2014, p. 329). Dit was niet voor niets. Spinoza werd beschouwd als voorloper van het moderne godsbegrip. Met name vanwege zijn Bijbelkritiek die hij bedreef in zijn *Theologisch-politiek traktaat*. Gillot zal het gedachtegoed van de moderne theologie in zijn latere leven blijven uitdragen. We zien dit niet alleen terug in zijn vertalingen en preken, maar ook in de wijze waarop hij Andreas-Salomé onderwijst. En evenals Scholten stimuleert hij zijn jonge leerling het werk van Spinoza te lezen.

De strijd tegen het wonderbaarlijke

Wat wordt verstaan onder de moderne theologie? En in welk opzicht kan Spinoza beschouwd worden als de voorloper van het vrijzinnige protestantisme dat vanaf 1848 haar intrede doet in Nederland? Moderne theologen waren in die tijd niet per definitie Spinozist. Integendeel. Scholten ageert inhoudelijk op verschillende punten tegen Spinoza (Krop, 2014, p. 333). Daarnaast schenkt hij ook weinig aandacht aan Spinoza in zijn werk. Waarom stimuleert Scholten dan toch zijn studenten Spinoza te lezen? Dit heeft in de eerste plaats te maken met de nieuwe onderzoeksmethoden uit die tijd. De manier waarop men onderzoek doet naar het Oude Testament en het Nieuwe Testament verandert drastisch. Het voorwoord dat Kuenen schrijft op zijn hoofdwerk *De godsdienst van Israël* maakt duidelijk om welke veranderingen het gaat (dit werk was verplichte stof binnen het curriculum). Kuenen probeert een antwoord te vinden op de vraag hoe Israëls godsdienst is ontstaan en hoe het zich heeft ontwikkeld. Hij valt meteen met de deur in huis: het antwoord hierop zal anders zijn dan de gangbare denkbbeelden die men hierover heeft gevormd. Hij gaat zelfs nog een stap verder: het zal daar lijnrecht tegenover staan. Waar heeft dit mee te maken? De basis van waaruit Kuenen wil werken is bewijzen! Willekeur wordt verbannen. Dat heeft consequenties. De kerkelijke zienswijze is niet langer de leidraad. Wat dan wel? Het onderzoek is 'de natuurlijke vrucht van de vorderingen in kennis en ontwikkeling, van den geheelen geestesarbeid der Europeesche menschheid gedurende de laatste eeuw' (Kuenen, 1869, p. 8). De weg daar naartoe is de ontsluiting van zuivere bronnen. Een vergelijkend bronnenonderzoek (op het moment dat er tegenstrijdige uitspraken naar voren komen) maakt dat onze blik zich verbreedt. Theologische conclusies kunnen daardoor komen te vervallen. Kuenen illustreert dit aan de hand van het voorbeeld dat Israël niet langer wordt gezien als de spil waar de gehele wereldontwikkeling om draait (net zomin als de planeet waarop wij wonen het middelpunt is van het heelal): 'nu schijnt ons dat denkbeeld eene kinderlijke phantasie' (Kuenen, 1869, p. 10). Kuenen neemt het woord kinderlijke fantasie in de mond. Bewoordingen die Andreas-Salomé later ook gebruikt. Ze heeft het werk van Kuenen dan ook nauwgezet bestudeerd.

De nieuwe benadering leidt niet alleen tot meer kennis, maar ook tot meer diepgang en nauwkeurigheid. Kuenen wijst daarnaast op het belang van toetsing. Bij elke uitspraak staat de vraag centraal of het ook daadwerkelijk zo heeft kunnen gebeuren, of plaatsvinden. Kuenen doelt hier op de wonderverhalen (maar natuurlijk ook op de gebeurtenissen die niet wonderlijk zijn). De vraag is hoe Kuenen dit wil toetsen. Alle gebeurtenissen, wonderlijk of niet, zijn gebonden aan bepaalde voorwaarden van ruimte en tijd. Daar moet dan ook elk verhaal aan getoetst worden. Elk feit moet passen in het historisch verband. Oftewel, de positie van het supranaturalisme wordt hier ter discussie gesteld. Kuenen wil daarmee het fenomeen wonder niet uitsluiten (Kuenen is voorzichtig en genuanceerd in zijn bewoordingen vanwege de gevoeligheid van dit onderwerp), maar het dient in alle gevallen onderzocht te worden. Het wordt dan ook

tijd om verantwoordelijkheid te nemen, stelt Kuenen. De geschiedenis mag niet langer ondergeschikt zijn aan de behoeften van het tegenwoordige of aan de eisen van de toekomst. De geschiedenis moet niet langer middel zijn, maar doel. Kuenen wil naar kennis van de historische werkelijkheid. Een zuivere afdruk van de werkelijkheid? Zover gaat Kuenen niet. De uitspraak 'wij kennen ten dele' is bij uitstek van toepassing op de geschiedenis: 'Zoozeer is ons de kennis van de werkelijkheid behoefte, zoo onleschbaar is onze dorst naar waarheid, dat wij niet nalaten kunnen haar te zoeken, al weten wij vooraf, dat wij haar slechts bij benadering vinden zullen' (Kuenen, 1869, p. 28).

Kuenen toont zich niet alleen streng-logisch in zijn werk. Ook naar zijn studenten straalt hij die kritische zin uit. De historische Bijbelkritiek wordt een belangrijk onderdeel in de vorming van studenten. Gillot is hierin niet alleen beïnvloed door Kuenen en Scholten, hij maakt ook studie van liberale theologen uit het Duitse taalgebied. Gillot vertaalt twee werken in het Nederlands. Een van die twee werken is van Otto Pfleiderer. In de literatuur bestaat verwarring om welk werk van Pfleiderer het gaat. Zo komt in Angela Livingstone's biografie naar voren dat het om het geschiedfilosofisch werk *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* gaat van Otto Pfleiderer dat in het jaar 1878 verschijnt. Dit klopt niet. Het betreft een eerder werk van Pfleiderer uit 1869 (waarover later meer). Livingstone legt in haar biografie een verband tussen de lessen die Andreas-Salomé volgt bij Gillot en de invloed van de moderne theologie op haar ontwikkeling. Andreas-Salomé maakt kennis met Pfleiderer via Gillot. In de *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* behandelt Pfleiderer de kritische religiefilosofie. Het eerste hoofdstuk begint met Spinoza. Dit is zijn vertrekpunt. Maar daar blijft het niet bij. Via dit werk doorloopt Andreas-Salomé ook filosofen als Leibniz, Hobbes, Locke en Kant. Naast de kritische religiefilosofie gaat Pfleiderer in het tweede en derde deel ook in op de intuïtieve en de speculatieve religiefilosofie. Met denkers als Herder, Goethe, Fichte en Schleiermacher.

Gillot vertaalde een eerder werk van Pfleiderer. Om welk werk gaat het en waarom was dit werk volgens Gillot zo belangrijk? In zijn voorwoord licht Gillot dit toe. Pfleiderer gaf in de jaren 1867 en 1868 een aantal lezingen over de godsdienst. Die werden zo goed ontvangen dat Pfleiderer besloot er een publicatie van te maken onder de titel *Die Religion, ihr Wesen und ihre geschichte* (1869). De publicatie was niet alleen bedoeld voor theologen; Pfleiderer achtte zijn werk ook geschikt voor de ontwikkelde niet-theoloog. In Nederland waren de meningen daarover verdeeld. Van Bell zag er geen heil in. Hoe kan iemand die niet vertrouwd is met het wijsgerige vocabulaire zich verdiepen in wijsgerige bespiegelingen omtrent de godsdienst? Om die reden leek een Nederlandse vertaling dan ook niet nodig. Hoewel Gillot hem gelijk gaf op dit punt, ging dat naar zijn idee niet op voor het tweede deel in dit werk: 'Niet het abstracte begrip treedt hier op den voorgrond maar de levende godheid' (Pfleiderer, 1872, p. VI). Pfleiderer behandelt in dit tweede deel 'de geschiedenis van den godsdienst'. Waarom gunt Gillot het iedere 'leek' hiermee kennis te maken? Pfleiderer maakt een reis door de oude en nieuwe wereld. De lezer ontmoet goden van verschillende volken. De vraag is wat de gemeenschappelijke oorsprong en de onderlinge verwantschap is. Een van zijn conclusies luidt dat er geen sprake is geweest van een geopenbaard geestelijk monotheïsme in de tijd voorafgaande aan het polytheïsme. Het waren de zinnelijke indrukken van de eindeloos blauwe hemel die 'de ahnung van het goddelijke wezen' in de mens losmaakten.

Gillot verwijst in zijn voorwoord ook naar het eerste deel dat meer wijsgerig is ingericht. Hierin komt Pfleiderer met een conclusie die Gillot de moeite van het aanhalen waard vindt. Pfleiderer constateert dat er in het vrome zelfbewustzijn twee 'momenten' werkzaam zijn: het gevoel van afhankelijkheid en het bewustzijn van vrijheid (opvallend is de toevoeging die Gillot aanbrengt bij de begrippen afhankelijkheid en vrijheid: gevoel en bewustzijn). Waar doelt Pfleiderer op als hij het heeft over afhankelijkheid en vrijheid? Gillot laat het aan de lezer om dit te ontdekken. Wel komt naar voren dat het om twee krachten gaat die zich soms ten koste van elkaar ontwikkelen. Godsdiensten kunnen zich als gevolg hiervan verschillend ontwikkelen en ook een tegenovergestelde richting opgaan. Gillot beschrijft hoe het Jodendom (en later ook de Islam) de natuurgodsdiensten te boven waren gekomen om zo tot een vergelijk te komen tussen de vrijheid en de afhankelijkheid. Die werd uiteindelijk pas gevonden in de hogere éénheid van het christendom.

Het denken is niet het eerste in ons

Waar doelt Gillot op als hij het heeft over de hogere eenheid van het christendom? In het wezen van het godsdienstig bewustzijn treden twee krachten op de voorgrond: vrijheid en afhankelijkheid. Beide moeten tot hun recht komen waardoor er strijd ontstaat. Hierdoor kan de een de overhand krijgen ten opzichte van de ander. Pfleiderer omschrijft die strijd als volgt. In eerste instantie zijn de natuur en haar verschijnselen onderwerp van verering. Daarna volgt een beschavingsoffensief. Het bovennatuurlijke komt op de voorgrond te staan. Dit mondt uiteindelijk uit in de monotheïstische godsdienst. In Henri Krop's *Spinoza* worden de begrippen afhankelijkheid en vrijheid toegelicht aan de hand van de Spinozistische emotieleer die in die tijd van invloed was op de moderne beweging. De *Ethica* werd als een belangrijk werk beschouwd. Dit omdat men van mening was dat het de waarde van de christelijke zedenleer toont. De *Ethica* leert immers dat de deugd het hoogste goed is. En om dit doel te bereiken is een verlichte godskennis essentieel. De begrippen vrijheid en afhankelijkheid spelen in de emotieleer van Spinoza een belangrijke rol: die worden ingezet als middel om geest en natuur met elkaar te verbinden. Krop haalt in deze context de spinozist J. van Vloten aan. Bewustzijn is van nature niet eigen aan de mens. Het is veeleer het product van inspanning en werkzaamheid. Van Vloten stelt dat het woord 'vrij' alleen zinvol gebruikt kan worden door van een Spinozistische definitie uit te gaan. We kunnen alleen iets 'vrij' noemen als het iets is 'wat krachtens de noodzaak van zijn eigen natuur bestaat' (Krop, 2014, p. 320). 'Onvrij' betekent in dat geval afhankelijkheid. Wat veroorzaakt afhankelijkheid in de eerste plaats? De hartstochten! Wanneer de hartstochten iemands leven en handelen bepalen is er sprake van afhankelijkheid. Vrijheid is alleen mogelijk wanneer de mens de hartstochten de baas is en uit kracht van zijn eigen natuur handelt (Krop, 2014, p. 320). Daarmee wordt ook duidelijk waarom Gillot spreekt van een 'bewustzijn van de vrijheid'. De vrijheid van de mens is zijn zelfbewustzijn, aangezien het denken de maatstaf is voor zijn zedelijke waarde. Iets waar Gillot bovenop zit tijdens zijn lessen aan Andreas-Salomé.

Het tweede werk dat Gillot vertaalde is van Baur: *Het christendom en de christelijke kerk der drie eerste eeuwen*. Ook dit werk wordt voorzien van een voorwoord door Gillot. Gillot gaat hier vooral in op het belang van de nieuwe methodologie die in de moderne theologie wordt toegepast. Een methode die men ook aantreft bij de voorloper van de moderne theologie: Spinoza. Of zoals Petrus Hofstede de Groot het vanuit zijn kritische houding ten opzichte van de liberale theologie en zijn diskwalificatie

van Spinoza verwoordt: Spinoza als 'de vader van het negentiende-eeuwse rationalisme en de moderne vrijzinnige theologie' (Krop, 2014, p. 334). Waarom noemt Hofstede de Groot Spinoza zo? In zijn *Theologisch-politiek traktaat* zet Spinoza op heldere wijze de grondbeginselen van de kritische Bijbelkritiek uiteen. Die kritische houding is ook zichtbaar bij Baur, maar dan gericht op de kerkgeschiedenis. Volgens Gillot wil Baur onverklaarbare feiten niet met een beroep op wonderen, een ingrijpen Gods, verklaren. Wat Baur kenmerkt is dat hij kernachtig en kalm is. Zijn werk is een uiteenzetting van heldere feiten, waarbij een onbevooroordeelde houding wordt aangenomen. Hij gaat voor een pragmatische benadering. Dit betekent dat de kerkelijke overlevering aangaande het ontstaan van het Nieuwe Testament niet de basis vormt van het onderzoek. Er ontbreken bronnen waaruit kennis kan worden geput. Hier is wetenschappelijk onderzoek nodig. De materie wordt benaderd vanuit de historische ontwikkeling. En daarbij moet alles beschouwd worden vanuit de beginselen die als algemeen geldig worden aanvaard. Inhoudelijk doet Gillot ook uitspraken over het werk van Baur. Gillot stelt dat wanneer het christendom zich ten doelt stelt de wereld te hervormen, het ten eerste van belang is om de mensheid te doordringen van de waarheid van Baur's grote gedachte. Gillot vat deze gedachte als volgt samen: 'de goddelijke oorsprong van een godsdienst kan alleen bewezen worden door den zedelijken invloed, dien ze uitoefent, door de echt zedelijke kracht en de alles overwinnende liefde voor de waarheid, die ze in haar belijders wekt' (Baur, 1867, p. VII).

Godservaring

1878. Andreas-Salomé is zeventien jaar. Ze schrijft een brief aan Gillot. Een brief die in 1984 (deels) voor het eerst (in vertaling) wordt opgenomen in Livingstone's biografie. Livingstone vermeldt in haar notenapparaat dat de brief dankzij Dr. Konstantin Azadovsky uit Leningrad (nu St. Petersburg) toegankelijk werd gemaakt. De brief wordt gedateerd op 1/13 mei (waarschijnlijk 1878). Wat staat er in deze brief?

The person writing to you, Herr Pastor, is a seventeen-year-old girl who is lonely in the midst of her family and surroundings, lonely in the sense that no one shares her views, let alone satisfies her longing for fuller knowledge (Livingstone, 1984, p. 24).

Andreas-Salomé beschrijft haar twijfels. De teloorgang van haar geloof. Haar afkeer van de orthodoxie. Haar verlangen naar kennis. Ze omschrijft hoe haar familie haar in toom probeert te houden. Dat geldt zeker ook voor pastoor Dalton, de familiepastoor, die in haar beleving voor alles staat wat intolerant en kleindenkend is. Ze wil niet langer geblinddoekt door het leven. Ze wil in de leer bij de vrijzinnige Gillot. En dit geschiedt. Het is Gillot die haar bevrijdt uit haar fantasiewereld en de deur forceert naar de intellectuele werkelijkheid. Leren en logisch denken is de remedie! Andreas-Salomé maakt kennis met de moderne theologie. Kuenen en Pfeiderer komen voorbij. En het is niet onwaarschijnlijk dat ook Baur in dit rijtje voorkomt. Ernst Pfeiffer (beheerde en publiceerde de nalatenschap van Andreas-Salomé) bespreekt in Andreas-Salomé's *Lebensrückblick* de onderwerpen die ze bestudeerde bij Gillot. Hij baseert zich daarbij ook op gesprekken die Andreas-Salomé met hem hierover voerde. In het begin is er vooral aandacht voor religiegeschiedenis en religiefilosofie. Later maakt ze ook kennis met filosofie. Kant leest ze samen met Gillot. Andreas-Salomé merkt hierover op dat dit later goed van pas kwam in de gesprekken die ze voerde met Paul Ree en Friedrich Nietzsche (Andreas-Salomé, 1968, p. 233). Maar het is vooral Spinoza waar ze intuïtief

een grote affiniteit mee opbouwt: 'It delights me that the one thinker I approached in my childhood and almost adored now meets me once again...' (Andreas-Salomé, 1987, p. 75).

Een aantal feiten uit het leven van Andreas-Salomé. Andreas-Salomé wordt geboren op 12 februari 1861 te St. Petersburg. Begin 1878 weigert Andreas-Salomé belijdenis te doen. In hetzelfde jaar komt ze in aanraking met Gillot. Op 23 maart 1879 overlijdt haar vader. In mei 1880 doet Andreas-Salomé belijdenis in Santpoort. In september 1880 begint Andreas-Salomé met haar studie in Zürich.

Andreas-Salomé heeft haar ervaring van de teloorgang van de persoonlijke God omschreven in haar *Terugblik op mijn leven*. Achteraf beschouwt ze dit als 'de plotselinge afloop van deze ietwat bedenkelijke fantasie-relatie' (Andreas-Salomé, 1979, p. 15). Ze doelt hier op de almachtige en alwetende God tot wie ze zich elke avond in het donker richt. Ze vertelt Hem verhalen over zichzelf en de wereld om haar heen. Het is een manier om zichzelf exact te overtuigen van de *werkelijkheid*. Hoe komt deze relatie tot een einde? Hoe verklaart Andreas-Salomé het verlies van haar geloof in de persoonlijke God? Ze relateert dit aan een gebeurtenis uit haar kinderjaren: een indringende confrontatie met het raadsel van de vergankelijkheid. 'Ik begreep niet hoe iets dat zo onomstotelijk aanwezig was geweest, had kunnen wegsmelten' (Andreas-Salomé, 1979, p. 15).

Het is winter. De knecht van huize Salomé vertelt haar dat hij 'een paar' tegenkwam dat voor het miniatuurhuisje stond, in de hoop binnengelaten te worden (dit huisje stond in de tuin van het buitenhuis van de Salomé's). Hij weigerde. Andreas-Salomé, bezorgd dat ze hongerig en verkleumd zijn, informeert later bij de knecht naar het paar. Hij vertelt dat ze niet weg zijn gegaan. Op haar vraag of ze nog steeds voor het huisje staan antwoordt de knecht ontkennend: 'ze waren langzamerhand helemaal veranderd, steeds dunner en kleiner waren ze geworden: ze waren in verval geraakt en ten slotte helemaal in elkaar gezakt; want toen hij op een ochtend voor het huisje geveegd had, had hij alleen nog de zwarte knopen van de witte mantel van de vrouw gevonden en van de man alleen nog een hoed vol deuken, en op dezelfde plek lag nog het ijs van hun bevroren tranen' (Andreas-Salomé, 1979, p. 15). Hoe is het mogelijk dat iets wat aanwezig was zomaar weg kan smelten? Andreas-Salomé zoekt antwoorden bij God. Hij hoeft alleen maar te zeggen: 'Meneer en mevrouw Sneeuw'. Maar een antwoord blijft uit. Hij zwijgt.

Andreas-Salomé probeert in haar *Terugblik op mijn leven* duidelijk te maken dat het verlies van het geloof in de persoonlijke God in de eerste plaatst voortkwam uit een *medeweten*: een voorgevoel ervan! Andreas-Salomé lijkt hiermee te zeggen dat de teloorgang van de persoonlijke God veroorzaakt werd door een innerlijke ervaring. Andreas-Salomé's geloofsbeleving werd dan ook nooit gedragen door bewijsstukken en schoolmeesterijen (ze verzet zich daar later ook hartstochtelijk tegen tijdens de belijdeniscatechisatie van pastoor Hermann Dalton en neemt het op dat moment zelfs op voor de God uit haar kinderjaren: *Hij* had immers geen bewijsstukken nodig voor zijn bestaan).

Andreas-Salomé gaat vervolgens in op de effecten van dit verlies. Wat overblijft is een door God verlaten universum. Het kinderlijke karakter van de vroegere godsconstructie is de reden geweest dat dit later geen andere vormen aanneemt. Maar daar blijft het

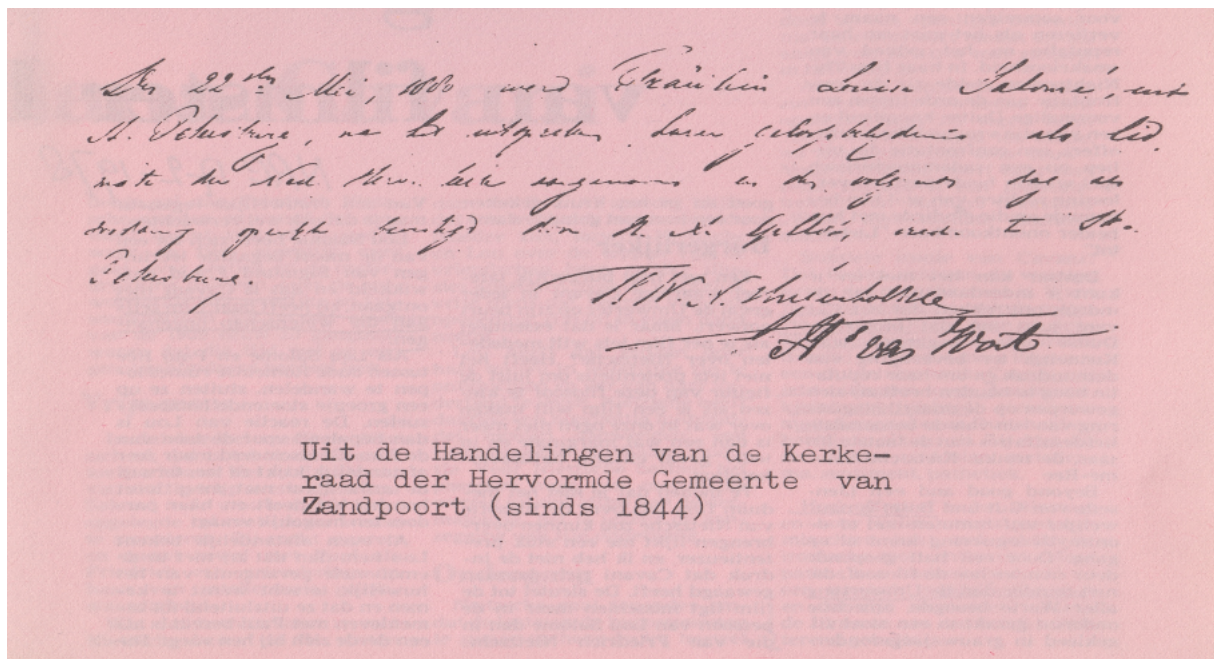
niet bij. Andreas-Salomé beschrijft hoe ze gaandeweg wordt gewezen op de levende werkelijkheid om haar heen: een fundamenteel gevoel van onbegrensde lotsverbondenheid met alles wat leeft. Ze benadrukt dat het hier niet gaat om een gewaarwording. Dat zou immers een betrokkenheid op een object suggereren. Het is een gevoel! Andreas-Salomé spreekt van een 'zinnelijk overtuigende gelijkheid van ieders bestaanssituatie'. Dit heeft niet alleen betrekking op mensen. Zelfs het stof van de sterren is mede-betrokken. Alles is alleen al gerechtvaardigd door het feit van zijn existentie: er-zijn! Daarom moeten we haar eerbied tonen. Eerbied voor de massa van haar bestaan zelf, die zij met ons deelt door net als wij te 'zijn' (Andreas-Salomé, 1979, p. 25). Eerbied als synoniem voor de verbondenheid van ons aller lot. Andreas-Salomé redeneert dat als iets 'is', het altijd de massa van al het bestaande omvat, alsof het alles was. Lotsverbondenheid gaat gepaard met een gevoel van eerbied, 'al zou het maar in de onzichtbaarste, ondoorgroondelijke oergrond van onze gevoelens zijn' (Andreas-Salomé, 1979 p. 25).

Godmens

Andreas-Salomé begint haar *Terugblik op mijn leven* met de 'godservaring'. Daarna volgt een beschrijving van 'De ervaring van de liefde'. In dit hoofdstuk beschrijft ze haar ontmoeting met Gillot. Andreas-Salomé volgt voor de vorm belijdeniscatechisatie bij pastoor Dalton. Haar vader is op dat moment erg ziek. Om 'leed' te voorkomen in huize Salomé stelt Dalton voor dat ze nóg een jaar belijdeniscatechisatie volgt in plaats van uit de kerk te stappen. Hoewel ze hier in eerste instantie in meegaat, besluit ze zich toch uit te schrijven. Niet vanuit waarheidsfanatisme, maar vanuit een innerlijke drang. Ze heeft gehoord van de vrijzinnige predikant Gillot en besluit een dienst van hem bij te wonen. Ze is meteen verkocht. Dit is hem! Hij is de mens van vlees en bloed die in de plaats komt van haar kinderlijke fantasieën en dromen. Hij komt daar dus niet naast te staan, maar omvat ze, 'omdat hij zelf het summa summarum van alle werkelijkheid belichaamde' (Andreas-salomé, 1979, p. 28). De God van de liefde was voor Andreas-Salomé altijd tegengesteld geweest aan alles wat haar omringde. In die zin dus niet echt 'bestaand'. Maar nu treft ze dezelfde alomvattendheid en absolute superioriteit voor het eerst aan in een mens: Gillot. Deze Godmens werkt als opvoeder van Andreas-Salomé aan een heldere verstandelijke ontwikkeling! Hij is de opponent van al haar gemijmer. Gillot is op dat moment predikant bij de Hollandse kerk in St. Petersburg. In deze kerk op de Nevski Prospect preekt hij zowel in het Duits als het Nederlands. Zijn preken trekken veel publiek. Hij staat dan ook bekend om zijn ongeëvenaarde redenaarstalent. Gillot stimuleert Andreas-Salomé zich bij hem voor te bereiden op een studie in Zürich. In die periode verleidt hij haar, zo schrijft Andreas-Salomé, tot haar meest persoonlijke ideeën.

Maar uiteindelijk verdwijnt ook de Godmens. 'Toen het cruciale moment onverwachts van mij eiste, de hemel naar het aardse omlaag te trekken...' (Andreas-Salomé, 1979, p. 30). Waarom valt Gillot van zijn voetstuk? Hij stuurt aan op een huwelijk met haar, wat Andreas-Salomé niet aan zag komen (ook omdat Gillot getrouwd was en twee kinderen had). Opeens staat er een 'ander' voor haar. De sluier van haar verafgoding valt weg. Achteraf beschouwt Andreas-Salomé haar verafgoding als gerechtvaardigd. Ze had Gillot op dat moment nodig om beter met zichzelf op weg te komen. Ook als het gaat om haar studie in Zürich. Omdat Andreas-Salomé uit de kerk was getreden, krijgt ze geen paspoort van de autoriteiten om naar Zürich te reizen. Gillot springt voor haar in de bres. 'Dankzij Holland, dat aangename land waar de kerk en de staat strikt gescheiden machten zijn, werden de theologische bevoegdheden van mijn vriend op

nog een andere manier voor mij belangrijk' (Andreas-Salomé, 1979, p. 30). Gillot maakt het mogelijk in een Hollands dorpskerkje te Santpoort belijdenis te doen. Hij regelt dit via zijn oude studievriend (die op dat moment voorganger is van de Hervormde kerk in Santpoort). Het gaat hier om de jongere broer van P.H. Hugenholtz: F.W.N. Hugenholtz (die een jaar na Gillot aan de studie godgeleerdheid in Leiden begon). De vraag is waarom Andreas-Salomé wel naar Nederland kon reizen en niet naar Zürich. R. Chamuleau (schreef een artikel over Andreas-Salomé in Nederland) denkt dat een dergelijk document blijkbaar in die dagen niet nodig was om Nederland binnen te komen (Chamuleau, 1979). Dit komt overeen met Andreas-Salomé's opmerking dat in Nederland kerk en staat strikt gescheiden machten waren. Op 22 mei 1880 wordt Andreas-Salomé bevestigd als lid van de Nederlands Hervormde kerk. Gillot gaat voor in de dienst en eindigt zijn inzegening met de woorden uit Jesaja 43: 'Wees niet bevreesd, ik heb je uitverkoren, ik heb je bij je naam geroepen: je bent de mijne' (Andreas-Salomé, 1979, p. 31). Het was inderdaad Gillot die haar de naam Lou gaf, omdat hij haar Russische naam Ljola of Lolja niet uit kon spreken. Over de inzegeningwoorden merkt Andreas-Salomé op dat deze haast als een huwelijksvoltrekking klonken, terwijl het hier eigenlijk ging om hun scheiding waar ze doodsbang voor was.



Mededeling van inschrijving van Lou Salomé als lidmaat van de Nederlands Hervormde kerk, Santpoort

Toch brengt dit plotselinge einde geen rouw of verdriet met zich mee (zoals bij de verdwijning van God in haar kinderjaren). Het wordt een stap voorwaarts naar vreugde en vrijheid (twee begrippen die binnen de filosofie van Spinoza een belangrijke rol spelen). Wat verstaat Andreas-Salomé daaronder? Gillot had voor haar de weg geopend naar zichzelf. Zijn wil en bevel hadden haar voor zichzelf ontsloten. Door Gillot leert ze pas waarlijk leven, de levenspoort gaat open! Het 'leven' was iets dat ze liefhad. Ze omhelst het met al haar kracht als iets dat aan haar gelijk is. 'Een even ondoorgrondelijke existentie als ikzelf' (Andreas-Salomé, 1979, p. 40). Om die reden concludeert Andreas-Salomé in haar *Terugblik op mijn leven* dat de vraag 'wanneer en waar houdt de Eros op?' thuishoort in het hoofdstuk 'De ervaring van de liefde'. Alle geestdrift uit haar jeugd vloeit het leven toe! Andreas-Salomé verwoordt het als een

‘objectloze gevoelstoestand’. Ze brengt dit tot uiting in een gedicht dat ze schrijft nadat ze Rusland heeft verlaten. Ze noemt het: ‘Lebensgebete’.

Gewiss, so liebt ein Freund den Freund,
Wie ich Dich liebe, Ratselleben –
Ob ich in Dir gejauchzt, geweint,
Ob Du mir Glück, ob Schmerz gegeben.

Ich liebe Dich samt Deinem Harme;
Und wenn Du mich vernichten musst,
Entreisse ich mich Deinem Arme
Wie Freund sich reisst von Freundesbrust.

Mit ganzer Kraft umfass ich Dich!
Lass Deine Flammen mich entzünden,
Lass noch in Glut des Kampfes mich
Dein Ratsel tiefer nur ergründen

Jahrtaussende zu sein! Zu denken!
Schliess mich in beide Arme ein:
Hast Du kein Glück mehr mir zu schenken –
Wohlan – noch hast Du Deine Pein.

Wij zijn allen in de eerste plaats dichters

Andreas-Salomé bezint zich in haar Ruslanddagboek op de vraag wat Gillot voor haar heeft betekend. Ze concludeert dat hij degene was die haar op weg hielp. Ze stelt dat Gillot haar behoedde voor toekomstige ongegronde fantasieën: met Gillot doorliep ze de streng-logische weg.² Ze maakte zich de logische manier van denken eigen: een ‘volstrekt onrussische geestesarbeid’! Hij maakte haar wegwijs in het abstracte. Hoewel ze de ‘derussificatie’ omarmt, gaat dit niet zonder slag of stoot. In haar *Terugblik op mijn leven* komt naar voren dat Gillot alles verbood wat haar fantasie kon prikkelen. Toch laat Andreas-Salomé niet toe dat de dromen simpelweg verdwijnen. Ze probeert in haar denken de dromen en fantasieën, die inherent zijn aan het menselijk leven psychologisch te verklaren. Andreas-Salomé gaat in haar *Terugblik op mijn leven* in op de teloorgang van de magische wereld waar eenieder mee te maken krijgt. Wat zegt ze hierover? Er komt een moment dat we niet langer vast kunnen houden aan onze redeloze aanstormende wensen en verwachtingen. Vroeg of laat bezwijken we voor de wereld zoals die is. Vol weemoed wordt vervolgens teruggeblikt op deze ‘romantiek’: datgene wat in ons diepste innerlijk leeft, wordt weggezet als ongeproportioneerde gevoelsoverschotten. Maar: Andreas-Salomé stelt dat we dit ten onrechte bestempelen als ‘romantiek’. Wat hier als ‘romantiek’ wordt voorgesteld is volgens Andreas-Salomé geen kwestie van vorm, maar een diepgeworteld onverwoestbaar iets in onszelf: het robuuste, oorspronkelijke, de levenskracht zelf...

het enige dat het tegen het bestaande buiten ons kan opnemen, omdat het niet vergeet dat ‘buiten’ en ‘binnen’ in wezen op hetzelfde teruggaan (Andreas-Salomé, 1979, p. 29).

² Dit betekent overigens niet dat Andreas-Salomé stelt dat het vermogen tot geloven als zodanig wegvalt.

Andreas-Salomé lijkt te zeggen dat fantasieën een functie hebben. Een functie die ze relateert aan verlies. Ze probeert een verklaring te vinden voor de vrijwel onuitroeibare neiging tot dromerij en fantasieën (hieronder valt ook de kinder-God). Andreas-Salomé stelt dat onze eerste ervaring die van een verdwijning is. Ze brengt deze ervaring terug naar de periode vooraf aan de geboorte: de baarmoeder. Voor onze geboorte zijn we ongescheiden en onafscheidelijk van een ander Zijn. Na de geboorte zijn we een restdeeltje van die eenheid. We moeten ons vanaf dat moment staande houden tegenover de zich voortdurend uitbreidende buitenwereld. We belanden vanuit onze universele volheid in een destructieve leegte. We kampen met een verlies van wat er niet meer is. Om die reden is er altijd iets van ongeloof bewaard gebleven aan de algemene geldigheid van de buitenwereld waarmee we ooit versmolten leken. Andreas-Salomé illustreert dit aan de hand van een jeugdherinnering: een ervaring met de spiegels. Telkens als Andreas-Salomé in haar ouderlijk huis in de spiegel kijkt raakt ze van slag. Ze ziet dat ze op dat moment alleen maar dat is wat ze daar ziet: ze is begrensd en omlijnd. Dit maakt dat ze wordt gedwongen op te houden bij de rest, op te houden bij het onmiddellijk aangrenzende. Kijkt ze niet in de spiegel, dan lijkt dat gegeven er gewoonweg niet te zijn. Haar gevoel loochende het feit dat ze niet in alles aanwezig was, dat ze er niet in opgenomen was.³ Om die reden was er voor Andreas-Salomé ook geen enkele barrière om te geloven in de alomtegenwoordigheid en onzichtbaarheid van de goede God. Ze laat zien hoe de mens probeert de voor ons bewustzijn ontstane kloof te overbruggen. Duidelijk wordt dat we dit doen met de verbeelding! De kloof die ontstaat tussen twee werelden na de geboorte (twee gescheiden vormen van bestaan) maakt een bemiddelende instantie wenselijk: de almachtige God. Andreas-Salomé vraagt zich af waaraan de mens het vermogen ontleent om iets zuiver denkbeeldigs als zuivere werkelijkheid te aanvaarden. 'Alleen aan het gebleven onvermogen, zich tot de buitenwereld, tot dit Buiten-Onszelf (met hoofdletters!), van welks bestaan we geen vermoeden hadden, te bepalen – en datgene dat onszelf niet mede omsluit in zijn volle werkelijkheid te erkennen' (Andreas-Salomé, 1979, p. 12).

Wij zijn in de eerste plaats dichters. Daarna pas verstandige mensen. Deze uitspraak van Andreas-Salomé komt overeen met de al eerder besproken emotieleer van Spinoza, waarbinnen de begrippen vrijheid en afhankelijkheid een grote rol spelen. Naar voren kwam dat het denken niet het eerste in ons is. Bewustzijn is een product van inspanning en werkzaamheid. Andreas-Salomé werd hierin op weg geholpen door Gillot en noemt het niet voor niets 'geestesarbeid'. Het was hard werken! Geleidelijk zet ze dit om in werkzaamheden en studies (en continueert dit in haar latere leven). Andreas-Salomé stelt dat het de taak is van bewuste mensen zich te confronteren met dat waardoor zij gedragen worden. Zij moeten dit onderling proberen te beheersen. Een godsbegrip dat uit vroege zintuiglijke indrukken is samengesteld kan niet erg lang standhouden. Minder lang dan verstandelijk gevormde godsbegrippen. Het dichterlijke als voorstadium gaat op de schop! Dit is in lijn met Spinoza's afwending van het imaginatieve (verdichting) ten bate van het redelijke (waarheid). Spinoza trekt

³ Spinoza verklaart dit vanuit de idee dat er maar één substantie bestaat (God of Natuur). Alles is daar een uitdrukking van, en om die reden is het niet duidelijk waar het ene individuele ding ophoudt en het andere ding begint. Er bestaan volgens Spinoza geen scherpe grenzen. Alles werkt op elkaar in. Wat wij als een afzonderlijke individuele eenheid zien, gezien vanuit onze perceptie, is dan ook betrekkelijk. Zie voor een nadere toelichting op Spinoza's opvatting van het 'individu als geheel' Steenbakkers' lezing *Spinoza en de liefde* op de Spinozadag van de Amsterdamse Spinoza Kring (2009).

in zijn *Theologisch-politiek traktaat* fel van leer tegen bijgelovigheid. Met bijgelovigheid bedoelt Spinoza wat redelijke mensen tot redeloze wezens maakt. Het gevaar hiervan is dat het ware niet meer van het onware te onderscheiden is. Het dooft het licht van het verstand (Spinoza, 1997, p. 87)! Het imaginatieve versus het redelijke is een belangrijk Spinozistisch thema dat ook later terugkeert in het denken van Andreas-Salomé.⁴ Een belangrijke notie is dat de teloorgang van de kinder-God van Andreas-Salomé niet eenvoudig terug te brengen is tot een overwinning op het bijgelovige. Integendeel. Het gaat Andreas-Salomé juist om de religieuze en psychologische motieven die ten grondslag liggen aan het menselijk handelen (het willen begrijpen!). De vraag die hierbij gesteld kan worden is hoe zich dit verhoudt tot haar metafysische kijk op het bestaan. Andreas-Salomé voelt zich van jongs af aan aangetrokken tot filosofie en theologie. Zelf zegt ze hierover dat dit niets te maken had met haar oorspronkelijke vrome gezindheid, of met haar afwending daarvan. De theorie kon haar gelovigheid niet reactiveren. Hoe verklaart Andreas-Salomé dit? Alle gebieden van het denken, dus ook de theologie, begeven zich voor Andreas-Salomé altijd op hetzelfde niveau: dat van een theoretische belangstelling. Dit betekent dat er geen sprake was van contact of vermenging met de gevoelssfeer van lang geleden. Ze merkt spitsvondig op dat als dit wel zo was geweest het net zo goed belijdenisonderwijs had kunnen zijn.

Andreas-Salomé verlaat Rusland. Ze gaat studeren in Zürich: religiegeschiedenis en filosofie. Jaren later keert ze terug naar Rusland. Met Rilke. Ze beraadt zich op de tijd met Gillot. Hij was haar de-russificatie. En daarmee ook haar noodzakelijke wending tot de westerse cultuur, die in zekere zin ook leidde tot een bewuste godsvervreemding. Gillot was in eerste instantie haar referentiepunt, om vervolgens tot zichzelf te komen als enige referentiepunt. Daarom moest ze op een bepaald moment Gillot voorbij. Hij moest als een leidend ideaal ergens blijven staan. Hij mocht geen werkelijkheid worden die haar zou ketenen. Hij mocht haar niet tegenhouden in haar ontwikkeling tot mens en vrouw. Het zou haar gebroken hebben. 'Ich musste, auf weiten Wegen, in weiten Ringen, mich bereichert und bewusst, zuruckfinden...' (Andreas-Salomé, 1999, p. 144). Of zoals Rilke het later op vergelijkbare wijze verwoordt in *Das Stundenbuch*:

Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,
die sich über die Dinge ziehn.
Ich werde den letzen vielleicht nicht vollbringen,
aber versuchen will ich ihn.

Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,
und ich kreise jahrtausendelang;
und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm
oder ein grosser Gesang.

Andreas-Salomé blijft Gillot altijd dankbaar dat hij haar (in de geest van Spinoza) op weg hielp. Ze wordt zich ervan bewust dat het denken niet het eerste in ons is. Bewustzijn is een product van inspanning en werkzaamheid. Gillot bracht haar in contact met een wereld die de levenspoort voor haar opende. De beginselen (het

⁴ In hoofdstuk 2 en 3 wordt Andreas-Salomé's verhouding tot Spinoza geëxpliciteerd in relatie tot Nietzsche en Rilke.

bewuste denken) van de moderne theologie en de filosofie zijn daarin een onmisbare factor geweest. De christelijke dogma's laat ze definitief achter zich en de lezing van Spinoza's *Ethica* brengt haar tot een nieuw godsbeeld. Dit nieuwe godsbeeld staat haaks op de kinder-God (de dromen en fantasieën waar ze zich zo graag aan overgaf). Ze wordt zich gaandeweg bewust van het fundamentele gevoel van onbegrensde lotsverbondenheid met alles wat leeft. Dit gevoel omschrijft ze ook wel als een overtuigende gelijkheid van ieders bestaanssituatie. Dit heeft niet alleen betrekking op mensen, maar zelfs het stof van de sterren is mede-betrokken. Alles is alleen al gerechtvaardigd door het feit van zijn existentie. Er-zijn! Niets is in Andreas-Salomé's beleving dan ook vernietigender dan eer te ontzeggen aan de massa van haar bestaan zelf, die zij met ons deelt. En daarmee komen we volgens Andreas-Salomé uit bij een psychisch restant van de oude godsrelatie: eerbied bewijzen! Voor Andreas-Salomé is eerbied een synoniem voor de verbondenheid met ons aller lot. Oftewel, als iets 'is', omvat het altijd de massa van al het bestaande, alsof het alles was (Andreas-Salomé, 1979, p. 25). De bewustwording van de eenheid met God krijgt gestalte. Hier vloeit ook haar 'Levensgebed' (dat Nietzsche later op muziek zette) uit voort, waarin ze, in de geest van Spinoza, niet alleen haar eerbied (liefde) voor het leven betuigt, maar haar raadselen ook wil leren doorgronden ('Kon ik maar duizenden jaren leven! Duizenden jaren denken!'), hoe moeilijk dat ook zal zijn.

2. De hartstochten

In dit hoofdstuk komt naar voren hoe Andreas-Salomé zich verhoudt tot de hartstochten (in relatie tot Nietzsche) en wordt getoond waaruit blijkt dat Spinoza's emotieleer van groot belang is geweest voor de ontwikkeling van haar eigen (onderscheidende) visie op de strijd tussen de hartstochten en de rede.

Gillot had veel tijd gestopt in Andreas-Salomé's voorbereiding op haar studie. Als tegenprestatie schreef ze om die reden weleens een preek voor Gillot. Preken die Gillot ook voordroeg in de gemeente. Andreas-Salomé was daar altijd bij. Al was het maar om de reacties te peilen van de toehoorders. Maar dit komt plotsklaps ten einde. In een van haar preken had ze 'Name ist Schall und Rauch' als motto gekozen in plaats van een Bijbelse tekst. Het levert Gillot een uitbrander op van de gezant. Andreas-Salomé ontleende het motto aan een schrijver die vermoedelijk ook door Gillot onder haar aandacht is gebracht: Goethe. Zo komt in Pfeiderer's *Religionsphilosophie* Goethe's relatie tot Jacobi en Spinoza naar voren, en ook zijn godsvoorstelling. Goethe had veel ontzag voor Spinoza. 'Deze geest, die zo onmiskenbaar op mij inwerkte en op mijn hele denkwijze zo'n grote invloed zou hebben, was Spinoza' (Goethe, 1995, p. 557). Goethe las ook zelf de *Ethica* en zegt hierover: 'Maar in elk geval vond ik hier kalmering van mijn hartstochten, het leek in een groots en onbelemmerd uitzicht de zintuigelijk waarneembare en morele wereld voor mij te ontsluiten' (Goethe, 1995, p. 557). Het is niet onwaarschijnlijk dat Andreas-Salomé's perceptie van Spinoza deels ontleend is aan Goethe's interpretatie van Spinoza.

Frappant is dat Gillot in 1908 een preek opneemt in zijn *Aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht*, waarin hetzelfde citaat van Goethe naar voren komt. *Aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht* is een bundel van preken die Gillot op velerlei verzoek had samengesteld. Gillot bespreekt in de betreffende preek de vraag hoe de mensheid in staat is de openbaring van 'der ewigen Gewalt' (God/Eenheid) te vinden. Gillot komt tot een antwoord dat de kern vormt van de dialoog tussen Andreas-Salomé en Nietzsche.

Die Entwicklung? Für mich liegt sie in dem fortwährenden, ununterbrochenen Kampf zwischen Harmonie und Disharmonie: Das Gesetz in diesem Entwicklungsgang: Die sich stetig entwickelnde Herrschaft des Harmonischen über alles Disharmonische. (Gillot, 1908, p. 89).

De strijd tussen harmonie en disharmonie

De strijd tussen het disharmonische en het harmonische. Gillot stelt dat hier het woord 'Name ist Schall und Rauch' van toepassing is, en voegt daar nog een citaat aan toe: 'Nenne es wie du willst'. Noem het zoals je wilt! Maar: Gillot benadrukt dat het geven van een naam alleen opgaat als het met het verstand te benaderen is. Noem het Schoonheid! Noem het Eenheid! Noem het God! Tegelijkertijd wijst Gillot ook op ons kinderlijk gestamel. 'Laat het bij de profeet', lijkt hij te zeggen. De profeet noemt het de 'eeuwige kracht': een roep uit de chaos. Laat het licht worden!

Het is Goethe aan wie dit alles is ontleend. Het citaat is afkomstig uit *Faust* (uit het hoofdstuk 'Marthes tuin'). Margarete stelt Faust een vraag:

'Geloof je in God?'

(...)

‘Lief snoetje, dat je dat zo simpel ziet!’

Faust vindt het een absurde vraag. Leg het een wijsgeer voor en je kunt hooguit spot verwachten op zo’n vraag. Het wel of niet geloven in God is dan ook geen theoretisch vraagstuk lijkt Faust hier te zeggen (zoals eerder ook zichtbaar werd bij Andreas-Salomé: God heeft geen bewijstukken nodig):

‘De alom-aanwezige,
alles-doen-levende,
leeft hij in jou niet,
in mij, in zichzelf?’

(...)

‘Staan jij en ik niet oog in oog,
en voel jij niet hoe alles
hoofd en hart doordringt
en als een eindeloos mysterie
onzichtbaar-zichtbaar is verweven?’

Als het hart zich hiervoor openstelt en opgaat in die zaligheid, noem het dan hoe je wilt! is het antwoord van Faust: geluk! hart! liefde!

‘Ik weet geen naam
daarvoor! Gevoel is alles,
namen zijn ruis en rook,
een wasem voor de gloed.’

In zijn preek stelt Gillot de strijd tussen het harmonische en het disharmonische centraal: de poging om uit de chaos het licht te vinden. Drie namen van filosofen komen in deze context voorbij: Plato, Spinoza en Kant. Gillot beschouwt deze filosofen als de bepleiters van de harmonie. In Gillot’s benadering zijn het de verstandelijke vermogens die de sleutel vormen tot het vinden van het licht (met een medeweten dat onze mogelijkheden hiertoe beperkt zijn). Gillot lijkt naar een verstandelijk godsbegrip toe te willen. Om die reden probeerde hij dan ook alles te verbieden wat Andreas-Salomé’s fantasie kon prikkelen. Het redelijke plaatst Gillot (met Spinoza) boven het imaginatieve. De vraag is wat Andreas-Salomé met dit gegeven doet in relatie tot Nietzsche: de filosoof-dichter die zich in zijn *Also sprach Zarathustra* uitspreekt met de woorden...

Men moet nog chaos in zich hebben, om een dansende ster te kunnen voortbrengen.

Drie-eenheid

Een aantal feiten uit het leven van Andreas-Salomé. In september 1880 begint Andreas-Salomé met haar studie in Zürich. In januari 1882 wordt de studie stilgelegd en reist Andreas-Salomé met haar moeder naar Rome. In maart 1882 ontmoet

Andreas-Salomé Paul Ree. Eind april 1882 ontmoet Andreas-Salomé Friedrich Nietzsche. In 1885 schrijft Andreas-Salomé haar debuutroman *Im Kampf um Gott*.

In maart 1882 schrijft Andreas-Salomé Gillot een brief. Het belangwekkende van deze brief blijkt uit het feit dat ze deze brief integraal opneemt in haar *Terugblik op mijn leven*. Ze is op dat moment in Rome met haar moeder (vanwege Andreas-Salomé's zwakke gezondheid is ze naar het zuiden gereisd). In Rome raakt ze bevriend met Paul Ree, en niet veel later ook met Friedrich Nietzsche. Andreas-Salomé geniet van de intellectuele gesprekken en ontwikkelt het plan om een coalitie (nee, geen huwelijk!) te vormen met Ree. Nietzsche sluit zich hier later bij aan (nee, geen huwelijk!). Het plan is om gedrieën een gezamenlijke toekomst aan te gaan. Hoewel dit in strijd is met de maatschappelijke zeden uit die tijd, trekt ze zich daar niets van aan. Dit blijkt ook uit haar reactie op Gillot's brief hierover: 'Wat heb ik voor den duivel verkeerd gedaan' (Andreas-Salomé, 1979, p. 77)? Andreas-Salomé is ontstemd over het feit dat Gillot haar plan afkeurt: 'Ik ben immers juist bezig te bewijzen hoe goed ik destijds mijn lessen bij u geleerd heb. In de eerste plaats omdat ik me in het geheel niet alleen maar aan fantasie overgeef, maar dit idee ook zal verwerkelijken, en in de tweede plaats omdat het hierbij om mensen gaat die door u persoonlijk uitgekozen hadden kunnen wezen, want ze ontploffen bijna van louter intellect en scherpzinnigheid' (Andreas-Salomé, 1979, p. 77).

Andreas-Salomé stoort zich aan de manier waarop haar omgeving reageert. Ze spreken in de 'wij'- vorm en ze uiten zich in algemeenheden, zoals 'dit of dat mogen 'wij' niet doen', of 'moeten 'wij' eigenlijk zijn.' Waar het hier om gaat is dat haar autonomie, haar individualiteit onder vuur komt te liggen. Andreas-Salomé wil zich niet aanpassen aan een opgelegde norm. Ze vergelijkt dit kuddegedrag met 'een of andere ideële of filosofische sekte' en plaatst dit tegenover het 'ik'. Dit is haar enige referentie, aangezien ze zelf alleen maar iets weet van 'ik'. Het laatste wat ze wil is voorbeelden naleven, of een voorbeeld voor iemand anders zijn. Ze wil zelfstandig haar eigen leven inrichten (de individuele, filosofische weg die ze bij Spinoza vond, maar waar ze tegelijkertijd een geheel eigen invulling aangeeft), hoe moeilijk dat ook zal zijn....

Mijn leven moet geen principe vertegenwoordigen, maar iets veel wonderbaarlijkers – iets dat in jezelf zit en dat warm van pure levenskracht is en dat juicht en zich wil uiten (Salomé, 1979, p. 78).

Andreas-Salomé trekt haar eigen plan. Ze weet op een gegeven moment zelfs onder het 'toezicht' van haar moeder (en later ook haar broer) uit te komen: ze brengt een aantal maanden door met Nietzsche en Ree op het landgoed van de Ree's in Stibbe. In die periode (juni/juli 1882) werkt Andreas-Salomé aan haar *Sententies*: aforismen, die beschouwd kunnen worden als een uitvloeisel van de 'drie-eenheid' Andreas-Salomé, Ree en Nietzsche. *Sententies* verschijnt ook in de Nederlandse vertaling (in 1979 bij de Bosbepers). Een van de betrokkenen is Tom Gitsels, die samen met Rody Chamuleau het Lou Salomé genootschap oprichtte. Gitsels vergelijkt Andreas-Salomé's aforismen met haar eerder geschreven gedichten (waaronder 'Lebensgebet'). De strekking is in beide gevallen hetzelfde en doet Gitsels qua toon denken aan Goethe: het universele karakter en de krachtige opgewektheid. Gitsels beoordeelt de aforismen als hogelijk abstract. Andreas-Salomé probeert in dit werk 'het aardse en het religieuze, de mens en de natuur, het concrete en het abstracte samen te brengen tot de synthese van een hoog levensideaal' (Salomé, 1979, p. III).

Later neemt Andreas-Salomé een aantal van deze aforismen op in haar romandebuut *Im Kampf um Gott*. Daarin komen dezelfde thema's terug die in haar dialoog met Nietzsche een belangrijke rol hebben gespeeld: religie, kracht, smart, hartstochten, de wil, strijd, waarheid (rede) en liefde. Deze thema's (die ook binnen Spinoza's filosofie veel aandacht krijgen) komen terug in zowel Andreas-Salomé's biografie over Nietzsche als haar debuutroman *Im Kampf um Gott* en raken de centrale vraag van dit onderzoek: de rol van Spinoza in Andreas-Salomé's werk. In het vervolg van dit hoofdstuk onderzoek ik hoe Andreas-Salomé en Nietzsche zich verhouden tot de hartstochten en welke verschillen dit met zich meebrengt in hun interpretatie van Spinoza en diens hartstochtentheorie.

In den strijd om God

In de periode dat Andreas-Salomé met Ree in Gries-Merano is werkt ze aan haar eerste roman (het contact met Nietzsche is al sinds 1882 verstoord). Zelf zet Andreas-Salomé dit werk weg als een verplichting, wat merkwaardig is als je bedenkt dat deze roman als 'blauwdruk' kan worden beschouwd van Andreas-Salomé's (latere) denken. De reden voor Andreas-Salomé zelf om van een verplichting te spreken is echter dat ze van haar familie alleen in het buitenland mag blijven als ze een boek schrijft, en wel onder de voorwaarde dat de familienaam er niet bij betrokken wordt. Andreas-Salomé schrijft haar eerste roman om die reden onder pseudoniem: Henri Lou. Henri verwijst naar de voornaam (Hendrik) van Gillot en Lou naar de naam die Gillot voor haar had bedacht. In haar roman verwerkt ze niet alleen de *Sententies*, maar ook haar Petersburgse notities. *Im Kampf um Gott* verschijnt vervolgens in 1885. De kritieken zijn lovend, niet alleen in Duitsland, maar ook daarbuiten. Zo verschijnen er in 1886 uitvoerige besprekingen in *Stemmen uit de Vrije Gemeente* (Hugenholtz) en *De Tijdspiegel* (met de treffende titel 'Moderne mystiek?'). In 1886 verschijnt er zelfs een vertaling in het Nederlands. Hugenholtz is ook hierbij betrokken, want het is naar aanleiding van zijn aanbeveling dat *Im Kampf um Gott* wordt vertaald.

Hartstochten

In haar brief aan Gillot verwoordde Andreas-Salomé haar onbegrip voor de persoonlijke kritiek die haar trof. Haar omgeving suggereerde dat ze zich liet leiden door fantasieën en veroordeelde haar 'onzedelijke' gedrag. Opvallend is dat Andreas-Salomé deze manier van reageren vergelijkt met 'een of andere ideële of filosofische sekte'. Andreas-Salomé neemt hier duidelijk ook een kritische houding aan naar filosofen, en daarin staat zij niet alleen. Ook Spinoza verhiel zich kritisch tot de filosofische traditie. In zijn *Staatkundige verhandeling* stelt hij dat filosofen geneigd zijn de gemoedsaandoeningen, waar de mens aan onderhevig is als ondeugden te beschouwen. De reactie van filosofen op het emotionele leven van de mens bestaat vaak uit spot, hoon, verdriet etc. Spinoza valt over het feit dat mensen in het geval van zo'n reactie niet worden beschouwd zoals ze zijn. Nee, mensen worden beschouwd zoals filosofen zouden willen dat ze zijn! Dezelfde redenering zien we bij Andreas-Salomé. Ze verwijt Gillot dat er gesproken wordt in woorden als 'dit moeten 'wij' eigenlijk zijn'. Oftewel, filosofen zijn theoretici. Utopisten! Er is sprake van een 'wij'-denken: een verstikking van het autonome denken. Maar Andreas-Salomé wil naar de praktijk, en daarin vindt ze Spinoza: ze wil begrijpen! Andreas-Salomé wil op eigen kracht de mens leren doorgronden - en net als Spinoza⁵ - niet veroordelen.

⁵ Zo schrijft Spinoza in zijn *Staatkundige verhandeling*: 'De affecten waaraan wij onderhevig zijn vatten filosofen op als tekortkomingen waaraan mensen door hun eigen schuld ten onder gaan. Ze

Tegelijkertijd komt Andreas-Salomé (in vergelijking met Spinoza) in haar debuutroman tot een ander antwoord op de vraag waar het streven naar de doorgronding van het menselijk leven uit voort komt.

Niet oordelen: deze levenshouding is ook terug te vinden bij Kuno, de hoofdpersoon uit Andreas-Salomé's debuutroman *In den strijd om God*. Hij blikst als oude man terug op zijn leven, de worstelingen en de strijd die hij doorleefde, en constateert: 'De illusie mijner kinderjaren met haar heilige zorgen, met haar bittere smarten, is in mijn oog nooit belachelijk geworden – nooit heb ik de gebeden bespot, die aan mijn kinderbedje gesproken werden, en mijn jong hart hadden gewekt tot zijn diepst en reinste gevoel' (Salomé, 1886, p. 43). Integendeel, Kuno leert op latere leeftijd inzien hoe het godsdienstig gevoel kan voortleven, zelfs wanneer de godsdienstige voorstellingen door het zwaard van denken en onderzoek zijn overwonnen.

Dit neemt niet weg dat daar een lange weg aan voorafging: de strijd tegen de sluimerende hartstochten, die een uitweg probeerden te vinden. Kuno's tot handelen en bedrijvigheid gevormde natuur voelde de druk waartoe zijn wil hem veroordeelde: een eenzaam studieleven. Andreas-Salomé verwerkt aspecten uit Spinoza's filosofie in de beschrijving van Kuno's terugblik op zijn leven. De asceet Kuno doorstaat de strijd tussen het nuchtere verstand en de hartstochten: 'Mijn wilskracht hield als met ijzeren vuist al mijn hartstochten, al mijn jeugdige opwellingen in bedwang...' (Salomé, 1886, p. 46). Kuno is vastbesloten om in plaats van theologie, natuurwetenschappen en filosofie te studeren; hij had de onbevreesde kracht gevonden, die weet wat hij wil, en wil wat hij moet! 'Ik wil leven uit al mijn macht, ik wil strijden om mij van de theologie los te maken, en veel, veel te kunnen leren en denken' (Salomé, 1886, p. 34). Het gevoel bleek niet langer in staat het denken te verlammen, of zoals Spinoza het zou verwoorden: het gevoel doofde niet langer het licht van het verstand. De geest van onderzoek verheft zich! De strijd van het koude verstand tegen het gloeiend gevoel bleek een crisis waar Kuno doorheen moest om uiteindelijk gezond te worden: de natuur ontdeed zich van al het 'overdrevene en ziekelijke' in zijn vroegere toestand. Met dat Kuno zich de koel verstandige levensbeschouwing eigen maakt, komt het tot een bedaren van zijn hartstochtelijke 'dweepzucht'.

Hoe moeilijk het is de hartstochten tot bedaren te brengen, blijkt ook uit de diverse brieven die Nietzsche aan Andreas-Salomé en Ree schrijft in de periode net na de breuk met Andreas-Salomé. 'Wees niet al te ongerust over die uitbarstingen van mijn grootheidswaan of mijn gekwetste ijdelheid: en zelfs als ik me door die genoemde hartstochten eens een keer van het leven beroof, dan zal er toch niet al veel te betreuren zijn. Wat gaat jullie, ik bedoel u en Lou, mijn fantasieën aan' (Nietzsche, 1982, p. 190). De reden dat het tot een breuk kwam wijt Andreas-Salomé in de eerste plaats aan Nietzsche 's poging Andreas-Salomé zwart te maken bij Ree. De tweede reden legt Andreas-Salomé bij het gestook van Nietzsche's zus en moeder (die ze ziekelijke jaloers noemt). Nietzsche onderkent dit in zijn latere brieven, en noemt in deze context vooral zijn zus Elisabeth, die Andreas-Salomé in alle opzichten afviel. Maar Nietzsche wordt ook verteerd door gevoelens van teleurstelling. Die teleurstelling lijkt niet in de eerste plaats voort te komen uit Lou's afwijzing van Nietzsche's

plegen die dan ook te bespotten, te bewenen, te hekelen of [...] Ze vatten de mensen immers op niet zoals ze zijn, maar zoals ze zouden willen dat ze zijn. En zo komt het dat ze doorgaans een satire hebben geschreven in plaats van een ethiek.'

huwelijksaanzoek aan haar. In zijn brieven treedt eerder een inhoudelijke kloof naar voren.

‘Geest? Wat interesseert mij geest! Wat interesseert mij kennis! Ik hecht alleen waarde aan *aandriften* – en ik zou er een eed op willen doen, dat wij daarin iets gemeenschappelijks hebben. Kijkt u toch door deze fase *heen*, waarin ik sedert enige jaren geleefd heb – kijkt u erachter! Laat u zich over mij niets wijsmaken – u gelooft toch niet dat “de vrijgeest” *mijn* ideaal is? Ik ben –

Pardon! Liefste Lou [...]

F.N.’ (Andreas-Salomé, 1987, p. 129).

Nietzsche schreef deze brief (opgenomen in Andreas-Salomé’s Nietzsche-biografie) aan haar in de periode tussen de publicatie van *De vrolijke wetenschap* en zijn *Zo sprak Zarathoestra*. In haar Nietzsche-biografie beschrijft Andreas-Salomé de verschillende ontwikkelingsfasen die Nietzsche in zijn leven en werk doorloopt. De eerste fase is die van de metafysica. Deze wordt opgevolgd door een fase van empirisme, die vervuld is van de idealistische overgave aan de ‘waarheid’ (Schopenhauer en Wagner). In de derde fase volgt het positivisme, waarbinnen de wetenschappelijke onderzoeksmethoden steeds strenger worden. Andreas-Salomé had het meeste met de Nietzsche uit de derde (positivistische) fase, zo zal nog blijken. Nietzsche eindigt uiteindelijk in de ‘laatste fase’: een mystiek ontwikkelingsresultaat. De fase waar Nietzsche in verkeert in bovenstaande brief noemt Andreas-Salomé zijn ‘laatste filosofie’. Hij neemt niet alleen afstand van het zuiver logische kennisideaal, maar ook van de theoretische strengheid van de rationalistische vrijgeesterij. De waarheidsfundering verplaatst hij naar het domein van de psychische aandriften. Daarvoor bevond Nietzsche zich nog duidelijk in een andere fase: de positivistische vrijgeesterij. Dit blijkt ook uit frases als ‘Tegen de welbespraakte vereerders van de hartstocht koester ik veel wantrouwen...’ en ‘Waarom ik de hartstocht in de rede val? Ik zou die ook best opgewonden, heftig en meeslepend, zoals ik alles voel, onder woorden kunnen brengen – maar achteraf ben ik dan halfdood en lijd ik en heb verdriet over zulke overdrijvingen, weglatingen, enz. Anderen bereiken het *toppunt* van hun kunnen pas in hartstochtelijkheid, ik in het *onderdrukken* en bestrijden van de hartstocht’ (Nietzsche, 1982, p. 134). De aanwezigheid van Spinoza is hier voelbaar. Nietzsche voelde zich dan ook verwant met deze filosoof, zoals ook blijkt uit zijn woorden: ‘Als ik over Plato, Pascal, Spinoza en Goethe spreek, weet ik dat hun bloed door mijn aderen vloeit – ik ben er trots op als ik de waarheid over hen vertel, hun soort heeft geen verzinsels en verdichting nodig, ze zijn zó wel goed genoeg...’ (Nietzsche, 1982, pp. 150-151).

Dat Nietzsche zich liet meeslepen door zijn hartstochten na de breuk, blijkt niet alleen uit het gegeven dat hij zich niet wist te onttrekken aan de kwaadsprekerij van Elisabeth. In zijn brieven gaat hij ook zelf tekeer tegen Andreas-Salomé. Die razernij komt vooral voort uit de inhoudelijke kloof die tussen Nietzsche en Andreas-Salomé is ontstaan. Ze zijn niet langer ‘broertje-zusje-hersens’: ‘Ik gaf u in Luzern mijn ge[schrift] over Sch[openhauer] – ik zei u toen dat daarin mijn diepste overtuigingen stonden en dat ik meende dat u die kon delen: toen had u moeten lezen en had u Nee moeten zeggen – dan was mij veel bespaard gebleven’ (Nietzsche, 1982, p. 180). Nietzsche verwijt Andreas-Salomé dat ze haar drang naar de heilige zelfzucht, die luistert naar het allerhoogste, omgewisseld heeft voor zijn tegendeel: een katachtige uitbuitingslust en het willen leven enkel ter wille van het leven. In Orta wilde Nietzsche Andreas-Salomé

met zijn hele filosofie kennis laten maken, maar Nietzsche heeft het gevoel dat hij zich daarin heeft vergist. Destijds was hij geneigd haar voor een visioen te houden, voor de verschijning van een ideaal hier op aarde. 'Denk daaraan: ik zie zeer slecht' (Nietzsche, 1982, p. 184).

Nietzsche verwijt Andreas-Salomé dat ze zich een nihilistisch levensgevoel heeft eigen gemaakt. Nietzsche verwijst hier naar de passieve nihilist, die na de dood van God niet langer in staat is dit leven op waarde te schatten, en wel, omdat de hoogste waarden waardeloos zijn geworden. En hoewel hij haar nog steeds in staat acht tot die hogere en zo sporadisch voorkomende gevoelens, lijkt haar goede wil door een ongelukkige omstandigheid tijdelijk verlamd. Nietzsche dacht aan haar als zijn erfgenaam, maar die droom valt in duigen. Ze heeft afstand gedaan van elk hoger doel, van elk hoger ideaal. Ook naar Ree spreekt Nietzsche zijn teleurstelling uit. Hij begrijpt niet hoe Ree het naast Lou uithoudt. Hij wijst Ree erop dat ze uit is op vermaak, op aardig intellectueel geklets, en dat ze het hem kwalijk neemt dat hij haar de titel 'held[in] van de kennis' ontzegt. 'Wie kon vermoeden dat haar woorden over heldhaftigheid, 'strijden voor een principe' haar gedicht 'aan het verdriet' haar verhaaltjes over strijden voor de kennis eenvoudig bedriegerijen zijn' (Nietzsche, 1982, p. 195). Nietzsche heeft het idee dat ze een ander wezen is dan ze in Orta was. Hij dacht dat ze net als hij een strengere moraal had dan wie dan ook. Nietzsche lijkt hiermee te zeggen dat hij haar opmerking 'dat ze geen moraal had' in die zin verkeerd geïnterpreteerd heeft. Hij dacht (mogelijk) dat ze daarmee bedoelde dat ze de 'oude moraal' los had gelaten, maar nu blijkt het tegendeel waar: ze is niet in staat nieuwe waarden te scheppen, maar gaat voor een surrogaatmoraal. In een kladje voor een brief aan zijn goede vriend Franz Overbeck schrijft Nietzsche dat hij erg geleden heeft onder de zomer van 1882. 'Ik heb aan die vervloekte [e]n kwellende ervaringen van deze zomer geleden als aan waanzin. (...) Heel mijn denken, dichten en streven is door de verwoestingen van deze hartstochten geteisterd. Wat moet daaruit resulteren! Ik span elke vezel van zelfoverwinning in – maar het is te veel voor een m[ens] zo'n lange *eenzaamheid*' (Nietzsche, 1982, p. 196).

Wat moet daaruit resulteren? Andreas-Salomé formuleert een antwoord op deze vraag in haar biografie *Friedrich Nietzsche*. Ze constateert dat Nietzsche 's geestesgesteldheid zijn diepste wezen en verlangen weerspiegelt. Nietzsche had lang in dienst gestaan van de strenge perceptie van de waarheid, maar dit laat hij achter zich. Voorheen had hij zich onderworpen aan de eisen van een streng intellectualisme, 'maar nu dwingt hij omgekeerd het verstand, de aandrift tot zuiver intellectuele perceptie, onder de machtswil van de affecten' (Andreas-Salomé, 1987, p. 140). Ze stelt dat Nietzsche de psychische mens geweld aan had gedaan in zijn positivistische fase. Dit keert hij uiteindelijk definitief om. De kennende mens in hem overweldigt hij: een zelfbespotting van de rede.

Kuno

De onderwerping aan de eisen van een streng intellectualisme beschrijft Andreas-Salomé ook in haar debuutroman aan de hand van de hoofdpersoon Kuno. Er woedt een strijd in hem, als een worsteling van wilde dieren, die elkaar in zijn binnenste verscheuren. Hij is asceet en bacchant: 'met bovenmenselijke kracht doe ik afstand ter ééne zijde, om dan als eene beschonkene uit te spatten ter andere. Dit is het noodlottige, het demonische wat gij in mijn harstochten voelt: zij zijn geen genot, zij zijn de onbedwingbare noodzakelijke reactie op voorafgegane, gewelddadige

onderdrukking. En steeds ben ik het slachtoffer – tyran en slaaf tegelijk. Ach, ik heb slechts de keus tusschen tyrannie en bandeloosheid!’ (Salomé, 1886, p. 59). Kuno plaatst tegelijkertijd kanttekeningen bij de strijd die hij voert. Hij kan met het verlies van zijn jeugdige geloof alleen nog maar in zichzelf geloven, hij moet nu voortdurend onderdoen voor zijn hartstochten. Er is geen hogere kracht die ze in bedwang houdt, en ondanks dat hij zijn wil volgt, komt hijzelf niet tot zijn recht: ‘de kern mijner natuur bleef mij verborgen’ (Salomé, 1886, p. 64). Oftewel, ook hier zien we dat de psychische mens geweld aan wordt gedaan! Het gaat hier om de strijd die zich in het innerlijk voltrekt, waarbij het ‘geweld’ verwijst naar de onderdrukking van de hartstochten.

Niet alleen bij Kuno zien we de strijd tussen intellect en hartstochten, maar ook bij Nietzsche. Kuno verwijst in dit geval naar de positivistische fase bij Nietzsche, de wijze waarop Nietzsche er vorm aan gaf. Oftewel, Kuno representeert hier de strijd waar Nietzsche zich in zijn positivistische fase aan onderwierp (Andreas-Salomé beschrijft die fase in Nietzsche’s leven later uitvoerig in haar Nietzsche-biografie). Zowel bij Nietzsche als Kuno is er geen afwisseling van arbeid en genot, integendeel: ‘Helaas, wat is een alp zonder alpengloeien!’ Kuno heeft zich als taak gesteld het leven nauwkeurig te leren kennen, in al zijn nuchtere kilheid, zoals het zich voordoet aan de denker, maar de belofte van warme geestdrift blijft uit! Het licht van de menselijke geest dringt steeds verder door in de duistere problemen van het bestaan. De kritiek van het verstand wordt overal op losgelaten, ‘tot uiteindelijk dit verstand, van al de behoeften des gemoeds ontdaan, zich het leven langzaam in al zijn naaktheid ziet onthullen; een leven zonder goden of idealen, zonder bezieling of hemel (...) O, ontzenuwend denken van den vrijgeest! Wie verlost hem van dit gevoel, dat zijn gehele leven iets doods en nietigs is?’ De overgang die gemaakt wordt richting het antwoord op deze kwellende vraag van Kuno lijkt ook naar Nietzsche te verwijzen:

Toen het eerste morgenrood den hemel kleurde en het licht der lamp begon te kwijnen, zat ik nog altijd voor mijn schrijftafel, het afgetobde hoofd op de hand geleund (Salomé, 1886, p. 73).

Wat zegt Andreas-Salomé in haar biografie *Friedrich Nietzsche* over *Morgenrood*? *Morgenrood* verschijnt in 1881 en wordt beschouwd als zijn derde positivistische werk. Ze ziet dit werk als een belangrijk werk, omdat Nietzsche hierin het overdreven intellectualisme weet te overwinnen. In *Menselijk, al te menselijk* is er nog een hang naar vrijwillige zelfkwelling, een volledige onderwerping aan het overdreven intellectualisme, zoals we ook bij Kuno zien. Hoe verklaart Andreas-Salomé de onderschikking van het affectleven aan het denken bij Nietzsche? Dit heeft in de eerste plaats te maken met zijn enorme innerlijke overgave aan het waarheidsideaal. Maar in *Morgenrood* weet Nietzsche ‘het intellectualisme innerlijk en individueel te vervolledigen en menselijk te verdiepen, zonder de wetenschappelijke grondslag waarop hij zich gebaseerd had onder de voeten te verliezen, zonder de strengheid der kenmethode te verzachten waarmee hij zijn problemen te lijf ging’ (Salomé, 1987, p. 111). Wat Andreas-Salomé hiermee bedoelt is dat Nietzsche de volledige onderschikking van het affectleven tot in het extreme had doorgetrokken, maar nu meer evenwicht vindt tussen het denken en de affecten. Andreas-Salomé constateert dat Nietzsche’s eigen natuur hem heeft geholpen de eenzijdigheid van zijn praktische filosofie te weerleggen. Die eenzijdigheid zat vooral in het ondergeschikt maken van de affecten. Nu Nietzsche weer meer ruimte maakt voor het affectleven, weet hij een

levensechter type van filosofie te creëren, die voortkomt uit de geestelijke strijd die hij jarenlang gevoerd had.

Andreas-Salomé maakt vervolgens duidelijk hoe juist dáárdoor de bewustwording van het belang van het affectleven voor het denken bij Nietzsche naar voren treedt. Wat gebeurt er? Het hoofdaccent van het zuiver intellectuele proces verschuift naar de macht van het gevoel! Het is niet langer de verstandelijke kracht die leidend is, maar de zielskracht! Nietzsche gaat naar een filosofie die wars is van alle verstandelijkheden! 'Toen het eerste morgenrood den hemel kleurde en het licht der lamp begon te kwijnen...' In deze ene zin ligt de weg die Nietzsche zal gaan besloten: hij glijdt weg in een wereld van mystiek.

Onderdrukking

Kuno's strijd met de hartstochten en de poging deze te onderdrukken krijgt veel aandacht in Andreas-Salomé's roman. In Kuno wordt Nietzsche's strijd voelbaar. In die zin vormt Kuno een afspiegeling van haar biografische interpretatie van Nietzsche. In zijn positivistische fase verdiept Nietzsche zich ook in Spinoza. De vraag die daarbij gesteld kan worden is hoe Nietzsche's beeldvorming van Spinoza eigenlijk tot stand kwam. In de literatuur over Nietzsche en Spinoza is er eensgezindheid over de vraag of Nietzsche Spinoza zelf heeft gelezen: het antwoord is nee.⁶ Naar voren komt dat Nietzsche Spinoza vooral leerde kennen via Kuno Fischer (naast Goethe en Schopenhauer), die in zijn *Geschichte der Neuern Philosophie* uitvoerig aandacht besteedt aan Spinoza. Nietzsche leest dit werk voor het eerst in 1881, een jaar voordat de ontmoeting met Andreas-Salomé plaatsvindt. Hij is in die periode nog enthousiast over Spinoza. De vraag is waarom Nietzsche's uitspraken over Spinoza gaandeweg steeds negatiever worden. Nietzsche laat zich over Spinoza uit in diverse werken (waaronder *Menselijk, al te menselijk* en *De vrolijke wetenschap*) en brieven (o.a. aan Overbeck). Dit zijn doorgaans de bronnen waarop Nietzsche's beeldvorming van Spinoza wordt gebaseerd. Maar er is meer. Nietzsche's interpretatie is ook terug te vinden bij Andreas-Salomé's hoofdpersonage Kuno. De naam Kuno verwijst naar Kuno Fischer, die voor Nietzsche de representant vormde van Spinoza. Nietzsche's beeld van Spinoza is immers vooral gebaseerd op Fischer's weergave van Spinoza.

In Kuno Fischer's Spinozareceptie komt een belangrijk kernpunt naar voren dat Nietzsche meeneemt in zijn beeldvorming: 'der Grundrichtung aller rationalen Philosophie' (Fischer, 1909, p. 557). In Fischer's *Spinoza* vormt de rede de kracht van de geest, maar deze kan overweldigd raken door een veelheid aan passies, die het resultaat zijn van uitwendige oorzaken (Wollenberg, 2013, p. 626). In zijn positivistische fase gaat Nietzsche (nog) mee met de gedachtegang (van Fischer's *Spinoza*) dat de rede (en kennis) inherent goed is. De rede wordt beschouwd als een vredige (harmonieuze) staat, die boven de turbulente passies wordt geplaatst. Om die reden is het goed daarnaar te streven (Wollenberg, 2013, p. 626). Fischer behandelt het streven naar kennis in zijn paragraaf over 'Der mächtigste Affect'. Hierin komt naar

⁶ Zie ook D. Wollenberg, die in zijn artikel 'Nietzsche, Spinoza and the Moral Affects' (in de *Journal of the history of Philosophy*, 51(4), 617-649) uitvoerig ingaat op de vraag hoe Nietzsche kennisnam van het werk van Spinoza.

voren dat de begeerten, die aan het verstand ontspringen, noodzakelijk machtiger zijn dan de begeerten naar de afzonderlijke (vergankelijke) dingen. De grootste rationaliteit is de grootste macht en het affect dat zich op de machtigste oorzaak betreft, is daarom onder alle affecten noodzakelijk de machtigste (Fischer, 1909, p. 539).

Andreas-Salomé interpreteert Nietzsche's positivistische fase (die al voor Nietzsche 's lezing van Fischer 's *Spinoza* was ingetreden) als een poging zichzelf in vervoering te brengen door zichzelf geweld aan te doen. Dit doet hij door het verheerlijken van de affectloosheid! Nietzsche zegt 'ja' tegen een nieuwe denkwijze, maar zegt daarmee 'nee' tegen zijn eigen natuur en diepste behoeften. Andreas-Salomé noemt het ook wel een 'zelffoltering': 'de superioriteit van de denker boven de mens, de geringschatting van alle oordelen die aan het affectleven ontspruiten, de onvoorwaardelijke en onverbloemde overgave aan het wetenschappelijk onderzoek' (Andreas-Salomé, 1987, p. 103). Andreas-Salomé schuift hier Paul Ree naar voren als Nietzsche's grote voorbeeld (Ree werd door een recensent van zijn werk *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) een 'nieuwe Spinoza' genoemd). Bij Ree was er bij uitstek een strikte scheiding te vinden tussen denken en voelen. Andreas-Salomé benoemt zowel de kracht als het gevaar hiervan. Hier sluimert al door dat Andreas-Salomé op dit punt een eigen weg inslaat; de onderkenning en het belang van het gevoelsleven. Voor Andreas-Salomé zit de kracht van een strikte scheiding tussen denken en voelen vooral in de koele onbeïnvloedbaarheid van het logische door het psychische. Het gevaar daarentegen schuilt in de eenzijdigheid en afgeslotenheid van dit denken, in het ontbreken van die vérgaande intuïtie, die eerder begrip verlangt dan verstand (Andreas-Salomé, 1987, p. 105). Hoe voltrekt zich dit bij Nietzsche? In deze periode worden in eerste instantie alle aandriften en talenten van Nietzsche dienstbaar gemaakt aan dat ene grote ideaal van de kennis: de kunstenaar, de dichter, de musicus wordt met geweld teruggedrongen en onderdrukt. Maar het blijft niet bij onderdrukking. Nietzsche ontwikkelt volgens Andreas-Salomé een nieuwe eenheid. Als Nietzsche zich het grote ideaal van de kennis eenmaal heeft eigen gemaakt, komt er weer ruimte voor die andere kant: het stelt hem in staat om over zijn nieuwe waarheden te 'zingen' en te 'zuchten' (Andreas-Salomé, 1987, p. 108). Oftewel, Nietzsche creëert een nieuwe stijl in de filosofie, waarbij het niet meer of/of is: de wetenschapsman of de dichter. Andreas-Salomé geeft dit op prachtige wijze weer: 'hij schiep de stijl van het *karakteristieke*, die de gedachten niet alleen als zodanig, maar met heel de stemmingsrijkdom van zijn innerlijke resonantie uitspreekt, met alle fijnzinnige en verborgen gevoelssassociaties die een woord, een gedachte, oproept. Op deze wijze heeft Nietzsche zich niet alleen meester gemaakt van de taal, maar overschrijdt hij tegelijkertijd de grenzen van taalkundige ontoereikendheid, doordat hij door de stemming laat medeklinken wat anders in woorden niet te vatten is' (Andreas-Salomé, 1987, p. 109).

Jane

Het wordt en/en. We zien deze overgangsfase ook bij Kuno. Dit komt tot uiting in de rust die hij vindt bij de hartsvriendin uit zijn kinderjaren: Jane. Zij vertegenwoordigt in Andreas-Salomé's roman de harmonie, de schoonheid, de stilte, vrede... Zij kan Kuno met geestelijke schoonheid omringen. Kuno, de vermoeide zwerver, vindt bij haar zijn geestelijke vaderland:

waarin hij voor een oogenblik van den strijd des levens mag rusten, om nieuwe kracht, en nieuwen moed te verzamelen en zich tot nieuwe daden te sterken – zie, dit houd ik voor de beste en hoogste taak der vrouw (Salomé, 1886, p. 76).

Jane's vreedzame kalmte stond volledig in contrast met het onrustige gemoedsleven van Kuno. Kuno raakt betoverd door haar harmonische persoonlijkheid, een harmonie die zijn eigen innerlijke vervolmaking heeft bereikt: alle driften hadden zich opgelost in een hogere eenheid. Jane was altijd trouw gebleven aan haar oorspronkelijke natuur, maar desondanks is ze niet afkerig van Kuno's verstand. Hij werd immers niet gedreven door spot in zijn keuze voor de nuchtere wijze van denken, hij keek niet neer op alles (ook hier zien we weer een verwijzing naar Spinoza, die niet wil oordelen, maar begrijpen). Er is een andere drijfveer bij Kuno, waar Jane grote bewondering voor heeft (die ook in lijn is met wat Spinoza voor ogen had): Kuno zocht vol ernst de waarheid, zijn ziel dorstte naar haar bezit, als naar het hoogste ideaal van zijn leven! Het was een verzet tegen het onware! De uitwerking die Jane op Kuno heeft brengt Kuno terug naar zijn kindertijd, naar zijn vroegere manier van geloven en denken. Het doet zijn vroege kinderdromen weer ontwaken. Kuno's worstelende geest, die zich keerde tegen zichzelf en de goden, wordt aan de voeten van Jane weer een kind, zijn rusteloosheid vindt in haar geest zijn thuis. Er is een wederzijdse aantrekkingskracht, een wederkerige volmaking en aanvulling: 'Gij zijt haar kunstwerk, zij is uw schepper, en die twee zijn één met elkander, hoe verschillend, ja tegenstrijdig zij in schijn mogen zijn' (Salomé, 1886, p. 93). Er vindt een dooi plaats van de harde wetenschap die Kuno bedreef.

Die dooi is bij Nietzsche ook al zichtbaar in *De vrolijke wetenschap*. Het vierde hoofdstuk 'Sanctus Januarius' opent met een gedicht: 'Sanctus Januarius'.

Jij, die met je lans van vlammen
mijn bevroren ziel vergruist,
die nu kolkend van verlangen
op een zee van hoop af bruist,
helderder en steeds gezonder,
vrij, door liefderijke dwang –
Januarius, jouw wonder
zij geprezen, levenslang!

In het nawoord van *De vrolijke wetenschap* licht Nietzschekenner Paul van Tongeren toe wat de betekenis is van de titel 'Sanctus Januarius'. Van Tongeren typeert *De vrolijke wetenschap* als 'karakteristieke ambiguïteit' en het is juist die ambiguïteit die metaforisch terug te vinden is in 'Sanctus Januarius'. Januarius is de patroonheilige van Napels. Van Tongeren sluit niet uit dat Nietzsche in Napels feesten heeft meegemaakt, waarbij men viert dat het gestolde bloed van de heilige (dat bewaard wordt in een huisje) weer vloeiend wordt. Dit wonder herhaalt zich elk jaar, en daarin is de verbinding te vinden tussen de christelijke heilige en de Romeinse god Janus, 'de god van begin en einde, van de overgang van het een naar het ander, van het oude naar het nieuwe jaar, van de winter naar de lente' (Nietzsche, 2018, p. 329). Waar heeft de dooi volgens Van Tongeren mee te maken? Naar zijn idee heeft dit ongetwijfeld te maken met de 'vrolijkheid' van de 'wetenschap' die in dit boek naar voren komt, namelijk dat het leven weer tevoorschijn komt vanonder de ijzige starheid van de begrippen. De vraag is wat hier verstaan kan worden onder de 'ijzige starheid

van de begrippen'. Is het de harde wetenschap die door de liefderijke dwang vergruist? Oftewel, is hier sprake van de wederkerige volmaking en aanvulling van Jane? 'Zij dacht wat zij beminde, en wat zij beminde, dat doorleefde zij' (Salomé, 1886, p. 95). De band tussen Kuno en Jane weerspiegelt de overgangsfase van Nietzsche, met die kanttekening, dat Kuno de rest van zijn leven trouw blijft aan deze levenshouding. Dit in tegenstelling tot Nietzsche die daar van weg glijdt, en daarmee ook van Andreas-Salomé: het breekpunt. Een leven lang werken en denken, dat had Andreas-Salomé (met Spinoza) voor ogen! Aan het einde van zijn leven blikt Kuno terug: 'Ik heb het leven overleefd, en alleen wie op deze wijze het leven zelf overleefde zou bereid zijn tot een eeuwig voortleven, om te kunnen werken en vorschen en denken – van eeuwigheid tot eeuwigheid' (Salomé, 1886, p. 210).

Verzet

Nietzsche had in eerste instantie deze levenshouding aangenomen, hij vond daarmee een nieuwe eenheid, maar die houdt niet lang stand. In zijn 'laatste filosofie' gaat Nietzsche opnieuw de strijd aan en komt ook Spinoza onder vuur te liggen. Een van de kritiekpunten is dat Spinoza de rede boven andere affecten plaatst. De begeerte naar kennis is immers niet meer dan een van de vele affecten die de mens kent. Op dat punt is Spinoza bevooroordeeld, aldus Nietzsche: hij isoleert de rede als zijnde onze 'ware natuur'. Nietzsche kan hier niet langer in meegaan, zoals hij dat in 1881 vol enthousiasme nog wel had gedaan in een briefkaart aan Overbeck. Hij liet er toen nog geen misverstand over bestaan dat hij, met Spinoza, het streven naar kennis als hoogste macht beschouwd: 'Nicht nur, dass seine Gesamttendenz gleich der meinen is – die Erkenntnis zum mächtigsten Affect zu machen...' (Nietzsche, 1997, p. 1171). In zijn latere werk is er nog maar weinig over van dit enthousiasme. Nietzsche neemt afstand van de hiërarchische benadering die Spinoza (in de ogen van Nietzsche) hanteert. In de mens is een eindeloze strijd gaande, in die zin kan er niet gesproken worden van een hogere macht. In 1887 leest Nietzsche opnieuw Kuno Fischer's *Spinoza*. Nietzsche blijft Spinoza waarderen als dé filosoof die aandacht heeft voor de constitutie van de mens: het affectleven. Het is juist het affectleven dat in Nietzsche's 'laatste filosofie' de overhand krijgt, aldus Andreas-Salomé. Nietzsche keert zich af van het strenge intellectualisme, de positivistische denkwijze en zal de kennis voortaan baseren op 'de geestdriftige ingevingen van het gevoel' en het 'affectleven' en onderwerpen aan 'de scheppingsdrang van de wil' (Andreas-Salomé, 1987, p. 115).

In *De vrolijke wetenschap* (1882) zien we hier al een voorteken van. In paragraaf 333 gaat Nietzsche in op de vraag 'Wat betekent kennen?' Nietzsche haalt in deze context Spinoza aan: 'Niet bespotten, niet betreuren, noch verwensen, maar begrijpen!' Dit is hetzelfde citaat waar Andreas-Salomé in haar brief aan Gillot aan refereerde, en wel om Gillot duidelijk te maken dat ze niet wilde oordelen, maar begrijpen, zoals Spinoza dat ook voor ogen had. Nietzsche laat daarentegen een geheel andere interpretatie los op deze uitspraak van Spinoza. Hij beschouwt het streven naar een overwinning op de affecten namelijk als een vorm van hypocrisie! Spinoza zegt dit wel zo eenvoudig en verheven, maar... Het bewuste denken wordt tot nu toe vooral gezien als het denken zonder meer, maar dat is een grote misvatting. Kennis staat niet tegenover de driften, de strijd tussen de driften brengt juist kennis voort! De aard van de kennis moet dan ook dáár gezocht worden! Dat filosofen het vooral in het bewuste denken (en daarmee het minst krachtige) zoeken, maakt dat zij het gemakkelijkst op een dwaalspoor terecht komen. Nietzsche's visie zou een overtuigend antwoord kunnen

zijn op de valkuilen van het intellectualisme, maar er is ook een alternatieve weg mogelijk. Die weg slaat Andreas-Salomé in: 'ook de levensdrift een denkdrift!'

Het bewuste denken. Op 24 februari 1883 schrijft Nietzsche aan Overbeck: 'Lou is veruit de meest verstandige mens die ik heb leren kennen. Maar enz. enz. Mijn 'Zarathustra' zal nu wel gedrukt worden' (Nietzsche, 1982, p. 203). In de tijd dat Zarathustra in wording is, raakt Nietzsche steeds meer overtuigd van zijn taak. Op 8 december 1883 ontvangt Overbeck een brief van Nietzsche, waarin hij ingaat op alle goede zaken die hij gevonden heeft. Wat hij in geen geval kwijt wil raken is de 'vrolijkheid van het verworven inzicht' (Spinoza noemde dit 'vreugde'). Maar toch is dit voor Nietzsche niet genoeg. Hij laat Overbeck weten dat hij wil opklimmen (samen met zijn zoon Zarathustra) naar een nog veel hogere graad van vrolijkheid. Het geluk dat hij in *De vrolijke wetenschap* beschrijft 'is wezenlijk het geluk van een mens die zich eindelijk rijp begint te voelen voor een heel grootse taak...' (Nietzsche, 1982, p. 208).

Die hogere graad van vrolijkheid zoekt Nietzsche niet langer op de trap naar de redelijkheid, zoals Spinoza uiteenzet in stelling 73 van zijn vierde deel van de *Ethica*: 'Hij probeert daarom vooral te weten te komen wat de dingen in zichzelf zijn en zich te ontdoen van de belemmeringen voor ware kennis zoals haat, woede, afgunst, spot...' (Spinoza, 2008, p. 447). Dit komt overeen met de ontwikkelingen in zijn eigen leven (leven en werk vormen niet voor niets een geheel in Andreas-Salomé's Nietzsche-biografie). Het is een tijd waarin Nietzsche overmand is geraakt door gevoelens van teleurstelling en somberheid. Ook daarover schrijft hij Overbeck in diezelfde brief. Het ongeluk dat hem het afgelopen jaar vooral trof is dat hij zich gruwelijk vergist bleek te hebben in een mens. Hij noemt haar in deze brief niet bij naam, maar duidelijk is dat het hier om Andreas-Salomé gaat. Nietzsche meende een mens gevonden te hebben die dezelfde taak was opgelegd als hij, maar concludeert dat hij daarin overhaast is geweest. Hij is ervan overtuigd dat hij zonder deze overhaaste mening niet zoveel geleden had aan het gevoel van vereenzaming. Het begrip vereenzaming vertaalt Nietzsche hier met 'miskenning' en 'verachting'. Nietzsche was erop voorbereid zijn ontdekkingstocht alleen tot het eind toe te gaan, maar toen hij eenmaal die droom gedroomd had (niet alleen te zijn) werd dat gevoel een verschikking. Toch weet Nietzsche deze negatieve gevoelens uiteindelijk te overwinnen. In februari 1884 schrijft hij in een brief aan zijn moeder: 'Je mag tegen dat meisje inbrengen wat je maar wilt – echter zeker andere dingen dan die mijn zus laat gelden – maar ondanks dat alles blijft het waar dat ik nooit een begaafder, meer tot nadenken geneigd wezen getroffen heb. En hoewel we niets gemeen hadden, zoals het geval was tussen Ree en mij, we waren toch allebei na een half uurtje samenzijn gelukkig over het vele dat we dan opgestoken hadden. En niet toevallig heb ik in deze laatste twaalf maanden mijn grootste prestatie geleverd' (Nietzsche, 1982, p. 213).

Nietzsche's wantrouwen ten aanzien van het intellect zat er al vroeg in. In zijn studententijd (op 7 april 1866) schrijft hij aan zijn vriend Carl von Gersdorff: 'Wat ging mij de mens en zijn rusteloze willen aan! Wat het eeuwige "gij zult", "gij zult niet"! Hoe anders waren daarmee vergeleken de bliksem, de storm, de hagel, vrije machten, zonder ethiek. Hoe gelukkig ze zijn, hoe krachtig, zuivere wil, zonder vertroebelingen van het intellect!' (Nietzsche, 1998, p.25). Nietzsche verzet zich in zijn latere jaren steeds meer tegen de opvatting dat het het beste is om door de rede te worden geleid. Zo schrijft hij in zijn *Nagelaten fragmenten* (1887/1888) dat de hartstochten ten onrechte omlaaggehaald zijn en weggezet worden als het abnormale, gevaarlijke,

halfdierlijke. Ook verzet hij zich tegen de gedachte dat de hartstochten niets anders dan 'lust-begeerten' tot doel hebben. Ook hier benadrukt Nietzsche dat er sprake is van een foutieve kijk op hartstocht en rede. De rede is niet een grootheid op zich, maar een proportionele verhouding tussen verschillende hartstochten en begeerten; 'en alsof in elke hartstocht niet de nodige hoeveelheid rede zou zitten...' (Nietzsche, 2001, p.110). In *Voorbij goed en kwaad* gaat Nietzsche tekeer tegen de verschillende soorten moraal, die zich richten op het individu ten behoeve van zijn 'geluk'. Nietzsche schampert dat het niet meer is dan een recept tegen de hartstochten. De middeltjes die tegen de hartstochten worden ingezet noemt hij 'irrationeel van vorm'. De reden is dat de gedragsaanbevelingen helemaal niet gericht zijn op het individu, maar zich tot 'allen' richten, en ze generaliseren, waar niet gegeneraliseerd mag worden! Naar intellectuele maatstaf kan dit dan ook geen 'wetenschap' genoemd worden, zoals 'het niet-meer-lachen en niet-meer-huilen van Spinoza, de door hem zo naïef bepleite vernietiging van de affecten door analyse en vivisectie' (Nietzsche, 2015, p. 99).

Spinozakenner Piet Steenbakkers plaatst vraagtekens bij Nietzsche's uitspraak dat Spinoza van mening was dat emoties kunnen en moeten worden vernietigd (en dat dit te realiseren is door simpelweg de affecten te ontleden en doorgronden). Spinoza beschouwt de mens als deel van de natuur, zoals ook al het andere daar deel van is. Hoe meer wij dus begrijpen van de natuur, hoe meer we ons gaan realiseren dat waardeoordelen over menselijk gedrag voortkomen uit een gebrek aan kennis (Steenbakkers, 2010). Steenbakkers licht het wijsgerig stelsel van Spinoza toe aan de hand van de begrippen natuur, vrije wil en determinisme. De wetten van de natuur zijn bepalend, óók voor de mens, omdat zij deel zijn van de natuur. Om die reden is de vrije wil een illusie. De leer van het determinisme is voor Spinoza desondanks iets positiefs (leidt niet tot fatalisme), en wel omdat het aanleiding geeft tot positieve morele en sociale effecten. In deze context haalt Steenbakkers de *Korte Verhandeling* (2.18) van Spinoza aan, waarin naar voren komt dat kennis van de natuur 'niet alleen de ware naastenliefde in ons teweeg brengt, maar ons ook zodanig stemt dat wij geen haat of woede meer voelen jegens onze naasten, maar bereid zijn hen te helpen en hun toestand te verbeteren' (Steenbakkers, 2010). Deze uitspraken zouden Nietzsche in zijn gelijk kunnen stellen, maar Spinoza brengt hier een nuance in aan. Zo distantieert hij zich duidelijk van de Stoa, bij wie het alles of niets was. Steenbakkers concludeert dat bij Spinoza de wijze, vrije, redelijke mens een onbereikbaar ideaal is, en dat dit ook geldt voor Spinoza zelf. Zo stelt Spinoza in stelling 3 van het vierde deel van zijn *Ethica*: 'De kracht waarmee een mens zijn bestaan volhoudt is beperkt, en wordt door de macht van uitwendige oorzaken oneindig overtroffen.' En daarop volgt in stelling 4: 'Hieruit volgt dat de mens noodzakelijk altijd aan passies onderhevig is, en dat hij de gemeenschappelijke orde van de natuur volgt en daaraan gehoorzaamt, en dat hij zich daarnaar voegt voor zover de natuur dat vereist' (Steenbakkers, 2010). Op dit punt stonden Andreas-Salomé en Nietzsche ver uit elkaar. Ook Andreas-Salomé ging er (in tegenstelling tot Nietzsche) vanuit dat Spinoza niet uit was op de vernietiging van de passies (en dat de passies bij Spinoza wel degelijk (blijvend) deel uitmaken van de menselijke constitutie), zoals dat ook in haar eigen filosofie vorm krijgt.

Determinisme is ook bij Kuno iets positiefs, maar dit valt of staat met de kracht of zwakte van een persoonlijkheid (het lukt dus niet altijd, of bij iedereen). In de tijd dat Kuno nog geen 'afgeronde persoonlijkheid' had, alleen wilde hartstochten bezat, werd hij alle kanten opgedreven, was hij een speelbal van uitwendige omstandigheden die op hem inwerkten. Zijn bevrijding begon met zijn gebonden zijn aan een door zijn hart

gekozen ideaal, 'waarin ik voor het eerst mij geheel bezat en waaraan ik mij geheel overgaf'. Oftewel, Kuno's vrijheidsgevoel ligt in vrijwillige onderwerping! 'Het is een "ja" zeggen op wat voor u noodwendig is, omdat gij zijn moet wie gij zijt' (Salomé, 1886, p. 252). Kuno vertolkt hier Spinoza's kijk op het determinisme: 'Mijn vrijheid is de vrucht van met bewustheid aanvaard determinisme; zij is onderwerping aan wat ik wil. Hoe meer wij ons daardoor bepaald voelen, te minder laten wij er ons van afbrengen door toevallige opwellingen of indrukken en als Lessing roepen wij uit: "ik dank God dat ik moet: wat ik moet is het beste"' (Salomé, 1886, p. 253).

Wel voegt Andreas-Salomé een nieuw element toe aan dit 'klassiek' Spinozistische beeld van de rede: het hart, de liefderijk dwang, (het) leven! Kuno toont de onschatbare waarde van de godsdienst (die bij Spinoza strikt gescheiden is van de filosofie en in die zin geen enkele rol meer speelt in zijn filosofie). Kuno spreekt namelijk van de 'grootste overwinning' van de 'godsdienstige kracht'. Waar doelt hij op? De godsdienstige kracht schept het gehele leven om tot hoogste middel, tot hoogste doel, de godsdienstige kracht doet willen wat noodzakelijk is (waardoor men niet langer gebukt gaat onder de smart)! Het gaat hier dus niet om een terugkeer naar de kinder-God van Kuno, integendeel. Ook gaat het niet om een theoretische onderbouwing van het godsdienstige gevoel. Waar het om gaat is dat de levenswaarheid uit het godsdienstig gevoel wordt overgenomen. Andreas-Salomé komt met een alternatief voor de weg die Nietzsche in zijn 'laatste filosofie' insloeg: levensidealen worden niet geopenbaard door het denken,

een *Leven* is nodig geweest om hem vrijmachtig en zelfstandig uit het diepst van mijn eigen persoonlijkheid te doen geboren worden. Niet meer het geloof kan de vlam der bezieling in ons wekken; zij wordt – als een vonk door wrijving ontstaan – door den worstelstrijd des levens in ons ontstoken: zij is een strijdersresultaat (Salomé, 1886, p. 200).

Het gaat hier om de kracht tot overgave aan wat men zich als hoogste doel voor ogen heeft gesteld! In de tweestrijd gaat het om het hervinden van de innerlijke harmonie, het echte karakter! Nietzsche kwam daarop uit aan de vooravond van zijn 'laatste filosofie'. Dit uitte zich in de verbinding van zijn levendige innerlijkheid met de scherpte en koelheid van nuchter denken (innerlijke harmonie). Na *Menselijk, al te menselijk* en nog voorbij *De vrolijke wetenschap* wordt de oplossing voor Nietzsche: 'Ook de denkdrijf is een levensdrijf!' Wat Andreas-Salomé betreft heeft Nietzsche in deze periode deze driftreacties (binnen een nuchter en exact blijvend denken) het mooist en geweldigst tot uitdrukking gebracht: een levensechter filosofie (de alp had haar alpengloeï hervonden). Voor Andreas-Salomé's gevoel schreef Nietzsche in deze periode zijn belangrijkste werken, omdat hij daarin nog door een wetenschappelijke theorie aan banden werd gelegd (ondanks dat dit hem niet lag). Maar Nietzsche raakt uiteindelijk toch verstrikt in de wildernis: het duister omringt het verstand, de chaos slaat toe. Nietzsche wil in zijn 'laatste filosofie' een tree hoger stijgen, maar niet op de trap van de redelijkheid. Andreas-Salomé is streng in haar uitingen daarover:

Nietzsche verschaft zich een nieuwe toegang tot nieuwe illusies, door het domein van de kennis te verleggen naar dat van de gevoelsimpulsen en van de ingevingen der wil. Daarmee zijn de dammen en dijken van de rede neergehaald: de affecten hebben voortaan vrij spel (Andreas-Salomé, 1987, p. 135).

Waar het 'mis' gaat, is dat Nietzsche de (voor Andreas-Salomé) logische conclusie uiteindelijk niet weet te trekken: 'ook de levensdrift een denkdrijf!' (Andreas-Salomé, 1987, p. 208). Op dit punt zien we niet alleen een inhoudelijke breuk ontstaan tussen Nietzsche en Spinoza, maar ook tussen Nietzsche en Andreas-Salomé. Spinoza zag twee wegen voor zich die kunnen leiden naar vrijheid en redelijkheid: een individuele, filosofische, en een politiek, maatschappelijke. Andreas-Salomé kiest welbewust voor het eerste en keert zich tegen de gedachtenroes waar Nietzsche in eindigt. Andreas-Salomé vond zich meer in

het streven om de eigen emoties van de kennende wil te scheiden, ze zoveel mogelijk van de wetenschappelijke taak gescheiden te houden, ze af te handelen als iets strikt persoonlijks (Andreas-Salomé, 1979, p. 91).

Bij Nietzsche ziet Andreas-Salomé een tegengestelde beweging: zijn verbeelding speelde een grotere rol dan zijn waarheden. Nietzsche 's persoonlijke toestand omschrijft Andreas-Salomé als de smeltoven, waarin de vorm werd gegoten van zijn kennende wil. Nietzsche zat op de grens van waarheid en verdichtsel, de onderzoeker in hem week naar de achtergrond. Dit had tot gevolg dat Nietzsche zichzelf opgaf:

toen heeft hij het gordijn dichtgeschoven waarop zijn lijdende, verlangende zielstoestand zulke grandioze, moeiteloze schilderijen penseelde, dat hij er zelf voorgoed achter verborgen bleef' (...) 'En voor mij, evenals voor al die anderen, was deze tegenstelling tussen Nietzsche en onszelf de weldadigste eigenschap van onze vriendenkring: hier heerste het gezonde, heldere klimaat waar ik naar zocht...' (Andreas-Salomé, 1979, pp. 91-92).

Andreas-Salomé onderscheidt zich van Nietzsche in haar interpretatie van Spinoza. Dit heeft betrekking op de vraag hoe de hartstochten zich verhouden tot de rede en hoe het menselijk oordeel zich verhoudt tot het willen begrijpen (van het raadselachtige leven). Willen begrijpen gaat voor Andreas-Salomé altijd hand in hand met niet-oordelen (daarin vindt zij Spinoza in tegenstelling tot Nietzsche, die Spinoza er juist van beticht de hartstochten te veroordelen middels de poging ze te vernietigen). Andreas-Salomé heeft hier een andere kijk op. Waardeoordelen impliceren (in Spinoza's bewoordingen) een gebrek aan kennis. Bovendien werkt het beperkend voor het individu om zich zelfstandig en autonoom te ontwikkelen, zoals Andreas-Salomé dat in haar omgang met Ree en Nietzsche (waar het intellect notabene vanaf spatte) had ervaren. Deze omgang werd sterk veroordeeld door haar omgeving, omdat men niet begreep (gebrek aan kennis) wat haar hiertoe (beweegredenen) dreef. De drijfveer om tot kennis te komen ligt voor Lou niet in het denken zelf. Daarmee slaat Andreas-Salomé een weg in, waarmee ze zich zowel van Nietzsche's doorgetrokken positivistische fase (onderdrukking) als zijn 'laatste filosofie' distantieert. Ze illustreert dit aan de hand van de hoofdpersoon Kuno in haar roman *In den strijd om God*. Kuno representeert in eerste instantie de fase waarin de hartstochten met geweld worden onderdrukt: in Kuno voltrekt zich een strijd tussen de hartstochten en het verstand. Andreas-Salomé voegt een nieuw element toe aan dit 'klassiek' Spinozistische beeld van de strijd tussen de hartstochten en de rede: het leven! Dit illustreert ze door de onschatbare waarde van het godsdienstig gevoel te tonen: Kuno spreekt van de 'grootste overwinning' van de 'godsdienstige kracht'. De gods-dienstige kracht doet

willen wat noodzakelijk is (waardoor men niet langer gebukt gaat onder de smart)!⁷ De levenswaarheid uit het godsdienstig gevoel wordt overgenomen. Andreas-Salomé komt met een alternatief voor de weg die Nietzsche in zijn 'laatste filosofie' insloeg: levensidealen worden niet geopenbaard door het denken, maar door het 'Leven'. Alleen de strijd kan de vlam van de bezieling in ons wekken (een vonk door wrijving): de worstelstrijd van het leven. In de kracht tot overgave aan het hoogste doel, de tweestrijd, moet uiteindelijk de innerlijke harmonie hervonden worden: ook de levensdrift een denkdrijf! Van een hiërarchie naar beide kanten toe (ofwel de hartstochten, ofwel de rede) is dan ook geen sprake. Nietzsche was in de ogen van Andreas-Salomé dan ook op zijn best als de dichter-filosoof. In Andreas-Salomé's optiek onderkent Spinoza de onontbeerlijkheid van de hartstochten.

In haar omgang met Rilke komt ze tot een meer concrete invulling van de samenhang (en/en) tussen de hartstochten en de rede, waarmee ze Spinoza's filosofie levensechter maakt. Dit thema, dat bij uitstek naar voren komt in de objectloze liefde, komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

⁷ Andreas-Salomé doelt hier geenszins op Nietzsche's *amor fati*, waarbij het heroïsche (het hoogste lijden) als hoogste ideaal wordt gezien. In haar Nietzsche-biografie stelt Andreas-Salomé dat het verlangen naar smart gedurende de hele ontwikkelingsgeschiedenis van Nietzsche de eigenlijke geestelijke bron is geweest. Maar het gaat Andreas-Salomé niet om het heroïsche ideaal, integendeel, waar zij op doelt is de aanvaarding van de smart.

3. De objectloze liefde

In dit hoofdstuk bespreek ik de ontwikkeling van Andreas-Salomé's godsbeeld in relatie tot de dichter Rilke. Aangetoond wordt dat dit godsbeeld samenhangt met een these van Spinoza over de liefde tot God.

De ontmoeting tussen Andreas-Salomé en Rilke werd geïnitieerd door collega-schrijver Jakob Wassermann (1873-1934). Rilke was toen al bekend met het werk van Andreas-Salomé, en schreef haar voorafgaande aan hun ontmoeting meerdere brieven. Hij was vooral onder de indruk van haar essay *Jesus der Jude*. In zijn eerste brief aan Andreas-Salomé (13 mei 1897) vergelijkt hij dit essay met zijn *Christus-Visionen*. Rilke beschouwt Andreas-Salomé's essay, in relatie tot zijn gedichten, als de verwerkelijking van zijn droom, als de vervulling van zijn wens.

Sehen Sie, gnädigste Frau, durch diese eherne Kargheit, durch die schonunglose Kraft Ihrer Worte empfing mein Werk in meinem Gefühl eine Weihe, eine Sanktion. Mir war wie einem, dem Grosse Träume in Erfüllung gehen mit ihrem Guten und Bösem; denn Ihr *Essay* verhielt sich zu meinem Gedichten wie Traum zu Wirklichkeit wie ein Wunsch zur Erfüllung (Rilke, 1989, p. 7).

Een aantal feiten uit het leven van Andreas-Salomé. Op 20 juni 1887 trouwt Andreas-Salomé met de oriëntalist Friedrich Carl Andreas (1846-1930). In februari 1895 verschijnt Andreas-Salomé's essay *Jesus der Jude*. In mei 1897 ontmoet Andreas-Salomé Rilke in München. Van 25 april tot 17 juni 1899 vindt de eerste Ruslandreis plaats met Rilke en Andreas. Van 7 mei tot 22 augustus 1900 vindt de tweede Ruslandreis plaats met Rilke. In 1900 verschijnt Andreas-Salomé's essay *Gedachten over het liefdesprobleem*.

Jezus de Jood

In *Das Stundenbuch* lezen we Rilke's roep om God: 'Ich kreise um Gott'! Deze thematiek blijft zijn leven lang aanwezig in zijn werk. De *Christus-Visionen* schrijft Rilke als vroege twintiger. Rilke noemde zijn *Christus-Visionen* ook wel 'Traumepen' en 'episch-lyrische Phantasien' (Rilke, 1967, p.17). Hij ziet zijn droom gesanctioneerd door Andreas-Salomé's *Jesus der Jude*; zijn droom wordt hier vol overtuiging op een heldere wijze uitgesproken.

Wat hebben deze twee werken met elkaar gemeen? Volgens Ruth Wolf niet veel. Het is vooral de herkenning die hier een rol lijkt te spelen: 'de onverbloemdheid waarmee tot dan toe zeer heilige huisjes worden aangetast' (Wolf, 1991, p. 12). Toch valt hier wel iets meer over te zeggen. Een van de punten die Andreas-Salomé naar voren brengt is de eenzaamheid van Christus, een eenzaamheid die tegelijk verbonden is met de hoogten van de religie: de ware gelukzaligheid en de tragedie. De tragiek van Jezus en zijn tragische perceptie blijven even mysterieus en individualistisch als zijn inspiratie en eenheid met God. Ze staan, zo stelt Andreas-Salomé, buiten de geschiedenis (Rilke, 1967, p. 25). De heilige huisjes waar Andreas-Salomé (evenals Rilke) tegenaan schopt draaien in de eerste plaats om de vraag wat de christelijke theologie van Jezus heeft gemaakt: een symbool van religieus martelaarschap. De creatie van een hemelse Jezus staat in Andreas-Salomé's perceptie volledig los van het eenzame genie, 'who receives and tells of a God-revelation through the deepest

inner spirituality' (Rilke, 1967, p. 26). Andreas-Salomé plaatst hier twee interpretaties van Jezus tegenover elkaar (waarin ook de invloed van Spinoza en Nietzsche doorklinkt). Enerzijds is er de 'passieve' Jezus (de martelaar die lijdt) en anderzijds de 'actieve' Jezus (het genie met inzicht). De vraag is wanneer religieuze ervaringen betekenis krijgen. Voor Andreas-Salomé ligt het antwoord uitsluitend in het leven zelf, het gevoel en 'empathically suffering God solely through the emotions (Rilke, 1967, p. 26). Er vindt een beweging plaats naar de kracht van het innerlijke vertrouwen. Dit kan tot uiting komen in religie, maar ook bijvoorbeeld in poëzie, zoals bij Rilke. Andreas-Salomé's schets van het eenzame genie zal Rilke zeer aan hebben gesproken.

In *Jesus der Jude* probeert Andreas-Salomé een godsdienstpsychologische verklaring te vinden voor religieuze fenomenen, of beter: ze houdt de lezer voor dat de psychologische betekenis van religie niet onderschat moet worden. Andreas-Salomé benadert deze kwestie vanuit de projectietheorie: de mens schept zijn goden. Andreas-Salomé vraagt zich onder meer af hoe de door de mensen geschapen godheid tot een principe is geworden van ons totale innerlijke leven. Jezus wordt in haar essay naar voren geschoven als de scherpste uitdrukking van het jodendom: God moet zich in het aardse vervullen, in het werkelijke leven. Andreas-Salomé omschrijft het jodendom als een aardse godsdienst. De ziel is niet te vinden in de geest, maar in het bloed! Jezus plaatst zij in deze traditie. Wat God belooft moet nu verwerkelijkt worden. Er is geen zicht op een hiernamaals, ook geen roep hierom! In de joodse religie laat men zich leiden door de innerlijke gezindheid, het hart, niet door het verstand. Jezus was een man vol godsvertrouwen. Hij wees op de lelies in het veld waar God zich in toont. Hij bracht de profeten in herinnering, de vrome wandel met God, het tonen van dank en eer. De gedachte dat de genade verdiend moet worden was hem vreemd: aan liefde heb ik een welgevallen, niet aan offers. Jezus ervoer vreugde en rust in de eenheid met God. Hij bracht verinnerlijking en innigheid aan in de religieuze verhoudingen waarmee hij de twijfel en de zorgen wist te ontstijgen. Andreas-Salomé stelt dat wat het religieuze genie in zijn innerlijkheid beleefde door een gelukkig samentreffen van tijd, omstandigheden en historische toevalligheden naar buiten werd gebracht:

ausnahmsweise einmal in seinen Gottesvorstellungen völlig nach aussen gelangt, - sich an den absolut adäquaten Ausdruck in Worten und Bildern schafft, so dass also, wie etwa in dem Werk eines Dichters dessen höchster künstlerischer Traum der Menschheit uns in seiner ganzen Vollendung gleichsam greifbar, plastisch geworden, entgegentritt (Andreas-Salomé, 2011, pp. 171-172).

Andreas-Salomé maakt hiermee duidelijk dat in de receptie Jezus' godsvoorstelling in woord en beeld op een absoluut adequate wijze naar buiten werd gebracht, zoals in het werk van de dichter de hoogste droom van de mensheid plastisch wordt gemaakt. Jezus legde de voedingsbodem voor de verinnerlijking van de religieuze verhoudingen: de eenheid met God. De innerlijke kracht wordt leidend. Andreas-Salomé vergelijkt het gevoel van eenheid met God met de vader-kind relatie: God en de wereld komen samen in een liefdesbeeld. Ze spreekt ook wel van een 'factische Einheit von Göttern und Menschen, - die Tatsache, dass beide gleichen Wesens, dass sie identisch sind' (Andreas-Salomé, 2011, p. 173).

Spinoza besteedt in zijn werk ook aandacht aan Christus. Dat doet hij in zijn *Theologisch-politiek traktaat* en in zijn brieven aan tijdgenoten. De vraag is wat het

Jezusbeeld is van Spinoza en waarin hij en Andreas-Salomé overeenkomsten vertonen als het gaat om de duiding van zijn leven. Het omverwerpen van heilige huisjes is een overeenkomst tussen Andreas-Salomé en Spinoza (het afscheid nemen van de hemelse Jezus). Zo plaatst Andreas-Salomé evenals Spinoza de gebeurtenissen rondom Jezus in een historisch perspectief, en daar waar de feiten ontbreken wordt er gezocht naar een logische verklaring (en wordt de rol van wonderen, net als bij Spinoza, van minder belang geacht). Maar ook op het punt van de verinnerlijking is er een overeenkomst. Spinoza stelt dat Christus de dingen adequaat heeft begrepen, hij was de 'mond Gods'. God openbaarde zich rechtstreeks aan Christus. Christus hield rekening met algemeen aanvaarde en ware begrippen, hij vatte een zaak op zonder woorden en beelden. Daarmee kregen zijn leerstukken een universeel karakter, die niet langer gerelateerd waren aan het jodendom, maar bestemd voor iedereen. Hij leerde de dingen als eeuwige waarheden, en legde ze niet als wetten op (zoals bij de profeten). Hierdoor bevrijdde hij de mens niet alleen van de wet, maar werd de wet alsnog verstevigd, 'en diep in hun harten geschreven' (Spinoza, 1997, p. 163). Spinoza maakt hiermee duidelijk dat Christus zedelijke leerstukken wilde leren, en deze gescheiden wilde houden van de wetten van de staat (de wetten van Mozes). De wetten van Mozes leren ons niets, maar dwingen ons onszelf te houden aan de wetten. Daarbij is er geen sprake van verinnerlijking, omdat de wet van buitenaf wordt opgelegd. De wetten van Mozes draaien om tijdelijk geluk, zoals gezondheid, rijkdom en genot, maar leiden niet tot zaligheid. Zowel bij Andreas-Salomé als Spinoza wordt zichtbaar dat de leerlingen van Christus zijn godsvoorstelling in woord en beeld tot uiting brachten. Daarmee wordt bedoeld dat 'Gods eeuwige wijsheid' zich in Christus openbaarde en dat dit aan zijn leerlingen is geopenbaard overeenkomstig hun bevattingsvermogen. Oftewel, de 'vertaling' (de bijbeltekst) werd aangepast aan het bevattingsvermogen van het primaire publiek. 'Want alleen door de geest van Christus kunnen wij gebracht worden tot liefde voor gerechtigheid en naastenliefde' (Spinoza, 1977, p. 410).

Andreas-Salomé's benadering van 'Jezus de Jood' toont niet alleen parallellen met Spinoza, maar ook met Scholten (de theoloog die zij mogelijk via Gillot leerde kennen). Zowel Scholten's *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte* als Andreas-Salomé's *Jesus der Jude* begint met de relatie tussen God en de mens. Scholten: 'Het begrip van godsdienst veronderstelt *a* God als object, *b* den mensch als subject en *c* de betrekking van beiden tot elkander' (Scholten, 1863, p. 4). Of zoals Andreas-Salomé het formuleert: 'Einst sagte man schlankweg: "alle religion entsteht aus der Wechselbeziehung zwischen Gott und Menschen"' (Andreas-Salomé, 2011, p. 169). De nadruk ligt bij beide op de psychologische beschouwing. Andreas-Salomé doorloopt evenals Scholten de ontwikkelingsstadia van de godsdienst. In de vroegste godsdiensten is er sprake van een subject dat zich verhoudt tot een tegenover zich staande macht. Het subject wordt beheerst door deze vreemde macht (en dus door een gevoel van volledige afhankelijkheid). Op de hoogste trap van de godsdienstige ontwikkeling is er nog steeds sprake van een afhankelijkheidsgevoel, maar dit gaat gepaard met een sterk bewustzijn van persoonlijke zelfstandigheid. In beide werken komt naar voren dat de mens op de hoogste trap van de godsdienstige ontwikkeling zich bewust wordt van zijn eenheid met God. Scholten: 'De ware godsdienst, voorbereid onder Israël, is de Christelijke, waarin de mensch, van zijne eenheid met God zich bewust geworden, door het goddelijke als eene innerlijke levensmagt beheerscht, zelfwerkzaam en vrij is in de volkomenste afhankelijkheid van God' (Scholten, 1863, p. 5). Of zoals Andreas-Salomé het formuleert: 'Insofern ist in dem

Vater- und Kindschaftsverhältnis, in welchen die Jesu-Lehre Gott und Welt in Einem Liebesbilde zusammenschloss, für alle Zeiten die höchste Religiosität auf ihren klassischen Ausdruck gebracht worden' (Andreas-Salomé, 2011, p. 172). De bewustwording van de eenheid met God (de sanctionering van zijn droom) was de reden dat Rilke zich zo aangetrokken voelde tot Rusland; het beginpunt van zijn innerlijke reis.

Rilke en Rusland

'Nooit beseftte ik duidelijker dat *jouw* rijping ten koste zou moeten gaan van absolute dieptepunten. Nooit ben je grootser en bewonderswaardiger voor mij geweest dan toen: de last van je innerlijke problematiek trok me naar je toe, die aantrekkingskracht is nooit meer verdwenen. Nu moest je zo spoedig mogelijk vrij en zelfstandig de grote ontwikkeling aanvangen die je nog te wachten stond' (Andreas-Salomé, 1979, p. 149). De Ruslandreis die Andreas-Salomé met Rilke ondernam blijkt voor beide een uitzonderlijke belevenis. Voor Rilke is het de voorbereiding op een doorbraak van zijn creatieve activiteit: hij kwam tot scheppen! Voor Andreas-Salomé is het de roes van het weerzien met de Russische werkelijkheid: haar oudste verlangens en herinneringen komen weer tot leven! Het Russische landschap en de Russische mens roepen een gevoel van eenheid in verscheidenheid op. Andreas-Salomé verklaart dit vanuit de Russische openheid van het psychische gezicht. Hieruit spreekt datgene dat in ons allen gelijk is: het diepste van de mens. Andreas-Salomé stelt dat dit aansloot op wat Rilke op dat moment zocht. Hij was op zoek naar de grondslagen van de mens, 'grondslagen die hij in zijn gedichten zocht te symboliseren, waarmee hij tot de hymnendichter Gods werd (Andreas-Salomé, 1979, p. 70). Al vooraf aan de reis oefende Rusland (ook als gevolg van de intensieve bestudering van de Russische taal en literatuur) invloed uit op Rilke's poëzie. Andreas-Salomé vat dit samen als 'de roep om "God" als om het gebied, de metaforische ruimte, waar het onmetelijke nog in het kleinste ding aanwezig is en in de hymne, in het gebed uitdrukking geeft aan de nood van de dichter' (Andreas-Salomé, 1979, p. 144).

Een van de redenen dat Rilke zich aangetrokken voelde tot Rusland (en deze reis wilde maken) is dat Andreas-Salomé hem vertelde dat God in Rusland veel dichterbij de mensen staat dan in het Westen. Rilke had altijd moeite gehad met de afstand tussen God en mens. God was ver weg, 'daarboven in de hemel'. Ook kon Rilke niets met de rol van Christus als mediator tussen God en mens. Dit stond de weg naar God juist in de weg (en om die reden was Rilke ook zo onder de indruk van Andreas-Salomé's *Jesus der Jude*). Zowel Andreas-Salomé als Rilke ervoeren een gevoel van verbondenheid tijdens hun reis, iets wat Andreas-Salomé al eerder had ervaren in haar jongere jaren. De teloorgang van de persoonlijke God gaf in eerste instantie een gevoel van volstreekte verlatenheid. Dit verandert als ze in aanraking komt met het werk van Spinoza. Ze voelt zich niet langer verlaten, maar verbonden met, in en door alles, 'ingebed in de kosmos, en dus kan ik nooit meer alleen zijn' (Wolf, 1991, p.13). Ruth Wolf relateert dit gevoel aan het 'pantheïsme van Spinoza', maar beter kan hier gesproken worden van monisme (hoewel ook dit begrip niet door Spinoza zelf wordt gebruikt), waarbij er geen scheiding is tussen God en mens (een belangrijke notie daarbij is dat het Spinoza er om gaat dat we de eenheid, waarin iedereen is opgenomen, leren begrijpen).

In 1934 blikt Andreas-Salomé terug op haar tijd met Rilke in Rusland:

Als ik hieraan terugdenk, zou ik er het liefst mijn hele leven over blijven vertellen, alsof dan voor het eerst zou kunnen worden ervaren wat poëzie is – niet in de zin van literair werk, maar lijfelijk, en dat zou nu juist het ‘wonder’ des levens zijn (Andreas-Salomé, 1979, p. 146).

Rilke weet aan alles waarmee hij in aanraking komt het goddelijke te onthullen dat eraan werd voltrokken: hij probeert recht te doen aan de indrukken die ze opdoen. Toch ontstaat er uiteindelijk een conflict tussen de ‘hymnische ervaring’ en de vormgeving van het ‘hymnische’. Rilke raakt onderhevig aan angstaanvallen. Hij zoekt naar de volmaakte vorm voor een indruk. Dit leidde tot een explosie van gevoelens, ‘alsof je werd gedwongen je erdoor te laten overweldigen. Je noemde het door angst op een dwaalspoor gebrachte productiviteit, die een wanhopig surrogaat scheen voor de creatieve imperatief waarop je je greep had verloren’ (Andreas-Salomé, 1979, p. 148). Andreas-Salomé probeert Rilke bewust te maken van iets. Ze werpt de vraag op of hij toegang moet zien te vinden tot de wereld en de mensen, ofwel de symbolen waarmee hij hoopte de droom van het onzegbare onmiddellijk te kunnen bezingen. Andreas-Salomé lijkt hem richting de eerste optie te willen bewegen (door dit zelf te ontdekken). Haar voornaamste ergernis met betrekking tot Rilke’s vroege poëzie was dan ook de gevoelsoverdaad van zijn lyriek, de overdrijvingen.

Rilke en kunst

Om die reden juicht Andreas-Salomé het toe dat Rilke bij Rodin in de leer gaat. Daar zal hij alsnog het technische meesterschap bereiken waar het hem eerder nog aan ontbrak. Rilke maakte dingen uit angst, doodsangst, en om die reden beschouwt Andreas-Salomé de ontmoeting met Rodin als een bevrijding voor Rilke. Waarin voltrok zich die bevrijding? In de eerste plaats schonk Rodin Rilke de realiteit zoals ze is, zonder vervalsing door de gevoelens van het subject. Daarnaast leerde Rodin hem hoe je scheppen en leven met elkaar kunt verenigen: de dingen maken met een open oog voor het ‘modelé (en in geen geval om daarin een vlucht te vinden voor zijn angst). Het begrip modelé wordt nader toegelicht door Ernst Pfeiffer. Hieronder verstond Rilke datgene dat de plastiek uitmaakt, zoals de oppervlakken, ‘de hoedanigheid van de vlakken’ (doet denken aan Spinoza’s uitspraak ‘en ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betrof het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen’). Rilke onderwerpt zich aan Rodin’s leiding en discipline. Opvallend is dat Andreas-Salomé hier spreekt van een ‘passief’ én ‘actief’ element: de ‘creatieve actie’ veronderstelde een ‘passieve overgave’ om Rodin’s houding te bereiken. Andreas-Salomé betitelt Rodin als ‘superieure meester’ en Rilke als ‘slaaf van resultaten’. Woorden die Spinoza ook in de mond neemt als hij het heeft over de krachten van de hartstochten, die de mens tot slaaf maken. In dit geval gaat het om de doodsangst van Rilke waar hij door achtervolgd werd (in tijden dat de productie stil kwam te liggen). Maar ook ligt het passieve in het volgen (uitwendige oorzaak) van Rodin’s ‘voortreffelijke gezondheid’. In de ogen van Andreas-Salomé blijft Rilke, gezien zijn oorspronkelijke aanleg, dan ook de antipode van Rodin.

Wat betekent dit voor Rilke’s kunst? Andreas-Salomé concludeert dat Rilke leerde te werken met een zakelijke nuchterheid, los van de gevoelstoestand. Dit had tot gevolg dat in de technische vervaardiging het dagelijkse leven onder het opperbevel van de kunst werd gebracht. Rodin schonk Rilke de complete objectwereld. ‘En niet alleen de objectwereld: dankzij Rodin bedwong hij nu de fantastische uitwassen, de gruwelijke, walgelijke, helse misvormingen. Zou zijn ziekelijke hypersensitiviteit voordien aan die

angst bezweken zijn, nu verwierf hij zelfs hierin artistieke afstand, doordat de opgestuwde gevoelens ruimte kregen om zich te bevrijden, net als bij een scheppen zonder angst' (Andreas-Salomé, 1979, p. 129). Andreas-Salomé spaart Rilke niet, maar ook hier lijkt ze te verwijzen naar Spinoza. Droefgeestige aandoeningen hebben in Spinoza's filosofie geen goede kanten. De *Ethica* is dan ook een boek waarin de blijdschap van waarde is. Alleen het maximum van blijdschap leidt tot vrije, actieve gevoelens, tot een vervolmaking van de menselijke ziel. Andreas-Salomé nam hier in haar jongere jaren al kennis van: 'Van dat ogenblik voelt het meisje, zoals zij later in haar memoires schrijft, zich thuis in de blijdschap, die zelfs aan de dood zijn verschrikking ontnemt' (Wolf, 1991, p. 13). Rilke maakt onder Rodin een grote ontwikkeling door. Hij weet dankzij de innerlijke contradictie er toch in te slagen de 'gevoelsoverdaad' tot een 'gedisciplineerde koelheid' te corrigeren. En daarmee, zo stelt Andreas-Salomé, verandert ook zijn godssymbool. Niet alleen wordt het gelaat Gods streng, als een meester die resultaten eist, maar ook 'wordt door angst en werkkraft als door barensweeën een vrucht uit het mensenkind geperst' (Andreas-Salomé, 1979, p. 131). De pijn en de dood zijn hiermee gesanctioneerd stelt Andreas-Salomé, of anders gezegd: de pijn en de dood zijn gered van alle 'laagbijdegrondse contingentie'. Rilke is dan alleen nog niet bij het punt waar hij uiteindelijk op afstevent: het gezichtspunt van waaruit men dood en leven als een gesloten eenheid kan opvatten.

Dat de Rodin-periode belangrijk is geweest voor Rilke blijkt niet alleen uit zijn *Neue Gedichte* (waarin hij zich afwendt van het hypersensitieve en het situationele), maar ook uit zijn prozawerk *Malte Laurids Brigge*. Andreas-Salomé beschouwt *Malte* als een indirect resultaat van zijn Rodin-periode. Dit werk moet dan ook niet gezien worden als een van zijn subjectiefste uitingen. Integendeel, Rilke komt hier juist tot een meer objectieve houding tegenover zichzelf. Hij is hier zelf object. En *Malte* is een toegepast zelfportret. Rilke probeert zich in dit werk te onderscheiden van *Malte*. Andreas-Salomé is onder de indruk van wat Rilke hier presteert. Ze noemt hem moedig! Hij dwingt zichzelf zijn rijke lyriek terzijde te schuiven en met beide benen op de grond te blijven. En dat schenkt hem vreugde! 'En juist dáárom staat hij zichzelf een nieuwe pure vreugde toe bij het schrijven' (Andreas-Salomé, 1979, p. 133).

Rilke en de liefde

Andreas-Salomé voegt hier een belangrijk element aan toe (waarbij ze voor het eerst rechtstreeks verwijst naar Spinoza's *Ethica*:

Alsof de schrijver in dit boek zelf tegenover Malte iets kreeg van de "God die de liefde niet beantwoordt", maar dan alleen voor zover hij God en diens – vroom gesymboliseerde – verborgen bedoelingen met ons beter kent (Andreas-Salomé, 1979, p. 133).

Andreas-Salomé citeert hier uit het vijfde deel van de *Ethica*, waarin de macht van het verstand (de menselijke vrijheid) centraal staat. In stelling 19 lezen we:

Wie God liefheeft, kan er niet naar streven dat God hem ook liefheeft (Ethica5p19).

Dat Andreas-Salomé hieraan refereert is niet vreemd. Dit thema hield Rilke lange tijd bezig. Hij correspondeerde er zelfs over met Andreas-Salomé. Zo schrijft hij op 2 december 1913:

Bei Spinoza aber eine Bitte: Du weisst von meinen Plänen zu einer Rede über die Gegenliebe Gottes. Eine Notiz, die ich kürzlich irgendwo las, brachte mir das wunderbare Verhältnis in Erinnerung, das Spinoza muss aufgestellt haben durch seine Einsicht in die Unabhängigkeit des Gottliebenden von jeder Erwidernng Gottes: so dass ich ja wohl gar nicht weiterdenken dürfte, als über diesen Weg (Rilke, 1989, p. 307).

Rilke was gebiologeerd door dit inzicht: de Godminnende mens behoeft geen wederkerigheid. Of zoals Andreas-Salomé het uitlegt: het komt er niet op aan geliefd te worden, 'maar zelf absoluut overgegeven te zijn' (Andreas-Salomé, 1979, p. 133). In dezelfde brief noteert Rilke in de kantlijn dat hij vol vreugde en instemming Simmel's *Goethe* heeft gelezen. Goethe was ook gebiologeerd door de 'grenzeloze onbaatzuchtigheid' van Spinoza, die uit elke zin oplichtte. De uitspraak die Goethe het meest bezig hield: 'Wie God liefheeft, mag niet verlangen dat God ook hem liefheeft'. Dit was voor Goethe zijn grootste streven. Onbaatzuchtig zijn in alles. Daar kwam ook zijn 'stoutmoedige uitspraak' uit voort: 'Als ik van je houd, wat gaat jou dat aan?' (Goethe, 1995, p. 557). Rilke's enthousiasme strekt zover dat hij Andreas-Salomé om advies vraagt: wat moet hij van Spinoza lezen om zichzelf hierin te kunnen onderrichten?

Auch jetzt weiss ich nicht, was insbesondere dafür Du von ihm lesen solltest, denn es ist einerseits über alles verteilt und andererseits nur als die Glut Dessen über allem, dem selbst das Kälteste an Erkenntnisinhalt und Erkenntnissthemethode nicht zu kalt für sie war. (Weshalb man ihn ja, ebenso oft als gottlos wie gottvoll interpretiert, und weshalb ich ihn fast schon als Kind anbetete.) (Andreas-Salomé, 1989, p. 308).

De filosoof die Andreas-Salomé als kind had aanbeden, kan zowel als 'godloos' als 'godvol' geïnterpreteerd worden. Vooral de 'godvolle' Spinoza zal Rilke aan hebben gesproken. Mogelijk hoopte hij zijn 'objectloos geworden God-creatie' daarin te vinden. Wat komt er in Rilke's *Rede über die Gegenliebe Gottes* naar voren? Rilke spreekt zijn onbegrip uit: wat houdt ons in de liefde voor God eigenlijk tegen? Hoe komt het dat we steeds op een dwaalspoor worden gebracht? Rilke oppert dat de oorzaak ligt bij de onzichtbaarheid, maar pareert dit vrijwel meteen door erop te wijzen dat de aanwezigheid van het geliefde object weliswaar helpt bij het begin van de liefde, maar... 'voor latere groei verdriet en afbreuk betekent' (Wolf, 1995, p. 36). De objectloze (bezitloze) liefde, daar lijkt Rilke naartoe te willen. Deze thematiek komt ook terug in de terugkeer van de Verloren Zoon. Rilke's roman *Malte* eindigt met dit verhaal:

Men zal moeite hebben, mij ervan te overtuigen, dat de geschiedenis van den Verloren Zoon niet de legende is van hem, die niet bemind wilde worden (Rilke, 1951, p. 207).

Dit verhaal illustreert het wanbegrip, zo stelt Andreas-Salomé, van een religiositeit die zichzelf zoekt, 'in plaatst van door eerbiedig van zichzelf af te zien onopzettelijk haar

vervulling te vinden' (Andreas-Salomé, 1979, p. 133). De parabel van de Verloren Zoon wordt in Rilke's beschrijving een zoektocht naar het geheim van zijn nooit geleefde leven. Het verhaal krijgt een andere wending: de Verloren Zoon wil niet geliefd worden. Hij wil ontsnappen aan de blik, de bezorgde en verwachtingsvolle blik. De innige onverschilligheid van zijn hart maakt dat hij alles kan zijn. Niemand kan hem nog dwingen iets te zijn voor wie men hem houdt. Terugkeren naar huis betekent dat alles al voor hem is beslist: een toebehorend wezen, staand tussen hun hoop, berisping of goedkeuring... Hij wil geen nagelogen leven dat hem toegeschreven wordt (de vader die Rilke een toekomst wilde bieden op de militaire academie waar hij diepongelukkig van werd). Hij wil zich niet opdelen in de waarachtigheid van zijn wil en het bedrog. Daarom gaat hij weg. Hij neemt zich voor nooit lief te hebben, 'om niemand in de verschrikkelijke omstandigheid te brengen, bemind te worden' (Rilke, 1951, p. 209). Dit voornemen houdt niet lang stand; hij ontdekt dat dit onmogelijk is. Hij heeft liefgehad. Met verspilling van zijn gehele natuur. En met angst voor de vrijheid van de ander. Maar hij heeft langzaam iets geleerd:

het voorwerp van zijn liefde met de stralen van zijn gevoel te doorlichten, in plaats van het daarin te vernietigen (Rilke, 1951, p. 209).

Toch verlangt hij ook. Hij wil ook zo doorschenen worden, maar verliest de hoop. Hij begint zich onpersoonlijk en anoniem te voelen; het begin van een aarzelend herstel. Hij loopt zwijgend door de weiden der wereld. En dan... begint zijn lange liefde tot God. De stille, doelloze arbeid. Het groeiende niet-anders-kunnen van zijn hart. De belofte lief te hebben met doordringende, stralende liefde. Hij verlangt ernaar eindelijk zo meesterlijk te worden bemind, maar is ontzaglijk ver verwijderd van God. Hij leert langzaam, moeizaam liefhebben en ontdekt hoe waardeloos alle liefde is geweest die hij meende te schenken. Daaruit groeide niets,

daar hij niet begonnen was, zich de moeite voor haar te geven, die haar tot werkelijkheid kon maken (Rilke, 1951, p. 212).

Grote veranderingen voltrekken zich in hem. Hij bevrijdt zich van de toevalligheden van het lot. De noodzakelijke hoeveelheid lust en pijn wordt zuiver en voedzaam voor hem. En...

Uit de wortels van zijn leven ontwikkelde zich de vaste, overblijvende plant van een vruchtbare vreugde. Hij ging er geheel in op, alles te bemachtigen, wat zijn innerlijke leven uitmaakte, hij wilde niets overslaan, want hij twijfelde er niet aan, dat in alles zijn liefde aanwezig was en toenam (Rilke, 1951, p. 213).

Gemoedsrust. De van alles vervreemde kan terugkeren naar huis.

Rilke en de objectloze liefde

Hoe kan Rilke's Verloren Zoon worden geduid? Andreas-Salomé licht dit verhaal toe aan de hand van het thema 'arm-rijksten'. De verlatenen (de armen) hebben zoveel meer liefde te geven (actief) dan de bevredigden (de rijken). Rilke komt hiertoe in zijn *Elegieën*: hij komt tot formuleringen waarin hij de liefhebbende, en de daadkrachtige mens looft. Ook in een gesprek (in de tuin van Andreas-Salomé) met Rilke (in de tijd dat *Malte* werd voltooid) komt naar voren dat minnenden hun passie vaak aan misleiding ontleenen, 'en dat de scheppende kracht van het hart des te machtiger en

vruchtbaarder moet schijnen, naar mate hij minder door zijn object gelegitimeerd lijkt' (Andreas-Salomé, 1979, p. 134). Spinoza's definitie van de liefde treedt naar voren in Rilke's uitroep:

ja, te mogen scheppen als een uitbarsting van de scheppende kracht in jezelf en je daardoor te kunnen bewijzen in de meest grandioze verrichting van het mensdom, gelijk zulke geliefden het doen! (Andreas-Salomé, 1979, p. 135).

Andreas-Salomé wijst erop dat wat de kunstenaar hier schiep verwijst naar een Zijn dat boven persoonlijke objecten uitgaat. Daaraan ontleende hij zijn scheppingsdrift. Spinoza gaat in zijn benadering van de liefde ook in die richting. Volgens Spinoza worden we gelukkiger van liefde. De reden is dat we overgaan naar een grotere volmaaktheid. Maar de vreugde is vaak van korte duur, omdat we afhankelijk zijn van het object van onze liefde. Wat als we dat niet kunnen krijgen, of dat het ons laat vallen? Steenbakkers legt uit dat Spinoza om die reden naar een liefde toegaat die de 'controle' over leven enigszins vergroot (minder afhankelijk wordt van onbeheersbare verlangens). We blijven kwetsbaar op het moment dat we ons blijven richten op objecten die iedereen wil hebben. Er ontstaan dan gevoelens van afgunst, haat en concurrentie. Rilke zal dit ook ervaren hebben bij Andreas-Salomé. Ze kon zijn liefde niet beantwoorden, niet verhoren, en verbrak op een gegeven zelfs (tijdelijk) het contact, omdat hij veel te afhankelijk (passief) werd van Andreas-Salomé. Of zoals Freud het later verwoordt in zijn in memoriam over Andreas-Salomé: 'dat zij voor de grote, in het leven tamelijk hulpeloze dichter Rainer Maria Rilke zowel een muze als een zorgzame moeder was geweest.' Andreas-Salomé duwt Rilke (tijdelijk) van zich af. Hij moest vrij en zelfstandig zijn weg voortzetten. Dit dwong Rilke zijn visie op de liefde te herzien. Hij komt uit bij een object dat zo geweldig groot is (het *totaal*-beleven) dat 'het mensen in hun liefde ervoor verenigt': God. Of zoals Andreas-Salomé het omschrijft:

Hoe overweldigend voor de gelovige de scheppingsdrang en de zeggingsdrang ook kunnen worden, dit raakt toch niet de overweldigende, *feitelijke* toestand van het door God-omvat-zijn, dat Hem immers niet als zodanig nodig behoeft (Andreas-Salomé, 1979, p. 12).

Andreas-Salomé ziet in Rilke de kunstenaar die in zijn kunst verwees naar een Zijn dat boven persoonlijke objecten uitging. Hij grijpt over het dichterlijk woord heen naar de ervaring, de 'levensopenbaring'. Hierin komt hij volledig tot rust. Van daaruit verklaart Andreas-Salomé ook de juichkreet van Rilke toen de *Elegieën* spontaan doorbraken:

Ze zijn, ze zijn!

Andreas-Salomé beschouwt dit werk niet alleen als literatuur, maar als de ongrijpbare existentie zelf, 'waarin het door hem geschapen werkstuk en de essentie die hem daarin genadig omvatte thans één waren' (Andreas-Salomé, 1979, p. 13).

Op het productieve moment zelf zijn beide nog eender en van een zelfde onscheidbare werkelijkheid; in de bede tot de Engel, wiens taak het niet is te verhoren, die ons slechts zijn overweldigende heerlijkheid én vreselijkheid kan tonen, vindt de dichter tegelijk rust bij God, wiens bestaan is gegrond in de onmogelijkheid om *niet te verhoren* (Andreas-Salomé, 1979, p. 135).

De Engel met het strenge, gebiedende gelaat (uit de Rodin-periode) veranderde daardoor weer in de gelaatloze God (uit de Rusland-periode), in wie het 'mensankind' wordt opgenomen als in het aanschijn van het volledige leven. Rilke is weer 'terug' in Rusland. Het land waarvan hijzelf zegt dat het hem gemaakt heeft tot dat wat hij is. Innerlijk is hij van dáár uitgegaan. Rusland was en is voor Rilke het vaderland van zijn gevoel. Al zijn innerlijke oorsprongen liggen daar! Andreas-Salomé hield het meest van de Rilke die op zichzelf vertrouwde, omdat hij (ver boven zichzelf uit) vertrouwde op de macht waardoor hij zich gedragen voelde. De Rilke die zich verbonden wist met de al-eenheid. De Rilke die het als zijn heilige plicht zag daarvan dichterlijk getuigenis af te leggen.

Andreas-Salomé ziet de liefde als een analogie van het geestelijk scheppen. Ze werkt deze gedachte uit in haar essay *Gedachten over het liefdesprobleem* – een werk dat ze in het jaar 1900 schreef, het jaar waarin de tweede Ruslandreis plaatsvond, en ook het jaar waarin Nietzsche overleed. Waarom kan de liefde als een analogie van het geestelijk scheppen worden gezien? Wanneer de kunstenaar diep wordt getroffen, een ding overweldigend op hem inwerkt, neemt hij bepaalde kenmerken van hun wezen in zich op. Daarbij laat hij ook aspecten onbenut. Andreas-Salomé neemt als voorbeeld een landschap. Als iets in een landschap inspireert, dan wordt het door deze aanleiding (het aspect dat hem raakt) álles voor hem (in zijn scheppende verwerking). Hij omvat dit met de kracht van zijn liefde. De onbekendheid van alle dingen schijnt, door de omvatting van de kracht van zijn liefde, in haar sfeer, en wordt verdicht tot iets diep vertrouwds:

als kwam de buitenwereld in haar eigen gedaante, vol geheimen, hem tegemoet, - als loste zijn eigen zijn in overgave in haar op, - wat nu juist het proces van de ziel is (Andreas-Salomé, 1983, p. 23).

De eigenheid van de geliefde ander vergelijkt Andreas-Salomé met het nog niet bezongen landschap, dat het meest overtuigendst is op het moment dat 'we het in onze hartstocht met subjectieve geestdrift voor het eerst beleven en vorm geven' (Andreas-Salomé, 1983, p. 24). Om die reden is voor Andreas-Salomé liefhebben en scheppen identiek. Het geestelijk scheppen moet als een toestand opgevat worden die regelmatig met tussenpozen optreedt. Hoelang die toestand (die komt en zich ontplooit) duurt kan niet gezegd worden. Ook niet wat de intensiteit betreft en het geluksgevoel. Desondanks kan het liefdesgevoel niet geloven in zijn eigen eindigheid, het kan zich geen voorstelling vormen van sterven en vergaan. Dergelijke uitbarstingen, zoals geluk, maar ook verdriet of hartstocht, doen het besef van tijd verliezen (door hun alles overtreffende kracht). In hun vergankelijkheid worden zij omhuld door een diepe eeuwigheid. Dit 'mystiek werkende accent' in onze veranderlijke wereld maakt haar geluk zo zalig, en haar smart zo tragisch.

Andreas-Salomé wijst erop dat zo'n hooggestemd gevoel in het scheppen niet voortdurend opgebracht kan worden. En daarom bewegen we ons steeds weer in een doorsnee toestand. In die toestand spreken de dingen slechts in verdeeldheid duidelijk tot ons, en lukt het de dingen niet om een onverdeelde geestdrift op te roepen. Voor de kunstenaar is dat de hel in het leven. Het kan een labiele geest (met wisselende stemmingen) tot zwaarmoedigheid en levensmoeheid brengen. De kunstenaar ervaart dit dan ook als een wezensonderscheid. De wereld van scheppen en liefhebben

betekent thuishaven, hemel. De onproductieve en liefdeloze wereld betekent een Godverlaten onbekend oord.

Andreas-Salomé maakt op dit punt duidelijk dat we ons hier een op een terrein begeven waar het bewust verstand niet bij kan. En waar ook de wil niet genoeg is. Ze lijkt te zeggen dat we geen macht hebben over dat donkere, 'dat samenstroomt in een overweldigende, intensieve beleving.' Daar waar het puur levende zich vormt, dringen de impulsen van onze wil niet meer door; 'dit beste van ons, dit leven van alle leven, dat ons juist het actiefste schijnt te maken, ja, dat ons pas tot ons zelf maakt, kunnen we slechts ontvangen, - het moet ons overkomen' (Andreas-Salomé, 1983, p. 27). Andreas-Salomé concludeert dan ook dat alléén de scheppende mens weet dat geluk en ellende hetzelfde zijn. Ze lijkt hier te doelen op de 'totale armoede', die zichzelf als verloren beschouwd, zichzelf opgeeft, omdat zij rijk is en opgenomen in alles. Oftewel, de armsten zijn het rijkst. In de meest intensieve ervaringen van ons leven. In alle scheppingen van ons leven.

Rilke, Andreas-Salomé en de psychoanalyse

Dat geluk en ellende hetzelfde zijn komt ook terug in een brief van Andreas-Salomé aan Rilke:

Het werkelijke, waarvan je onlangs schreef dat je je eraan zou willen vastklampen als innerlijke angsten alles van je weggagen en je aan een vreemde wereld lijken prijs te geven, dat enig werkelijke heb je immers al binnen je, kiemend als een verborgen zaadkorrel en jou daardoor nog niet bewust. Het zit hem daarin dat jij een stukje aarde bent geworden waarin alles wat erin valt, ook het meest kapotte, vervormde, viezigheid en afval, in zijn geheel moet worden verwerkt tot voeding voor het gezaaide zaadje. En dan hindert het niet als het er aanvankelijk uitziet als een over de geest uitgestorte vuilnishoop: dat wordt allemaal aarde, dat wordt jij (Wolf, 1991, p. 48).

Rilke leed. Het lukte hem niet zich te bevrijden van zijn angsten. Zelfs niet na het schrijven van zijn boek *Malte*. In een brief aan Andreas-Salomé schrijft hij op 29 december 1911: 'Kun je begrijpen dat ik na dit boek achtergebleven ben als een overlevende, inwendig radeloos, in volstreckte ledigheid?' (Wolf, 1995, p.15). Rilke gaat ook gebukt onder de toenemende druk die kunst oproept (naarmate hij er verder in vordert). Het verplicht hem tot het extreme! In een brief die hij later richt aan Claire Goll noemt hij kunst zelfs een 'huwelijkse staat'. Rilke had via Viktor Gebattel (arts) gehoord over de psychoanalyse. Hij vraagt zich af of zo'n behandeling orde op zaken kan stellen (verlost worden van zijn beklemmingen), maar twijfelt ook sterk of dit hem wel echt gaat brengen wat hij nodig heeft. Zijn dichterschap is immers 'zelfbehandeling'. Wat zijn de gevolgen van analyse voor zijn werk? Rilke schrijft in een brief aan Victor Gebattel hierover:

maar geloof u mij dat ik door niets zo word ontroerd als door de onbegrijpelijke, ongehoorde wonderbaarlijkheid van mijn bestaan, dat bij voorbaat zo onmogelijk geconstitueerd was en toch voortschreed van redding tot redding, als het ware steeds door het allerhardste gesteente. (...) Kunt u begrijpen, mijn vriend, dat ik vrees met ieder soort indeling en overzicht, hoe verhelderend ook, een zeer veel hogere orde te verstoren, een orde die ik na alles wat er is

gebeurd, gelijk zou moeten geven, zelfs als ze mij te gronde richt? (Wolf, 1995, p. 18).

Andreas-Salomé was in die periode volledig in de ban geraakt van Freud en de psychoanalyse (en besluit later zelf ook een eigen praktijk te beginnen). Rilke betreft ook Andreas-Salomé bij dit grote dilemma:

Er zou zoiets als een desinfecterende ziel uit tevoorschijn kunnen komen, een onding, iets levends met rode correcties, als de bladzijde in een schoolschrift. En toch, lieve Lou, heb ik nauwelijks het recht een hulp die er nu eenmaal is en die klaarstaat, op basis van gevoelens verdacht te vinden (Wolf, 1995, p. 18).

Rilke ziet er uiteindelijk toch vanaf. Hij is te verknocht aan zijn werk, en de misère en het geluk dat ermee gepaard gaat. Een ingreep van buiten zou dit kunnen verstoren. Andreas-Salomé onderschrijft dit, maar ook nu wil ze dat Rilke dit zelf ontdekt. De vraag is waarom ze Rilke wilde behoeden voor de psychoanalyse (terwijl ze grote bewondering had voor Freud). Een jaar na de dood van Rilke schrijft Andreas-Salomé een boek over Rilke. Het eindigt met een uiteenzetting over kunst, hoe kunst óók benaderd kan worden. Iedereen leidt een imaginatief bestaan (in onze ervaring) op het meest primitieve, alsook op het meest ontwikkelde niveau. Hoe verder wij verwijderd raken van ons controlerende bewustzijn, hoe meer we ondergedompeld raken in de bron van de psychische duisternis: de dichter die in ons allen huist. De dichter staat niet toe dat de brug tussen het bewustzijn en het onbewuste verbrokkelt raakt. Vanuit de diepte richt de kunstenaar zijn werk in bewustzijn op.

Psychoanalyse à la Andreas-Salomé (en Spinoza voorbij)

Andreas-Salomé's belangstelling voor de psychoanalyse kwam voort uit een zakelijke belangstelling: er werden nieuwe bronnen ontsloten. Het was een wetenschap in wording. Het ging Andreas-Salomé om 'het stralend omvangrijker-worden van het eigen leven door het tastend naderen tot de wortels waarmee dat leven is vastgeklonken in de totaliteit' (Wolf, 1995, p. 27). Wolf voegt hieraan toe dat de verwerking van deze nieuwe leer opnieuw een ontmoeting met het 'al-gevoel' teweegbracht, zoals dat zich ook in haar jeugd openbaarde via het werk van Spinoza: 'Altijd stond hij, wachtend en bereid, op mijn weg' (Wolf, 1995, p. 27). Voor Andreas-Salomé was het belangrijk dat begrijpen en belijden in de psychoanalyse een geheel werden. De vraag is dan ook of psychoanalyse de dichtkunst van Rilke ten goede was gekomen. Als hij gestopt was met schrijven en gekozen had voor een burgerlijk bestaan, zo concludeert Rilke zelf, had het vast zin gehad. En Andreas-Salomé had zelf al geconcludeerd dat Rilke niets liever wilde zijn dan een ding onder dingen, vredig en definitief met alles verbonden, zijn diepste wezen was verbonden met de 'oergrond' waar zijn blik de dingen ziet voordat zij geordend zijn (Wolf, 1995, p. 44).

Andreas-Salomé concludeert dat in de *Elegieën* met deze beelden het ultieme element oprees naar creativiteit. Om die reden moest er geen analyse op toe worden gepast: 'Er zijn dingen die onaangetast in het duister moeten blijven' (Wolf, 1995, p. 44). Dit neemt niet weg dat dit een groot dilemma was voor Andreas-Salomé. In de psychoanalyse had Andreas-Salomé Spinoza teruggevonden als de 'filosoof van de psychoanalyse': 'en ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betrof het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen.' Maar Andreas-Salomé en Rilke kwamen beide tot de conclusie dat deze benadering, waarbij de menselijke

psyche geanalyseerd wordt, ten koste zou gaan van zijn kunstzinnig bestaan (een eenzaam bestaan). Rilke's laatste eenzaamheid kon niet opgeheven worden. Dit 'offer' was iets waar Rilke zijn hele leven mee worstelde, zoals ook blijkt uit zijn laatste gedichtenbundel *Les Roses* (dat vertaald werd door Maria de Groot).

Verlatenheden die elkaar omgeven,
tederheid die aan tederheden raakt...
Het is alsof je binnenste onverpoosd
zichzelf liefkoost;

zich innerlijk liefkoost
in wederkerige weerschijn.
Zo ontdek je het thema
van de verhoorde Narcissus.

Wie was Narcissus? C.O. Jellema, die veel gedichten van Rilke vertaalde, licht dit toe. Volgens de mythe was Narcissus de zoon van de riviergod Cephissus en de nimf Liriope. Hij werd bemind door de bergnimf Echo. Maar Narcissus was ongevoelig voor liefde, waardoor Echo wegwijnde. Nemesis, de godin van de gerechtigheid, grijpt in! Voor straf laat Nemesis Narcissus zijn eigen beeld in het water zien en verliefd worden op zichzelf, 'zodat hij van ijdel verlangen verteerde' (Rilke, 1993, p. 124). De goden krijgen medelijden met Narcissus en veranderen hem in een narcis.

Rilke nam deze mythe op in zijn levenshouding en poëzie. Een interessante benadering van deze mythe is de verhouding tussen Narcissus en zijn spiegelbeeld. Zij kunnen elkaar op een minimum aan afstand naderkomen, maar: als ze te dichtbij komen, als de afstand wordt opgeheven, dan ontstaat het gevaar dat het spiegelbeeld uitgewist wordt. Oftewel, dat het object vernietigd wordt. Omdat Narcissus 'dit beeld liefdevol en beschermend in zich opnam, voltrok hij niet meer de aan de mens opgedragen beweging van het overschrijden van zichzelf' (Rilke, 1993, p. 126). Dit dilemma verwoordt Rilke in *Les Roses* op de volgende wijze:

Tegen wie, roos
hebt u zich gewapend
met deze dorens?
Dwong uw fijngevoeligheid u
tot harnas
te worden?

Maar tegen wie
moet dit teveel u beschermen?
Van hoeveel vijanden heb ik u
bevrijd
die deze wapenuitrusting niet vreesden?
Integendeel, van zomer tot herfst
kwetst u hen die u met hun zorgen
omringen.

Alsof in dit gedicht De Verloren Zoon van Rilke (uit *Malte*) terugkeert naar huis. Het eerste wat de Verloren Zoon in Rilke's *Malte* doet is zich aan de voeten werpen van

de achtergeblevenen. Hij smeekt ze hem niet lief te hebben (het thema van de verhoorde (vervulde) Narcissus). Zijn smeekbede is ondubbeltzinnig, maar desondanks begrijpen ze het niet. De liefde (verstikkende zorg) waar zij prat opgaan, betreft niet hem.

Wat wisten zij van hem? Het was nu verschrikkelijk moeilijk lief te hebben en hij voelde, dat slechts Eén daartoe in staat was. Maar die wilde nog niet (Rilke, 1951, p. 214).

En daarmee komen we bij Andreas-Salomé's definitie van het narcisme. Wat is volgens Andreas-Salomé de wezenskern van het narcisme? In de periode dat ze zich al volop aan het oriënteren is op de psychoanalyse begint haar concept van het narcisme zich te vormen. Dit baseert ze, aldus Wolf, op haar 'zelf-vergeten-al-besef', dat gevoed was door Spinoza's formulering:

Wie God liefheeft kan niet wensen dat God hém liefheeft; onze liefde wordt door Hem slechts beantwoord in Zijn liefde voor Zichzelf; maar God lief te hebben is voor de mens als geluk genoeg (Wolf, 1995, p. 34).

Ook zal Andreas-Salomé het voorbeeld van Rilke's problemen mee hebben genomen in de ontwikkeling van haar narcisme-concept. Dit spitst ze dan ook toe op de kunstenaar: 'het narcistische in creatieve zin is geen stadium dat je achter je moet laten; het is veeleer een blijvende begeleiding van een diepere beleving' (Wolf, 1995, p. 34). Narcisme heeft bij Andreas-Salomé geen negatieve connotatie. Ze gaat naar een eigenlijk narcisme dat ten grondslag ligt aan onze diepste levensuitingen. Voor Andreas-Salomé bestaat deze uit de 'zelfvergeten identificatie met al wat is', 'en juist daardoor in een wedergeboorte van het ik, contrasterend met een ik dat, beschouwend en genietend, alleen op zichzelf is gericht' (Wolf, 1995, p. 34). Andreas-Salomé keert terug naar de 'zelf-vergeten geborgenheid in het Al'.

Egoïsme versus onbaatzuchtigheid

In *Gedachten over het liefdesprobleem* gaat Andreas-Salomé ook in op de vraag hoe eigenliefde en zelfverloochening zich tot elkaar verhouden. Ze stelt dat deze twee zonder onderscheid met elkaar verweven zijn. Dit komt doordat onder beide een verborgen verlangen ligt dat op verschillende manieren in hun streven tot uiting wordt gebracht: het verlangen van het individu één te worden met het leven om hem heen, 'in het leven door te dringen, ervan vervuld te raken' (Andreas-Salomé, 1983, p. 8). Zij stamelen beide (de egoïst en de onbaatzuchtige) hetzelfde gebed tot dezelfde god: 'ik wil alles hebben' en 'ik wil alles zijn' is in de diepste betekenis hetzelfde hartstochtelijke verlangen. Toch bereiken ze beiden hun doel niet, omdat het een tegenspraak in zich bergt. Maar er is nog een derde gevoelsmatige band (naast de meelevende en de inhalige) met de wereld. In deze derde soort van gevoelsmatige indrukken zijn de elementen van de andere twee nog ongescheiden. De elementen, vol tegenspraken, zijn erin verstrengeld. En juist in die tegenspraak ligt het nieuwe! Andreas-Salomé heeft het hier over alle erotische betrekkingen.

In de liefde komen twee onbekenden bijeen. Twee tegendelen. Twee werelden. De drang tot elkaar overvalt ons, doordat iets nieuws, iets vreemds er de eerste stoot toe geeft (het tegenovergestelde van wat vertrouwd en bekend is). Het begin van een liefdesroes heeft een kracht die 'bijzonder vruchtbaar' en 'aangrijpend' is, 'die het hele

wezen zo diep omwoelt, de hele ziel zo in beroering brengt als later nauwelijks nog voorkomt' (Andreas-Salomé, 1983, p. 10). Maar zo gauw de geliefde niet langer als een symbool voor onbekende mogelijkheden en levenskrachten geldt, komt de liefdesroes ten einde. Een lange periode van innige sympathie kan volgen, maar dit heeft niets gemeen met het voorgaande gevoel, zoals Andreas-Salomé in de eerste jaren met Rilke ervoer:

Ik ben jarenlang je vrouw geweest, omdat je voor mij *het werkelijke* was, lichaam en mens voor het eerst onscheidbaar één, met alle onbetwifelbare waarachtigheid van het leven zelf. Je liefdesbekentenis zou ik woordelijk kunnen herhalen: "Jij alleen bent werkelijk". Nog vóór we vrienden waren geworden, werden we hierdoor man en vrouw, en onze vriendschap was nauwelijks vrij gekozen, maar het gevolg van een in het verborgene voltrokken huwelijk. We waren geen complementaire helften die elkaar zochten: het overrompelende geheel herkende zich huiverend in het onbevattelijke geheel (Andreas-Salomé, 1979, p. 141).

Kenmerkend aan de sympathie is dat het vaak vol kleine irritaties zit, zoals bij Andreas-Salomé en Rilke na de liefdesroes gebeurde. Dat wat in eerste instantie in verrukking bracht, werkte voortaan juist irriterend.

En toch, en toch... Rukte dit mij niet tegelijkertijd (Andreas-Salomé heeft het hier over de last van zijn innerlijke problematiek) weg van de werkelijkheid die je in het begin voor mij was geweest toen we met elkaar samenvielen tot één gestalte? Wie zal het duister van de intimiteit en de laatste afstand tussen twee mensen doorgronden (Andreas-Salomé, 1979, p. 150)!

Andreas-Salomé werpt de vraag op hoe de egoïst zich verhoudt tot de onzelfzuchtige. Dat wat erotisch opwindt voltrekt zich in de siddering van de zenuwen naar een onbekende wereld, een wereld waarin je je nooit echt thuis zult voelen. In zijn liefde lijkt de geliefde veel meer op de egoïst dan de onzelfzuchtige: hij is eisend, vragend, wensend. Verre van belangstellend of bekommerend om de ander. De zelfzucht verruimt zich niet tot barmhartigheid of mildheid. In de liefde spitst zich dit eerder toe tot iets smals en sterks: een gewelddadig, dwingend wapen. Dit moet alleen niet opgevat worden als egoïstisch, zoals dat in het dagelijkse taalgebruik gehanteerd wordt: de tegenstander ondermijnen. Het wapen waar Andreas-Salomé over spreekt heeft juist voor ogen de tegenstander te veroveren; om hem in alle opzichten tot zijn recht te laten komen, oftewel hem op de troon te zetten, op handen te dragen! De erotische liefde herbergt alle overdrijvingen in zich, zowel van de zelfzucht als de onzelfzuchtigheid: 'beide tot harstocht geworden en, niet bekommerd om de tegenspraak, met elkaar tot een en hetzelfde gevoel vermengd' (Andreas-Salomé, 1983, p. 11). Alsof er een scheur in ons innerlijk optreedt, waardoor we uit onze huid kunnen kruipen, ons uitstorten in de overdaad van het leven buiten onszelf, en tegelijkertijd het meest in ons hartstochtelijke egoïsme gevangen zijn. Oftewel, het gaat Andreas-Salomé hier om de verlossing van onszelf, niet om onszelf op te geven, maar te vernieuwen! Hoe komt Andreas-Salomé hiertoe? Het contrast in ons uniek en anders zijn met wat wij liefhebben, maakt dat we ons (het sterkst) bewust worden van het onderscheid en de verscheidenheid. Door de verdieping van ons wezenlijkste zelf, worden we zodanig geconfronteerd met onszelf, dat we de geliefde mens moeten

overspoelen; door hem opgestuwd, stort onze kracht zich als een bevrijdende stroom over hem uit en verlost ons zo van onszelf.

Alsof hij de hele wereld veroverd had door deze innerlijke versmelting van zichzelf met iets, wat hem aantrok als de verpersoonlijking van alle prachtige mogelijkheden en eigenaardigheden van de ganse wereld (Andreas-Salomé, 1983, p. 12).

De stem van Nietzsche klinkt door...

in de hartstocht der liefde versmelt hij met het anderssoortige, niet om zichzelf op te geven, maar om zichzelf nog te overtreffen, - om zich door te geven in een nieuw mens, in zijn kind (Andreas-Salomé, 1983, p. 12).

Overwinning van het dualisme?

Andreas-Salomé constateert dat er in de erotische betrekkingen nog een tweede tegenspraak is (naast de egoïst en de onzelfzuchtige): de geestelijke en lichamelijke behoeften. We zijn gewend om deze van elkaar te onderscheiden, ook al weten we dat geestelijke processen vaak begeleidende verschijnselen zijn van gelijktijdig fysieke (dat ze nauw samenhangen). Het probleem is alleen dat fysieke processen niet optreden met 'de lastige aanspraak op onze voortdurende opmerkzaamheid teneinde in ons bewustzijn opgenomen te worden' (Andreas-Salomé, 1983, p. 14). Oftewel, we zijn het vergeten! De vraag die Andreas-Salomé hierbij stelt is hoe we hieruit wakker kunnen worden geschud. Hoe kunnen we de samenhang van lichaam en geest ervaren in de empirische werkelijkheid?

Scholten vraagt zich dit ook af in zijn *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte*: 'De eenheid van God en wereld, geest en stof, ziel en ligchaam, door Malebranche *idealistisch* gedacht, werd bij Spinoza waarheid en werkelijkheid en als het wachtwoord der wijsbegeerte uitgesproken' (Scholten, 1863, pp. 183-184). Scholten behandelt in dit werk de westerse filosofie sinds de tijd van de Grieken en Romeinen tot aan de negentiende eeuw. Hij gaat niet alleen in op de ideeën van filosofen, maar bekritiseert ze ook. Zo ook met Spinoza. Scholten begint met de uiteenzetting van de kerngedachte van Spinoza: God is de enige substantie. Oftewel, God en de wereld zijn slechts logisch onderscheiden: het zijn verschillende benamingen voor hetzelfde wezen. Daarbij maakt Spinoza een onderscheid tussen de *natura naturans* (de substantie als geheel(heid), de grond van al het bijzondere, dat in de wereld is: God) en de *natura naturata* (de verschijnselen waarin de substantie zich aan onze beschouwing voordoet: wereld). Spinoza beschouwt God als de immanente oorzaak van alles wat bestaat (Scholten, 1863, p. 185). Wat zijn de consequenties van deze benadering? Wat valt er weg? Scholten somt ze achtereenvolgens op: de schepping, de toekenning van eigenschappen aan God (vermenselijking), de leer van de doeleinden, de centrale positie van de mens, het onderscheid tussen lichaam en geest (dualisme) en het contingente (Scholten, 1863, p. 186).

Scholten uit ook kritiek. Hij plaatst vraagtekens bij de overwinning van het dualisme. Is dat wel mogelijk? Spinoza's dualisme is immers louter abstract en logisch. Wat bedoelt Scholten hiermee? In het stelsel van Spinoza worden geest en stof, denken en uitgebreidheid in een hogere eenheid opgelost (in de *natura naturans*), maar in de empirische werkelijkheid (*natura naturata*) blijft dit dualisme voortduren! Scholten stelt

dat het terzijde schuiven van het empirische onderzoek de grootste fout is van het Spinozisme. Spinoza weigert empirisch onderzoek te doen naar het werkelijke op het gebied van natuur, geschiedenis en antropologie. Integendeel, hij begint met de oneindige substantie. Scholten is kritisch op de methodologie van Spinoza: hij neemt niet het eindige en bijzondere als uitgangspunt om tot kennis te komen van God.

Dat stof en geest in de substantie één zijn, leert hij, *hoe* zij één zijn en als éénheid ook in de *werkelijkheid* bestaan, laat hij onopgelost (Scholten, 1863, p. 187).

Maar, zo stelt Andreas-Salomé: het erotisch gevoel schudt ons hieruit wakker! Het vult de ziel met illusies, met geïdealiseerde beelden, het erotisch gevoel drukt ons op de gever van deze opwinding: op het lichaam. Wat is het wezen van de erotiek?

een geboorteproses van het psychische in zijn ganse pracht uit het grote, alomvattende moederlijf van het fysieke (Andreas-Salomé, 1983, p. 14).

De reden dat wij geneigd zijn om het fenomeen van de liefde eenzijdig op te vatten geneigd zijn er een vastomlijnd beeld van te vormen, is dat we gewend zijn gescheiden voorstellingen te maken van 'lichamelijk' en 'geestelijk'. Maar: in de voortgang van de liefde uit het lichaam en geest zich, onaangetast door alle tegenspraak, en maken zich in hun werkelijke samenhang aan ons kenbaar. Door de erotische aantrekkingskracht vindt er niet alleen een versmelting van het innerlijk van twee mensen plaats (dit is niet de eigenlijke versmelting). Bij de individuele mens leidt het vóór alles tot een op elkaar inwerken van de grootste productieve krachten van zijn lichaam en de grootste ontplooiing van zijn ziel.

Terwijl anders de eigen lichamelijke wereld als een nauwelijks gekende en nog minder controleerbare wereld door ons bewustzijn speelt, waarmee het weliswaar een geheel behoort te vormen maar in werkelijkheid er meestal mee op slechte voet verkeert, is er nu plotseling tussen hen een zo gemeenschappelijk ondervonden invloed van de zenuwen op hun organen, dat al hun wensen en verlangens als één geheel ontbranden (Andreas-Salomé, 1983, p. 17).

In dat moment ervaren lichaam en geest uren en dagen van hernieuwd geluk om hun eenheid. De innerlijke vreugde kent geen einde; zo'n vreugde is de werkelijke verschijningsvorm van de erotische roes... hierin voelen het liefhebbende lichaam en de ziel zich één, 'en bemerken daarin die gezonde en krachtige vernieuwing alsof zij de weldaad van een goddelijk bad hebben ondergaan' (Andreas-Salomé, 1983, p. 18).

Spinoza schreef zelf weinig tot niets over de erotische liefde (Steenbakkers, 2009, p. 8). Toch valt hier wel iets over te zeggen. Zo wijst Steenbakkers erop dat Spinoza's positie ten aanzien van de erotische liefde afwijkt van veel andere filosofen. Het gaat dan niet om de concrete uitwerking, maar om het metafysische kader (lichaam en geest als eenheid). Waarin onderscheidt Spinoza zich van andere filosofen? In de platonische en christelijke traditie wordt een fundamenteel onderscheid tussen lichaam en geest aangebracht. Het idee daarbij is dat de ziel zich los moet maken van het lichaam, zodat het zich kan richten op het hogere (vandaar ook de hang naar ascese en onthouding). Dit verklaart ook dat veel filosofen een moeizame relatie hadden tot

lichamelijkheid en geslachtsdrift. Spinoza ontwikkelt in zijn *Ethica* een affectenleer, waarbij het menselijke driftleven natuurlijk is en wetmatig. Andreas-Salomé springt daar volop in. Dit blijkt alleen al uit het gegeven dat de lichamelijke bij Andreas-Salomé een prominente rol krijgt (passend ook in de lijn van Nietzsche).

Een verschil met Spinoza is er ook. In de weinige uitlatingen die Spinoza doet over de erotische liefde spreekt hij van seksuele liefde, of ook wel de voortplantingsdrift. Zowel bij Andreas-Salomé als Spinoza wordt de voortplantingsdrift weggezet als een passieve handeling. De reden is dat de oorzaak niet ligt in de vrijheid van de geest. Andere factoren spelen hier een rol, zoals uiterlijk schoon, of verstandsverbijstering. Maar Andreas-Salomé heeft het in haar relaas over de erotische liefde niet over de wellustige begeerte (van een roes van de hele mens kan dan niet gesproken worden: in die situatie blijft de lichamelijke opwindingsgeïsoleerd). De vraag is hoe Andreas-Salomé de erotische liefde dan wel definieert:

Want wij zijn voor de liefde nu juist geen werkelijke wereld, wij zijn voor haar slechts de plaats en de aanstichter voor haar machtige, onbeperkte droomwereld (Andreas-Salomé, 1983, p. 22).

Wat Andreas-Salomé betreft heeft de liefdeshartstocht niets te maken met een werkelijk, zakelijk observeren van de ander. De liefde tussen twee mensen laat zich niet rationeel verklaren. Het kan niet in begrijpelijke algemeenheden naar buiten worden gebracht (à la Spinoza). Het berust op verborgen, donkere aantrekkingskrachten, en dat kan nooit in het bewustzijn treden. Andreas-Salomé laat ook hier zien dat er een onderstroom is van het leven waar het verstand niet bij kan. Het gaat er juist om door te dringen in onszelf; als door 'duizend weerkaatsende spiegels omgeven', waardoor de eigen eenzaamheid tot een allesomvattende wereld uitbreidt. In die staat lijkt hij een kind. Een kind dat alles voor werkelijk houdt: de oorspronkelijke gelijkschakeling van lichaam en geest.

Het verstand kritiseert, ridiculiseert dit, maar desondanks zijn de 'betrokkenen' dankbaar voor de vervoeringen van de liefde: de extatische huldiging (met ons hele wezen) van het geheim van onze oorspronkelijke verbondenheid met alle leven. Het helpt ons bij tijden datgene te doorbreken, wat niet alleen noodzakelijk, maar ook vanzelfsprekend voor ons was (toen we nog niet geleerd hadden met de realiteit om te gaan). Andreas-Salomé vergelijkt in deze context liefhebben met zwemoefeningen (met kurkband) in zee. De ander is de zee die ons draagt. Dat maakt hem voor ons uniek en kostbaar. Als een 'oerthuis'. Tegelijkertijd is hij in zijn oneindigheid ook verwarrend. Wij zijn bewust geworden, en daardoor een verbrokkelde extensie. Om die reden moeten we elkaar in die rusteloze toestand wederzijds drijvende houden, oftewel:

moeten onszelf onze fundamentele eenheid met ons levende lichaam bewijzen (Andreas-Salomé, 1979, p. 35).

Geloven en liefhebben blijft diep in ons een 'koning', zelfs als hij onze tegenstander is geworden. Dat de 'koning' onze tegenstander is geworden relateert Andreas-Salomé aan de ontwikkeling van ons bewustzijn. Dit maakt dat er een 'tegenwereld' ontstond, die alleen van buitenaf is te bereiken. Dit geldt, zo stelt Andreas-Salomé, ook voor

onze lichamelijkheid. Toch moeten we de confrontatie aangaan met dat waardoor we gedragen worden.

Geborgen in het Al

Voor Andreas-Salomé is liefde en scheppen een volledig thuiskomen bij zichzelf (in een betekenisvol samenspel van alle krachten). Een uitrusten en ademen

na alle gedeelde, gescheiden en vereenzamende bezigheden van het leven (Andreas-Salomé, 1983, p. 25).

Dit is de reden waarom liefde en scheppen ons zo gelukkig maakt (het verheft ons). Dit leven van alle leven maakt ons het meest actief. Het maakt ons tot onszelf. Maar dit kunnen we slechts ontvangen. Het overkomt ons. De liefhebbende heeft dit gemeen met de kunstenaar. Toch is er ook een (belangrijk) verschil. De kunstenaar, die een weiland schildert, is zich ervan bewust dat zijn waarde uitsluitend ligt in het resultaat. Hij hoeft zich er niet druk over te maken of zijn lofzang op het weiland ook op een andere wijze erop 'past', zoals de vraag of het weiland wel goed is getaxeerd, of hoeveel gras het jaarlijks opbrengt. Dit gaat alleen niet op voor de minnaar. De lofzang op de geliefde brengt vaak met zich mee dat de minnaar er ook feitelijk betekenis aan geeft... De luchtballen, zoals Andreas-Salomé ze noemt, wil de minnaar tot elke prijs bewaarheid zien. Bevestigd!

Maar dan volgt de val. In de nuchtere werkelijkheid. Leven en liefde vallen uiteen. Om toch verder te kunnen bestaan worden er 'treurige' concessies aan elkaar gedaan. Andreas-Salomé noemt dit treurig, omdat de schittering van de liefde te belangrijk werd gevonden. De geliefde is niet zoals hij het zich had ingebeeld. Ze was slechts de prikkel van de erotische liefde. Niet meer dan een indirecte werking. Een andere versmelting in de erotiek is niet mogelijk. De zegen van de erotiek is, zo stelt Andreas-Salomé, haar invloed op onze ruimere, vrijere zelfontplooiing. Toegeven aan concessies betekent daarentegen: medelijden, plichtsbesef, achting. Oftewel, het zelf van een mens uit liefde voor een ander beperken. Andreas-Salomé pleit ervoor de liefde niet van haar glans te beroven en op één hoop te gooien met de beperkte, welomschreven nuttige zaken van het leven. Voor Andreas-Salomé is dit wezenlijk. En wel om deze reden: de aangeraakte mens wekt leven op, doet zijn scheppende kracht ontladen, elk levenswerk, elke innerlijke vruchtbaarheid en schoonheid welt op uit haar aanraking. Ook hier blijft Andreas-Salomé (deels) 'trouw' aan Spinoza (en komt ze tegelijkertijd ook dichtbij een fenomenologische benadering):

Of ze nu met eeuwige hardnekkigheid beschouwd wordt als van 'buiten' te komen terwijl ze toch de in het eigen zelf besloten 'aanleiding' blijft, dan is ze toch steeds dat, wat voor de andere mens alles betekent, - namelijk dat versmeltingspunt met het leven, dat voortdurend samengaan met het anders voor hem onbereikbare 'buiten' van de dingen (Andreas-Salomé, 1983, p. 29).

De liefde houdt zich totaal bij het lichaam, aldus Andreas-Salomé.

Totaal als symbool, als gelijkenis voor de hele mens en voor alles, wat door de poort van de zinnen tot in het meest verborgen deeltje van onze ziel naar binnen sluipt om het te wekken (Andreas-Salomé, 1983, p. 42).

Wat voor Andreas-Salomé altijd verbonden blijft met liefde: eeuwig onbekend blijven in eeuwig nabij zijn. Overal waar mensen elkaar liefhebben, raakt de een slechts nauw de ander, en laat hem dan aan zichzelf over. Altijd is het een onbereikbare ster waar we van houden. Elke liefde is in wezen een verborgen tragedie: juist daardoor kan ze haar geweldige werking tonen. De mens kan niet zo diep in zichzelf afdalen, niet scheppen uit de oergrond van het leven (waar alle krachten nog ineengestrengeld, alle tegenstellingen ongescheiden rusten), zonder ook geluk en ellende in hun samenhang te ontdekken. In de diepte wordt niet enkel voorbijgegaan aan de tweespalt van zelfzucht en onzelfzuchtigheid, van zinnelijkheid en geestelijk leven, maar ook aan geluk en ellende. Andreas-Salomé sluit haar essay af met de woorden dat slechts één weet dat geluk en ellende hetzelfde zijn: de scheppende mens. Andreas-Salomé zag in Rilke de grootmoedige kunstenaar die zelf het doorleefde ongeluk hiervoor prees, zoals in zijn *Elegieën*. De hefboom van het gevoel richt zich op; het gevoel van smart:

Moet deze oudste der smarten ons niet eindelijk
vruchtbaarder worden? Wordt het niet tijd, dat wij liefhebbend
ons van de geliefde bevrijden en het trillend doorstaan:
zoals de pijl standhoudt tegen de pees, om in de afzet, verdubbeld,
meer te zijn dan zichzelf. Want blijven is nergens.

Gedachten over het liefdesprobleem werd in 1983 vertaald en ingeleid door Mieke Arts. Het valt Arts op dat zowel het unieke als het tijdsgebundene van Andreas-Salomé naar voren komt in dit essay. Andreas-Salomé blijft in al haar liefdesrelaties trouw aan zichzelf, en staat erop haar ideeën en ongebruikelijke leven vorm te geven. Maar ze is ook een kind van haar tijd. Dit uit zich in haar wil om het ideaal te kennen en te leven (Romantiek) en haar grote hang naar het verstandelijk uitdiepen en ontleden van vraagstukken (positivisme). Deze tegenpolen komen hier samen. Andreas-Salomé heeft altijd een sterke intuïtieve kennis gehad van een oer-eenheid (aangewakkerd door Spinoza) en probeerde dit gevoel (notie van eenheid) daadwerkelijk bewust te worden en te beleven. Deze laat-moderne lezing van de vroegmoderne Spinoza is (meer) afgestemd op de persoonlijke ontwikkeling. In Andreas-Salomé komt dit volop tot uitdrukking. Ze blijft haar leven lang streven naar een dieper inzicht 'in wat eenheid – die voedingsbodem van alle werkelijke leven – eigenlijk werkelijk is' (Andreas-Salomé, 1983, p. 5). Andreas-Salomé ontwikkelde een helder verstand (Gillot) en probeert de werkelijkheid hiermee te doordringen. Tegelijkertijd laat ze nooit de intuïtieve zekerheid varen 'dat die werkelijkheid haar wortels had in een donker gebied dat nog onbewust voor de geest en onbekend voor de wetenschap was' (Arts, 1983, p. 5). In 1900 kon Andreas-Salomé nog niet bevroeden dat zij jaren later de psychoanalyse zou omarmen. In de hoop met deze methode de 'vruchtbare bron' zo dicht mogelijk te naderen, maar wel met dien verstande dat de vraag hoe men vat kan krijgen (met 'wetenschappelijk verzekerende hendels en schroeven') op dit levendige materiaal, zonder afbreuk te doen aan de levendigheid ervan, het uitgangspunt blijft van haar denken.

Want het 'leven' was iets dat ik liefhad, verbeidde, met al mijn kracht omhelsde. Maar het was niet het machtige, de keuze, de lotsbeschikking, waarvan men verhoring verwacht. Eerder iets dat aan mij gelijk was, een even ondoorgrondelijke existentie als ikzelf. Hoort de vraag: "Wanneer houdt de eros op..." daarom ook niet in dit hoofdstuk 'De ervaring van de liefde' thuis? Boven mogelijk geluk of ongeluk, boven hoop en behoefte uit, vloeide alle geestdrift

van de jeugd het 'leven' toe, een objectloze gevoelstoestand (Andreas-Salomé, 1979, p. 40).

Andreas-Salomé bracht Rilke op het spoor van de niet wederkerige liefde tot God. Dit godsbeeld is herleidbaar tot (Goethe's zinspeling op) Spinoza's uitspraak 'Wie God liefheeft, kan er niet naar streven dat God hem ook liefheeft' (Ethica5p19). Goethe thematiseert deze gedachte ook in zijn gedicht Vanitas! Vanitatum vanitas!

Nun hab ich mein Sach auf Nichts gestellt.

Juchhe!

Und mein gehört die ganze Welt.

Juchhe!

Rilke had niet alleen een 'angst' voor 'object-verliezen' in het leven, maar vooral ook een absolute angst verzwolgen te worden in het Niets, aldus Andreas-Salomé. Om dit te overwinnen (Andreas-Salomé noemt dit de overwinning van het probleem 'God') moest het mens-zijn (als levende onmiddellijkheid van het ontvangende Zijn) in botsing komen met het dichterschap (de poging dit Zijn scheppend te bekrachtigen). De reden dat Rilke van die bekrachtiging 'berooft' werd wijt Andreas-Salomé aan het gegeven dat wij geneigd zijn te bezwijken voor de verleiding om de beroering van wat nog voor ons bewustzijn binnen ons bereik ligt te *benoemen*, te objectiveren. Dit komt omdat die beroering niet als 'wij' verschijnt, hoewel wij er toch in uitstromen. Maar: dit krijgt bij Rilke een wending in de betekenis die het begrip 'Armut' aanneemt: een ontvankelijkheid voor het wezenlijke, de levensopenbaring. Die ontvankelijkheid uit zich in het zich niet laten storen door bijzaken, 'een geesteshouding van rijk, kostbaar bezit', en, zo benadrukt Andreas-Salomé, alléén daarom gaat het, want, 'Die Armut ist ein grosser Glanz aus Innen' (Andreas-Salomé, 1979, p. 127). Namen zijn ruis en rook. Een wasem voor de gloed.

Conclusie: de oeroude burcht

De samenhang tussen de filosofie van Spinoza en het denken van Andreas-Salomé is in deze thesis thematisch naar voren gebracht aan de hand van het bewuste denken, de hartstochten en de objectloze liefde. Dit zijn drie aspecten uit de filosofie van Spinoza die Andreas-Salomé integreerde in haar leven en werk. De vraag is waarom dit zo belangrijk voor haar was.

In 1927 (een jaar na het overlijden van Rilke) verschijnt op verzoek van Rilke *Les Roses* bij de Nederlandse uitgever A.A.M. Stols. De bundel is voorzien van een voorwoord door de Franse dichter Paul Valéry. Hij schrijft in een imagatieve brief aan Rilke over zijn bezoek aan Muzot in de periode dat de dood van Rilke dicht naderde: 'Mijn verbeelding kon niet anders zien dan uw oneindige interne monoloog van een geheel geïsoleerd bewustzijn, waar niets afleidt van zichzelf en van het gevoel uniek te zijn.' Valéry verwondert zich over wat Rilke allemaal opgaf; zijn opgeofferde vrijheid voor de hoogste droom, het afgescheiden bestaan. Maar hij beschrijft ook de leegte, die Rilke met zijn denken tot 'schittering' bracht, waarmee hij 'duurzaamheid' baarde. De bewoordingen die Valéry gebruikt komen overeen met hoe Andreas-Salomé terugblijkt op Rilke. Telkens als Andreas-Salomé Rilke terugzag en ze met elkaar spraken, leefden ze in 'dit eeuwige heden', waarvan vertrouwen afstraalde, omdat het altijd gericht is op zijn eigenste oergrond. Dat was de Rilke zoals ze hem het liefst kende: de dichter die niets liever wilde dan met alles verbonden zijn. Zijn wezen was verbonden met de oergrond. Met zijn blik zag hij de dingen, voordat ze geordend zijn. In zijn *Elegieën* kreeg dit vorm, waarbij de lezers, die Andreas-Salomé in dat moment omschrijft als medescheppers, de mede-vreugde kunnen ervaren van dit voor hen gemaakte leven. De vraag is dan ook of Freud na het overlijden van Andreas-Salomé de juiste toon wist te vinden als hij schrijft dat Andreas-Salomé voor de 'hulpeloze dichter' Rilke zowel een muze als een zorgzame moeder is geweest. Rilke's liefdesbekentenis 'Jij alleen bent werkelijk' heeft met beide niets van doen. Integendeel. En als het gaat om Andreas-Salomé's werk zelf: heeft Freud een punt als hij stelt dat ze nooit over haar eigen poëzie en literaire werken sprak, 'omdat zij kennelijk wist waar men de werkelijke levenswaarden moest zoeken'? Ja en nee. Te beginnen met ja. De kiem hiervoor wordt gelegd bij Gillot. Gillot was niet alleen betrokken bij Andreas-Salomé's de-russificatie, maar ook is hij verantwoordelijk voor haar kennismaking met Spinoza. Spinoza maakt op haar een onuitwisbare indruk en keert in de besproken ervaringen uit haar *Terugblik op mijn leven* stevast terug: zowel in haar relatie tot Gillot en Nietzsche, als met Rilke (met de uiteindelijke culminatie in haar kennismaking met Freud en de psychoanalyse). Een aantal bestanddelen uit Spinoza's filosofie neemt Andreas-Salomé op in haar leven en werk: het bewuste denken, de hartstochten en de objectloze liefde.

In haar contact met Gillot wordt het bewuste denken aangewakkerd. Hij helpt Andreas-Salomé op weg. Dit doet Gillot door haar wegwijs te maken in de moderne theologie. Andreas-Salomé maakt onder andere kennis met Kuenen en Pfeiderer. Daarnaast schoolt hij Andreas-Salomé in de geschiedenis van de filosofie, waarbij Kant en Spinoza uitvoerig aan bod komen. Gillot is streng; dromen en fantasieën 'verdwijnen' naar de achtergrond. De verstandelijke vermogens treden op de voorgrond: logisch redeneren en rationaliseren! Het is dan ook niet vreemd dat Andreas-Salomé spreekt van een theoretische belangstelling als ze het heeft over theologie en filosofie. Met haar vroegere gevoelswereld had het niets van doen (het had in dat geval net zo goed

belijdenisonderwijs kunnen zijn). Gillot was de toegangspoort tot het leven. Hij had voor haar de weg geopend naar zichzelf. Andreas-Salomé doelt hier op een levenshouding die tweeërlei opgevat kan worden. Enerzijds gaat het om de ontwikkeling van het verstand, waardoor de hartstochten tot bedaren werden gebracht. Dit opende de weg naar de intellectuele verkenning van het (menselijk) leven, de poging hierin door te dringen, waarbij de vreugde ongekend bleek. Dit levensgevoel omarmt ze (in tegenstelling tot de negatieve gevoelens die daar juist vanaf leiden). Freud benoemt in zijn in memoriam niet voor niets de 'authenticiteit en harmonie van haar wezen' en dat 'de meest menselijke zwakheden haar vreemd waren of dat zij die in de loop van haar leven had overwonnen'. Dit is wat ze najoeg (en dat maakt haar houding naar Nietzsche en Rilke ook verklaarbaar en begrijpelijk). De levenspoort beperkte zich alleen niet tot het willen begrijpen (en het daarmee samenhangende niet oordelen) waar Spinoza een voorbeeld in vormde. Het verwijst ook naar de betrokkenheid op al wat leeft en het gevoel daarmee verbonden te zijn. Dit gevoel werd opgewekt na de teloorgang van het geloof in de persoonlijke God. Het gevoel van verlatenheid dat in eerste instantie opkwam laat ze achter zich, en wordt uiteindelijk verruild voor de 'objectloze gevoelstoestand', de 'zelf-vergeten geborgenheid in het Al'. Dit (levens)gevoel sloot feilloos aan op het filosofische systeem van Spinoza, waarbinnen God en mens één zijn (substantie). Het verkreeg daarmee een wetenschappelijk theoretisch kader. Andreas-Salomé blijft haar leven lang dan ook vasthouden aan de idee dat wat niet in ons gevoel komt, ons denken niet lang bezighoudt.

In haar contact met Nietzsche komt bij uitstek naar voren dat wat niet door het gevoel gedragen wordt niet lang in het denken aanwezig blijft. De filosoof-dichter Nietzsche bleek daar zelf het ultieme voorbeeld van. In zijn (voor Andreas-Salomé) vruchtbaarste periode wist hij zijn filosofie levensechter te maken. Hij wist een verbinding te leggen tussen zijn levendige innerlijkheid en de scherpste en koelheid van nuchter denken, waardoor hij in een innerlijke harmonische staat geraakte: 'ook de denkdrijf is een levensdrijf!' Nietzsche schreef in deze periode (toen hij zijn positivistische hoogtijdagen net 'voorbij' was) zijn belangrijkste werken, omdat hij daarin nog door een wetenschappelijke theorie aan banden werd gelegd. Met deze Nietzsche kon Andreas-Salomé uit de voeten. Opvallend in deze context is een uitspraak van Andreas-Salomé die Pfeiffer in herinnering brengt in zijn nawoord op Andreas-Salomé's Nietzsche-biografie. Hierin komt naar voren dat Andreas-Salomé eens peinzend opmerkte dat ze Nietzsche weg zou kunnen denken uit haar leven. Pfeiffer verklaart dit vanuit de vraag welke personen een bepalend gewicht hebben gehad in Andreas-Salomé's leven. Dit rijtje begint met Gillot, die haar op weg hielp in haar intellectuele ontwikkeling en de levenspoort (met Spinoza) voor haar opende. Daarop volgt Paul Ree, die in de woorden van Andreas-Salomé veel dichter bij haar stond dan Nietzsche; zijn wetenschappelijke attitude en bescheiden vriendelijkheid spraken haar aan (dit gold ook voor haar man Andreas). Deze drie personen waren voor Andreas-Salomé belangrijk, aldus Pfeiffer, vanwege hun 'godelijke achtergrond'. Pfeiffer licht dit niet verder toe, maar het ligt voor de hand dat hier verwezen wordt naar de liefde tot God, *amor erga Deum* (de tweede soort van kennis bij Spinoza: de rede). Wat zij daarin gemeen hadden was hun grenzeloze onbaatzuchtigheid ten aanzien van hun (levens)werk. Nietzsche eindigde daarentegen in de verbeelding (de eerste soort van kennis bij Spinoza). Andreas-Salomé distantieert zich van Nietzsche's Spinoza-interpretatie als 'onderdrukker' van de hartstochten en voegt zelf een nieuw element toe aan dit 'klassiek' Spinozistische beeld van de strijd tussen de hartstochten en de

rede: het leven! Ze toont de onschatbare waarde van het godsdienstig gevoel. De gods-dienstige kracht doet willen wat noodzakelijk is. Levensidealen worden niet geopenbaard door het denken, maar door het 'Leven'. Alleen de worstelstrijd van het leven kan de bezieling in ons wekken. In de kracht tot overgave aan het hoogste doel, de tweestrijd, moet uiteindelijk de innerlijke harmonie hervonden worden.

Het rijtje wordt afgesloten met Rilke (en Freud), die voor haar bevrijdend was. De reis naar Rusland met Rilke bracht Andreas-Salomé terug naar haar oudste verlangens. Haar herinneringen aan de Russische werkelijkheid kwamen weer tot leven! De Russische openheid van het psychische gezicht sprak datgene uit dat in ons allen gelijk is: het diepste van de mens. Dit sloot aan op wat Rilke op dat moment zocht: de grondslagen van de mens (de hymnedichter Gods, zoals Andreas-Salomé hem noemde). Een aantal thema's keren terug in het 'samenzijn' met Rilke: de verinnerlijking, de eenheid met God en de objectloze liefde. Deze thema's kunnen alle drie gelinkt worden aan het filosofische systeem van Spinoza. Zo wordt de verinnerlijking bij Spinoza boven de uitwendige oorzaken geplaatst en is de eenheid met God een van de belangrijkste pijlers in zijn filosofie. Ook de objectloze liefde is een thema dat Spinoza aanstipt, hoewel hij hier niet lang bij stil blijft staan. Dit in tegenstelling tot Andreas-Salomé, die hier voluit instapt! In haar essay *Gedachten over het liefdesprobleem* (maar ook in haar briefwisseling met Rilke en haar *Terugblik op mijn leven*) werkt ze dit uit. En daarmee komen we terug bij de uitspraak van Freud dat Andreas-Salomé nooit over haar eigen poëzie en literaire werken sprak, omdat zij kennelijk wist waar men de werkelijke levenswaarden moet zoeken. Enerzijds heeft Freud een punt, gezien haar onophoudelijke zucht naar de ontwikkeling van het intellect, haar hang naar inzicht in de menselijke psyche. Tegelijkertijd wordt Andreas-Salomé tijdens haar Ruslandreis met Rilke (terug)geworpen op een hernieuwde werkelijkheid. Dat Andreas-Salomé niet sprak over haar eigen poëzie en proza zal eerder te maken hebben gehad met haar bescheiden aard (waarbij ook niet uit te sluiten valt dat ze meer waarde hechtte aan haar intellectuele werk). Daarentegen sprak ze maar al te graag over Rilke en zijn poëzie, of beter: ze wilde er het liefst haar hele leven over blijven vertellen.

In Rusland was het alsof ze voor het eerst ervoer wat poëzie is; iets lijfelijks, het 'wonder' des levens. Rilke wist aan alles wat hij aanraakte het goddelijke te onthullen dat eraan werd onttrokken. Maar dan slaat toch de angst toe. Rilke is bang dat hij niet de volmaakte vorm weet te vinden voor een indruk en raakt overspoeld door een explosie van gevoelens. Andreas-Salomé zegt hier achteraf over dat ze zich niet kon onttrekken aan de gedachte dat Rilke in zijn emotie (affecten) alleen geen bevrediging meer kon vinden. Rodin bood hier uitkomst. Dankzij Rodin wist hij zich in zijn werk te bevrijden van zijn overvloedige gevoelens en vervolmaakte hij zijn technische meesterschap (beheersing). Daarmee werd het gelaat Gods streng. Het ding kwam centraal te staan. Niets mocht op hem zelf betrekking hebben. Indirect komt *Malte* hier ook uit voort. In dit boek krijgt de schrijver (tegenover *Malte*) iets van de 'God die de liefde niet beantwoordt' (maar dan alleen in de zin dat hij God en zijn verborgen bedoelingen met ons beter kent). Rilke kwam uit op het punt waar het er niet om gaat geliefd te worden, maar zelf absoluut overgegeven te zijn (de tweede soort van kennis bij Spinoza dient zich aan). Maar daar bleef het niet bij. Rilke ontpopte zich tot de kunstenaar die in zijn schepping verwijst naar een Zijn dat boven persoonlijke objecten uitgaat (de objectloze liefde!). Over het dichterlijk woord heen greep hij naar de

levensopenbaring. Het strenge gelaat van God veranderde weer in de gelaatloze God. Daarin kwam hij tot rust; in zijn *Elegieën* aanvaarde Rilke zijn vertwijfelingen.

Dit brengt ons bij Andreas-Salomé's conclusie dat alléén de scheppende mens weet dat geluk en ellende hetzelfde zijn. Andreas-Salomé neemt daarbij woorden in de mond als 'het geheim van de conceptie' en 'de ontvanging in de geest'. Alsof Rilke hier tot de derde soort van kennis van Spinoza komt (de intuïtie): een idee hebben 'onder het gezichtspunt van eeuwigheid'. Daarbij wordt iets begrepen als eeuwige waarheid, als iets dat noodzakelijk voortkomt uit God (Steenbakkers, 2009, p. 6). Alleen dan, maar alleen dan weten we dat we 'in God zijn'. Andreas-Salomé noemt dit ook wel het 'eeuwige heden'; het kent geen duur of tijd. In het werk van de dichter Rilke werd de hoogste droom van de mensheid plastisch gemaakt. Niet langer stond hij tegenover God. Niet langer werd hij geconfronteerd met een uitwendig object dat hij lief kon hebben zonder dat die liefde wederkerig werd. 'In de *amor intellectualis Dei* begrijpen we onszelf als deel van God, en zo ervaren we de liefde waarmee God zichzelf bemint (Steenbakkers, 2009, p. 7). Rilke's poëzie weefde het gevoel van geborgenheid om hem heen 'als een onvergankelijke straling'. Of zoals Andreas-Salomé het verwoordde in haar ouderdom: 'Mij mag alles overkomen wat maar mogelijk is – ik verlies nooit de zekerheid dat er achter mij armen zijn opengespreid om mij te ontvangen.'

Bibliografie

Andreas-Salomé, L. (1886). *In den strijd om God*. Amsterdam: P.N. Van Kampen & Zoon.

Andreas-Salomé, L. (1968). *Lebensrückblick*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Andreas-Salomé, L. (1979). *Terugblik op mijn leven*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

Andreas-Salomé, L. (1979). *Sententies*. Oosterbeek: De Bosbespers.

Andreas-Salomé, L. (1983). *Gedachten over het liefdesprobleem*. Oosterbeek: De Bosbespers.

Andreas-Salomé, L. (1987). *The Freud Journal*. London: Quartet Books.

Andreas-Salomé, L. & Rilke, R.M. (1989). *Rainer Maria Rilke Andreas-Salomé Andreas-Salomé Briefwechsel*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Andreas-Salomé, L. (1999). *Russland mit Rainer. Tagebuch der Reise mit Rainer Maria Rilke im Jahre 1900*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.

Andreas-Salomé, L. (2011). *Von der Bestie bis zum Gott. Aufsätze und Essays*. Taching am See: MedienEdition Welsch.

Baur, F.C. (1867). *Het christendom en de kerk der drie eerste eeuwen*. Utrecht: L.E. Bosch en Zoon.

Chamuleau, R. (1979). *Lou Andreas-Salomé in Nederland*. Oosterbeek: Bosbespers.

Fischer, K. (1909). *Geschichte der Neuern Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Gillot, H.A. (1908). *Aus der Kirchern ehrwürdiger Nacht. Ein Evangelium der Freiheit, der Toleranz und der Liebe*. Berlin: Friedr. Gottheiners Verlag.

Goethe, J.W. von (1995). *Verdichting en waarheid*. Baarn: Ambo.

Goethe, J.W. (2016). *Faust*. Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Genneep.

Kuenen, A. (1869). *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat*. Haarlem: A.C. Kruseman.

Krop, H. (2014). *Spinoza. Een paradoxale icoon van Nederland*. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.

Livingstone, A. (1984). *Salomé. Her life and work*. New York: Moyer Bell Limited, Mt. Kisco.

Nietzsche, F. (1982). *Uit mijn leven*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

- Nietzsche, F. (1987). *Friedrich Nietzsche*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (1997). *Werke in drei Bänden. Dritter Band*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1998). *Afgemat als een eendagsvlieg bij avond. Een selectie uit de brieven, 1858-1879*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2001). *Nagelaten fragmenten. Deel 7*. Nijmegen: SUN.
- Nietzsche, F. (2015). *Voorbij goed en kwaad*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2018). *De vrolijke wetenschap*. Nijmegen: Vantilt.
- Pfleiderer, O. (1872). *De geschiedenis van den godsdienst*. Schiedam: H.A.M. Roelants.
- Rilke, R.M. (1951). *Het dagboek van Malte Laurids Brigge*. Amsterdam: Querido.
- Rilke, R.M. (1967). *Visions of Christ. A Posthumous Cycle of Poems*. Boulder: University of Colorado Press.
- Rilke, R.M. (1993). *Rainer Maria Rilke. Gedichten uit de jaren 1913-1926*. Amsterdam: Ambo.
- Rilke, R.M. (2002). *De rozen*. Baarn: Ten Have.
- Rilke, R.M. (2006). *De elegieën van Duino*. Amsterdam: Uitgeverij IJzer.
- Scholten, J.H. (1863). *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte*. Leiden: Akademische boekhandel van P. Engels.
- Spinoza (1977). *Briefwisseling*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Spinoza (1997). *Theologisch-politiek traktaat*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Spinoza (2008). *Ethica*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Steenbakkers, P. (2009, november). *Spinoza en de liefde*. [Lezing op de Spinozadag van de Amsterdamse Spinoza Kring], Amsterdam.
- Steenbakkers, P. (2010). *'Niet bespotten, niet betreuren, noch verwensen, maar begrijpen...'*. Lezing op de Spinozadag van de Amsterdamse Spinoza Kring 'Spinoza en het verschil', Amsterdam.
- Wolf, R. & Wesselius, J.W. (1992). Een onbekende brief van Andreas-Salomé Andreas-Salomé. *Studia Rosenthaliana*, 26(1/2), 149-151.
- Wolf, R. (1991). *Rainer Maria Rilke & Andreas-Salomé Andreas-Salomé. Een vriendschap in brieven, 1903-1910*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Veen.

Wolf, R. (1996). *Elegieën voor een verre geliefde. Vrouwen in het leven van Rainer Maria Rilke*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.

Wollenberg, D. (2013). Nietzsche, Spinoza and the Moral Affects. *Journal of the history of Philosophy*, 51(4), 617-649.